La crisis de Dios

Lluís Duch

El profesor Lluís Duch aborda en este artículo la cuestión de Dios en el marco de la sociedad postmoderna. Continuando algunas reflexiones sugeridas en su libro Un extraño en casa, Duch analiza el olvido del Dios judeocristiano en nuestra cultura y la emergencia de un politeísmo funcional en un contexto en el que se experimenta una creciente desmemoria y pérdida de referentes tradicionales. El autor realiza un lúcido diagnóstico de la situación contemporánea y describe la emergencia de la gnosis como propuesta de religión mundial.

Al menos en el mundo occidental, creo que es bastante evidente que la actual crisis de Dios es en realidad la crisis del Dios de la tradición judeocristiana. En el momento presente y desde hace algún tiempo, en la cultura occidental asistimos al paso «del monoteísmo religioso al politeísmo cultural» (Beriain). O si se quiere expresar de otra manera: lo que ahora mismo irrumpe con fuerza en nuestras sociedades son distintas formas y modulaciones de *politeísmo* que, de una manera u otra, en todos los tiempos y circunstancias, con formas y fórmulas diferentes, ha constituido la contraparte del combate secular del Dios bíblico contra la cosificación y la utilización perversa de lo divino (los ídolos).[1] En un momento en el que los dos grandes pilares de la ideología occidental moderna (la razón y la historia) experimentan una profunda crisis

1 Véase J. Beriain, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos, 2000.

y un agudo desprestigio, ese combate se libra sobre todo en el ámbito de la naturaleza con un poderoso *pathos* antiilustrado, que se refleja a través de las múltiples y, a menudo, ambiguas manifestaciones del mal llamado «retorno de lo religioso» de nuestros días. Como no podía ser de otra manera, la sobreabundancia y provisionalidad de valores que ofrece nuestra sociedad, el «politeísmo de los valores», según la gráfica expresión acuñada por Max Weber? en el ámbito de lo religioso se concreta en la presencia de innumerables dioses efímeros y «a la moda y a la medida», que, en nuestros días, se disputan la atención, el dinero y el culto de los mortales.

Creemos que hay cuatro factores que determinan poderosamente la situación de nuestro momento histórico: 1) fragmentación de la conciencia de los individuos a causa de la brutal sobreaceleración de su *tempo* vital; 2) sometimiento casi incondicional de las personas a los dictados de los *mass media*; 3) desintegración de la comunidad como consecuencia de la creciente debilidad del vínculo social; 4) preponderancia creciente de las comodidades que, en muchos casos, se muestran con caracteres claramente enfermizos. Cuando actúan de manera coordinada y compacta, estos cuatro factores más que ayudar a describir la *crisis* de una determinada sociedad, señalan su *hundimiento*, con frecuencia definitivo e irreparable. Toda crisis posee aspectos altamente positivos, ya que supone en el ser humano la presencia y actuación de unas disposiciones de búsqueda de nuevos criterios para enderezar, desde el punto de vista personal y colectivo, el rumbo de su existencia porque se tiene el convencimiento de que el mundo actual nunca es el mejor de los mundos, sino que, porque siempre posee notables dosis de inaceptabilidad, puede ser mejorado. El hundimiento, en cambio, suele ser el «resultado final», la consumación de un trayecto, la renuncia inapelable a volver a empezar, el fin de las ilusiones, la abdicación apática a la búsqueda de sentido en medio del caos que, constantemente, desde lo psicológico hasta lo sociológico, amenaza a la aventura humana. A mi modo de entender, y en relación con la temática de esta exposición, creo que, al menos en términos generales, se puede afirmar que nos encontramos inmersos en una profunda crisis de Dios, pero en ningún caso, mientras el ser humano, indefectiblemente, se halle sometido a la *contingencia*, nos encontraremos en una situación de hundimiento de Dios, de desaparición de los inte-

rrogantes últimos del ser humano y de contentamiento por su parte con lo meramente dado y sancionado.

En el momento presente, la crisis de Dios puede abordarse desde múltiples perspectivas, que casi siempre son complementarias porque son el reflejo de las distintas facetas de la compleja visión del mundo que tiene vigencia en estos comienzos del siglo XXI. Con frecuencia se afirma que nos hallamos en una situación de profunda *crisis* global, es decir, de falta de *criterios* orientativos fiables para el pensamiento y la acción. En esta exposición intentaré concretar, ni que sea mínimamente, la problemática en torno a la actual crisis de Dios a partir de un factor de extraordinaria importancia en la constitución del ser humano y, mucho más si cabe, en la tradición judeocristiana: la *memoria* o, tal vez mejor, la tensión entre memoria y olvido.[2] Esta tensión, con claros precedentes en el Antiguo Testamento, ha sido determinante para las expresiones y experiencias que se han llevado a cabo en las diversas fases de la tradición cristiana. Algunos aspectos importantes de la temática no podrán tenerse en cuenta de una manera suficiente. Me refiero, por ejemplo, a la cuestión de los sentidos corporales humanos en la experiencia de Dios, en especial la vista y el oído, que tanta importancia tienen en relación con el recordar y el olvidar porque permiten el tránsito continuo entre la interioridad y la exterioridad del ser humano como «espíritu encarnado» que es. Debo añadir que, seguramente por deformación profesional, consideraré la problemática desde una perspectiva antropológica sin entrar en detalles en lo que entiendo por «antropología», el cual, como es harto conocido, es un término polivalente del que, en cada caso, tiene que determinarse qué premisas lo sustentan y cuál es el uso que se hace de él. El interés que puede tener esta reflexión antropológica para la teología es discutible. Personalmente, sin embargo, estoy convencido de que los males y la ineficacia práctica de la teología cristiana (especialmente, católica) de estos últimos siglos se deben, entre otras muchas causas, a un considerable déficit filosófico-antropológico en el quehacer teológico, que ha imposibilitado en el pasado próximo y sobre todo en estos comienzos del siglo XXI una adecuada contextualización del «hoy de Dios».

2 En nuestro estudio *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007, cap. II (pp. 127-180), hemos abordado esta temática bastante detalladamente.

2. La situación de la memoria en la actualidad

2.1. Reflexiones previas

La memoria permite la constitución de la trama histórico-cultural en la que el ser humano ubica sus provisionales procesos de identificación y las múltiples conexiones y formas de relacionalidad que le permiten, entre vacilaciones, interrogantes y perplejidades, la articulación de su propio relato biográfico. Para Platón, al igual que para Nietzsche, «conocer es recordar». La memoria, el recuerdo, es sobre todo un *re-acuerdo* que, a partir de la dispersión, crea *unidad*, y en la unidad diseña aquella identidad subjetiva y objetiva que la razón occidental ha designado con los nombres de «yo» y de «mundo». Tanto el uno como el otro no son *datos* objetivos de la realidad, sino *construcciones* o *contextualizaciones* realizadas mediante el trabajo, al mismo tiempo rememorativo y anticipativo, de la memoria. No habría «yo» si la memoria no construyese aquella esfera de pertenencia en cuyo interior reconozco como «míos» acciones, vivencias, pensamientos y sentimientos. No habría «mundo» si la memoria no vinculase en un todo más o menos coherente la sucesión de los acontecimientos y las historias individuales y colectivas, los cuales, de otro modo, ofrecerían un espectáculo caótico sin ningún tipo de ilación y armonía interna. Construyendo el mundo y el yo, la memoria permite abrir aquella ventana del sentido, del cual se hallan excluidos los animales por el hecho de no disponer de una memoria de sí mismos y del mundo circundante que sea capaz de articular las secuencias temporales en un presente operativo, siempre contextualizado de nuevo.[3] A pesar de la ambigüedad de todo lo que piensa, hace y siente el ser humano, necesitamos el recuerdo activo del pasado para tomar conciencia de la pertenencia a una tradición viva que, para que lo sea, constantemente debe recrearse y no encerrarse en la falacia, tan poco cristiana, del «cualquier tiempo pasado fue mejor» (Jorge Manrique).

En relación con la «memoria familiar», aunque creo que la reflexión es también perfectamente aplicable a la cuestión de Dios, sobre todo si la primera «estructura de acogida» (la *condescendencia*) constituye la imagen de referencia más idónea para describir e interpretar el más allá de les representaciones de

3 Véanse las sugerentes reflexiones de U. Galimberti, *Idee: il catalogo è questo*, Milán, Feltrinelli, 2001, pp. 141-144.

Dios, la antropóloga Anne Muxel señala que tres son las funciones principales de la memoria familiar: 1) función de *transmisión*, que se inscribe en la continuidad de una historia familiar con los particularismos que la caracterizan; 2) función de *vivencia* (de «volver a revivir»), vinculada con la experiencia afectiva de los miembros vivos y difuntos de la familia; 3) función reflexiva, que se ocupa de la evaluación crítica de todo lo que se transmite en el seno de la familia.[4] Teniendo en cuenta su evidente e insustituible importancia antropológica en todas las facetas de la existencia humana, estas tres funciones (transmisión, vivencia y reflexión) deberían ser los factores contextuales más importantes de nuestra imagen actual de Dios para que fuésemos capaces de actualizar la *memoria Dei* que corresponde a nuestro *Sitz im Leben* presente. Sólo de esta manera, creo, estaremos en disposición rechazar el olvido de Dios y la memoria desmesurada y egocéntrica de nosotros mismos.

2.2. La arqueología del recordar cristiano

Es de sobras conocida la importancia excepcional del recordar en la tradición véterotestamentaria.[5] Especialmente en el *Deuteronomio*, que traza el recorrido histórico de la memoria individual, colectiva y cultural de Israel, se expresa el miedo de Moisés de que el pueblo, una vez asentado en la tierra prometida y puesto a prueba por las sugestivas, pero maléficas presencias de los ídolos de las naciones, *olvide* los eventos extraordinarios que ha vivido desde el éxodo de Egipto y las obligaciones que ha contraído con Yahvé tras la alianza del Sinaí. A lo largo y ancho del Antiguo Testamento, resuena el imperativo «¡recuerda!», que tiene la finalidad, por un lado, de hacer presente la verdad monoteísta en medio de la vida cotidiana del pueblo y, por el otro, exige el olvido del engaño politeísta.[6] En el caso de Israel, el olvido del pasado de la salvación imposibilita la reactualización de su carga de salvación en el presente o, lo que es lo mismo, la clausura que lleva a cabo el olvido del presente del pasado abandona al pueblo en su conjunto a una especie de

4 Véase A. Muxel, Individu et mémoire familiale, París, Nathan, 1996. Nos hemos ocupado de la «memoria familiar» en Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2, 2, Madrid, Trotta, 2009, cap. III (pp. 97-136).

5 El libro de Y. H. Yerushalmi, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002, es importante para abordar la cuestión de la memoria en la tradición semita.

6 Cf. Assmann, *o.c.*, p. 81.

«estado de naturaleza» no en un nostálgico sentido rousseauniano, sino como situación de extravío y dislocación inevitables de los seres humanos en medio de una naturaleza cuyos poderes y potestades introducen la perversión y el caos en el conjunto de sus relaciones consigo mismo, con los demás y con Dios. Fundamentalmente, el ser humano es *relación*, y, en cada aquí y ahora, la calidad de sus relaciones da razón, también en cada aquí y ahora, de lo que realmente es, de lo que va siendo, en su trayecto biográfico desde el nacimiento hasta la muerte. Pero hay que tener en cuenta que la relacionalidad humana, para bien y para mal, implica el conjunto de la secuencia temporal del ser humano: pasado, presente y futuro, y se constituye mediante su concurso.

2.3. Memoria y constitución histórica de lo cristiano

En los momentos de crisis globales de la sociedad, la reflexión sobre la memoria adquiere una enorme importancia, ya que, por lo general, tanto a escala individual como colectiva, las crisis ocasionan casi necesariamente una mala relación entre el *recordar* y el *olvidar*, que tiene como consecuencia la descolocación efectiva y afectiva del ser humano en su mundo cotidiano o, lo que es lo mismo, un mal uso del pasado y del futuro para la construcción y la habitación en el presente. No cabe duda de que siempre lo que importa es el momento presente, los distintos retos e interrogantes que nos plantea nuestro aquí y ahora. Quién y qué es Dios *hoy* para nosotros. Por más que intentemos olvidarla, no podemos eludir la situación de provisionalidad que es propia de los humanos (Rilke habla de situación de «constante despedida» del hombre), pero, al mismo tiempo, deberíamos tener en cuenta que no hay presente posible sin la actualización del pasado individual y colectivo (*rememoración*) y del futuro individual y colectivo (*anticipación*). Algunos autores judíos como, por ejemplo Levinas o Jankélévitch, han hecho notar que el *nomadismo*, que es otra manera de designar nuestra situación de incesante despedida, es una característica muy peculiar de la tradición hebrea. Mediante su concurso, el hombre experimenta en carne propia el encuentro inquietante y lacerante de la atracción (a menudo, la tentación) de lo infinito y la experiencia de sus propios límites. Desde sus mismos orígenes, la tradición cristiana (y la misma imagen de Dios), como si se tratase de una mesa con tres patas, se ha movido en la cuerda floja entre lo griego y lo semita, entre la *theoria* y lo ético, entre Atenas y

Jerusalén.[7] Hoy, por lo que parece, en relación con la crisis de Dios, la secular inestabilidad de lo cristiano entre lo griego y lo semita vuelve a hacerse notar. El actual panteón de los dioses *ad usum delphini*, a menudo animado por una fuerte impronta dionisíaca de procedencia más o menos nietzscheana, posee proporciones gigantescas; el Dios de la tradición judeocristiana, en cambio, olvidado y denigrado, se ha convertido en un extraño en su propia casa.

El egiptólogo Jan Assmann, uno de los teóricos actuales más prestigiosos del estudio de la memoria cultural, puntualiza: «La necesidad de tradición es tan intensa que la humanidad ha recurrido ya desde muy temprano a todos los posibles mecanismos mnemotécnicos y sistemas de registro para facilitar el acceso posterior».[8] Tal vez sea correcto afirmar que el hombre es un ser que comprende porque es un ser que recuerda o, tal vez mejor, un ser que recuerda, porque sin cesar ha de recolocarse en la cuerda floja entre el olvido y la memoria. Salta a la vista que, a causa de la creciente y alocada sobreaceleración del *tempo* vital de la sociedad de nuestros días, fácilmente puede advertirse una erosión, una caída libre, de nuestra capacidad de recordar, de hacer *mediatamente* presente lo *inmediatamente* ausente, de contextualizar, de releer, vivir e interpretar significativamente en el presente la «fe de nuestros padres». Creemos que, tal como ha señalado George Steiner, y con razón, en el momento presente, sobre todo en el ámbito pedagógico, parece como si la *amnesia* hubiese sido programada con la malévola intención de desestructurar y «caotizar» los puntos de referencia de lo humano.[9] Por su parte, Johann Baptist Metz se pregunta si en un tiempo de amnesia cultural, histórica y social como el nuestro es posible hablar de Dios. En términos generales y en relación con el trabajo de la memoria, hay que tener presente, como apunta Peter Sloterdijk, las negativas y deshumanizadoras consecuencias que se desprenden del incesante aumento de la velocidad en todas las facetas de la existencia humana de nuestros días y, de manera especial, en la actividad de la memoria activa,

7 Véanse sobre el particular las atinadas reflexiones de S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Milán, Adelphi, 2006, esp. pp. 58-68.

8 J. Assmann, *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, Buenos Aires, Lilmod, 2008, p.15. Para el análisis de la espacialidad de la memoria humana es importante el estudio de A. Tarpino, Geografia della memoria. Case, rovine, oggetti quotidiani, Turín, Einaudi, 2008.

9 Cf. G. Steiner, *Pasión intacta. Ensayos 1978-1995*, Madrid, Siruela, 1997, pp. 38-39.

del recordar como acto de salvamento y rehabilitación de las víctimas del pasado.[10]

2.4. Memoria y tradición

Todas las tradiciones religiosas se articulan en torno al «trabajo de la memoria», la cual, en cada aquí y ahora, espacial y temporalmente, conjuga más o menos armoniosamente, sobre todo en las religiones del tronco abrahámico, la biografía de los creyentes y su trayecto vital desde el nacimiento hasta la muerte con el *pasado* de Dios (promesa y confianza) y con el *futuro* de Dios (cumplimiento y esperanza). Es harto evidente que, históricamente, tanto en términos progresistas como reaccionarios, ha habido un «buen uso» de la memoria y un «mal uso» de ella. En este contexto, deberíamos referirnos a un aspecto muy importante de la memoria, que es la *tradición* porque es innegable que el ser humano, desde lo biológico hasta lo cultural, es un ser tradicional, un *heredero*, que, en el transcurso de su existencia y en la variabilidad de los contextos históricos y sociales, debe administrar distintas herencias, las cuales, por más que se intente estabilizarlas y canonizarlas, son entidades ambiguas, móviles, históricas, que han de contextualizarse en función de los interrogantes y dilemas que cada momento presente plantea a hombres y mujeres de una determinada generación. Jan Assmann ha puesto de manifiesto que «creer, *pistis* en griego y *emuná* en hebreo, es sólo otra palabra para recuerdo, pues se trata de no olvidar lo que fue dicho a los antepasados y de confiar en su testimonio».[11]

Además de las catástrofes que a escala personal causa el «mal uso» de la memoria (rencores, antipatías ancestrales, incapacidad de perdonar, deseos de venganza), a escala colectiva, no deberían olvidarse los horrorosos estragos de todo tipo que el «mal uso» de la memoria y de la tradición religiosa, histórica, social y política ha provocado en nuestro país.[12] Un mal uso, debe añadirse, que frecuentemente ha tenido dos frentes. Por un lado, los que, eliminando la recreación que exige cualquier tradición auténtica, propugnaban un retorno incondicional a un pasado ideal, mítico y

---

10 Véase P. Sloterdijk, *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, Barcelona, Seix Barral, 2001, esp. 1ª parte («La era moderna como movilización»).

11 Assmann, *o.c.*, p. 81.

12 H. Weinrich, en *Leteo. Arte y crítica del olvido* (Madrid, Siruela, 1999), ha señalado la función terapéutica del olvido. En un sentido muy parecido se han manifestado Tzvetan Todorov y Avishai Margalit.

totalmente clausurado, a una supuesta «edad de oro» sin conflictos ni aventuras religiosas o intelectuales porque mantenían la premisa de que la «verdad» era fundamentalmente *ahistórica*. Por el otro, los que, sumiéndose en un olvido total del presente del pasado, procedían o, al menos era eso lo que pretendían, a la «destradicionalización» de la geografía humana, la cual siempre es un producto de la memoria *in actu*, es decir, del recordar como acontecimiento actual, que posee la virtud de hacer presente a «lo ausente» pasado y futuro. De ese modo intentaban desgajar el presente, su presente, del «presente del pasado» y del «presente del futuro». En muchos casos, especialmente en nuestro país, las consecuencias del rechazo, en principio muy justificable y necesario, del «tradicionalismo» religioso y político han sido sumamente negativas, ya que, consciente o inconscientemente, se ha pretendido «borrar» las *trazas*, las *huellas*, de Dios y del hombre que, individual y colectivamente, Dios y el hombre han dejado impresas a lo largo de los siglos en lo que Maurice Merleau-Ponty con muy buen criterio ha designado con la expresión «espacio y tiempo *antropológicos*».[13]

2.5. Memoria y gnosis

En los primeros años del siglo XXI, la crisis de Dios consiste en la incapacidad creciente de *empalabrar* históricamente la fuerza salvadora y subversiva de su mensaje, que es, que debería ser, Buena Nueva en el aquí y ahora de nuestros contemporáneos, porque, lo sepan o lo ignoren, Cristo es, en cada aquí y ahora de la historia de los humanos, *nuestro contemporáneo* (Kierkegaard). A pesar del fenomenal caudal informativo de que ahora disponemos, y por paradójico que pueda parecer, vivimos en un mundo en el que la auténtica palabra humana, que es la *comunicación*, casi ha enmudecido por completo. Parece como si los recursos verbales de nuestra cultura se hubiesen agotado (Steiner), y, con una enorme pasividad e indiferencia, asistimos a una «muerte gramatical de Dios» y a un empobrecimiento alarmante de las posibilidades expresivas del ser humano. En nuestra sociedad puede observarse fácilmente un «encogimiento» de la memoria, una reducción tajante de lo recordado que, inevitablemente, produce una desmemorización generalizada de lo que debería ser «lo inolvidable» cristiano. El individualismo, que ha

13 Véase M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975, que, según nuestra opinión, es una de las piezas fundamentales para edificar una antropología (y una teología) realista y compleja.

sido uno de los motores ideológicos de la modernidad europea, ha incidido muy poderosa y negativamente en la memoria individual y colectiva del hombre y de la mujer occidentales, y ha conseguido que se implantara el olvido casi total de los otros y el recuerdo obsesivo y, a menudo, patológico del propio yo.[14] En un libro reciente, Charles Taylor señala que, a la inversa del yo de épocas pasadas cuya identidad era «porosa», «osmótica», en relación con el mundo y, en general, con la exterioridad, lo cual propiciaba su dependencia respecto a «instancias exteriores» (Dios, ángeles, demonios, autoridades, etc.), la identidad del yo de nuestros días es una «identidad resguardada» (*buffered identity*), encerrada en su castillo interior, pretendidamente inmune a las influencias y responsabilidades exteriores.[15] Como señala Helena Béjar, vivimos inmersos en una atmósfera cultural, religiosa y política dominada plenamente por la «cultura del yo», que equivale a afirmar que, por lo general, en este clima, el alcance de nuestro recordar se ve reducido a las estrechas dimensiones de nuestra propia intimidad, que se niega a cualquier forma de excentricidad (Plessner), de desposesión, de relacionalidad más allá del reducto del propio yo narcisista. En relación con el *misterio* de Dios (que no puede reducirse a un simple «problema»), debe advertirse la decisiva importancia de un cambio radical en el ser humano, que afecta a todos los resortes de su existencia. Me refiero a la implantación cada vez más efectiva de una construcción de la realidad por parte del hombre en la que pensamientos, sentimientos, impulsos espirituales, visiones del mundo, etc., poseen como «lugar natural» eso que solemos designar con el nombre de «mente», lo cual implica que ha tenido lugar una profunda «psicologización» de Dios, el Hombre y el Mundo.[16] Por eso, a mi modo de entender, en la actualidad, la pregunta ¿cómo me encuentro? ocupa la mayor parte del campo antropológico e, incluso, religioso. No puede sorprender, por consiguiente, la reducción de muchas formas religiosas actuales a simples prácticas de carácter emocional y gnóstico encaminadas a mejorar la propia autoestima.[17]

14 Sobre esta problemática, desde una perspectiva convencionalmente teológica, véase el interesante estudio de P. Suess, «Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Andern zu erinnern», en E. Arens (ed.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1995, pp. 64-94.

15 Cf. C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (Ma.)-Londres, The Belknap Press of Harvard Un. Press, 2007, esp. pp. 37-41, 134-142, 300-307.

16 Véase sobre el particular el interesante estudio de Charles Taylor ya citado.

17 Sobre la emoción en los diversos religiosos contemporáneos, véase el interesante volumen editado por D. Hervieu-Léger y F. Champion, *De l'émotion en Religion. Renouveaux et traditions*, París, Centurion, 1990.

Desde una óptica antropológica, esta situación origina un desequilibrio muy notable en los modos de presencia, construcción y habitación del ser humano en su mundo cotidiano, porque no debería olvidarse que el hombre es una extraña y compleja unión de interioridad y exterioridad, de «dentro» y «fuera», de espíritu y cuerpo. Lo apuntado hasta ahora intenta poner de manifiesto que nos encontramos en un momento plenamente *gnóstico*. Uno de los aspectos distintivos de la gnosis como *Weltreligion*, según la interesante reflexión de Gilles Quispel, es la intensificación, casi puede hablarse de monopolio, de la memoria rememorativa y anticipativa del propio yo en detrimento del acordarse los unos de los otros y del actuar en consecuencia. Las presencias gnósticas del momento actual nos advierten, de la misma manera que lo han hecho las de los siglos precedentes, que, a un número muy grande de nuestros contemporáneos, los sistemas sociales que tienen vigencia en nuestra sociedad no les merecen la menor *confianza*, es decir, que sus propuestas y ofertas religiosas, políticas, pedagógicas, etc., propician, en primer lugar, la desconfianza, la sensación de que nos están tomando el pelo, y, después, la búsqueda más o menos coherente, más o menos angustiada, más o menos arriesgada, de respuestas personales –por no decir, al menos en muchos casos, «individualistas»– a lo que podríamos llamar las «cuestiones fundacionales» del ser humano. Una búsqueda, sin embargo, que se ha despojado de la exterioridad, de la responsabilidad ética, de la memoria colectiva y de las huellas de Dios y del hombre que la memoria colectiva ha ido integrando y transmitiendo a lo largo de su camino histórico a las nuevas generaciones. Ahora, con modalidades y gestos muy diferentes, la búsqueda suele limitarse, como ya se ha dicho, a dar respuesta a la pregunta: ¿cómo me encuentro?

3. La imagen de Dios en el contexto del recordar de nuestros días

En la variedad de espacios y tiempos, en la tradición judeocristiana, la cuestión de Dios se halla estrechamente vinculada a la salud de la memoria, a su actualización y contextualización, teniendo en cuenta, como lo señala Rainer Maria Rilke, que lo que caracteriza al ser humano es el encontrarse sin cesar *despidiéndose* o, lo que es lo mismo, viviendo y muriendo en la provisionalidad que es concomitante a cualquier situación de éxodo, de «todavía no». En nuestros trayectos biográficos, desde el nacimiento hasta la muerte, a menudo con enormes esfuerzos y sacrificios, los seres humanos tenemos que *transportar* nuestra memoria y, al mismo

tiempo, llevar a cabo, lo cual con frecuencia no resulta nada fácil, un discernimiento, una crítica, unos ejercicios espirituales para distinguir con honestidad y sabiduría entre «lo que hemos de recordar» y «lo que hemos de olvidar». Nos parece evidente que mediante lo que Jean-Pierre Deconchy denomina el «pensamiento con regulación ortodoxa» resulte casi imposible mantener la tensión crítica entre memoria y olvido por la sencilla razón de que lo recordado ya no es un *acontecimiento* sorprendente que irrumpe en la monotonía de los días y las horas, sino un dato pretendidamente objetivo al margen de los vaivenes de la historia individual y colectiva y de los interrogantes que, en cada aquí y ahora, nos planteamos los seres humanos a causa de nuestra finitud y extrema vulnerabilidad.[18] En su apuesta por la seguridad en contra de la libertad, el pensamiento con regulación ortodoxa, porque olvida que el hombre vive en medio de oscuridades, vacilaciones y tensiones, procede de manera *apriorística*, tiene ya de antemano todas las respuestas a las dudas e interrogantes más vivos y desconcertantes que nos planteamos los seres humanos en nuestro vivir y convivir cotidianos. Se trata, en realidad, tanto en relación con Dios como con el Hombre, de una memoria petrificada, con recursos gramaticales muy limitados, predecibles y canónicamente regulados, que, bajo las alas del poder, se desactiva y se disuelve en la intemporalidad de lo inerte, de lo museístico, de lo incluido en los llamados «bienes culturales». No cabe la menor duda de que el pensamiento con regulación ortodoxa ha sido, y sigue siendo, el principal causante de la museización de Dios en la sociedad de nuestros días, la cual, con las excepciones de rigor, ha provocado la desactivación de la carga profética de la religión cristiana, que no es, como tan frecuentemente se ha dicho y aún se afirma, una religión sacerdotal, que tenga la misión de procurar la integración social (si se quiere *à la* Durkheim), sino una religión profético-sapiencial que, a menudo desde los márgenes de la sociedad, anuncia la conversión y purificación de los corazones a causa de la inminencia de la llegada del Reino de Dios.

3.1. Lo que hemos de recordar y lo que hemos de olvidar

Ahora, más en concreto, nos podemos preguntar qué hemos de recordar y qué hemos de olvidar. En relación con la memoria cristiana, hay una expresión que siempre me ha parecido de una sin-

18 Véase J.-P. Deconchy, *L'orthodoxie religieuse. Essai de Logiquepsycho-sociale*, París, Les Éditions Ouvrières, 1971.

gular importancia para la comprensión de la función fundamental de la memoria en el cristianismo: «La fe de nuestros padres.» De entrada, para evitar posiciones sesgadas, debe excluirse totalmente una interpretación de esta expresión mediante el pensamiento con regulación ortodoxa o, lo que es lo mismo, deben rechazarse aquellas comprensiones esencialistas del cristianismo que se basan en los llamados «grandes principios» y se desentienden de la urgencia del «hoy de Dios» de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. La mencionada expresión adquiere su auténtica relevancia en la proclamación y la experiencia del mensaje cristiano cuando éste se conecta con la compleja actividad del «recordar-olvidar», cuando cristianamente se piensa y se vive las experiencias fundantes del ser humano, que sin interrupción se mueve entre la continuidad y el cambio o, para expresarlo más correctamente, cuando se adquiere el convencimiento, aunque posea tintes paradójicos, de que los seres humanos en el cambio conservamos y cambiamos conservando. ¿Qué es lo que nosotros conservamos aquí y ahora teniendo en cuenta que la modernidad es sobre todo una «categoría de cambio»? Conservamos las *huellas de Dios*, que nos han sido transmitidas por la fe de nuestros padres, las cuales, a pesar de que nos encontramos sin parar en situaciones de despedida, en nuestro aquí y ahora, son el principio dinámico que, en la hora presente, pone en movimiento el acordarnos activamente de la inquebrantable fidelidad de Dios a su pueblo, la cual nos garantiza, más allá del mal y de la muerte, que nosotros, aun cuando seamos seres frágiles y olvidadizos, nos mantendremos constantemente en la *memoria Dei*, que no está sometida a los vaivenes y contradicciones que son inherentes a la condición humana. El *testimonio* es en realidad la auténtica memoria viviente que, con frecuencia, no tiene necesidad de palabras para ofrecer su testimonio a los contemporáneos.[19] Giorgio Agamben señala que el término *testimonio* tiene dos precedentes latinos muy importantes: 1) *testis* (testigo), que es alguien que, en un proceso o en un litigio entre dos contendientes, se sitúa y testimonia como tercero (*terstis*) con un carácter más o menos neutral entre ambos; y 2) *superstes*, que se refiere a aquel que ha vivido una determinada realidad, a menudo trágica, violenta y complicada, y la ha experimentado hasta el fondo en carne propia, y, por ello, está en condiciones de ofrecer, más allá de las legalidades vigentes,

19 Una excelente aproximación al testimonio ofrece G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000, esp. pp. 13-40.

un testimonio veraz (con frecuencia, sin palabras explícitas) sobre ella, que, con harta frecuencia, se confunde con determinadas peripecias de su propia vida. En este último sentido, el auténtico testimonio no es el «guardián» de la memoria (para eso están las «ortodoxias» *ad hoc*), sino el agente que provoca su *resurrección* en las condiciones propicias o adversas del momento presente. Por eso la memoria, y creo que la realidad histórica del cristianismo lo pone claramente de manifiesto, debido a la ambigüedad inherente a la condición humana, puede ser un factor de resurrección o, por el contrario, un factor de defunción definitiva.

A lo largo y ancho de nuestra vida cotidiana, ¿qué cambios provocados por la permanencia se producen en nuestra concepción y experiencia de Dios? Son los producidos por los rostros, a menudo maltrechos, inquietantes, humillados y desfigurados, que, a lo largo de nuestro camino de Jerusalén a Jericó, nos preguntan, nos demandan auxilio, averiguan la calidad de nuestro testimonio del Evangelio. Si nuestra memoria de los acta et *passa Christi* no está en precario, brumosa e inconsecuente, sino que constituye el centro efectivo y afectivo de nuestra existencia, aquellos acontecimientos fundacionales del cristianismo volverán a hacérsenos presentes, irrumpirán activamente a través del rostro atormentado del otro. Porque los rostros humanos no son la simple *representación* de Dios (de su presencia en forma de ausencia, como propone Eberhard Jüngel), sino que, aquí y ahora, son para nosotros su auténtica *presencia corporal*, su encarnación histórica y biográfica, que nos incita a ponernos en su lugar, a practicar la *simpatía* tal como la entendía Max Scheler. De alguna manera, las irrupciones del otro en los complejos e imprevisibles caminos de nuestra existencia suelen ser *teofanías dolorosas*, tal como lo fue la de Cristo en su momento histórico porque, como decía Dietrich Bonhoeffer, «sólo nos puede salvar un Dios que pueda y quiera morir por nosotros». Aquí, evidentemente, sería muy conveniente introducir una reflexión teológica sobre el *propter nos* tal como la propusieron, por ejemplo, Gerhard Ebeling o Hans-Joachim Iwand. Hace ya algunos años, Max Seckler señalaba que lo cristiano no podía establecerse por anticipado como una especie de respuesta de catecismo basada en unos «grandes principios» ahistóricos y extraños a la biografía concreta y complicada de los individuos y grupos humanos, porque lo cristiano, argumentaba él, era siempre *respuesta* a interrogantes existenciales que sólo podían planteársenos cuando los tiempos, individual y colectivamente, eran maduros para ello.

Cristianamente, en relación con el tema que nos ocupa, ¿qué es lo que, en cada momento histórico, se debe intentar olvidar? *A los*

ídolos. Los ídolos no son unas entidades entre caricaturescas, fantásticas y amenazadoras, ubicadas en el pasado remoto (mítico) de los pueblos y culturas calificados por los antropólogos, sobre todo los británicos de finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, tan racistas y eurocéntricos, de «salvajes», «primitivos», «bárbaros», etc. No, en todas las peripecias de la existencia humana, los ídolos han poseído la máxima actualidad y un sinnúmero de fieles y entusiastas adoradores. En contra de una opinión muy frecuente, creemos que los ídolos, de igual manera que los fundamentalismos, son siempre *modernos*; siempre son, como decimos en catalán, «fruita del temps». Los ídolos, lo mismo podría decirse de las imágenes de Dios, también son siempre *contextodependientes* porque la realidad histórico-cultural del ser humano (y la respuesta ética correspondiente) es un dato que si se olvida o menoscaba teológicamente da lugar a serias y, a menudo, irreversibles perturbaciones en la actualización aquí y ahora de lo cristiano. Además, en todo momento, los ídolos, de una manera u otra, tienen algo que ver con la conquista y el ejercicio del poder. En la construcción y adoración de los ídolos de su tiempo, el ser humano no hace sino poner de manifiesto que no ha resuelto su radical ambigüedad *críticamente*, sino que se ha dejado seducir por una indominable pasión autodeificadora a causa, sobre todo, de haber olvidado cuáles eran las reales dimensiones y los límites de su humanidad. En un momento histórico como el actual, con horizontes presentes y futuros muy inquietantes y problemáticos, con acusadas presencias gnósticas en la religión, la política y la vida pública, el «gran ídolo», «el hermano número uno», el depositario casi exclusivo de la memoria, como no podía ser de otro modo, es el propio yo y sus exigencias de absolutez. Es un dato históricamente incontrovertible que las «posibilidades idolátricas» del ser humano no conocen límites culturales, espaciales o temporales, porque la idolatría, en sus variadísimas manifestaciones, es la *tentación* por excelencia a la que sin cesar se halla sometido como consecuencia de su ser finito con apetencias de infinito. Para Paul Tillich, «lo demoníaco» (*Das Dämonische*) es lo que siendo finito, condicionado y provisional mantiene, sin embargo, exigencias de infinitud y de totalidad reclamando así una incondicionalidad que es completamente ajena a la finitud y espaciotemporalidad de los humanos. Paradójicamente si se quiere, desde el nacimiento hasta la muerte, mujeres y hombres nos debatimos entre la necesidad de *construir* imágenes y la necesidad de *destruirlas*. *Idolatría* e *iconoclastia* son dos polos contradictoriamente autorreferidos que se encuentran coimplicados en lo más íntimo del ser humano y que, en beneficio de

su salud física, psicológica y espiritual, han de mantenerse en una situación de inestable armonía y equilibrio creadores. La afirmación de Dios, que siempre es una afirmación histórica y biográfica del ser humano, implica no sólo la negación de los ídolos de cada momento histórico y social, sino también una actitud crítica ante la imagen actual que de Él tenemos a fin de que ella no se convierta en otro ídolo. Ha de tenerse en cuenta que la constitución del hombre como tal es impensable e imposible sin el concurso de la imagen, pero ésta, haciéndose eco de su ambigüedad congénita, puede actuar en su vida cotidiana como *icono* o como *ídolo*, como trampolín hacia el más allá de cualquier más allá o como final de un trayecto canónico idolátricamente connotado. Con notable ironía, pero con un fondo muy certero, Ernst Bloch afirmaba que él era ateo a causa de Dios.

En este contexto, sería muy pertinente llevar a cabo una reflexión teológico-antropológica sobre «simbolismo y memoria». La conjunción de ambos elementos puede ser un antídoto eficaz contra las cosificaciones idolátricas que siempre han amenazado a las imágenes y, muy especialmente, a las imágenes (representaciones) de Dios. En esta exposición, sin embargo, no podremos debatir este aspecto, ciertamente de gran calado, de la problemática que nos ocupa.

4. Conclusión

Es posible que lo expuesto hasta ahora haya desencadenado el convencimiento de que, en realidad, no me he referido a la actual crisis de Dios que, a todas luces, tiene una particular importancia y extensión en las viejas cristiandades europeas con una intensidad que era inimaginable hace sólo unos treinta años. En nuestra sociedad, al margen de los convencimientos de las personas concretas, Dios era una especie de «programa por defecto» para la gran mayoría de sus miembros. En pocos años, por razones que ahora sería muy complicado analizar y valorar debidamente, ha tenido lugar, no sólo en el ámbito religioso, sino en el conjunto de los sistemas sociales que, a menudo sólo teóricamente, tienen vigencia en nuestro país, un «terremoto» cuya intensidad nos «ha descolocado» y nos obligará, si es que estamos convencidos de la perenne actualidad de lo cristiano, en primer lugar, a concretar qué es *lo imprescriptible cristiano* y, después, cómo articularlo y contextualizarlo en una sociedad como la nuestra, que se halla sometida a los estragos producidos por un aumento incesante y vertiginoso del *tempo* humano.

A menudo se tiene la impresión de que Dios se ha convertido en algo «superfluo» y «no funcional» en las actuales sociedades europeas, en las que, tal como hemos expuesto con anterioridad y mediante los intentos de drástica reducción gnóstica de la exterioridad a la interioridad, el yo y su identidad «resguardada» (*buffered*) se supone que pueden prescindir de Dios, del Dios de la tradición judeocristiana, porque se ha procedido (o, aún mejor, se ha pretendido) a la deificación del hombre mediante el concurso de un conjunto muy variado de «técnicas autosotéricas» que, con frecuencia, no son sino los «sacramentos» de las deidades fabricadas por la multinacionalización del capitalismo occidental, que se ha convertido en el «equivalente funcional» del Dios de la tradición judeocristiana. A la «muerte gramatical» de Dios, a la que brevemente nos hemos referido con anterioridad, deben añadirse las consecuencias sumamente negativas que se derivan de la aniquilación de la exterioridad humana, es decir, las «historias» concretas de individuos y colectividades, que son el *lugar* en el que el Dios de la tradición judeocristiana no sólo se ha manifestado en la persona de Jesucristo, sino que sigue mostrándose mediante la carne humana, sobre todo la más humillada y destrozada. De alguna manera, en la tradición cristiana, la muerte de Dios y la muerte del hombre son las dos caras de una misma moneda porque, como repetía Dietrich Bonhoeffer en una de las situaciones más perversas y deshumanizadoras del siglo XX, «ni Dios sin el hombre, ni el hombre sin Dios».

A mi modo de entender, lo imprescriptible cristiano no puede ser una realidad histórica y pasible, unos artefactos imaginados y producidos por el ingenio humano, a menudo por la acción de sus intereses bastardos, sino que lo imprescriptible cristiano, al menos desde una perspectiva antropológica, es algo *estructural*, algo que, en medio de los cambios, las vicisitudes de todo tipo y el conflicto como dato omnipresente en la existencia humana, no se esfuma, deforma o adquiere una importancia marginal y simplemente coyuntural. *Lo imprescriptible cristiano es el otro*, el otro, que es Dios y el otro, que es el ser humano, cualquier ser humano y, además como algo imprescindible y directamente implicado en la actualidad que adquiere en cada aquí y ahora, es decir, en su *circunstancia*. Es extraordinariamente importante insistir en las «circunstancias» del otro, en las «historias» que constituyen la trama de nuestro vivir y convivir cotidianos para evitar así la reducción del otro (Dios y el prójimo) y de nosotros mismos a un gran principio general abstracto sin rostro y sin afectación ética e histórica. No es necesario insistir en que Dios en sí es totalmente irreductible al

conjunto de las circunstancias humanas del pasado, del presente y del futuro. Sin embargo también nos parece indiscutible que lo imprescriptible cristiano es una dimensión estructural potencialmente presente y activa en todo ser humano, porque el Dios de la tradición judeocristiana se ha hecho ciudadano del mundo por mediación de su entrada en la historia, por su aceptación de la carne humana, sin excluir ninguna de sus múltiples ambigüedades y contradicciones, como su forma de presencia en el mundo, por su encarnación en un tiempo y en un espacio concretos *propter nos et propter nostram salutem*. Por difíciles, arriesgadas y discutibles que sean, son las circunstancias de cada hora presente las que pueden hacernos sensibles a la presencia de Dios a través de los rostros humanos. De esa manera, estaremos en disposición de descubrir en el día a día de nuestra vida cotidiana que «todo lo que hicisteis a uno de estos tan pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt). También podremos experimentar que la presencia de Dios, el «hoy de Dios», no son un *a priori* más o menos metafísico y establecido con anticipación, sino un *a posteriori* no simplemente de carácter moral o jurídico, sino fundamentalmente de carácter ético.

A menudo, en algunas ocasiones con una cierta autosuficiencia y egocentrismo, y en otras con ingenuidad e inconsciencia, llegamos a pensar que Dios sólo se hace presente, actúa y se muestra como salvador mediante los *explícitos* «legalmente» sancionados de nuestra religión y de nuestras legalidades. De esta manera, sin embargo, porque nos engañamos con la falacia de que conocemos perfectamente los límites del bien y del mal y la totalidad de los planes y de la voluntad de Dios, lamentablemente lo reducimos a un simple fantasma de nuestras fantasías más descabelladas y osamos propagar, ni que sea con un deje de piedad y de compasión, que «quien no está con nosotros, está contra nosotros». Pero Dios está sobre todo en los *implícitos* porque «sus caminos no son nuestros caminos». Dios continúa presente de incógnito en estos embarullados comienzos del siglo XXI, pero, en cada momento histórico, nos da pistas y alusiones suficientemente claras para que podamos reconocerlo y rendirle el culto que le debemos y que le es agradable. En nuestro tiempo y en nuestro espacio concretos y cotidianos, la *aproximación al otro* y su *reconocimiento* son la oportunidad propicia que Dios sin interrupción nos concede para, aquí y ahora, tener memoria de Él y dar testimonio de su existencia y de su íntima vinculación carnal con la familia humana. El *alejamiento del otro* y su *negación* mediante la indiferencia o la agresión o las retóricas sólo espiritualistas, en cambio, son claras muestras del olvido de Dios y de nuestra propia autoconstitución como ídolos.

Querría acabar con una anécdota de Élie Wiesel. Dice así: «Un justo recorría la ciudad de Sodoma predicando contra la maldad y la rapiña, la mentira y la indiferencia. Nadie lo escuchaba. Un día un niño, movido por la piedad, intentó explicarle que predicaba en vano. Entonces el justo se explicó: "Al principio pensaba que podría cambiar a los hombres. Ahora sé que no lo lograré. Si aún predico es para que los hombres no me cambien a mí"».[20]

Abstract

In this article, Professor Lluís Duch approaches the issue of God in the framework of postmodern society. In line with some reflections suggested in his book, *Un extraño en casa*, Duch analyses how the Judeo-Christian God has been forgotten in our culture, and how a functional polytheism has emerged in a context with a growing forgetfulness and loss of traditional references. The author carries out a lucid diagnosis of the contemporary situation and describes the emergence of gnosis as a proposal of worldwide religion.

20 Anécdota citada por Quinzio, *La croce e il nulla*, cit., p. 139.