

«Teología de la reconciliación en clave mimético-pragmática»

Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ, OP

Publicado en: MENDOZA Carlos (coord.) *La participación de los cristianos en la construcción del espacio público* (México: UIA, 2010) [en proceso de edición].

0. Un acercamiento desde la teología fundamental

El problema del significado de la violencia y la posibilidad de la reconciliación ha sido abordado en este libro analizando casos precisos: primero a partir de microhistorias que narran con gran vigor crítico el proceso de la rivalidad en el medio indígena mayense, junto con las vías que han abierto los actores concernidos, inspirados en su fe cristiana, para lograr la superación de este fenómeno humano tan complejo y dramático. Posteriormente el análisis pasó a abordar los contextos más amplios de la experiencia de violencia estructural y de caminos de reconciliación, tales como el de los inmigrantes latinos en los Estados Unidos, el diálogo entre el EZLN y el gobierno federal hace quince años con la mediación de la CONAI, y, finalmente, la sensibilidad de los jóvenes urbanos de clases medias altas que expresa su peculiar vivencia de la religión y del espacio público.

En un segundo momento analítico, presente de algún modo ya en todos los capítulos, abordamos una reflexión de segundo grado como *distancia crítica* sobre tales experiencias. No tanto para juzgarlas desde una supuesta verdad superior, sino para aprender a *leer entre líneas* el significado *teológico* de tales experiencias y desentrañar, en la medida de lo posible, su potencial significado para la sociedad contemporánea secularizada así como para los creyentes, inmersos todos en los tiempos del colapso del sueño moderno.

Este capítulo planteará un acercamiento desde la teología fundamental al problema de la violencia y de las prácticas de reconciliación para proponer una clave de interpretación mimético-pragmática. En efecto, si el papel actual de la teología fundamental, desde el seno de la racionalidad teológica general, consiste en articular el significado de la fe cristiana con la razón moderna emancipada¹, entonces es imprescindible hoy para esta disciplina *dar razón de la estructura antropológica en la que acontece la experiencia de deificación y salvación que conlleva la fe*

¹ Al menos tal es el objetivo de los modelos de teología fundamental surgidos en el siglo XX, tales como el trascendental de Rahner, el hermenéutico de Schillebeeckx, el contextual de Waldenfels, el mayéutico de Torres-Queiruga, el liberacionista de Sobrino y el pragmático de Peukert, por citar los más relevantes. Cf. MENDOZA ÁLVAREZ Carlos. "Le développement de la théologie fondamentale dans le monde globalisé après Fides et ratio", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 56 (2009) 1, pp. 11-32.

cristiana. En un sentido filosófico estricto, esto significa que es necesario postular un análisis de la subjetividad que dé cuenta de los procesos de superación de la rivalidad, de modo que aparezca con toda su fuerza el dinamismo de la gracia de Cristo como *gratuidad que capacita para la reconciliación*, en la construcción del espacio intersubjetivo como lugar del *mutuo reconocimiento* donde acontece la trascendencia divina en tanto *don* de la vida entregada².

Como herramientas propias de esta indagación interdisciplinaria —donde de hecho se pone en juego el diálogo fe y razón que es posible para nosotros en estos tiempos posmodernos— el análisis antropológico del deseo mimético³ requiere una interlocución discursiva donde aparezca el mundo de la vida donde *efectivamente* se realiza la comunicación intersubjetiva para los habitantes de la aldea global. Por eso, el elemento pragmático es postulado aquí como aquél que explica la instauración de la *comunidad ilimitada de discurso* en la que es posible el mutuo reconocimiento⁴.

En el campo semántico abierto por la polaridad entre lo mimético y lo pragmático surge entonces la pregunta *filosófica* por el advenimiento de la subjetividad en su aparecer fenomenológico: el reconocimiento del otro supone una apertura del sujeto que es del orden trascendental, es decir, donde la trascendencia se muestra en la inmanencia. Entonces tendrá sentido hablar de gratuidad como experiencia de *donación* que hace posible el estadio intersubjetivo del nos-otros, cuyo sentido último —y por tanto escatológico, como trataremos de mostrarlo más adelante— será la manifestación de la fuente misma de la comunión intersubjetiva plena, es decir, Dios en su misterio unitrino.

En consecuencia, podemos decir que la teología fundamental posmoderna planteará como forma de la racionalidad moderno-tardía una trilogía para pensar racionalmente la violencia y la reconciliación: (i) la vía antropológica del deseo mimético, (ii) la vía pragmática del espacio público, (iii) la vía filosófica de la intersubjetividad.

En interlocución con este orden de significación racional, la fe desplegará su potencial semántico y práxico. Tendrá sentido entonces hablar de teología de la reconciliación⁵ como *horizonte escatológico de cumplimiento de la donación en tanto*

² Tal ha sido el objetivo de la investigación de habilitación realizada en los últimos años en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo y que está en proceso de publicación: MENDOZA ÁLVAREZ Carlos. *Deus absconditus. Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne* (Paris: Cerf, 2010).

³ Cf. GIRARD René. *De la violence à la divinité* (Paris: Cahiers du Nord, 2007).

⁴ Cf. PEUKERT Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental* (Barcelona: Herder, 2000) p. 295.

⁵ Usamos esta expresión no es su sentido apologético en contra de la teología de la liberación como fue empleado en los años 80 del siglo pasado, sino en su sentido mimético y pragmático como solución al enigma de la superación del resentimiento y la consiguiente transformación del odio en amor. Cf. ALISON James. *Una fe más allá del resentimiento* (Barcelona: Herder, 2003) pp. 153 ss.

gratuidad que rebasa el resentimiento, que instaaura comunión y que anuncia esperanza para las víctimas. Tal espacio semántico se despliega solamente a partir del reconocimiento de *Dios como fuente amorosa de lo real*: quien da consistencia, sentido y ultimidad a la vida entregada por los justos de la historia.

Veamos a continuación los momentos de esta trilogía racional y describamos el horizonte escatológico que la fe nos permite vislumbrar como sentido último (literalmente a-gónico) de la historia como comunión cumplida.

1. La violencia como problema antropológico

La violencia, de manera análoga al mal como una de sus expresiones más radicales, es un enigma irresoluble en sí mismo. Es expresión de la irracionalidad que pervade la libertad y la inteligencia humana en su sueño de omnipotencia infantil. Además, como no tenemos noticia de una sociedad paradisiaca sino a través de los mitos que evocan un pasado inmemorial, se presenta como un problema aun más complejo. Lo que conocemos por los mitos —y que sí está atestiguado por las fuentes historiográficas— es que, desde que tenemos memoria como humanidad, siempre han existido sociedades de rivalidad donde acontece el fratricidio y sororicidio: el hermano que mata a su hermano en una multiplicidad de formas y figuras sociales, rituales y sangrientas.

La violencia entendida aquí en su sentido relacional como *acto de aniquilación del otro*⁶ es el síndrome de la prepotencia del ser humano que afirma su identidad a costa de la eliminación de quien percibe como su rival. Pero la violencia es también en ocasiones explicada como instinto de autodefensa, o como afán de sobrevivencia de quien siente su vida amenazada o, en último término, como respuesta del guerrero ante la amenaza del clan enemigo que lo busca aniquilar. La violencia guerrera dio paso a la política como forma de evitar la confrontación sangrienta. Más recientemente, la violencia adquirió rasgos apocalípticos al significar la posibilidad de la aniquilación total del planeta y de la vida humana en el clímax de la razón instrumental que ha dominado la modernidad tecnológica.

Sin embargo, la multiplicidad de descripciones de la violencia requiere un criterio de interpretación que explique sus mecanismos internos y que posibilite el desmantelamiento de sus dispositivos de destrucción y muerte. En ese sentido, la antropología social y filosófica nos ha permitido en las últimas décadas

⁶ Damos un sentido fenomenológico a esta expresión, siguiendo a Levinas en su análisis de la subjetividad expuesta: [La guerra] es una puesta en movimiento de los seres hasta entonces anclados en su identidad, una movilización de absolutos [...] La guerra no manifiesta la exterioridad ni al otro como otro; la guerra destruye la identidad de la Mismidad. El rostro del ser que se manifiesta en la guerra alcanza su fijación en el concepto de totalidad que domina toda la filosofía occidental". LEVINAS Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Paris: LP, 1990) p. 6 [traducción del autor].

profundizar sobre las cuestiones *estructurales* de la violencia y de su transformación en procesos de construcción de la paz.

En particular, desde hace medio siglo René Girard construyó una hipótesis plausible, inspirado en el análisis literario de los mitos de la humanidad. La llamó con los años *teoría del deseo mimético* porque postulaba la *imitación* como el mecanismo originario de la subjetividad humana en relación. Un dato que las ciencias de la conducta habían también caracterizado bajo otros términos, tales como *modelaje*. Según esta teoría, todo individuo se configura en su identidad profunda, en su lenguaje como en sus prácticas, a partir de la relación de simbiosis que establece con su entorno humano. En especial, imita los gestos, las actitudes, los signos y las representaciones de sus ancestros en el entorno inmediato y mediato. Tal dispositivo de imitación se desarrolla no solamente en la esfera de la conducta sino que subyace en la base de las habilidades más desarrolladas del *homo sapiens et demens*. Así podemos decir que *somos animales de imitación*, donde la representación simbólica surge por la admiración y el deseo de ser como el otro o, aun más precisamente, de desear como el otro. Tal dinamismo mimético anima entonces el ser y el quehacer del individuo, configura sus relaciones grupales e incluso da sustento a su religación con la trascendencia: el ser humano imita a los dioses tanto como los dioses lo imitan a él.

Pero la imitación, si bien procede de la admiración por el mundo y los otros, conlleva en su seno una semilla de alteridad no siempre resuelta. El bien anhelado, lo que se desea imitar es algo lejano que otro posee: aquél a quien admiramos nos seduce y nos incomoda a la vez por su cercanía con el bien deseado. En dicho extrañamiento está ya latiendo, como en germen, la alteridad irresuelta que generará más adelante la rivalidad. El otro que posee el bien deseado comienza a devenir obstáculo para la propia felicidad, rival a vencer en una lucha de autoafirmaciones, y más tarde chivo expiatorio cuya desaparición permitirá que vuelva la calma tanto al individuo amenazado como al seno del grupo en discordia.

La sacralización de la víctima es para Girard la *objetivación* de ese deseo mimético pervertido: la imposibilidad de posesión del bien hace que la muerte del otro sea deseada, anhelada, prevista y ejecutada como único camino de salvación. Y la sacralización de la víctima no hace sino perpetuar simbólicamente la necesidad del sacrificio para apaciguar la ira, no de los dioses, sino del ser del deseo. Aparece así el chivo expiatorio como símbolo de un proceso de supuesto exorcismo del mal por medio de la sangre derramada, misma que a todos los implicados purifica virtualmente de aquella rivalidad que carcome sus mutuas relaciones.

De esta manera, el círculo vicioso de la rivalidad lo encuentra Girard presente en todos los mitos fundadores de la humanidad donde se describe el asesinato fundador y se sacraliza a la víctima que permitió la sobrevivencia del grupo. Por

eso, para el investigador francés la religión sacrificial es la más alta expresión del deseo mimético y de sus mecanismos de violencia justificada.

Y aunque la Biblia cuenta la misma historia... sin embargo revela que Dios se sitúa no del lado del verdugo sino de la víctima. Tal es el río subterráneo que recorre toda la Escritura hebrea hasta abrir un manantial potente en la vida de Jesús de Nazaret. Sin hacer expresamente una reflexión teológica⁷, el pensador de Aviñón postula que la revelación cristiana es la respuesta al enigma del deseo violento, no porque anule el dinamismo mimético sino porque lo encauza hacia la *verdadera* imitación, a saber: no la imitación del verdugo, ni tampoco de la víctima resentida, sino la imitación de la *víctima perdonadora*. Ahí ubica Girard el *quid* de la verdad de Cristo y la correlación que ésta puede tener con el análisis racional de los mecanismos victimarios de las sociedades que viven desde antiguo bajo el signo de Caín.

Esto no significa que el cristianismo —como forma cultural religiosa— haya sido coherente con tal mensaje de superación de la violencia. Lo que afirma Girard es que *la verdad de Cristo ha sido desvelada y, como contraparte, la mentira de Satán también*.⁸ Es decir, la mentira de la violencia del deseo mimético que brota de la diferencia asumida como rivalidad y la verdad de Cristo como deseo mimético de donación.

Tal argumento será la base antropológica para cuestionar la posibilidad del espacio público, no solamente en su dimensión de ética discursiva, sino como *acontecer intersubjetivo* donde los individuos y los grupos están convocados a pasar de la rivalidad a la posibilidad de la coexistencia pacífica en el mutuo reconocimiento.

2. La cuestión del espacio público

Adorno planteó ya a mediados del siglo pasado la cuestión de la filosofía como ética del discurso definiéndola como pensamiento de la acción comunicativa⁹. Habermas y Apel continuaron esta veta de pensamiento post marxista introduciendo nuevos elementos en la discusión, en particular la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la comunidad ilimitada de discurso. Así se consolidó en Occidente la ética discursiva como un pensamiento de la praxis de comunicación del espacio público que la democracia liberal preserva como espacio público principal, pero postulando la necesidad de una axiología de la

⁷ Sobre todo desarrolla esta reflexión en la última etapa de sus investigaciones: cf. GIRARD René. *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona: Anagrama, 2002) pp. 179-198.

⁸ En particular, véase la entrevista sobre este tema propiamente teológico en: MENDOZA ÁLVAREZ Carlos. “Pensar la esperanza como apocalipsis. Conversación con René Girard”, **Letras libres** (abril 2008). URL: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=12884> [Fecha de consulta: 8 de enero de 2010].

⁹ Véase en particular la obra fundacional: ADORNO Theodor & HORKHEIMER Max. *La dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Trotta, 1994).

participación ciudadana y de la acción del Estado para garantizar la inclusión de todas las voces en los debates públicos.

La filosofía latinoamericana, en particular Dussel y Scannone¹⁰, ha debatido con Habermas y Apel sobre la necesidad de incluir un referente material a la ética discursiva, en el más estricto sentido de la *preservación de la vida amenazada*: la acción comunicativa será pertinente como ética universal en tanto preserve la vida de los excluidos del sistema de globalización neoliberal o, en términos comunicativos, en tanto exprese la identidad de las víctimas del sistema de totalidad que ha impuesto la razón instrumental. En un sentido aledaño, un pensamiento teológico-económico más radical como el de Hinkelammert, señala la urgencia de resignificar la razón utópica como crítica al totalitarismo de la razón instrumental, desde y a partir de las víctimas del sistema excluyente.

En todo caso, la filosofía pragmática ha puesto en el centro del debate la importancia de considerar los elementos económicos, sociales y políticos de la construcción del espacio público. Porque la ética discursiva sería una nueva ideología liberal si no incluyese la *voz de los vencidos como condición de posibilidad del mutuo reconocimiento*. En efecto, las condiciones formales de la construcción del espacio público —tales como el derecho a la palabra, el respeto a la verdad del otro, el compromiso por llegar al acuerdo y la garantía de incluir a las minorías— exigen el establecimiento de *condiciones materiales* de afirmación de la identidad de cada individuo y grupo en el espacio público. Esto significa que la ética discursiva requiere de un fondo “material” de promoción de la vida y de la dignidad humana como garantía para lograr la viabilidad histórica de sociedades incluyentes que preserven y promuevan la rica diversidad humana.

Una vez establecido este necesario cuadro material y formal de la ética del discurso, la *cuestión del espacio público* aparece entonces como una tarea de inclusión permanentemente inacabada de inclusión para las sociedades democráticas moderno-tardías. Esto significa que la pragmática de la acción comunicativa requiere de un *horizonte de inclusión* que se presenta como tarea compleja de solidaridad económica, de negociación política y de reconocimiento social de todas aquellas personas y grupos minoritarios que son excluidos del sistema local y global.

Dada la complejidad propia de la construcción del espacio público —donde las dificultades para establecer sociedades incluyentes son patentes en los ámbitos de los derechos humanos, la multiculturalidad y la justicia social por citar los ámbitos

¹⁰ El debate filosófico entre la Escuela de Frankfurt y la filosofía de la liberación prosigue hasta la fecha, en particular sobre el sentido de la acción histórica para revertir los procesos de exclusión, injusticia y violencia estructural. Véase al respecto la última obra del filósofo jesuita argentino: SCANNONE Juan Carlos. *Discernimiento filosófico de la acción y la pasión históricas. Planteo para el mundo desde América Latina* (Madrid-México: Anthropos-UJA, 2010).

más urgentes de la agenda pública nacional e internacional— la reflexión crítica no puede sino constatar la *paradoja de la acción comunicativa*, a saber: el horizonte ético se aleja cada vez más cuando al mismo tiempo se postula su urgente necesidad. En efecto, las sociedades democráticas modernas han quedado atrapadas en esta contradicción: ser conscientes de la inviolabilidad de los derechos humanos y, por otra parte, constatar su creciente violación. ¿Cómo salir de este *impasse* propio de la razón moderno-tardía?

Peukert ha planteado una hipótesis teológica en este sentido¹¹. Si bien la historia muestra que «los verdugos siguen triunfando», también podemos reconocer otra constante de la condición humana que resulta más que paradójica: «sigue habiendo justos que dan su vida por los demás». Para el teólogo alemán ahí radica el horizonte *escatológico* propio de la fe cristiana: en el modo como los creyentes vivencian, experimentan y realizan la acción comunicativa «plena» gracias al camino abierto por Jesucristo, a saber: el acto de *gratuidad asimétrica* abre la posibilidad de *incluir al otro aun a costa de la propia vida*. Más adelante abordaremos este sentido *teológico* en cuestión, pero era necesario desde ahora hacerlo aparecer como parte de una problemática interdisciplinaria donde ciencias sociales, filosofía y teología abordan una cuestión común, a saber: la condiciones de posibilidad, viabilidad histórica y sustentabilidad de la acción comunicativa misma.

3. La interpretación filosófica del problema de la rivalidad

No obstante la relevancia social de la pragmática discursiva, ésta resulta insuficiente para explicar la constitución del espacio público como experiencia universal (en tanto posible para todos) como característica propia de la condición humana. Por eso, es preciso abordar la cuestión también desde el ángulo *filosófico*, para así dar cuenta de los dinamismos de la subjetividad que entran en juego en el proceso del mutuo reconocimiento.

Muchas son las vías de acercamiento filosófico a la cuestión, desde la epistemológica hasta la ontológica. Pero aquí optamos por la vía *fenomenológica* porque da cuenta de la pregunta por la constitución de la subjetividad y, aun más, de la intersubjetividad como meollo de la paradoja del reconocimiento del otro.

En efecto, ya Husserl y Levinas sentaron las bases en el siglo pasado para una interpretación de la experiencia del sujeto en su relación con el objeto que lo rebasa: mundo, prójimo, transcendencia. La cuestión de la ontología relacional fue abordada por Husserl en términos *eidéticos* o puramente formales, motivo por el cual Levinas se distanció de su fenomenología de «la cosa misma». Habiendo quedado postulada la estructura o forma de la relación de la conciencia al mundo

¹¹ Cf. Peukert H., op. cit., pp. 307-352.

circundante, Levinas ahondará la cuestión desde la lógica de Jerusalem para *superar el problema del objeto en tanto rostro del otro*. Así, desde la postulación de su ética originaria previa a toda ontología, Levinas describe el advenimiento de la subjetividad en términos *relacionales*, subrayando el papel de la alteridad como fundamento de la ontología¹². En efecto, no hay constitución del sujeto sin un proceso triádico de mismidad, alteridad y comunión. Esto significa que el otro me comanda desde su clamor, me invoca desde su diferencia me convoca a rebasar el horizonte de la complacencia para entrar en la «tierra prometida» de la intersubjetividad, rebasando el estado subjetivo de extrañamiento y rivalidad. Por eso, para esta ética originaria, el cumplimiento fenomenológico del mutuo reconocimiento es la expresión más acabada de la intersubjetividad: *es el horizonte mesiánico del nos-otros*.

En continuidad e innovación con esta temática fenomenológica, Ricœur abordará el problema *hermenéutico* que conlleva la cuestión del espacio público. Comentando al viejo Hegel en sus *Lecciones de filosofía política*, Ricœur¹³ analiza la idea de *Aufhebung* tan crucial en la dialéctica hegeliana: la *superación* de los contrarios se da, no necesariamente como aniquilación de los mismos, sino que es posible como configuración de un nuevo estadio de la subjetividad: el del mutuo reconocimiento. Para Hegel, entonces, la oposición dialéctica entre amo y esclavo, por ejemplo, apela a un estadio nuevo de la historia en tanto posibilidad de coexistencia en un orden distinto de relación. Tal es la configuración de intersubjetividad propia de la acción del Espíritu absoluto en la historia dialéctica.

Si bien Ricœur no asume sin más la tesis dialéctica como ley de la historia, sí retoma en su análisis hermenéutico los caminos del reconocimiento en su multiforme complejidad. Primero porque se trata de un acontecer histórico, obra de la libertad humana, donde entran en juego las potencias de la experiencia tales como el lenguaje, la memoria y la acción. Segundo, porque el reconocimiento es también una conquista de la inteligencia y la libertad en medio de la conflictividad histórica. Tercero, porque dicha utopía mesiánica secularizada apunta a una realización trascendente o, al menos, denota un proceso inacabado que postula un porvenir de gratuidad como advenimiento de la exterioridad.

La razón filosófica hasta aquí llega. Pero en su azoro alcanza a barruntar aquel horizonte que las religiones delectan y celebran como Misterio amoroso de lo real, según veremos en el último punto de nuestra reflexión.

¹² Un análisis detallado de la fenomenología de la subjetividad en su apertura a la trascendencia puede verse en: MENDOZA-ÁLVAREZ Carlos. *Deus liberans: la revelación cristiana en diálogo con la modernidad* (Friburgo: Éditions Universitaires, 1996), pp. 33-89.

¹³ Cf. RICOEUR Paul. *Les parcours de la reconnaissance* (Paris: 2004).

4. La lectura *escatológica* de la reconciliación posible

La teología, en tanto *intellectus fidei et amoris*¹⁴, es una interpretación del sentido salvífico de lo real. No como un significado extrínseco a la racionalidad humana, sino como un metarrelato de sentido último de las realidades creadas, incluida la condición humana y su compleja red de relaciones que conforman el mundo de la vida de individuos y sociedades.

Por eso, la teología es acto hermenéutico¹⁵, es decir, interpretación del mundo desde la fe como respuesta a la revelación divina, tal como ha sido articulada por la tradición hebrea y cristiana a lo largo de cinco milenios de la historia de la humanidad. Tal revelación es *mostración* del significado divinizador de la creación, al mismo tiempo que conlleva un sentido redentor para el drama de la inteligencia y la libertad humanas finitas, atrapadas en los vericuetos de su propia contradicción.

Para denominar ese *fondo teologal de lo real*¹⁶, es decir, el sentido último de las realidades creadas, la fe cristiana reinterpretó el término griego de *esjatón* (día final) en términos de *cumplimiento dichoso de la comunión humano-divina*. La manifestación de este fondo amoroso de lo real se ha cumplido plenamente en la encarnación del Verbo en Cristo Jesús, ungido por el Espíritu de Dios. Lo que está en juego gracias a la encarnación del Logos y al misterio pascual de Jesucristo es entonces el sentido final de la historia —en términos paulinos “el tiempo se contrajo” (1 Cor 7: 29), como traduce Agamben¹⁷— la realización plena de la creación, el cumplimiento del deseo divino de participar su vida a la creación entera, bajo una nueva forma de temporalidad divino-humana, síntesis entre *kairós* y *esjatón*.

En específico para la antropología teológica, el fondo teologal de la condición humana es su imagen y semejanza con la vida de Dios unitrino. Vida que es comunión realizada en el mutuo reconocimiento de las personas divinas. Dicha

¹⁴ Expresión que sintetiza la tradicional expresión acuñada por San Anselmo y su glosa hecha por Jon Sobrino en su obra: *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador: UCA, 2005). Nosotros preferimos mantener ambos términos y no suprimir el primero, como lo hace el teólogo español, en virtud del irrenunciable carácter intelectual del acto de fe y su concomitante relación con la libertad responsable.

¹⁵ Así lo argumentó de manera rigurosa Edward Schillebeeckx en los tiempos fundacionales de la recepción creativa del Concilio Vaticano II, inaugurando así un modelo hermenéutico de teología fundamental, de gran vitalidad y pertinencia para el diálogo con el mundo moderno tardío. Véase: SCHILLEBEECKX Edward. *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica* (Salamanca: Sígueme, 1973).

¹⁶ Para el teólogo flamenco el criterio principal de la teología hermenéutica es el significado de la fe en el ámbito de la experiencia mundana: «toda interpretación teológica, en cuanto reflexión sobre el hablar religioso, tiene que poseer un sentido mundanamente inteligible y, en este sentido, un “significado secular”». Cf. SCHILLEBEECKX Edward. *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica* (Salamanca: Sígueme, 1973) p. 20.

¹⁷ AGAMBEN Giorgio. *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains* (Paris: Payot, 2000) pp. 120 ss.

sinergia humano-divina capacita al ser humano para vivir la comunión en clave de *donación* a imagen de la comunión divina, como acto de desapego y despojo ciertamente, pero en vistas a la reconciliación universal y al festín del encuentro de la creación con su Creador.

Retomando las herramientas que hemos expuesto hasta aquí (antropológica, pragmática y fenomenológica), la teología fundamental posmoderna postula una teología de la reconciliación en los siguientes elementos constitutivos: (i) superación del resentimiento, (ii) memoria dichosa de las víctimas e inocentes y (iii) praxis de donación de la vida.

- (i) La superación de la lógica de la rivalidad, asociada indisolublemente a la lógica de la retribución, es condición *sine qua non* es posible la instauración del espacio público. Si bien la religión sacrificial, en cualquiera de sus expresiones, sean confesionales o seculares, ratifica la sacralidad de los mecanismos de exclusión como rituales expiatorios del mal en el mundo, su mentira ha quedado develada con la resurrección del Crucificado. En efecto, los relatos pascuales de apariciones de Cristo Jesús abren un nuevo horizonte de interpretación del deseo mimético en términos no de rivalidad sino de *gratuidad*. Las llagas son mostradas por el Crucificado viviente no para vengar la humillación sufrida, sino para convocar al otro a “creer” superando las idolatrías que sustituyen al Dios verdadero. Instauran así el mundo nuevo de la intersubjetividad y significan por ello la realidad plena que es posible celebrar como *don que reconstruye las relaciones fratricidas a partir del acto de perdón*. La víctima resentida deviene entonces *víctima perdonadora*¹⁸ que tiene una inusitada potencia de experiencia, a saber: perdonar a su verdugo. En esta nueva potencia experiencia se describe como «poder-del-no-poder». En ella se revela el sentido último de la historia. La víctima perdonadora es así quien nos absuelve de la historia violenta.
- (ii) Gracias a este acto de gratuidad absoluta (porque absuelve sin condición al verdugo) procedente de la víctima perdonadora plenamente revelada por el Crucificado-resucitado es posible pasar de la memoria desdichada de las víctimas cuya sangre clama al cielo, a una *memoria dichosa* que integra el clamor de justicia en un acto universal de compasión que redime a todos. No se trata obviamente de una mera amnistía para los culpables, ni de la triste amnesia que aliena al sujeto, sino de la *opción existencial de acoger la miseria del otro en un acto de perdón que es literalmente nueva creación*. La praxis terapéutica del perdón, que hace posible solamente la víctima perdonadora, posibilita entonces la sanación del

¹⁸ Proceso analizado por Alison al sintetizar el análisis antropológico girardiano con la visión pascual propia del cristianismo. Véase: ALISON James. *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica* (Barcelona: Herder, 1999) pp. 248-261.

resentimiento en tanto capacitación para otro tipo de existencia en comunión. Tal es el sentido *teologal* de la intersubjetividad.

- (iii) Finalmente, la praxis de donación en la lógica de la gratuidad mana de la fuente de Aquel que, como dice el libro del Apocalipsis, «reina degollado» (Ap 5, 6). Este poderoso oxímoron del último libro de la Biblia contiene la tensión semántica entre los dos polos del mutuo reconocimiento propios de la *inteligencia de la víctima* como la llamó Alison, a saber: el dramatismo del sacrificio del inocente y la potencia vivificante del perdón que hace viable y posible una comunión intersubjetiva. Ya lo había anunciado con admirable claridad el segundo Isaías en el cuarto poema del Servidor de Iahveh: «en sus heridas hemos sido curados» Is 53, 5c). Así, el río subterráneo de la revelación hebrea aflora como manantial de vida plena en la experiencia del Crucificado viviente: *la resurrección siendo entonces, en clave mimético-pragmática, la experiencia de la reconciliación universal posible gracias al reconocimiento que proviene de la víctima perdonadora.*

En suma, podemos decir que la teología de la reconciliación en clave mimético-pragmática no ignora la conflictividad de la historia, ni la complejidad de los procesos de exclusión, sino que los radicaliza desde el ángulo de la rivalidad mimética y muestra la posibilidad de su resolución en la lógica de la gratuidad. Lógica que supone la justicia pero no se agota en ella. Lógica de desmantelamiento de los procesos de rivalidad mimética para desencadenar las *potencias de la experiencia de la donación.*

Según esta teología de la reconciliación que hasta aquí hemos esbozado en sus rasgos fundamentales, *los justos nos salvan* porque ellos han vivido su devenir hombres y mujeres libres en el seno de la Presencia amorosa que los rescata de la contradicción de los verdugos. Esa fuerza divina los sostiene en la batalla agónica por la vida y los recibe en un futuro que es vida para todos. Tal es el destino manifiesto de la humanidad nueva gracias al Crucificado viviente.