

PRESCINDIR DE CREER EN LA POSMODERNIDAD

Rescind believing in postmodernity

*Marta Cecilia Castaño Sánchez**

Cree es, "una forma de vida,
una forma de evaluar la vida"
(Wittgenstein 1995, 64),
el creyente es la persona que se deja
mirar y perturbar
por aquello que cree, el riesgo,
la creencia inmovible,
el apasionado compromiso,
no dan razones,
(Wittgenstein 1996, 130)
La creencia, podría considerarse
en categoría de Marion
un fenómeno saturado
puesto que la razón ha sido incapaz
de agotar la experiencia dicha humana.

Resumen

El presente ensayo trata de reflexionar sobre la experiencia religiosa, o de lo sagrado, que se vive en la posmodernidad y parte de las creencias que se manifiestan en lo individual y colectivo de las vivencias y discursos comunes en la cotidianidad. Se habla desde lo individual puesto que en la posmodernidad es frecuente que cada quien afirme su propia fe en Dios, frente a lo cual hay que guardar la tolerancia necesaria en una sociedad multicultural, que pide el respeto y la aceptación por quienes ven las cosas de modo diverso al propio y de las mayorías.

Palabras clave:

Posmodernidad; Creencia; Secularización; Interpretación; Posmoderno.

Forma de citar este artículo en APA:

Castaño Sánchez, M. C. (2013). Prescindir de creer en la posmodernidad. *Revista Perseitas*, 1 (1), pp. 157-177.

* Magister en Educación y Desarrollo Humano Comunitario de la Universidad Surcolombia. Profesora de la Institución Educativa Concejo Municipal El Porvenir. Rionegro - Colombia. Correo electrónico: chachy442@hotmail.com.

Abstract

This work tries to reflect on the religious experience, or of the sacred, in the current post modernity based of the individual and collective beliefs of the experiences and common discourses in everyday life. It is approached under an individual perspective since in post modernity is common for each person to affirm their faith in god, which requires the necessary tolerance in a multicultural society that demands respect and acceptance of those who see things from their own perspective and different from most.

Keywords:

Postmodernism; Belief; Secularization; Interpretation; Postmodern.

Introducción

La posmodernidad plantea nuevas exigencias que emergen de la necesidad de creer en lo trascendente hoy en día, en el seno de la muerte de los metarrelatos y el advenimiento de un progresivo dominio del pensamiento débil, concebido como una forma de pensar “que no solo abre direcciones alternativas, sino que también recupera la tradición” (Rorty y Vattimo, 2006, p. 18), lo que, en el caso de la religión, replantea la relación entre Dios y los hombres, lo que implica una revisión de los modos de comprensión del mensaje religioso en cualquiera de sus manifestaciones.

Rorty propone, siguiendo a Wittgenstein y a Habermas, la desactivación política de la religión mediante su privatización, de modo que la creencia en Dios y la adhesión a una determinada religión no suponga ninguna injerencia, de estas mismas, en la esfera de la discusión pública sobre temas de interés común. Es decir, donde no haya ningún género de verdad oficial ni religiosa tampoco moral, que se deba universalizar, a fin de que cada cual desarrolle libremente sus propios modos de entender los contenidos mínimos de una vida buena, incluidas sus propias ideas acerca de Dios y de lo que él querría de los hombres (2006). Mientras Vattimo, siguiendo a Nietzsche y a Heidegger, propone una desactivación política de la esfera pública que privatiza toda verdad, una vida pública despolitizada, es decir, desprovista de todo conflicto que no sea simple discusión verbal o competencia económica (2006).

Creer en la posmodernidad

La muerte de Dios fue proclamada por Nietzsche hace ya más de un siglo con la pretensión de constituir una humanidad libre y autorealizada. Pero esa muerte de Dios trajo consigo diversos ídolos que buscaban hacer dioses que remplazaran a aquel que había muerto, lo que exige la necesidad de replantearse la significación de Dios en la vida de hombres y comunidades, en especial en las sociedades multiculturales que conforman la época posmoderna.

La posmodernidad es quizá el momento histórico en el que parece verse consumada la muerte de Dios planteada por Nietzsche. El surgimiento de una nueva época ha supuesto cambios profundos en la visión religiosa del mundo

y en la consecuente reubicación del hombre en los nuevos mundos. (Daros, 2004). Zabala señala que: “después de la Modernidad no quedan ya fuertes razones filosóficas ni para ser un ateo que rechace la religión ni para ser un teísta que rechace la ciencia, [debido a que] la deconstrucción de la metafísica ha despejado el campo para una cultura libre de los dualismos que han caracterizado a la tradición occidental” (p. 16).

Lo sagrado parece haberse replegado a una distancia tan vasta que ni siquiera el creer más abnegado lo alcanza. Lo único que nos es dado es que creemos. O, de modo más dramático y vertiginoso, “creer a pesar de la creencia de que no se cree” (Marion, 1993, p. 80). La sensibilidad religiosa ya no debe concebirse como inherentemente vinculada a una visión privilegiada del universo desde la “totalidad”, sino como un modo más de abrirse hacia la expansión de los horizontes de significado en una continua y nunca acabada configuración de uno mismo en el contexto del “nosotros” (Rorty y Vattimo, 2006).

Si bien, en este momento histórico contemporáneo, la religión y para el interés de esta reflexión, la creencia, no han llegado a desaparecer, sí han sido desplazadas hacia los márgenes de la sociedad, manifestándose de formas muy variadas de acuerdo con la diversidad de culturas y sus representaciones. Gracias a la secularización: “el hombre se libera de las jerarquías de la creación y de todos los límites, tanto los de la cosmología como los de la teología, [para] aprender a convivir consigo mismo y con su propia finitud, lejos de cualquier nostalgia residual por el absoluto y por la metafísica” (pp. 29-30).

En la modernidad se privilegió la confianza en la razón, su luz se constituyó en prioritaria ante la oscuridad de las creencias, se profundizó la necesidad de esclarecer las mismas con la razón. El rechazo del pensamiento mítico y las búsquedas de leyes o constantes en la obra de la naturaleza (Cassirer, 1986) hizo predominante una concepción secular y científica de la vida. En la posmodernidad la religión, como metarrelato, ya no se presenta como centro legitimador fundamental del creer, es decir, que ha perdido importancia en los ámbitos social y político, dado el gran número de deidades que hoy saturan la sociedad posmoderna. Las instituciones, personajes y símbolos de las gran-

des religiones están siendo sustituidos por ídolos como la moda, la pantalla, la tecnología, entre otros, que conforman las historias que suceden en la cotidianidad de los grupos humanos (Maffesoli, 2002).

En libros como *El ídolo y la distancia*, de 1977, o *Dios sin el ser*, de 1982 Marion presenta una fenomenología del ídolo y del ícono, que le abre a la filosofía un camino para volverse a ocupar de Dios, con mayor lucidez sobre el peligro, muy real, de hacer del concepto mismo de Dios una admiración, un “Dios de los filósofos y de los científicos”. La evolución de la fenomenología ha invertido sus objetivos: la búsqueda obsesiva del “en sí” (an sich) del fenómeno en Husserl se ha transformado, en Marion, en un intento por abrir el fenómeno a su manifestación propia, es decir, a partir “de sí” (de soi).

El problema de Dios ha estado en el centro de la fenomenología desde un comienzo. Henry Duméry considera que, respecto de la religión, la fenomenología es un instrumento “precioso” e incluso “irremplazable” porque cumple un “cuádruple servicio” a través de sus componentes fundamentales: la epojé sustrae la cuestión del valor de la religión a cualquier supuesto interpretativo; la intencionalidad respeta lo sagrado porque nos lanza fuera de la propia subjetividad; la intuición de esencias permite una manifestación de las significaciones del fenómeno religioso; y el análisis constitutivo permite develar estratos de sentido. Este autor la describe como el descubrimiento de una excedencia y de un acrecentamiento de exigencia:

La religión es el descubrimiento de una demasía (surplus) que se debe añadir a todo pensamiento, a toda acción, para que sigan siendo válidos, el descubrimiento de un acrecentamiento (surcroît) de exigencia que ningún objeto, ningún bien finito, puede apaciguar (Walton, 2010).

Dentro de este mundo posmoderno las personas hemos abandonado la oportunidad de creer en la medida en que ya no podemos buscar a Dios (Heidegger, 2000, p. 198). Entonces pasa a ser una elección personal en un proceso al que se le llama privatización de la religión, es decir, de la fe y el culto y de todas las creencias, en las que se manifiesta la diversidad que compone la cultura. También se habla de un proceso de secularización, que al decir de Vattimo, es una “relación de procedencia desde un núcleo de lo sagrado del

que uno se ha alejado y, sin embargo, permanece activo, incluso en su versión 'decaída', a términos puramente mundanos" (Vattimo, 1996, p. 11). Dios sigue siendo un enigma que requiere interpretación en sus manifestaciones.

Desde esta perspectiva secularización no significa abolición de lo sagrado sino su particular modo de pervivencia en el mundo posmoderno. En algún lugar, entre el vacío que queda tras la retirada de los dioses y la plenitud que trae la sobreabundancia de ídolos, se halla la única experiencia religiosa auténtica que brinda un mundo que se piensa secular (Cagüañas, 2012). La posmodernidad acentúa el valor de las interpretaciones, de los sentimientos, de las grandes concentraciones motivadas no por ideas sino por la búsqueda de imágenes y sensaciones colectivas; aunque la paradoja es que esas soluciones no se hallan fuera de las personas, sino en el sentirse bien de cada una de ellas. Las personas van al culto o a la iglesia como a un solariego encuentro mediático. En las grandes concentraciones, la espiritualidad se acerca a la emotividad y, a veces, a la evasión de la realidad circundante. La Biblia es entregada en claves que se subordinan a las experiencias emotivas, y es difícil que alcancen a indicar un mensaje trascendente.

Con respecto a la liturgia en un mundo secular, Certeau afirma que "La liturgia se estetiza. Deja de ser cierta (pensable) y eficaz (operatoria), pero puede ser bella, como una fiesta, como un canto, como un silencio, como un efímero éxtasis de comunicación colectiva" (Certeau, 2006, p. 309). El servicio público deja de serlo para convertirse en estímulo de "experiencias privadas". Como la forma de vida posmoderna es light, esquiva a las complicaciones lógicas, el culto corre el peligro de ser vaciado de temas fundamentales para que sea aceptado de forma más fácil. La religión se ornamenta con un estilo atractivo, llamativo, evita lo que implique esfuerzo, sacrificio, entrega, compromiso. Es notable el riesgo de vivir y de convertir al cristianismo al formato de este mundo, donde las contradicciones forman un coctel (Daros, 2004).

En la interpretación de Vattimo, la secularización es hoy un rasgo constitutivo de la experiencia religiosa. La exigencia posmoderna es la rememoración del olvido de lo sagrado que expresa la necesidad de relacionar la vida con el significado de la misma en las circunstancias actuales (Vattimo, 1989). El tema

aparece ante la amenazante muerte individual “para la cual no hay a la vista ninguna esperanza razonable de rescate”. Filosóficamente no parece haber solución teórica para este problema (Vattimo, 1996).

Busca a Dios, ésta es permanente en las diferentes etapas de la vida aunque sea más evidente cuando envejecemos. Esta búsqueda tiene que ver con el encuentro de un límite y con una derrota: “Creíamos poder realizar la justicia en la tierra; vemos que no es posible y recurrimos a la esperanza en Dios” (Vattimo, 1996, p. 17). En toda tradición se recurre a Dios en momentos límite, sea de catástrofes naturales o derrotas personales, es difícil que se le honre para agradecerle momentos festivos, de éxito o derroche. La posmodernidad ha reconocido la impotencia de la razón predominante en la modernidad, por lo cual se evidencia un natural retorno a Dios. Habitados al desencanto del mundo físico y social, es necesario aceptar que no hay una sola interpretación de la historia; no se puede pensar la realidad como una estructura sólida, anclada en un único fundamento (Vattimo, 1990).

En la posmodernidad las cosas, las personas y la sociedad ya no son cosas en sí, sino objetos manipulables que requieren interpretación y organización. En el mismo ámbito de estricto carácter religioso, el mundo es pluralista. La unidad deberá darse en la pluralidad, mediante el diálogo que intenta advertir, por consenso, algún valor que tener en común y que, por ello, es universal. “El valor universal de una afirmación se construye por construir el consentimiento en el diálogo, no por pretender tener derecho al consenso porque tenemos la verdad absoluta” (Vattimo, 2004).

Cualquier Dios impuesto ha muerto; un Dios así es una mentira superflua. En la posmodernidad, Vattimo advierte que Dios es de nuevo un elemento central de nuestra cultura. La disolución de todos los lazos fuertes de nuestra cultura ha relativizado los motivos del ateísmo:

Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión. El racionalismo ateo, en efecto, había tomado en la modernidad dos formas: la creencia en la verdad exclusiva de la ciencia experimental de la naturaleza y la fe en el desarrollo de la historia hacia una situación de plena emancipación del hombre respecto de toda autoridad trascendente (Vattimo, 1996, p. 22).

La posmodernidad es un momento para ir “más allá de la violencia de la metafísica” (p. 44) y superarla con una propuesta humanitaria. Las personas ya no tienen que comportarse según los rasgos objetivos del ser, o según los mandatos de la historia. La filosofía posmoderna propuesta por Vattimo continúa la herencia cristiana de la caridad y del “rechazo de la violencia”, pretende defender la subjetividad y la libertad del ser humano contra los intentos de organización totalitarios promovidos por la ciencia y la técnica que, al igual que la metafísica, creen conseguir hacer valer sus derechos en nombre de la objetividad.

El turinés cree que el punto de unión se halla en que el amor como sentido “último” (no violento) de la revelación debe primar: un amor que siempre requiere de nuevas interpretaciones y aplicaciones, porque el amor no manda algo determinado y requiere aplicaciones que se deben inventar. Violento es todo aquello que acalla una nueva pregunta (Vattimo, 1996, p. 77); por ello ni la filosofía ni la religión han de ser agresivas: en sus senos mismos se halla la cuestión de las grandes preguntas acerca del hombre y de la sociedad, de la vida y de la muerte.

¿Por qué creer en el otro?

Para Chrétien toda creencia modifica la palabra y los actos. La persona obra según el sistema credencial que la sostiene. De igual manera, José Ortega y Gasset se ha ocupado de la vinculación entre creencias y pensamiento. Las ideas que fueron pensadas por otros y heredadas como continente cultural de nuestras vidas son las doctrinas, no las tenemos como contenidos particulares sino que en ellas, dice Ortega, vivimos, nos movemos y somos (Ortega, 2005, p. 27). Nada hacemos con ellas, simplemente estamos en ellas porque nos tienen y sostienen en nuestro ser, operan en el trasfondo íntimo antes de que nos pongamos a pensar. Nuestros pensamientos ocupan un lugar secundario respecto de lo que tenemos como verdad.

Lo propio de las creencias es que contamos con ellas y se da de un modo constante y sin pausa, no admiten separación porque sostienen nuestra existencia, constituyen el terreno donde lo vital acontece. Éstas son la tierra firme

sobre la que nos afanamos (2005). Se puede criticar lo que otro cree porque se lo objetiva pero no al propio creer. La palabra creencia se refiere a la opinión, a la confianza y a la fe. (Ortega, 2005, p. 17)

El entramado credencial de cada hombre ordena el vivir para que la existencia no sea un insoportable y continuo preguntar cosas elementales. Lo que se asiente, en la parte y en el todo, afecta la vida y constituye una tierra firme, un suelo que sirve de apoyo al hombre, a su obra y a su pensamiento. (Díez, 2010). La creencia reside en lo secreto, en el lugar donde Dios nos ve y nos engendra como viviente en su Vida. Esa intimidad está cerrada a la visión humana que sólo ve lo que se manifiesta en el mundo. La vida no es una cosa, no debe ser objetivada como lo que aparece en el mundo. La vida habla de sí misma sin ninguna distancia con lo que aparece: el viviente.

En lugar de Dios, el discurso sobre Él sería adecuado y se mostraría por sí mismo fecundo, si tan sólo nos ayudara a vivir mejor nuestras vidas, pero no hablamos de él como lo hacemos de las otras cosas porque no es una cosa. Hacer una cosa sería hacer de Dios un ídolo, aun cuando fuera sólo un ídolo de la mente. Si fuera simplemente una cosa, oculta o superior, una proyección de nuestro pensamiento, no sería necesario usar tal nombre. Sería más preciso hablar de un superhombre, una supercausa, una meta energía (Panikkar, 2000).

Para hablar de Dios es necesario haber logrado antes silencio interior, sin este silencio de proceso mental, ningún discurso del ser supremo que es reducible a simples extrapolaciones mentales. Porque no es el monopolio de ninguna tradición humana, aun de aquellas que se llaman a sí mismas teístas o que se consideran a sí mismas religiosas. Cada discurso que tratara de poner a éste en alguna ideología, cualquiera que sea, sería sectarismo, limitar el campo de lo divino a la idea que un grupo humano dado tiene de Dios, termina defendiendo una concepción sectaria de Dios (2000).

Es imposible hablar sin lenguaje y no hay lenguaje que no transporte una u otra creencia. Sin embargo, no deberíamos confundir el ser supremo del que hablamos con la expresión de la creencia que da la especificación a Dios. Ahí

existe una relación trascendental entre el lenguaje que simboliza y lo que en realidad decimos de Dios. Las tradiciones occidentales han hablado con frecuencia de un *mysterion* –que no significa un enigma o lo desconocido. Cada expresión está relacionada y se enlaza a una cultura. Además, depende del contexto concreto que nos provee su significado y sus límites al mismo tiempo. (2000). Dios no es el objeto de ningún conocimiento o creencia. Es un símbolo que es tanto revelado como oculto en la representación del que estamos hablando. El símbolo es un símbolo porque simboliza, no porque es interpretado como tal (2000).

Cada intento por absolutizar el símbolo “Dios” destruye no sólo relaciones con el divino misterio, sino también con hombres y mujeres de otras culturas que no sienten la necesidad de este símbolo (2000). Un ser supremo por completo trascendente negaría la divina inmanencia al mismo tiempo que destruiría la trascendencia humana. El misterio divino es inefable y ningún discurso alcanza a describirlo, ese misterio que muchos llaman Dios y otros prefieren no nombrar. Quizás el misterio divino es lo que da un sentido a todas estas palabras. La más simple experiencia de lo divino consiste en devenir consciente de lo que quebranta nuestro aislamiento y respeta nuestra soledad (identidad) (2000).

Crear en el otro tiene sentido cuando la religión deja de ser la legitimadora de la verdad teológica, se descubre entonces una “alteridad perturbadora e inaccesible” (Certeau, 2006, p. 309) que nos interpela y nos pide asenso como ejercicio de fe. Con lo que es el otro quien se presenta como única ocasión para lo verosímil, desde la perspectiva de Levinas, en la cual todo acercamiento al otro pone en evidencia tanto nuestra necesidad como nuestra incapacidad de creer (Cagüañas, 2012). Se descubre una “alteridad perturbadora e inaccesible” (Certeau, 2006, p. 309) que demanda de nosotros un ejercicio de fe, que nos pide certificar en ella. Consumada la consabida muerte de Dios, el otro parece ser lo único en que nos es válido tener como cierto.

La necesidad de un acto de fe en todo acercamiento al otro pone en evidencia tanto nuestro obrar como nuestra incapacidad de creer. Así lo entendió Heidegger: no somos no creyentes porque Dios en cuanto Dios haya perdido

su credibilidad ante nosotros, sino porque nosotros mismos hemos abandonado la oportunidad de creer en la medida en que ya no podemos buscar a Dios (Heidegger, 2000, p. 198).

El Dios de cierta filosofía actual, “el totalmente Otro”, hace que el ser humano, por no compartir las experiencias del otro del que pretende hablar, lo estético, es decir, hace de él objeto de un cierto tipo de conocimiento. El problema del creer ha determinado la historia de un saber que necesita del otro, desde la mirada antropológica, una vez el mundo se ha secularizado y el otro se ha convertido en realidad estética, que permite medir con mayor precisión la distancia que nos separa de lo divino (Cagüañas, 2012).

El problema del creer ha determinado la historia de un saber que necesita del otro. En la contemporaneidad secularizada la persona se ha convertido en realidad estética, no necesitamos una teoría de la creencia para reconocer al individuo en cuanto creyente. En circunstancias ordinarias, cuando ni la duda ni la justificación tienen cabida, nuestra relación con las cosas que nos ocupan no es una relación de conocer, de “saber” o “no saber”. Antes de conocer al otro (si es que esto es posible), debo reconocerlo (Cavell, 1979, p. 433). De acuerdo con Durkheim, las creencias no deben sino derivar de la experiencia ritual, por lo que creer no es tanto un “estado interior” como un hecho social. Antes que tratarse de contenidos psicológicos o intelectuales, las creencias son uno de los más importantes medios por los que la sociedad se representa a sí misma para sus miembros (Durkheim, 2003).

La capacidad de creer es un rasgo universal de la humanidad, se presenta de forma variada en las diferentes culturas y momentos históricos, lo cual no quiere decir que haya grupos humanos sin religión o religiones sin creencias. La posmodernidad, como temporalidad, no es excepción, como seres humanos no prescindimos de dar firme asenso, siempre sucumbimos a la necesidad de creerle al otro, de creer en el otro (Cagüañas, 2012). Y es preciso en medio de esta posmodernidad donde otro horizonte puede y debe desplegarse en la fenomenología, la filosofía y la teología (Marion, 2010).

Con la secularización, la necesidad de creer sólo se ha acentuado y queda una gran proliferación de proyectos, creemos aunque carezcamos de certeza,

porque confiamos. Y esto, a pesar de que, en un mundo secular, en principio, es cada vez más difícil confiar porque la fuente de autoridad por excelencia, lo divino, reside a distancias inabarcables. No todo se moviliza, suscita o exige veneración, o el modo de esta veneración varía, aunque admita características comunes y mínimas, varían en modo de visibilidad de aprehensión de lo divino (2010).

No se debe relativizar la experiencia religiosa, lo es en apariencia extraordinario de la creencia religiosa, que parece “extraña” en un primer momento termina naturalizándose una vez nos familiarizamos con ella tras repetidos encuentros; lo raro no sería sino el efecto de la distancia que percibimos cuando se encuentra una creencia que no compartimos, ya que ésta se halla inscrita en una red de creencias que nos es ajena (Pascal, 1994). Es un error acercarse a una creencia como si ésta no se sustentara en una verdad previa, incluida en una red de ellas en constante reconfiguración. Es decir, la autoridad del creer depende del creer mismo (Maurice Bloch, 2002).

Cree es, “una forma de vida, una forma de evaluar la vida” (Wittgenstein 1995, p. 64), el creyente es la persona que se deja mirar y perturbar por aquello que da fe, el riesgo, la creencia incommovible, el apasionado compromiso, no dan razones. En categoría de Marion, es considerable como un fenómeno saturado puesto que la razón ha sido incapaz de agotar la experiencia dicha humana. (Wittgenstein 1996, p. 130). El fenómeno saturado reside en la experiencia de la distancia vivida como extrañeza ante un mundo que insiste en creer, es el reconocimiento de nuestra relación deyecta con lo divino y, por lo tanto, con el otro. Existen dilemas éticos cuando se trata de dar cuenta de las creencias del otro (Hahn, 1973; Ward, 2006). Pero siempre será posible que las creencias del otro nos enseñen algo (Ewing, 1994; Harding, 1987). Existe la oportunidad de que la distancia se borre hasta el punto de la identificación.

No se puede prescindir de creer

La cuestión de la justificación del creer o la argumentación sobre las condiciones que garantizan una creencia, es uno de los temas más vivos de la epistemología (Castro, 2010). Este es un elemento presente en toda la teología natural desde que se empieza a reflexionar filosóficamente sobre Dios, los

dioses, la realidad última, cualquiera que ésta sea, lo que conduce, casi sin solución de continuidad, a la comprensión de Dios como una pieza más del sistema del mundo: el dios garante que certifica la verdad de mis ideas claras y distintas, el dios ordenador, el dios sustentador, etc., siempre un dios calificado, un elemento o pieza más del sistema del mundo que cumple una función.

La destrucción de la religión como forma de vida y su reducción a una serie de proposiciones “hace de Dios una verdad puramente teórica alcanzable por el intelecto racional y científico, sin ritual, oración ni compromiso ético, hombres y mujeres lo habían matado para sí mismos” (Armstrong, 2009). Como afirma Robert Spaemann, “a la función de Dios le es propio su no ser definible por función alguna, esto es, el no poder ser sustituido por ningún equivalente funcional” (Spaeman, 2010). El concepto “Dios” no es sustituible por ningún otro, ni el bien absoluto, ni el amor incondicional, ni el universo mismo (el panteísmo, como afirma Schopenhauer, es un ateísmo cortés). Es eso y al mismo tiempo difiere de eso.

Jean-Luc Marion afirma que “la intimidad del hombre con lo divino crece con la separación” (1993, p. 88). La distancia permite la proximidad, la intimidad. En la distancia, y gracias a ella, se preserva la diferencia, resiste cualquier intento de reducirla a concepto: “La distancia sólo se define al sustraerse a toda definición que pretenda asegurar una inteligibilidad neutra de la misma, y representarla como un objeto alcanzable” (p. 198).

Secularización no significa, entonces, abolición de lo sagrado sino su particular modo de pervivencia en el mundo moderno. En algún lugar, entre el vacío que queda tras la retirada de los dioses y la plenitud que trae la sobreabundancia de ídolos, se halla la única experiencia religiosa auténtica que puede brindar un mundo que se piensa secular (Vattimo, 1996, p. 11).

Una vida “verdaderamente cristiana” consiste en la constante manifestación explícita de las creencias personales (Foucault, 1997, p. 208). Pero debe preceder a la práctica, ya que primero debemos tener asenso en la existencia de un ser sobrenatural antes de intentar complacerlo (Frazer, 1995). Porque no derivan de la experiencia ritual. Por ello, no es tanto un “estado interior”

como un hecho social, antes que tratarse de contenidos psicológicos o intelectuales, las creencias son los más importantes medios por los que la sociedad se representa a sí misma para sus miembros (Durkheim, 2003).

Según Geertz se debe distinguir entre el creer “en medio del ritual” y el creer como producto de “la reflexión acerca de tal experiencia” (Geertz, 1973, p. 79), lo que permite demostrar que las creencias religiosas no son meras “inducciones desde la experiencia” o manifestaciones exteriores de una interioridad inalcanzable, sino expresiones de la previa aceptación de una autoridad externa al individuo (p. 74). De ahí la importancia del ritual, donde adquieren intensidad, puesto que es dentro del universo simbólico que les da forma y razón de ser donde encuentran pleno sentido.

Para Durkheim las creencias no agotan la dimensión de lo sagrado y, por tanto, no es necesario compartirlas para entenderlas, para lo cual es suficiente con reducirlas y describirlas como fenómenos simbólicos y sociales, lo que permite una resignificación.

Decir que se cree en Dios es muy distinto de decir que se sabe que Dios existe, dar firme asenso no es lo mismo que asegurar que se sabe. Pouillon sostiene que al afirmar que “creemos” introducimos una sombra de duda en la declaración (Pouillon, 1982, p. 5). “Creemos que” porque “creemos en”, de tal modo sin importar qué tipo de razones se esgriman, la verificación de la creencia no pasa por los raseros de la razón: “no sólo no es racional, sino que no pretende serlo” (Wittgenstein, 1996, p. 135).

Wittgenstein alude al terror. Tal sería la “sustancia de la creencia” (p. 133): la inmovible certeza de que de no vivir la vida de cierto modo las consecuencias se sufrirán en ese último de los días. Aquí yacería la práctica de verificación de esta creencia: sólo es un creyente aquel que siente este terror y organiza su vida en consecuencia. No se cree por razones, no se deja de acertar por razones. Pero no por esto es sinónimo de irracionalidad. Creer es otra cosa. Es el “apasionado compromiso hacia un sistema de referencia”. Es, por sobre todo, “una forma de vida, una forma de evaluar la vida” (Wittgenstein, 1995, p. 64).

El creyente es la persona que arriesga, (Wittgenstein, 1996, p. 130). El riesgo, dar asentimiento es inmovible, apasionado compromiso, no dan razones. De ahí la perplejidad y el desconcierto, la razón ha sido incapaz de agotar la experiencia humana. Cada sujeto asiente a su modo creer vivido, no es objeto de conocimiento sino de reconocimiento. Por lo que no necesitamos una teoría de la creencia para reconocer al otro en cuanto creyente (Cagüañas, 2012).

Lo que se ha vuelto irreal no ha sido lo divino sino su ídolo, el retorno de lo religioso es en realidad el volver de una política que hace de determinadas formas del creer condición indispensable del reconocimiento, “el golpe más duro contra Dios no es que Dios sea considerado incognoscible, ni que la existencia de Dios aparezca como indemostrable, sino que el Dios considerado efectivamente real haya sido elevado a la calidad de valor supremo” (Heidegger, 2000, p. 193). La secularización conlleva el debilitamiento de las instituciones que mediaban entre el hombre común y lo divino, y que tal debilitamiento libera a lo divino para retirarse de la cercanía idolátrica en la que lo mantenían atado diferentes ortodoxias, es entonces cuando se toma la expresión de Marion “la intimidad del hombre con lo divino crece con la separación” (Marion, 1993, p. 88).

La distancia permite la proximidad, la intimidad. En la distancia, y gracias a ella, se preserva la diferencia, resiste cualquier intento de reducirla a concepto: “La distancia sólo se define al sustraerse a toda definición que pretenda asegurar una inteligibilidad neutra de la misma, y representarla como un objeto alcanzable” (Marion, 1993, p. 198). Por ende, si la distancia es irreductible a razones, también lo han de ser los polos entre los que ella se extiende: el otro y el mismo no pueden ser pensados fuera de la distancia que los une y los separa, y es en virtud de ella que adquieren sus formas históricas (Cagüañas, 2012).

Con esta separación crece la intimidad con el otro, hace necesario que nos encontremos en “la debilidad de creer” el problema del creer es compartido, ningún hombre cree solo, por sí mismo, sino en referencia y enlazado con el otro (Certeau, 2000, p. 311). Una política que le haga frente a la idolatría

dogmática tendría que comenzar por aceptar que la distancia -y, por tanto, la diferencia que en ella vive- “no reside tanto en el antagonismo, cuanto en el equilibrio de los empujes” (Marion, 1999, p. 197). Parece que el elemento de duda no proviene de quien afirma la creencia sino de quien la escucha y no comparte las reglas de uso de tal afirmación (Wittgenstein, 1988, p. 439).

En Marion, el icono menciona una presencia de lo divino que permanece a distancia. A diferencia del ídolo que, aunque imagen de lo supremo, está supeditado a una figuración o reproducción artesanal humana que lo reduce a una excesiva familiaridad, el signo presenta la distancia misma en cuanto su aparecer proviene de lo divino y no de una acción intencional de la mirada que lo reconoce. La visibilidad del icono, al igual que el rostro, remite lo visible a algo otro que sí mismo. Si convoca a la mirada a atender su visibilidad es –dice Marion– saturando poco a poco lo visible de lo invisible. Lo propio es que, precisamente, lo invisible que, a su través aparece, permanece siempre invisible, a diferencia del ídolo que, no siendo más que una figuración humana, lo que hace es abolir la distancia peculiar de lo divino para reducirla a su llana visibilidad (Marion, 2010).

Marion presenta la teoría sobre los fenómenos saturados con el propósito de dar cuenta de aquellos casos que exceden los límites que les han sido delineados en las intenciones significativas vacías porque muestran una demasía de intuición. Las tres tendencias conducen a una fenomenalidad originaria, a un estallido del fenómeno y a una saturación del mismo. Se refiere al tercer nivel de la fenomenología con una reflexión en torno de la dualidad entre lo que aparece y su dejarse ver, y que, al hacerlo, ponen de manifiesto una excedencia respecto de tres aspectos distintos de la dualidad, esto es, el aparecer en cuanto tal, la condición general de lo que aparece o la aparición de algunos fenómenos preeminentes (Walton, 2010).

La fenomenología de la donación de Marion describe el fenómeno saturado que sobrepasa toda determinación conceptual gracias a la sobreabundancia de la intuición en relación con el mundo anticipable. Marion retoma la idea de Levinas de que el rostro se fenomenaliza porque se da en el modo de la interpelación, además, generaliza la cuestión de modo que una fenomenaliza-

ción ajena a la objetividad y la entidad no se limita al rostro ni al horizonte de la ética, sino que es inherente a múltiples fenómenos que requieren una respuesta a lo que se da, es decir, una responsabilidad. El adonado que responde pierde el rango trascendental junto con la espontaneidad y la actividad que es inherente a esta condición, pero no cae en una pasividad, sino que asume una receptividad a la vez activa y pasiva que implica la capacidad de acrecentarse a la medida de lo dado a fin de sostener su arribo (Marion, 2010).

Referencias

- Armstrong, K. (2009). En defensa de Dios. El sentido de la religión. Barcelona: Paidós.
- Bloch, M. (2002). Are Religious Beliefs Counter-Intuitive? En *Radical Interpretation in Religion*, ed. Nancy Frankenberry 129-145. Cambridge: Cambridge University Press
- Boyer, P. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Cagüañas R.D. (2012)- Las distancias del creer: secularización. *Revista de Estudios Sociales* No 34. Universidad de los Andes. 123- 134
- Cassirer, E. (1986). *Filosofía de la Ilustración*. México: F.C.E.
- Castro, S. J. (2010). Probablemente Dios existe. Universidad de Valladolid. Bajo palabra. *Revista de Filosofía II Época*, (5), 507-520.
- Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Certeau, M. (2000). Believing and Making People Believe. En *The Certeau Reader*, (ed). Graham Ward (119-128). Malden: Blackwell Publishing.
- (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Daros, W. (2004). La religiosidad cristiana posmoderna en la interpretación de Gianni Vattimo. (Venezuela), 1998, II, p. 7-27

- (1994). Fundamentos antropológico-sociales de la educación. Villa General San Martín: UAP, 1994, p. 190-199.
- (1997). La defensa del nihilismo posmoderno realizada por G. Vattimo. Observaciones desde el pensamiento de M. F. Sciacca. *Revista de Filosofía*. Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana. (89), 151-187.
- Daros, W. R. (1999). La racionalidad hermenéutica y el mito en la filosofía de la posmodernidad. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, (92), 229- 238.
- Díez, R. O. (2010, diciembre). Volver al “suelo de creencias”. *Pensamiento y Cultura*, 13(2), 141-155
- Durkheim, E. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ewing, K. (1994). *Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe*. *American Anthropologist*, 96, (3), 571-583.
- Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas*. París: Gallimard,
- Frazer, J. G. (1995). *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C. (1973). *Religion as a Cultural System*. En *The Interpretation of Cultures*, (87-125). Nueva York: Basic Books.
- (1976). *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*. En Keith Basso y Henry Selby (eds.). *Meaning in Anthropology*, (231-237). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Hahn, R. (1973). *Understanding Beliefs: An Essay on the Methodology of the Statement and Analysis of Belief Systems*. *Current Anthropology*, 14., (3), 207-229.

- Harding, S. (1987). *Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion*. *American Ethnologist*, 14, (1), 167-181.
- Hazard, P. (1987). *La crisis de la conciencia europea 1680-1715*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2000). La frase de Nietzsche "Dios ha muerto". En *Caminos de bosque*, 157-198. Madrid: Alianza Editorial.
- Levinas, E. *Ética e Infinito*. Traducción de Jesús María Ayuso. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2000.
- Levinas, E. 1997. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Maffesoli, M. (2002). *Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones*. En Chichu, Aquiles (Coord.). *Sociología de la identidad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Marion, Jean-Luc. (1993). *Prolegómenos a la caridad*. Madrid: Caparrós Editores.
- (1999). *El ídolo y la distancia: Cinco estudios*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Editorial Síntesis, col. Perspectivas.
- (2010). *Dios sin el ser*. Trad. Daniel Barreto, Javier Bassas y Carlos Restrepo. España. Ellago Ensayo. Ediciones.
- Ortega y Gasset. (1959). *Ideas y creencias*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1971). *Historia como sistema*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Panikkar, R. (2008). *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder.

- (1996) "Nueve modos de no hablar de Dios. Polylog, 1, Munich. publicat a: Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones 1, Traducción: Daniel López Salort.
- Pouillon, J. (1982). Remarks on the Verb "To Believe". En Michael Izard y Pierre Smith (eds.). *Between Belief and Transgression: Structuralist Essays in Religion, History, and Myth*, (1-8). Chicago: The University of Chicago Press.
- Robert, S. (2010). *El rumor inmortal*. Madrid: Rialp.
- Rorty, R. & Vattimo, G. (2006). *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Santiago Zabala (Comp). Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1989). *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.
- (1992). *Ética de la interpretación*. Bs. As., Paidós.
- (2004). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Bs. As., Barcelona: Paidós.
- (1996). *La huella de la huella en Derrida, J. -Vattimo, G. (Eds.) Trías, E. (Eds.). La religión, 127-128*. Madrid: PPC.
- (1990). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península.
- (1995). *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- (1994). *Metafísica, violencia y secularización*. Vattimo, G. (Comp.). *La secularización de la filosofía, 63-88*. Barcelona: Gedisa.
- (1967). *Poesía y ontología*. Milano: Mursia.
- (1996). *Crear que se cree*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Vattimo, G. y otros. (1991). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Antròpos, 1991.

Walton, R. (2010, diciembre). El giro teológico como retorno a los orígenes: La fenomenología de la excedencia. Universidad de Buenos Aires, Argentina. *Pensamiento y Cultura*, 13 (2), 127-140.

Ward, G. (2006). *Narrative and Ethics: The Structures of Believing and the Practices of Hope*. *Literature & Theology*, 20 (4), 438-461.

Wittgenstein, L. (1995) *Aforismos: cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe.

----- (1996). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona. Paidós.

----- (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica - Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.