

LA DESCONSTRUCCIÓN DEL CRISTIANISMO

Jean-Luc Nancy

Traducción de Alejandro Madrid Zan

Edición electrónica de
www.philosophia.cl / Escuela de
Filosofía Universidad ARCIS.

LA DESCONSTRUCCIÓN DEL CRISTIANISMO

Jean-Luc Nancy
Universidad de Estrasburgo

Traducción de Alejandro Madrid Zan

Como exergo de todo propósito, estas palabras de El Anticristo de Nietzsche: “Los teólogos y todo aquél que posea la sangre de teólogo en las venas: toda nuestra filosofía”.

Igualmente, en su ambivalencia, las palabras de Hölderlin: “Cristo, me mantengo demasiado cerca de ti”

Mi pregunta será muy simple, incluso ingenua, como conviene quizás al comienzo de un recorrido fenomenológico: ¿en qué y hasta qué punto nos mantenemos en el cristianismo; cómo estamos exactamente, en toda nuestra tradición, *sostenidos* por éste? Esa es una cuestión que puede parecer, yo lo sé muy bien, superflua porque posee una respuesta evidente: *sabemos* que nuestra tradición es cristiana, que nuestra proveniencia es cristiana. Y sin embargo es una pregunta o una cuestión que me parece que sigue estando oscura porque en el fondo no a sido jamás enfrentada. Una vez dicho esto, es necesario decir que acabo de saber que Michel Henry se ha confrontado él también, en este momento, a la misma cuestión; existe cierto trazo o cierta necesidad de época en esto.

Por mi parte, quiero hacer notar que la cuestión: “¿en qué y cómo, exactamente, somos cristianos?” —cuestión a la cual Nietzsche había respondido a su manera— no es una de aquellas que hoy se plantean. Hay ciertamente algunos debates sobre el tema bajo la forma “¿existe o no una filosofía cristiana?”, debates que se han perdido en las arenas en las cuales se encontraban destinados a causa de su formulación misma; sin embargo es necesario constatar que hay algo de esta enorme, de esta maciza referencia cristiana que ha sido sistemáticamente ocultada *en tanto que referencia explícita* en y por la filosofía (algo que no solamente forma parte de nuestra tradición, sino que uno puede realmente decir que nuestra tradición se encuentra *axialmente* constituida desde que existe el cristianismo). Ahora bien, la cuestión es esta: cómo, desde que existe el cristianismo, toda nuestra

tradición, incluso aquella anterior al cristianismo, se encuentra comprendida y relanzada desde éste?

La cuestión es esa. Sin embargo, en la tradición fenomenológica (en esta tradición de manera ejemplar, pero no solamente en ella), lo que parece importante y evidente desde Husserl y Heidegger no es la referencia cristiana sino la referencia. Bajo la referencia griega se ha podido descubrir, en Heidegger, la presencia latente, escondida, reprimida, de una referencia judía; me parece que entre estas dos referencias, o como *nexus* de estas dos, habría quizás justamente la referencia, si es necesario llamarla así, cristiana. En otros términos, se podría uno preguntar si el “judío-griego” del que habla Derrida al final de *Violencia y metafísica* (ése “judío-griego” del cual él dice que es nuestra historia) no sería el cristiano. Uno podría preguntarse también por qué apartamos sistemáticamente la mirada del cristiano, por qué nos extraviarnos siempre hacia el “judío-griego” como si no quisiéramos mirar de frente al cristiano. Digamos entonces (*cum grano salis*, esto sería probablemente mi manera de ser fenomenólogo) que el cristiano o el cristianismo, es la *cosa misma* que debe ser pensada. Intentemos enfrentarla directamente planteando dos preceptos.

El primero se enuncia así: “Sólo puede ser actual un cristianismo que contemple la posibilidad presente de su negación”. Esta es una frase de Luigi Pareyson, filósofo italiano que fuera el maestro de Umberto Eco. La frase es citada por Emile Poulat en su libro *La era postcristiana*: es un libro de un cristiano católico, y no es verdaderamente un libro filosófico, pero que yo lo encuentro extremadamente precioso en cuanto testimonio; lo que tiene de esencial se encuentra reunido justamente en esta cita.

El segundo precepto es correlativo con el primero. Parodiando a la primera fórmula, yo lo enunciaría así: “Sólo puede ser actual un ateísmo que contemple la realidad de su proveniencia cristiana”. Bajo estos dos preceptos, en espera, se encuentra esta cuestión: ¿qué es lo que hay entonces en el fondo de nuestra tradición, es decir en el fondo de nosotros? O bien: ¿qué es aquello que nos ha sido transmitido a través de nuestra propia tradición desde el fondo de ese fondo de evidencias cristianas que es tan evidente que, justamente, no podemos mirar más de cerca?

Lo que voy a proponer aquí no tendrá el carácter de una exposición sistemática enteramente construida y acabada. Tomaré deliberadamente el riesgo de presentar una reflexión que se encuentra aún solamente esbozada, que busca su camino y que no podrá llegar más que a una conclusión pragmática y provisoria. En primer lugar, yo desglosaré los límites de la cuestión, para considerar enseguida brevemente tres —solamente tres— aspectos, tres instancias del cristianismo: la fe, el pecado y el Dios vivo. Se trata sólo de tres elementos tomados —después de una suerte de larga aproximación metodológica— de una larga lista programática que sería necesario recorrer para esperar llegar a un resultado.

I

Retomemos el título: “Desconstrucción del cristianismo”. Es un título que podría parecer provocador o seductor (es decir, por supuesto, seductor por lo provocador). Mas no busco ninguna provocación y, en consecuencia, ninguna seducción proveniente de la provocación. Por otra parte, si este título debiese parecer provocador, esta provocación no sería mas que el sueño de una imaginación un poco trasnochada pues, a decir verdad, tratándose del cristianismo, hoy todo va de suyo. Nadie puede imaginar tener en nuestros días ante sí un filósofo de estilo volteriano que llegara a atacar al cristianismo con un tono acerbo —y menos sin duda en el puro estilo nietzscheano... Podemos pensar más bien, al leer “Desconstrucción del cristianismo”, que este título no es provocador y que el perfume vagamente sulfuroso de un tal título debía resolverse, sino en olor de santidad, por lo menos en algún propósito de buena ley. Es que después de todo el cristianismo puede pasar por todas las operaciones: nos encontramos en este momento en un clima no solamente de *aggiornamento*, sino de *post-aggiornamento*; un clima en el que el cristianismo parece poder prestarse a todo, a condición solamente que uno desfalque una parte del integrismo puramente reaccionario en el que el cristianismo mismo no se reconoce.

Me mantendré apartado tanto de lo que sería la provocación crítica como de aquello que sería un paso más hacia el acomodo y el *aggiornamento*. Lo haré por una razón muy simple: no se puede hoy día, me parece, ni atacar ni defender el cristianismo, es decir ni perderlo ni salvarlo. Estos proyectos simplemente no están a la orden del día y precisamente lo que debemos ser capaces de analizar son esas razones profundas e historiales que hacen que esto no esté a la orden del día. Para decirlo burdamente, digamos que si no está a la orden del día es porque el cristianismo mismo, o el cristianismo *como tal* se encuentra sobrepasado, porque él mismo y por sí mismo se encuentra en un estado de superación. Este estado de *autosuperación* le es quizás profundamente propio, es quizás su tradición mas profunda, lo que evidentemente no está exento de ambigüedad. Es esta superación, esta autosuperación, lo que debe esencialmente ser cuestionado aquí.

Superación, autosuperación, no significa que el cristianismo deje de estar vivo. Se encuentra vivo, y aún por largo tiempo, pero en el fondo, si está vivo, a cesado de hacer vivir —por lo menos en cuanto a estructura organizadora de una experiencia que fuese algo más que una experiencia individual fragmentada (y en ese caso ¿se trataría todavía de una experiencia?). A cesado de *hacer vivir en el orden del sentido*, si es cierto que no existe jamás sentido para uno solo. Si el sentido es del orden de lo “común” entonces, sin duda, el cristianismo a cesado de hacer vivir,

sin duda a pasado *por sí mismo* a otro estatuto, a otro régimen del sentido y del compartir lo común del sentido. Eso nosotros lo sabemos seamos cristianos o no cristianos. De una manera más general, la suerte del cristianismo es quizás la suerte del sentido en general, es decir se trata de aquello que se ha llamado en los últimos años, exteriormente, “el fin de las ideologías”. El “fin de las ideologías”, es por lo menos el fin del sentido prometido o el fin de la promesa del sentido en cuanto perspectiva [*visée*], fin y consumación. Efectivamente, este es sin duda el fin de la autosuperación del cristianismo. Por ende, aquello que se exige de nosotros con la más grande de las exigencias y la más grande necesidad es aquello que sería necesario llamar la “destrucción del cristianismo”. Antes de volver sobre este concepto, yo quería reformular estos datos desde la partida de una manera diferente planteando un triple axioma.

1/ El cristianismo es inseparable del Occidente: no es ni algo accidental que le sobreviniese a Occidente (para bien o para mal) ni trascendente a él. Es coextensivo al Occidente en cuanto Occidente, es decir a un cierto proceso de occidentalidad que consiste justamente en una forma de autoreabsorción y de autosuperación. Este primer axioma supone, como por otra parte una buena parte de lo que sostengo aquí, mi entera coincidencia con la obra de Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, en particular con la parte relativa al cristianismo, titulada “La religión de la salida de la religión”.

2/ La decristianización del Occidente no es una palabra vana, sino que mientras más ella sobreviene más se hace visible, a través de la suerte que han corrido las iglesias establecidas y las teologías exangües, que aquello que nos mantiene aun, en muchos aspectos, en el Occidente, son las nervaduras mismas del cristianismo. Nietzsche había dicho acertadamente que la sombra de Buda permanecerá mil años delante de la caverna de Buda muerto; *nos encontramos en esta sombra*, y es justamente esta sombra la que debemos sacar a luz. Nos *encontramos* en las nervaduras del cristianismo; éstas nos mantienen, pero ¿cómo? Este segundo axioma plantea entonces que *la totalidad* de nuestro pensamiento es de parte a parte cristiano. De parte a parte y todo, es decir nosotros todos, hasta el fin. Solamente, emprender la tarea de sacar a luz el cómo nosotros somos aun cristianos, sin ser aun piadosos, esto es algo que no puede enunciarse en los términos de Nietzsche (“por qué somos aún piadosos”): preguntarse “hasta qué punto somos aún cristianos” nos lleva directamente hacia el extremo, hacia la extremidad última del cristianismo.

3/ El Occidente mismo, la occidentalidad, es aquello que se consume poniendo al desnudo una nervadura muy particular de sentido: nervadura de alguna manera vacía o en carne viva, aquella del sentido en cuanto sentido cerrado que alcanza el límite del sentido o de la posibilidad de sentido. De allí que destruir el cristianismo es acompañar al Occidente hasta este límite, hasta ese *paso* en que el

Occidente no puede ya hacer otra cosa que desprenderse de sí para continuar siendo aún Occidente, o para ser aún algo de sí mismo más allá de sí mismo. Siguiendo ese paso es necesario que se desprenda de sí mismo; así es el mismo gesto desprenderse del Occidente y desprenderse del cristianismo. Sin embargo sobre ese paso —y esto es lo que engendra propia y necesariamente, creo, un gesto de deconstrucción— no se trata de expulsar una tradición, de acabar con la tradición, de dejar caer una piel vieja, sino que precisamente se trata de enfrentar aquello que viene al Occidente y al cristianismo de más lejos que de sí mismos, aquello que desde el fondo de nuestra tradición viene a nosotros como algo más arcaico (por supuesto, en el sentido de un *arkhè*, y no de un comienzo histórico) que el cristianismo mismo. Para decirlo de otro modo, la cuestión es saber si nosotros podemos, volviéndonos sobre nuestra procedencia cristiana, designar desde el seno del cristianismo una procedencia del cristianismo más profunda que el cristianismo mismo, procedencia que podría hacer surgir otra fuente —con toda la ambigüedad, que por el momento yo asumo enteramente— entre un gesto de *Aufhebung* dialéctico hegeliano y otro gesto que no sería el del relevo dialéctico. Sea cual sea esta ambigüedad, si se acepta identificar Occidente y cristianismo, se acepta también la consecuencia: no saldremos de allí sino a través de un recurso que reemplace completamente el recurso cristiano sin ser ni su reconducción debilitada y ni tampoco su reconducción dialéctica. Agreguemos que quizás no sepamos aún aquello que es verdaderamente el relevo dialéctico hegeliano, que quizás no sepamos para nada lo que sea la negatividad: para aprenderlo es necesario sumergirse en su corazón, y ese corazón corre el riesgo de ser, si yo oso de decirlo así, un corazón cristiano.

Una vez postulados estos axiomas, se podría volver a comenzar de esta manera: se dice muchas veces que la degradación más o menos pronunciada del cristianismo, su pérdida de audiencia, su proclamada desaparición en cuanto referencia común e índice regulador explícito, lo mismo que su desafección interna profunda, sería el efecto del devenir moderno de una sociedad racionalista, secularizada, materializada. Es lo que se dice, pero no se sabe para nada *por qué* esta sociedad se habría convertido en aquello que es..., si no es porque se ha separado del cristianismo, aquella que no hace más que repetir el problema ya que suponemos lo definido en la definición.

En consecuencia, plantearemos, simple pero muy firmemente, que todo análisis que pretenda repetir una *desviación* del mundo moderno *en relación* a la referencia cristiana olvida o niega que el mundo moderno sea en sí mismo el devenir del cristianismo. Esta negación es grave pues equivale a prohibir al mundo moderno que comience a comprenderse a sí mismo, en la medida en que justamente el mundo que llamamos moderno a sido sin duda construido, y no por ningún azar, sobre una negación interna de su referencia cristiana. Basta pensar por un mo-

mento, por ejemplo, en el acontecimiento kantiano para darse cuenta que éste puede ser leído de dos maneras: como una suerte de negación o, como se quiera, de reacción o represión de toda la referencia cristiana, *y al mismo tiempo*, como una reconducción plena y entera de la referencia cristiana. No hay que olvidar, en efecto, que la frase del prefacio de la *Crítica* “He tenido que suprimir el saber para darle un lugar a la creencia”, se abre hacia una creencia en los límites de la razón. Se olvida frecuentemente que ese es el objetivo de Kant, y aquello de lo que se trata, en realidad, en la modernidad es de otra cosa que de una desviación o de un abandono. La verdad es de otro orden —sin ser, sin embargo, de un orden inverso, si es que lo inverso consiste en decir que la descomposición interna del cristianismo ha entregado a la sociedad occidental a su errancia moderna. No es difícil reconocer en esta tesis inversa el viejo modelo de la acusación católica dirigida hacia la Reforma y el Anglicanismo, la auto-acusación interna del cristianismo que se pierde a sí mismo perdiendo con él a todo el resto. Esta es, de una manera general, la “tesis integrista” al interior de cada una de las familias cristianas y entre estas familias cristianas. De una manera más general aún, se puede decir que el conflicto entre el integrismo y aquello que hace un tiempo la iglesia católica había llamado el “modernismo” es el conflicto específico al cual el Occidente somete las religiones (por lo menos la suya) y según el cual ha constituido o estructurado su religión. El conflicto entre una integridad religiosa y su disolución a través de su adaptación a un mundo que, a la vez, sale y se desprende de ella expulsándola o denegándola, ese conflicto interno en forma de esquizofrenia o de división consigo mismo no tiene ninguna relación con los conflictos entre los dogmas o entre creencias opuestas. Ese conflicto al interior del cristianismo (que es hoy en día interior al judaísmo y al Islam, aunque de una manera diferente) no tiene nada que ver con el conflicto entre el cristianismo y el judaísmo, si es que hay allí conflicto, o con el que existe entre cualquiera de las grandes religiones. En el interior del cristianismo se produce en efecto un tipo de conflicto específico que es probablemente el conflicto entre una *integridad* y su desintegración. Es en este conflicto específico que debemos buscar el primer indicio tanto de una propiedad central del cristianismo (o núcleo propio del cristianismo) como de la posibilidad de su devenir: ¿el cristianismo no será en sí mismo, y por sí mismo, una integridad dividida? ¿no será acaso el movimiento mismo de su distensión, de su apertura y de su disolución?.

Solamente si la respuesta a éstas preguntas es positiva, el gesto de desconstrucción puede tener un sentido, pues la desconstrucción puede entonces buscar, alcanzar al seno del movimiento de distensión de sí del integrismo, el centro de ese movimiento de apertura. Mi pregunta se encuentra guiada por ese tema de la esencia del cristianismo en cuanto apertura: apertura de sí y en sí en cuanto abertura —bajo todas las formas de la apertura, en todas sus resonancias: la apertura en cuanto distensión, distancia, pero también como lo “Abierto” de Heidegger

(aquello que, desde la apertura de Heidegger, ordena el clima del pensamiento contemporáneo). ¿Qué es lo que ocurre en la apertura del cristianismo, en el cristianismo en cuanto apertura? ¿Qué es lo que ocurre —y ésta es en el fondo la verdadera pregunta—, con *el trascendental absoluto de la apertura*, tal como éste no cesa de hacer retroceder o de disolver todos los horizontes?.

Pues esa es justamente nuestra situación: no hay ya horizontes. Desde todas partes se reclaman horizontes en el mundo moderno, ¿pero cómo aprehender aquello que yo llamaría la ‘horizontalidad’? ¿Cómo recoger el carácter de horizonte, mientras nos encontremos en un fondo que no es justamente un fondo de horizonte(s), sobre un fondo sin fondo de apertura indefinida? Esa es la pregunta a la que el cristianismo, en el fondo, me parece conducir.

Desde esta apertura indefinida —no desde esta propiedad accidental de apertura, sino desde esta apertura en cuanto propiedad esencial, desde esta apertura en cuanto ipseidad cristiana, y con ello desde esa distensión de sí, de esa la relación a sí mismo como salida indefinida de sí— tomaré por el momento, simplemente un primer índice evocando la génesis compleja, diferenciada y conflictiva del cristianismo. La realidad histórica de esa génesis ha sido siempre demasiado rápida y fácilmente o recubierta por lo que yo llamaría “la proyección de Navidad”, es decir, a través del nacimiento puro y simple del cristianismo que, un buen día, adviene y cambia todo. Ahora bien, curiosamente en toda nuestra tradición, por poco cristiana que ella se declare, mantiene algo que tiene que ver con esta “proyección de Navidad”: en un momento dado “eso” tiene lugar y a continuación nos encontramos en un estado cristiano. Sin embargo, ¿cómo esto ha sido posible?. No se ha preguntado suficientemente cómo y porqué la Antigüedad ha *producido* el cristianismo; no como le ha sobrevenido el día de la Natividad, sino cómo la Antigüedad lo ha *hecho posible*. Sin comprometerme en análisis históricos y teóricos extremadamente complejos, señalaré simplemente la dificultad advirtiendo que 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*¹ (que hemos denominado *Navidad*) y, al mismo tiempo, de un relevo dialéctico o bien, si no es posible llamarlo así, de 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 latinidad. Cuando se examina la historia del cristianismo, se puede descubrir en ella por lo menos tres etapas: un cristianismo judío (el cristianismo es primero una religión judía, por no decir una secta), un cristianismo griego y un cristianismo romano; tres etapas que en conjunto corresponden a la constitución de una integridad dogmático-ecclesial *y a la vez* a la tensión interna de una identidad que no se concibe más que como relación con

¹ “Navidad” o, quizás mejor, “Natividad” (*Noel* dice el texto. N. de T.)

aquello que niega al sobrepasarlo. La identidad cristiana es entonces, desde el comienzo, constitución a través de la auto superación: la Ley antigua por la Ley nueva, el *logos* por el Verbo, la *civitas* por la *civitas Dei*, etc. El cristianismo comprarte, sin duda, con todas las otras religiones el esquema de la constitución de una ortodoxia a través de la determinación de herejías, producción de cismos, etc. y el esquema propio del cristianismo es diferente justamente porque es cuanto es el esquema de una ortodoxia que se concibe a sí misma como el movimiento, virtualmente infinito, a través del cual una fe se descubre a sí misma al relacionarse con aquello que la precede, con lo que renueva y esclarece. Esta fe no es aquello que es sino al revelarse a sí misma progresivamente en cuanto integración de aquello que la precede y que conduce más allá. Se trata de algo único: *la fe cristiana es ella misma experiencia de su historia*, experiencia de un plan perseguido por Dios para la ejecución de la salvación. Encontramos, por una parte, al remontar a la raíz judía, una historia, un plan proseguido y orientado, mientras que, por otra parte, por el lado del movimiento cristiano, esta ejecución de la salvación se hace ella misma indisoluble de la historia humana, de la historia humana como tal, de la Historia. Desde el punto de vista de la ortodoxia católica, aquello que yo estoy diciendo con esto no es un comentario sino una tesis teológica católica: que el plan de salvación sea indisoluble de la historia humana es una de las tesis de Vaticano I. Se sigue de esto que la dimensión histórica en general, en tanto que dimensión occidental, es fundamentalmente cristiana y que la vía y la vida de la revelación no son para el cristianismo solamente el modo específico o el procedimiento de acceso al procedimiento a un misterio específico, como en toda especie de iniciación o conversión, sino que son el camino mismo del *homo viator*, del ‘hombre viajero’, del hombre que se encuentra en camino cuyo viaje no es solamente un pasaje sino que constituye en sí la marcha y el progreso de la revelación misma. De allí, la historia, comprendida en tanto distorsión, apertura (con retención y protensión), la historia en cuanto apertura del sujeto como tal —la cual no es sujeto mas que siendo sujeto histórico, siendo distensión con relación a sí-mismo— es el elemento matricial que el cristianismo pone él mismo a la luz como *su* verdad, porque en efecto no adviene de un solo golpe, *ex abrupto*. Esta verdad matricial, esta historicidad esencial postulada y “pensada” en la fe cristiana como tal, esta historicidad, digámoslo, *de la fe* (no solamente la historicidad de la fe en tanto que acto de adhesión, sino aquella del contenido mismo de la fe), es lo que termina por distanciar rigurosa, implacablemente, al cristianismo mismo del elemento de la religión en general, para constituir efectivamente, según la fórmula de Marcel Gauchet, “la religión de la salida de la religión”.

Tendido ante la antecendencia virtualmente infinita en la que él no cesa de descifrar los signos de su propia anterioridad y un porvenir infinito en el que se proyecta el acontecimiento final de su acontecimiento en marcha, el cristianismo se

encuentra constitutivamente tendido (o pensado) entre el pasaje y la presencia. Del paso de Dios al hombre, a la presencia-parousía de Dios al hombre, la consecuencia es buena, pero esta consecuencia del paso a la presencia es precisamente aquello que se llama el *sentido*. De este modo el cristianismo se encuentra *en* el elemento del sentido, el doble sentido significacional y direccional de la palabra. El cristianismo es por excelencia la conjunción de los dos sentidos: es el sentido en cuanto tensión o dirección hacia el acontecimiento del sentido como contenido. En consecuencia, la cuestión es menos aquella del sentido del cristianismo que aquella del cristianismo mismo en cuanto dimensión de un sentido, dimensión de sentido que, y tal es el punto que debemos analizar, es *a la vez* la apertura del sentido y del sentido en cuanto apertura. Del paso a la presencia, no cesa de verificar que la presencia reconduce siempre el paso, o que el paso lleva siempre a más apertura en el corazón del sentido. El punto extremo de esta tensión es alcanzado cuando lo absoluto de la *parousía*, lo absoluto de la presencia termina por confundirse con la infinitud del paso: el sentido mismo se encuentra entonces cerrado o, lo que es lo mismo, agotado, es *sentido completo en el que ya no hay más sentido*. Es aquello que termina por llamarse "la muerte de Dios", según la fórmula que no por nada es de origen cristiano (la fórmula es de Lutero) puesto que enuncia el destino mismo del cristianismo. Dicho en otras palabras, mas cercanas a Nietzsche, el cristianismo se cumple en el nihilismo y como nihilismo, lo que quiere decir precisamente que el nihilismo no es otra cosa que la incandescencia final del sentido, que él es el sentido en su exceso. El cristianismo no es entonces, para nada, la negación evidente, agresiva, crítica, o la desesperación del sentido; él es la protensión hacia el sentido, el sentido del sentido, agudo hasta la extremidad, brillante en su última luz y apagándose en esta última incandescencia. Es el sentido que no ordena y que no actúa ya para nada, o nada más que en sí mismo; el sentido que vale absolutamente para sí, el sentido puro, es decir el fin revelado para sí, indefinidamente y definitivamente. Tal es la idea completa de la revelación cristiana.

Esta idea no ha sido jamás aquella de la revelación de algo o de alguien. En ese sentido, esta es ciertamente la superación, el relevo, el paso judío fuera del judaísmo, puesto que la idea de revelación cristiana consiste en que a final de cuentas *nada ha sido revelado*, nada salvo el fin de la revelación misma, sino aquello que la revelación quiere decir: que el sentido se desdobla puramente en cuanto sentido, en persona, pero de una persona tal que todo el sentido de esta persona consiste en revelarse. El sentido se revela y no revela nada, o revela su propia infinitud. Sin embargo, no revelar nada no es una proposición negativa, es mas bien la proposición hegeliana en la cual lo que se revela es propiamente que Dios es lo revelable: aquello revelado es lo revelable, lo Abierto en cuanto tal. Es precisamente en esta punta aguda que el cristianismo se quiebra y se revela a sí mismo como aquello que Nietzsche ha llamado nihilismo.

Mientras nosotros no midamos hasta qué punto esta situación, que constituye nuestra procedencia cristiana en cuanto prominencia occidental, es la procedencia que nos convoca a la revelación de lo revelable, o al sentido en cuanto sentido puro, absoluto e infinito, seguiremos prisioneros de algo que no habrá sido elaborado a la medida de esta historia o de su destino. Todo se juega entonces en este punto: pensar la infinidad del sentido, pensar la verdad como infinito del sentido. O aún más, pensar el sentido como una apertura absoluta del sentido y al sentido, pero el sentido de alguna manera vacío, vacío de todo contenido, de toda figura, de toda determinación. Digamos, sin jugar y jugando a la vez sobre las palabras, que esta es “la cruz del cristianismo”, ya que es exactamente en este punto que éste último se constituye y, simultáneamente, se deshace. Es en consecuencia apuntando a este punto que convengo en tratar de desconstruir el cristianismo.

Precisemos en una palabra lo que quiere decir la operación de la “deconstrucción”. Desconstruir pertenece de hace un tiempo a una tradición, a nuestra tradición moderna, y yo me encuentro dispuesto a admitir que la operación de desconstrucción hace parte de la tradición con el mismo derecho que el resto y que, por lo tanto, se encuentra atravesada de parte a parte por el cristianismo. Es más, la “deconstrucción” tiene la particularidad, si se examina su origen en el texto de *Sein und Zeit* en que la palabra aparece: es el último estado de la tradición —su último estado en tanto que retransmisión, a nosotros y por nosotros, de toda la tradición a fin de reponerla en juego totalmente. Volver a poner en juego la tradición según la desconstrucción, según la *Destruktion* (término que Heidegger a querido garantizar contra la *Zerstörung*, es decir contra la “destrucción”, que la caracterizaba como *Abbau*, “desmontaje”), y que no significa ni destruir para refundar, ni perpetuar — dos hipótesis que implicarían un sistema dado como tal e intocado como tal. Deconstruir significa desmontar, desensamblar, proporcionar juego al conjunto para dejar jugar entre las piezas de este conjunto una posibilidad desde la cual éste procede, pero en tanto que conjunto, éste recubre.

Mi hipótesis es que el gesto de desconstrucción, en tanto que gesto que no es ni crítico, ni perpetuador, en tanto que gesto que testimonia de una relación con la historia y la tradición que no podemos encontrar ni en Husserl, ni en Hegel, ni en Kant, es posible sólo al interior del cristianismo, incluso si no se formula expresamente a partir de este interior. En efecto, solamente desde el interior de aquello que es en sí constituido por y a partir de la distensión de una apertura puede haber un sentido que buscar y que desconstruir — desmontar —.

De lo que se trata entonces no es de considerar en bloque el conjunto cristiano para negarlo o para confirmarlo, puesto que esto sería situarse fuera de él o al lado de él. Sin embargo, este es el gesto que los filósofos hacemos demasiado seguido y demasiado pronto: hace tiempo que se comprende que no somos cristia-

nos, por lo que guardamos frente al cristianismo una distancia que basta para *considerarlo en masa*. Así éste se nos aparece como un bloque autónomo frente al cual uno puede ciertamente tomar toda suerte de actitudes, pero del que se ignora siempre cuál es el punto de ensamblaje. Sin embargo, en el punto de ensamblaje o, como lo diría Heidegger, en la *systasis* del sistema, hay quizás algo que se debe sacar a luz y dejar jugar como tal, algo que el cristianismo no habría liberado aún. ¿Cuál podría ser la posibilidad, el poder o la exigencia, como se quiera, puesta en juego por este desmontaje? Esta posibilidad no sería ya más el cristianismo mismo, no sería ya más el Occidente mismo, sino aquello a partir de lo cual el Occidente y el cristianismo son posibles. Algo que hasta hoy Occidente ha aprehendido desde la ambivalencia del surgimiento del cristianismo.

Desconstrucción del cristianismo podría finalmente significar: operación de desmontaje en vista del origen o en vista del sentido de la desconstrucción — sentido que no pertenece ni a la desconstrucción, que la hace posible pero no le pertenece, como un casillero vacío que hace funcionar la estructura (la cuestión es saber cómo llenar este casillero vacío sin revertir la integralidad de la integridad del cristianismo que se ha decidido desmontar).

En cierto sentido, como decíamos, el cristianismo es en sí mismo esencialmente el movimiento de su propia distensión, puesto que representa la constitución de un sujeto en apertura y en distensión de sí. Habría que decir, evidentemente, que la desconstrucción, que no es posible sino a través de esta distensión, es ella misma cristiana. Es cristiana ya que el cristianismo es, desde el origen, destructor, pues se relaciona desde la partida con su propio origen como con cierto juego, intervalo, vaivén, apertura en el origen.

Sin embargo, sabemos también que en otro sentido el cristianismo es exactamente lo opuesto, la denegación, la forclusión de una desconstrucción y de su propia desconstrucción, precisamente porque en lugar de la estructura del origen él pone, de todo origen, otra cosa: el anuncio del fin. *La estructura de origen del cristianismo es el anuncio del fin*. Tal es la forma determinada que toma la distensión de la cual hablaba anteriormente: el cristianismo se constituye esencialmente en el anuncio del fin. Para decirlo de modo más preciso el cristianismo es o se encuentra en el fin como anuncio, como fin anunciado, como Evangelio, como *evaggelion*, “buena nueva”. El mensaje es el corazón del cristianismo.

El anuncio cristiano es entonces completamente distinto de la profecía en el sentido vulgar (y no judío) de adivinación o de previsión. El anuncio cristiano del fin no es para nada la previsión; en cierto sentido ella no es tampoco la promesa. Ciertamente la promesa es una categoría cristiana, pero por el momento —para ser claros y poner las cosas en su lugar— no retendremos aquí más que la palabra *anuncio*. Así, el cristianismo no es el anuncio en cuanto predisposición, de una manera o de otra, del fin; en él, es el fin mismo lo que vale en el anuncio y como

anuncio, porque el fin que se anuncia es siempre un *fin infinito*. Esto es aquello que constituye verdaderamente el cristianismo, aquello que constituye, dicen los teólogos, el “kerigma” del cristianismo, es decir, la esencia, el esquema de aquello que es proclamado, el esquema del anuncio. ¿Qué es el cristianismo? Es el Evangelio. ¿Qué es el Evangelio? Es aquello que se anuncia, no los textos. ¿Qué es lo que se anuncia? Nada. Marcel Gauchet ha llamado la atención, como lo hiciera Nietzsche anteriormente, sobre el escaso espesor de los cuatro Evangelios: son casi nada. No se ha reflexionado suficientemente sobre el hecho de que ese casi nada de escritura releva (*releve*, en el sentido que traduce Derrida la *aufheben* alemana —niega, supera y conserva— N. de T.) a todos los *biblia* anteriores, sobre el hecho de que la escritura propiamente cristiana (tres veces nada) es una escritura que consiste en trazar extremadamente rápido la palabra de anuncio, es decir que “ésta anuncia” y que alguien ha vivido de la manera como ha anunciado.

Si el cristianismo es esencialmente kerigmático o evangélico, la cuestión es precisamente el tratar de dirigir la mirada al centro del anuncio como tal, al centro vivo evangélico del cristianismo, para franquear el paso en el que Nietzsche se ha quedado. Nietzsche, en efecto, es aún uno de aquellos que separa la buena semilla de la maleza, de aquellos que separan el puro nudo original de su desarrollo ulterior. La cuestión es mas bien, a mi parecer, reconsiderar como nudo puro, como nudo evangélico, lo que constituye en realidad la posibilidad de todo el resto, evitando con ello un gesto bien conocido, que podríamos llamar “rousseauismo del cristianismo”, que aísla cierto buen cristianismo primitivo para deplorar acto seguido su traición.

Dicho esto, demos un paso más: penetrar en el corazón, en el movimiento esencial del cristianismo kerigmático o evangélico, entrar en su estructura de anuncio, es algo que no debe hacerse solamente recurriendo a los Evangelios, tomando parte contra su desarrollo dogmático ulterior. Por el contrario, es en el desarrollo dogmático donde hay que retomar la vena propia impresa en este dogma a través de la estructura fundamental del anuncio y de la apertura del sentido. En el edificio dogmático cristiano nosotros encontramos una construcción teológica, es decir, en primera instancia, tanto una construcción como una elaboración *filosófica*. Filosófica no en el sentido de que habría una filosofía cristiana situada al lado de otras filosofías, sino en el sentido de que la estructura original del kerigma cristiano se ha elaborado en una relación histórica precisa respecto a toda una historia filosófica. Se trata de percibir los filosofemas del anuncio en el desmontaje de los constituyentes filosóficos del dogma cristiano o de la teología cristiana. Es ahí donde es necesario percibir el anuncio mismo, el kerigma mismo en cuanto filosofema, o en cuanto deviniendo cada vez más en el curso de nuestra historia y de nuestra tradición, en los filosofemas que constituyen de ahora en adelante las nervaduras de nuestro pensamiento.

Sin insistir sobre este punto, recordaré esto, respecto a los constituyentes filosóficos de la teología cristiana: sabemos bien que el centro de la teología cristiana se encuentra constituida evidentemente por la cristología, y que el centro de la cristología es la doctrina de la encarnación, y que el centro de la doctrina de la encarnación es la doctrina de la *homoousía*, de la consustancialidad, de la identidad o comunidad del ser y sustancia entre el Padre y el Hijo. Esto es lo que hay de completamente inédito en el cristianismo. Para diferenciarla del registro de la ontología filosófica (*ousía*, *homoíosis*, etc.) el teólogo dirá que *homoousía* no es solamente una palabra que conviene utilizar al servicio de una intención de fe y que no debe dejarse reducir al sentido de la noción, a un pensamiento de la esencia o de la sustancia, y que la comunidad del Padre y el Hijo es de una naturaleza diferente a este singular *homoousía* que quiere decir filosóficamente comunidad de esencia o de naturaleza. Basta con plantearle al teólogo la siguiente pregunta: ¿De qué otra naturaleza o esencia es entonces la verdadera comunidad entre el Padre y el Hijo si no se trata de la esencia esencial o de la esencia natural?

De hecho, suponiendo que el sentido entendido a través de la fe, es decir el sentido anunciado, esperado y tendido por la fe, sea infinito, no por eso dejamos de pensar que es a partir de la *ousía*, tomado en un contexto histórico-filosófico determinado, que este alejamiento infinito puede ser pensado: el cristianismo solo puede postular y pensar el alejamiento infinito de la *ousía* a partir de la *ousía*. Dicho de otra manera, la *parousía* de la *homousía*, lejos de representar una diferencia de naturaleza entre teología y filosofía, representa de hecho la apertura infinita de sentido de la *ousía* pensada como presencia, en cuanto *parousía* de ella misma. Partiendo de este punto se puede encadenar todo el orden de razones de la ontología teológica hasta la cuestión heideggeriana de la diferencia óntico-ontológico y del sentido del ser, por lo menos mientras el gesto deconstructor no rompa el sentido de ese sentido. Esto quiere decir que desde la *ousía* se puede ir hasta el final del encadenamiento filosófico de los conceptos de la ontología,, en todos lados el juego, en cuanto reenvío hacia adelante de la posibilidad de esos conceptos a la apertura misma, mas allá de la sistematicidad filosófica conceptual a la cuál el teólogo pretendía oponerse.

II

Examinemos ahora las categorías cristianas que yo he anunciado tratando de retomarlas a partir de principios metodológicos puestos en juego.

Consideremos primeramente la categoría de la fe, ya que ante aquello que acabamos de decir a propósito de la *ousía*, el teólogo respondería (o mas exactamente el hombre espiritual, el verdadero cristiano) que todo lo dicho pasa por alto

la dimensión singular irreductible de la fe y del acto de fe en tanto que dimensión imposible de reducir mediante un discurso.

En cierta manera, yo me siento obligado a comenzar el análisis preguntando ¿Existe otra categoría más allá de la categoría cristiana de la fe? No el acto de fe que cada fiel puede pronunciar en su corazón y que yo no puedo examinar, sino la categoría de la fe (puesto que es sobre ella donde no se puede imponer el gesto de la desconstrucción). Con el mas grande respeto acerca del acto de la fe considerada como acto en la intimidad de un sujeto, yo no puedo dejar de considerar que la categoría cristiana de fe es, antes que nada, precisamente, *la categoría de un acto*, esto es de un acto de y en la intimidad. Es esto lo que es necesario examinar, sabiendo que una cosa es examinar esta categoría en tanto categoría de un acto íntimo del sujeto, y que otra cosa es tomar este acto en cuanto tal, en el lugar donde tuvo lugar, y que evidentemente mi discurso no puede alcanzar.

El acto de fe, en cuanto acto, ¿no es acaso, por excelencia, aquello que se anuncia, es decir, aquello por lo cuál el acto mismo, aquello en lo cuál la entelequia es un anuncio y no una mostración? ¿Qué es la fe? La fe consiste precisamente en relacionarse con Dios o en nombre de Dios, en tanto que Dios y su amor no se encuentran allí presentes, mostrados, en tanto que no están presentes bajo el modo de la mostración. No se trata sin embargo de una creencia, puesto que la fe no es una adhesión sin pruebas. Los mas grandes análisis espirituales y teológicos de la fe cristiana muestran muy bien que la fe es mas bien, si uno quiere decirlo en términos de adhesión, *la adhesión a sí de una perspectiva sin otro*. Yo diría, en un lenguaje fenomenológico, la adhesión a sí de una perspectiva sin correlato de objeto o sin otro contenido de sentido que la visión misma. Uno podría quizás decir que la fe es la intencionalidad pura, o que ella es el fenómeno de la intencionalidad en cuanto fenómeno autosuficiente, en cuanto “fenómeno saturado” según el sentido de Jean-Luc Marion. Yo comprendo que Marion, al hablar de fenómenos saturados no habla de un fenómeno del mismo tipo que la fe, sino mas bien de fenómenos que se ofrecerían en cuanto fe o que supondrían la fe; sin embargo yo dejo abierta la cuestión de saber si la fe no sería, acaso, este “fenómeno saturado”.

La fe, en todo caso, no es la adhesión sin pruebas o el salto por encima de la prueba. Ella es el acto del fiel que, en tanto tal, es la atestación de la conciencia íntima de aquello que ella misma expone, y se deja exponer a la ausencia de atestación, a la ausencia de *parousía*. En la *homoousía*, la fe se comprende a sí misma como expuesta a la ausencia de *parousía* de la *homoousía*, sino ella no sería fe. Entonces si la fe cristiana es la categoría de un acto de la intimidad que falta en sí misma, que escapa a sí misma, entonces la fe cristiana se distingue precisa y absolutamente de creencia. Ella es una categoría *sui generis* que no es, como la creencia, una falta de..., un defecto de...; que no es una espera de..., sino que es en

ella misma fidelidad, confianza y apertura de la posibilidad respecto a aquello de lo cuál ella es confianza.

Lo que yo estoy diciendo correspondería también, perfectamente, con nuestra definición moderna de fidelidad amorosa: es exactamente eso, para nosotros la fidelidad en el amor, si es cierto que nosotros concebimos la fidelidad sustrayéndola a la simple observancia de la ley conyugal o de un precepto moral o ético exterior a la institución conyugal. Es quizás esto mismo lo que nosotros entendemos en el sentido mas profundo como amor, si el amor se relaciona antes que nada con la fidelidad, y si no es, aquello que sobrepasa su propia insuficiencia, sino que, por el contrario, aquello que *se remite* a aquello que le aparece en cuanto insuficiencia, aquello que se remite entonces al mas allá de sí para ser aquello que debe ser, es decir, para ser fidelidad. Es por esto que el verdadero correlato de la fe cristiana no es un objeto, sino una palabra: la fe consiste en remitirse a la palabra de Dios. Aquí también, nuestra fe amorosa es por entero cristiana, ya que en tanto que fidelidad, ella se remite a la palabra de otro, a la palabra que dice “yo te amo” o que incluso no lo dice. Al mismo tiempo, esta fe en acto que el teólogo llama *fides qua creditur*, esta “fe a través de la cuál el es creído”, actualiza, en tanto que profesión de fe del fiel, la fe en cuanto contenido, la *fides qua creditur*, el sentido de la palabra de Dios. Dicho de otro modo, el verdadero acto, la entelequia de la *fides qua creditur* es la *fides qua creditur*: el acto actualiza el sentido.

Dos posibilidades se presentan entonces:

- O bien el momento del acto como tal es lo prioritario, y el sentido se confunde entonces con él. Se dirá entonces que el sentido de la fe es a tal punto íntimo, a tal punto privado, que es inaccesible al sujeto. El sujeto de la fe es, en este caso, aquel que remite enteramente su fe a la gracia de Dios, así como lo prueban las palabras que se atribuyen a Juana De Arco, que respondiendo a la pregunta: “¿Acaso piensa usted encontrarse en estado de gracia?” agrega: “Si yo no estoy, que Dios quiera ponerme en ella; si me encuentro en ella, que Dios quiera guardarme en ella” La fe consiste aquí en la recepción de la gracia de la fe.

- O bien, al contrario, el momento de la palabra y del sentido comunitario articulado es lo prioritario. En este sentido, toda división, toda desagregación de la comunidad es también división y desagregación de la fe en tanto que atestación comunitaria, acto compartido por la comunidad y que se disuelve con ella. Ahora bien, esta disolución de la fe con la comunidad representa quizás la “cruz” de la historia del cristianismo, si el kerigma y la gracia son por principio para la humanidad entera, o si el evangelio y la gracia son *para todos*.

Considerada según este doble esquema, la fe se reduce entonces siempre a la adhesión al infinito del sentido, ya sea al infinito del sentido disuelto en la atestación sin atestación de la intimidad, o ya sea al infinito de sentido que se distribuye fuera de toda comunidad discernible y hasta los límites de la humani-

dad. Desde el punto de vista de la comunidad cristiana, interpretar el acto de fe como una adhesión subjetiva y existencial, es en consecuencia, equivocarse completamente. Por el contrario, es cierto que la fe es el ser-en-acto de un sentido infinito inapropiable y que deviene progresivamente, en tanto que fidelidad, fidelidad a nada, fidelidad a nadie, *fidelidad a la fidelidad misma*. Nosotros nos transformamos en una cultura de la fidelidad pura; fieles seguros, no solamente del deber, sino también del querer ser fieles. ¿Fieles a qué? Al sentido, y a nada mas que aquel gesto mismo de la fidelidad²

Segunda categoría: el pecado. El pecado, ya que no se puede concebir el cristianismo sin pecado, puesto que es el pecado la manera mas visible y la mas exterior de como el cristianismo a dominado —algunos dirían que la ha sometido, que la ha esclavizado— partes enteras de nuestra historia y de nuestra cultura. Notemos que hablar de fe cristiana hoy en día no tiene nada de incongruente, sin embargo, hablar de pecado parece bastante extemporáneo, en la medida en que nuestro cristianismo ya no es mas un cristianismo de pecado sino un cristianismo del amor y de la esperanza. Pero esto mismo es ya un signo. ¿Qué es virtualmente un cristianismo sin pecado? Sin duda no es más un cristianismo. ¿Cómo puede entonces el cristianismo, desde el interior, librarse, desembarazarse del pecado?. Yo se bien que desde hace mucho tiempo no han faltado los buenos cristianos que hablan en contra de la desaparición del pecado, y que Bloy y Bernanos estaban en contra de la desaparición del pecado, y, al mismo tiempo, la desaparición del diablo; pero mas precisamente, *esta desaparición es una consumación*. En efecto, ¿cómo se puede caracterizar el pecado cristiano? El pecado cristiano, en relación a la falta, presenta una diferencia entre la fe en relación a la creencia. La falta es una trasgresión, una falta que conlleva un castigo y eventualmente una expiación. El pecado, en cuanto él, no es antes que nada un acto determinado (la imagen de la confesión y de la recitación de artículos han deformado completamente nuestra percepción de pecado) El pecado no es en primer lugar un acto, es una *condición*, y una condición original. Es solamente mediante el pecado original como se obtiene el esquema completo del plan divino: creación, pecado, redención. Fuera de ese plan divino no tiene sentido ni el amor a Dios, ni la encarnación, ni la *homoousía*, ni la historia de los hombres. El pecado es entonces, antes que nada, una condición original de historicidad, de desarrollo: porque el pecado es condición generadora, condición de la historia de la salvación y de la salvación como historia, no es un acto determinado y menos aún una falta.

² Yo considero, por ejemplo, bastante notable que alguien como Alain Badiou, en su libro tan poco cristiano sobre la ética (cf. Alain Badiou, *La ética, ensayo sobre la conciencia del mal*, Paris, Hatier, 1993) ponga en el centro de su pensamiento una categoría de fidelidad vacía. A. Badiou no parece sospechar que bajo esta fidelidad se puede hacer resurgir la *fides*.

Siendo el pecado una condición, aquello que cuenta antes que nada en el cristianismo es el hombre pecador. La condición original es que el hombre es un pecador, al mismo tiempo, el pecador cuenta mas que el pecado mismo, siendo verdaderamente perdonado el pecador. El pecador, en tanto que es perdonado, no es por supuesto borrado, no se borran simplemente de él las manchas del pecado. El pecador perdonado es regenerado y entra de nuevo en la historia de la salvación. El hombre pecador no es tanto aquel que transgrede la Ley sino aquel que trastoca hacia sí el sentido que se encontraba orientado hacia otro o hacia Dios. Es de este modo como se interpreta cristianamente la palabra de la Serpiente: “Vosotros seréis como dioses”. Ese trastocamiento de sentido hacia sí hace justamente *emerger el sí*, el sí mismo, el sí en tanto relación en sí, no distendido y no abierto al otro. Tal es, no solamente el índice de la condición pecadora, sino la condición pecadora misma. Es imposible recorrer todos los textos en los cuales la tradición occidental no ha cesado de indicarnos que el mal es la egoidad o el egoísmo, que es el sí relacionándose consigo mismo. En consecuencia el pecado, en cierta manera es la cerrazón, la santidad, la apertura. La santidad no es (es por otra parte aquello que el cristianismo piensa como relevo de la Ley antigua por la ley nueva) la observancia de la ley, sino la apertura a aquello que es dirigido hacia la fe, la apertura hacia el anuncio, la palabra hacia el otro.

La verdad de nuestra condición pecadora no conduce finalmente a la expiación de la falta, sino a la salvación: a la salvación de aquél que está sometido a la esclavitud (salvar al esclavo) de la tentación. Sería necesario revisar largamente la categoría de la tentación, y preguntarse en que consiste fundamentalmente ésta. La tentación es esencialmente la *tentación de sí*, ella es el sí como tentación, como tentador, como tentador de sí. No se trata para nada de la expiación de la falta, sino de la salvación o de la salvación, y la salvación no puede venir del sí en sí mismo sino de la apertura. La salvación viene a sí como su apertura, y como tal, le viene como la gracia de su Creador. Ahora bien, ¿qué hace Dios por la salvación? Por la salvación Dios remite al hombre la deuda con la cuál este último se ha cargado mediante el pecado, deuda que no es otra que la deuda de sí ella misma. Aquello de lo que el hombre se ha apropiado y lo que el debe a Dios, es ese sí que él ha vuelto hacia sí mismo. Éste debe ser devuelto a Dios y no a sí mismo. El pecado es un endeudamiento de la existencia como tal.

Dicho de otro modo, a pesar de que Heidegger tiende a separar la *Schuldigkeit* existencial de la categoría de falta o de la categoría de deuda (en el sentido óntico del término) yo me pregunto mas bien si acaso esta *Schuldigkeit* no realizaría la esencia del pecado en tanto endeudamiento de la existencia — endeudamiento de la existencia que querría decir al mismo tiempo, que la existencia misma se encuentra en deuda de sí. De la ipseidad de la existencia.

El Dios vivo, finalmente, es el que mantiene el conjunto de todos los otros elementos. Dios que no es ni representado ni representable, sino vivo, el Hijo “imagen visible del Dios invisible”, dice Orígenes, y su presencia misma. El Hijo es la visibilidad de lo invisible, no en el sentido de un dios que aparecería, sino en el sentido de un anuncio de la presencia. Es en este anuncio, en este dirigirse al hombre, en el llamado, que la visión se hace. Ahora bien, aquello que se interpela es la persona misma: la vida del Dios vivo es propiamente autoafección, ella presenta a la persona a sí misma en la dimensión infinita de ella misma a ella misma. Este anuncio puro es la interlocución en cuanto sentido infinito de la persona pura o de la vida pura. El Dios vivo es aquel que se expone en cuanto vida de la apropiación-desapropiación que lleva mas allá de sí misma. Todo nos conduce así de nuevo a la apertura en tanto que estructura misma de sentido. Es la apertura como tal, lo Abierto del anuncio, del proyecto, de la historia y de la fe, que, a través del Dios vivo, se revela como centro del cristianismo.

Aunque la apertura, lo abierto en tanto que horizonte de sentido *y* en tanto que desgarro del horizonte, es aquello que reúne/dispersa la construcción cristiana (que deshace la horizontalidad del sentido para hacerlo pivotear en una verticalidad: el instante presente como un agujero infinito) digamos para concluir de manera muy provisoria este trabajo que sigue siendo solamente un esbozo, que en esta (de)construcción se pierde, pero *también* surge, el horizonte como pregunta, el horizonte como nombre propio de la finitud.

Lo abierto (o “lo libre” como lo llamaba también Hölderlin) es, en efecto, esencialmente ambiguo (es toda la ambigüedad autodestructora o autodeconstructora del cristianismo) En su absolutez, éste se abre sobre sí mismo y no se abre *más* que sobre sí mismo, infinitamente: es así que el cristianismo *se hace* nihilismo, y no ha cesado de comprometer al nihilismo de la muerte de Dios. Entonces, es así como se plantea la siguiente cuestión: ¿qué sería una apertura que no caiga en el abismo de su propio vacío? ¿Qué es lo que sería un sentido infinito que, al mismo tiempo hace sentido una verdad vacía y que sin embargo tiene el peso de una verdad? ¿Como trazar nuevamente una apertura *delimitada*, una *figura*, que no sea, sin embargo, una captación figurativa de sentido (que no sea Dios)?

De lo que se trataría entonces es de pensar el límite (ese es el sentido griego de *horizó*: limitar, bordear), el trazado singular que “cierra” exactamente una existencia, pero que la cierra con la grafía complicada de una apertura, sin volver sobre sí (“sí” sería ese no retorno en sí mismo), o según la inscripción de un sentido que ninguna religión, ninguna creencia, ningún saber tampoco, —y por supuesto ninguna servilidad ni ningún ascetismo— no puede saturar ni asegurar que ninguna iglesia no puede pretender reunir y bendecir. Por esto, no nos queda ni culto ni oración, sino sólo el ejercicio estricto y severo, sobrio y sin embargo también alegre de aquello que llamamos el pensamiento.