

***Apuntes para una visión posmoderna del Cristianismo.  
Una lectura de Christianity after Christendom: Heretical Perspectives in  
Philosophical Theology de Martin Koci.***

*Carlos Contreras Medina  
Universidad Católica Andrés Bello / Venezuela  
cacontre@ucab.edu.ve  
Orcid: 0000-0002-4959-2794*

**Resumen**

Martin Koci es quizás uno de los exponentes más recientes de lo que ha sido denominado el “giro teológico” de la fenomenología contemporánea. Koci presenta una lectura desde una teología que recurre a la fenomenología para intentar dar razón de un Cristianismo posterior a la cristiandad. Aunque la referencia a Kierkegaard sea ineludible, Koci alude, sobre todo, a las implicaciones que supone la vivencia del Cristianismo en una época posmoderna. O, dicho más específicamente: una época post-cristiana. Para llevar a cabo su tarea, el teólogo checo establece un diálogo con uno de sus compatriotas más relevantes del siglo pasado: Jan Patočka. En su texto más reciente, *Christianity after Christendom: Heretical Perspectives in Philosophical Theology*, Koci amplía su diálogo con Patočka haciendo partícipes en la conversación a una serie de filósofos, conocidos todos por sus posturas heterodoxas o “heréticas” en lo que se refiere al Cristianismo. Entre estos se encuentran Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo, John D. Caputo y Richard Kearney. Junto con cada uno de estos autores, Koci asume el reto de hacer “la pregunta obvia, pero que en gran medida ha sido descuidada: ¿qué viene después del fin del Cristianismo?”.

**Palabras clave:** Martin Koci, Jan Patočka, Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo, John D. Caputo, Richard Kearney, Cristianismo, teología, fenomenología, postmodernidad.

***Notes for a Postmodern View of Christianity.  
A reading of Martin Koci's Christianity after Christendom: Heretical  
Perspectives in Philosophical Theology.***

**Abstract**

Martin Koci is perhaps one of the most recent exponents of what has been called the "theological turn" of contemporary phenomenology. Koci presents a reading from a theology that resorts to phenomenology to try to give an account of a Christianity after Christendom. Although the reference to Kierkegaard is inescapable, Koci alludes, above all, to the implications of the experience of Christianity in a postmodern era. Or, more specifically: a post-Christian era. To carry out his task, the Czech theologian establishes a dialogue with one of his most relevant compatriots of the last century: Jan Patočka. In his most recent text, *Christianity after Christendom: Heretical Perspectives in Philosophical Theology*, Koci expands his dialogue with Patočka by bringing into the conversation a series of philosophers, all known for their heterodox or "heretical" positions in relation to Christianity. Among these are Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo, John D. Caputo, and Richard Kearney. Together with each of these authors, Koci takes on the challenge of asking "the obvious question, but which has largely been neglected: what comes after the end of Christianity?"

**Key Words:** Martin Koci, Jan Patočka, Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo, John D. Caputo, Richard Kearney, Christianity, theology, phenomenology, postmodernity.

***Notes pour une vision postmoderne du Christianisme.  
Lecture de l'ouvrage de Martin Koci Christianity after Christendom :  
Heretical Perspectives in Philosophical Theology.***

**Résumé**

Martin Koci est peut-être l'un des plus récents représentants de ce que l'on a appelé le « tournant théologique » de la phénoménologie contemporaine. Koci présente une lecture d'une théologie qui recourt à la phénoménologie pour tenter de rendre compte d'un Christianisme post-Chrétien. Bien que la référence à Kierkegaard soit inévitable, Koci fait surtout allusion aux implications de l'expérience du Christianisme à une époque post-moderne. Ou, plus précisément, à une ère post-Chrétienne. Pour mener à bien sa tâche, le théologien tchèque établit un dialogue avec l'un de ses compatriotes les plus pertinents du siècle dernier : Jan Patočka. Dans son texte le plus récent, *Christianity after Christendom : Heretical Perspectives in Philosophical Theology*, Koci élargit son dialogue avec Patočka en impliquant dans la conversation un certain nombre de philosophes, tous connus pour leurs positions hétérodoxes ou « hérétiques » sur le Christianisme. Il s'agit notamment de Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo, John D. Caputo et Richard Kearney. Avec chacun de ces auteurs, Koci relève le défi de poser « la question évidente mais largement négligée : qu'y a-t-il après la fin du Christianisme ? »

**Mots clés :** Martin Koci, Jan Patočka, Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo, John D. Caputo, Richard Kearney, christianisme, théologie, phénoménologie, postmodernité.

***Notas para uma visão pós-moderna do Cristianismo.  
Uma leitura de Christianity after Christendom: Heretical Perspectives in  
Philosophical Theology, de Martin Koci.***

**Resumo:**

Martin Koci é talvez um dos mais recentes expoentes daquilo a que se tem chamado a “viragem teológica” na fenomenologia contemporânea. Koci apresenta uma leitura de uma teologia que recorre à fenomenologia na tentativa de dar conta de um Cristianismo pós-Cristão. Embora a referência a Kierkegaard seja inevitável, Koci alude, sobretudo, às implicações da experiência do Cristianismo numa época pós-moderna. Ou, mais concretamente: uma era pós-cristã. Para levar a cabo a sua tarefa, o teólogo checo estabelece um diálogo com um dos seus compatriotas mais relevantes do século passado: Jan Patočka. No seu texto mais recente, *Christianity after Christendom: Heretical Perspectives in Philosophical Theology*, Koci expande o seu diálogo com Patočka, envolvendo na conversa uma série de filósofos, todos conhecidos pelas suas posições heterodoxas ou “heréticas” sobre o Cristianismo. Entre estes contam-se Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo, John D. Caputo e Richard Kearney. Juntamente com cada um destes autores, Koci aceita o desafio de colocar “a questão óbvia, mas largamente negligenciada: o que vem depois do fim do Cristianismo?”

**Palavras-chave:** Martin Koci, Jan Patočka, Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo, John D. Caputo, Richard Kearney, cristianismo, teologia, fenomenologia, pós-modernidade.

## Introducción.

Sin dejar de considerar el valor reductivo que suelen tener las “etiquetas”, pudiera decirse que, en cierto modo, Martin Koci es quizás uno de los exponentes más recientes de lo que ha sido denominado el “giro teológico” de la fenomenología contemporánea. Es sabido que este “viraje” hace referencia al texto *El giro teológico de la fenomenología francesa*<sup>1</sup>, del filósofo galo Dominique Janicaud. Desde su perspectiva, algunos de sus colegas franceses, “solapados en la ‘ciencia estricta’ proyectada por Husserl, habrían efectuado un inusitado retorno hacia conceptos y cuestiones de cuño teológico, en lo que resultaba ser una ampliación abusiva del título ‘fenomenología’”<sup>2</sup>. Las críticas de Janicaud se dirigen, principalmente, hacia nombres como los de Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion y Michel Henry<sup>3</sup>. Sin embargo, el debate se prolongará con el texto *La fenomenología explotada*<sup>4</sup>, y aumentará el número de los implicados en la discusión, incluyendo a personalidades tales como Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Jean-Louis Chrétien, Jean-François Courtine. En general, la crítica de Janicaud se dirige “a los últimos representantes de la fenomenología en Francia, suelo en el que, en todo caso, la fenomenología ha conocido un arraigo sin igual y que le ha tributado una larga tradición, asegurada desde las lecciones parisinas de Husserl en 1929 —las *Meditaciones cartesianas*—, y que se mantiene viva desde entonces”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Paris: Éditions de L’Éclat, 1991).

<sup>2</sup> Carlos Enrique Restrepo, “El ‘giro teológico’ de la fenomenología: Introducción al debate” *Pensamiento y cultura*, Vol. 13-2 (2010): 116-126.

<sup>3</sup> Como señala Restrepo, fundamentalmente, “las reacciones de Janicaud han sido provocadas por el hecho de que esta *nouvelle phénoménologie* admita como fenómeno la Revelación, postulado que Jean-Luc Marion justifica al introducir la noción de *fenómeno saturado*. Por éste se entiende un tipo particular de fenómeno que sobrepasa la objetividad de lo dado y que concede su derecho al acontecimiento de la trascendencia, para hacer de lo revelado un modo privilegiado de la manifestación. La infinitud del rostro (Lévinas), pero también el don (Derrida), el icono (Marion), la carne (Henry), lo imposible y el llamado (Chrétien) corresponden a esta clase de fenómenos. Su intelección exige la apertura a una relación hasta ahora impracticada con el fenómeno, caracterizado ya no por su contenido de presencia, sino justamente por un exceso de donación. Saturados, los fenómenos del rostro, el don, el icono, la carne, etc., dan más de lo que salta simplemente a la presencia y de lo que asalta la mirada de quien los asiste en su aparecer. Aparecen como no visibles, y, por tanto, invisibles, paradoja en la que justamente lo invisible inaugura un nuevo tipo de visibilidad. Por eso Jean-Luc Marion hablará en el mismo sentido de fenómenos paradójicos o saturados. Janicaud, en cambio, sólo reconocerá en ellos el abandono de los principios de la ciencia fenomenológica formulados por Husserl, y la seducción de sus coterráneos ante lo que Heidegger, en su Seminario de Zähringen (1973), esbozaba ya como una ‘fenomenología de lo inaparente’”. Cfr. Restrepo, “El ‘giro teológico’ de la fenomenología: Introducción al debate”, 117.

<sup>4</sup> Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée* (Paris: Éditions de L’Éclat, 1998).

<sup>5</sup> Cfr. Restrepo, “El ‘giro teológico’ de la fenomenología: Introducción al debate”, 116. Para la historia de la fenomenología en Francia, véase entre muchos otros trabajos, Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* (traducción de Eleni Benarroch) (Madrid: Cátedra, 1982); Yves Mabin, *Philosophie contemporaine en France* (Paris: Ministère des Affaires Étrangères, 1994) y Eric Alliez, *De l’impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine* (Paris: Vrin, 1995).

Restrepo, al mismo tiempo que reconoce el valor de la propuesta de Janicaud, se fija en algunos “reduccionismos” que pudieran tener lugar en la propuesta del filósofo francés: “leído críticamente, aunque sin demasiado rigor, el título de Janicaud deja entrever varios elementos que lo hacen susceptible de una simplificación excesiva. El primero y el más cuestionable, es el de presuponer la impermeabilidad de la frontera entre filosofía y teología, como si ésta estuviese tan absolutamente demarcada, adhiriendo con ello una posición prejuiciosa y fácil en una discusión inagotable, cuyo examen requeriría una reconstrucción retrospectiva de por lo menos dos siglos de discusión”<sup>6</sup>. Precisamente, en este sentido, la propuesta de Martin Koci resulta sumamente sugerente. Teólogo formado en Lovaina, y actualmente profesor asociado de la facultad de Teología en la Universidad Católica de Linz, Koci presenta una lectura desde una teología que recurre a la fenomenología para intentar dar razón de un Cristianismo *posterior* a la cristiandad. Aunque la referencia a Kierkegaard sea ineludible<sup>7</sup>, Koci alude, sobre todo, a las implicaciones que supone la vivencia del Cristianismo en una época *posmoderna*. O, dicho más específicamente: una época post-cristiana<sup>8</sup>. Para llevar a cabo su tarea, el teólogo checo establece un diálogo con uno de sus compatriotas más relevantes del siglo pasado: Jan Patočka. Koci elabora un planteamiento en el que la propuesta fenomenológica de Patočka es presentada como una perspectiva complementaria y alternativa al giro hacia la religión en la fenomenología contemporánea. La actitud crítica del filósofo bohemio frente el absolutismo metafísico propio de la modernidad, así como su esfuerzo por recuperar un verdadero cuestionamiento “metafísico” que, desde su perspectiva, tiene su origen en Sócrates, serán algunos de los presupuestos asumidos por Koci a la hora de examinar las posibilidades de un Cristianismo que se contextualiza en la posmodernidad. En su texto más reciente, *Christianity after Christendom: Heretical Perspectives in Philosophical Theology*<sup>9</sup>, Koci amplía su diálogo con Patočka haciendo partícipes en la conversación a una serie de filósofos, conocidos todos por sus posturas heterodoxas o “heréticas” en lo

---

<sup>6</sup> Restrepo, continúa su crítica a la postura de Janicaud diciendo: “[...] En segundo lugar, tan cuestionable como el anterior, es el hecho de pretextar la polémica bajo la grandilocuente palabra “giro” (*tournant*), que la filosofía del siglo XX ha vuelto casi un estribillo puesto a relucir cada vez que el orden del discurso sufre alguna transformación, a riesgo de diluir el acontecimiento filosófico genuino en lo que termina siendo apenas una de tantas modas intelectuales (el “giro ontológico”, “hermenéutico”, “lingüístico”, “intersubjetivo”), tan frecuentes como pasajeras en la filosofía. Por último, se le criticará por reincidir en el odioso cliché de las filosofías “nacionales”, enmarcando de antemano el “giro” en las coordenadas de una doble marca identitaria (la “fenomenología francesa”), en lo que termina por reactualizar —aún sin quererlo— la ilusión siempre desmentida de una “patria para el pensamiento” (Grecia o Alemania), contraria a las aspiraciones de una política y de un pensamiento que se reputan hoy de cosmopolitas”. Cfr. Restrepo, “El ‘giro teológico’ de la fenomenología: Introducción al debate”, 117.

<sup>7</sup> Lucero González Suárez, “Cristianismo versus cristiandad. La dimensión edificante de la filosofía de Soren Kierkegaard”, *Revista de Filosofía*, núm. 150, año 53, enero-julio (2021): 14-43.

<sup>8</sup> Ciertamente, Koci se refiere a un contexto europeo. De manera más específica, al contexto centro europeo. No obstante, no deja de ser importante su aporte para la comprensión de los fenómenos de secularización en la cultura occidental.

<sup>9</sup> Martin Koci, *Christianity after Christendom: Heretical Perspectives in Philosophical Theology* (London: Bloomsbury, 2023)

que se refiere al Cristianismo. Entre estos se encuentran Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo, John D. Caputo y Richard Kearney. Junto con cada uno de estos autores, Koci asume el reto de hacer “la pregunta obvia, pero que en gran medida ha sido descuidada: ¿qué viene después del fin del Cristianismo?”<sup>10</sup>.

Toda pregunta adecuadamente propuesta siempre supone un contexto. Koci aclara desde el primer momento que su reflexión se encuentra enmarcada en el campo teológico. No obstante, el autor procura alejarse tanto de visiones “positivistas y objetivistas, en las que la teología se separa de la experiencia vivida”, así como de la corriente “habitual” seguida por la reflexión filosófica contemporánea en torno a la religión. En este último sentido, dice el autor: “Aunque el argumento de este libro se inspira en la filosofía continental, no seguiré la tendencia actual en la filosofía de la religión, que parece temer cualquier compromiso explícito con lo teológico. No suscribiré las perspectivas —a veces declaradas, otras enmascaradas, pero siempre distantes— del archivo, la memoria y la genealogía. Las perspectivas ‘desteologizadas’ sobre el corazón mismo de los razonamientos, los conceptos y las preguntas en un contexto cristiano nunca tienen la última palabra. No hay que pasar por alto el potencial transformador que está inscrito en el propio concepto en cuestión. En lugar de pretender escribir en un registro unidireccional, es decir, desde lo teológico hasta la razón secular y terminar en una posición puramente filosófica, consideraré un enfoque bidireccional: lo teológico tiene el poder de transformar lo filosófico, y lo filosófico desafía, auspiciando la transfiguración de lo teológico”<sup>11</sup>.

## La condición posmoderna.

Koci inicia su texto con un intento por determinar en qué consiste lo “posmoderno”. El recurso a Lyotard resulta natural. Recordemos cómo en *La condición posmoderna* define la postmodernidad en una sola línea: “Simplificado al extremo, defino lo posmoderno como una *incredulidad hacia las metanarrativas*”<sup>12</sup>. Siguiendo esta idea, dice Koci: “Las narrativas maestras afirman poseer la regla para el establecimiento de vínculos (*linking*): la única regla del juego correcta, objetiva y plausible para todos los casos. El problema con esta lógica es que excluye cualquier crítica formulada fuera de esta narrativa particular, puesto que la regla de vinculación muestra o que los oponentes están equivocados, o ni siquiera les permite hablar. Una

---

<sup>10</sup> Koci, *Christianity...*, 1. Todas las citas tomadas del texto de Koci son traducciones propias.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>12</sup> Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), xxiv. Traducción propia.

narrativa maestra admite sólo una voz, la suya propia, suprimiendo de manera inevitable todo lo que sea diferente. Estas narrativas pretenden poseer una interpretación última de la realidad, ubicándose por encima de esta. El narrador habla desde una posición superior: se trata del Gran Hermano que todo lo examina”<sup>13</sup>. Ahora bien, ¿qué tiene que ver el Cristianismo con todo esto? ¿Es acaso el Cristianismo una metanarrativa? Para Lyotard, el Cristianismo es la metanarrativa coercitiva *por excelencia*. Para el autor francés, “la narración cristiana no sólo cuenta *lo que ha sucedido*, fijando así una tradición, sino que también prescribe la *caritas* para lo que puede suceder, sea lo que sea”<sup>14</sup>. Ni siquiera el recurso al “amor” justificaría la dinámica *racionalizadora* del Cristianismo: “El amor ha sido revelado, dado, debe ser aceptado y llevado a cabo. El amor ha *ocurrido* y no hay espacio para un nuevo acontecimiento. La metanarrativa cristiana es un reservorio exhaustivo de frases posibles y el agente regulador de su respectiva vinculación. Posee el derecho cognitivo absoluto y es el guardián del conocimiento universal que lleva a la humanidad hacia la plenitud, todo en nombre del amor”<sup>15</sup>.

Propiamente, las narrativas hegemónicas tienden a hacerse con el control de todo *lo que acontece*, movidas por un deseo de dominar. En un contexto como este, la pregunta *por lo que acontece* —¿qué está sucediendo?— está prohibida, puesto que la metanarrativa nos obliga a aceptar lo que *sucedió*. El preguntar mismo pierde sentido: “No debe suceder nada más que lo que se anuncia, y todo lo que se anuncia debe suceder”<sup>16</sup>. El *acontecimiento* debe ser eliminado, no debe suceder<sup>17</sup>. Para Lyotard, el Cristianismo pretende regularlo todo, controlar los modos de decir. Por esta razón, procura narrar constantemente el *acontecimiento* según las reglas predefinidas de su discurso, excluyendo todo lo que se le resiste. Esta es una de las razones por las que Koci afirma que el Cristianismo ha dejado de ser creíble. Empero, esta “ausencia” de fe, propiamente, no viene como el resultado del *posmodernismo*, “un programa filosófico que frecuentemente es confundido con el relativismo del *todo vale*”<sup>18</sup>. Más bien, “la incredulidad surge en el contexto de la lógica inherente a la narrativa de la identidad cristiana, algo revelado por la crítica posmoderna de las

---

<sup>13</sup> Koci, *Christianity...*, 20

<sup>14</sup> Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute* (Manchester: University Press, 1988), 160. Traducción propia. Cursivas añadidas.

<sup>15</sup> Koci, *Christianity...*, 26

<sup>16</sup> Jean-François Lyotard, *The Postmodern Explained: Correspondence 1982–1985* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 90. Traducción propia

<sup>17</sup> *Ídem*. “Like theory, which, hypothetically, keeps its head above the water of time, totalitarian bureaucracy likes to keep the event under its thumb. When something happens, it goes into the dustbin (of history, or the spirit)”.

<sup>18</sup> Koci, *Christianity...*, 28.

metanarrativas”<sup>19</sup>. Aunque, Koci no asume que el cristianismo sea una especie de “metanarrativa irremediadamente opresiva que suprime el evento”<sup>20</sup>, sí valora la crítica de Lyotard, en cuanto que se trata de una ayuda que permite reconocer que “*El Cristianismo después de la cristiandad* es ante todo un problema *ad intra* que concierne a los propios cristianos de forma muy concreta. Por su parte, la situación del ‘*después*’ no exige simplemente una mejor apologética o una traducción a un lenguaje comprensible. Más bien, la exigencia es la *transformación*, es decir, dar testimonio de la diferencia interna inherente a la historia del Cristianismo”<sup>21</sup>.

Ciertamente, la condición posmoderna es “un movimiento de desobjetivación y desposesión; es la repetición de la reevaluación nietzscheana de todos los valores, aunque de un modo más suave”<sup>22</sup>. Empero, si bien es cierto que la condición posmoderna *mantiene operativo lo moderno*<sup>23</sup>, lo hace exigiendo un replanteamiento: repensar el poder del pensamiento<sup>24</sup>. Es cierto que ninguna “gran narrativa” queda exenta de su fuego purificador, y ninguna construcción queda sin ser sacudida. Sin embargo, “¿El espíritu posmoderno consta solo de un esfuerzo ‘negativo’? ¿habla solo a través de advertencias y prohibiciones?”<sup>25</sup>. Koci procura dar con elementos “positivos” en este movimiento. En concreto, el autor se pregunta si la “apertura hacia la otredad, la vida en heterogeneidad, y la posibilidad de tener creencias (una vez más)”<sup>26</sup> pudieran ser también algunos de los rasgos de este “condición”. En lo que se refiere al Cristianismo y su relación con la *postmodernidad*, Koci nos dice: “Parece darse por sentado que para el Cristianismo el cambio de paradigma posmoderno ha significado una cierta pérdida: la secularización de las sociedades (occidentales), la individualización de la vida, el número cada vez menor de quienes (todavía) practican la religión y se atreven a utilizar el lenguaje teológico para expresar sus puntos de vista, el desinterés generalizado por la religión y por el cristianismo, una teología alienada de los problemas de la vida real del mundo, la sospecha con respecto a una religión jerárquica y el tono autorreferencial de la teología académica. Todas estas son características propias de nuestra época. Ahora bien, ¿es esto posmoderno? ¿no se daba ya esto en los viejos tiempos de la modernidad ilustrada? Algunos teólogos, al menos, están intentando aceptar el desafío como una interrupción de la tradición cristiana, una

---

<sup>19</sup> *Ídem.*

<sup>20</sup> *Ibíd.*, 29

<sup>21</sup> Koci, *Christianity...*, 29. Cursivas añadidas.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 12

<sup>23</sup> *Ídem.*

<sup>24</sup> *Ídem.*

<sup>25</sup> *Ídem.*

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 13.

discontinuidad en la que *lo que está por venir* juega un papel crítico-constructivo y complementa la continuidad con el pasado”<sup>27</sup>. En este sentido, Koci propone que, en lugar de temer a lo “posmoderno” como un agente meramente negativo, debe ser abrazado y bienvenido como una oportunidad para repensar qué significa ser cristiano hoy. Claramente, la preocupación de Koci no es meramente teológica o académica sino, sobre todo, existencial: “Lo que propondré en este libro es que el *fin* de algo —que tal vez sea suponer algo más fuerte que una mera interrupción— representa no un cierre sino una *apertura*. Estoy convencido de que la experiencia del *después* abre el camino a la posibilidad de pensar (y *vivir*) la transformación”<sup>28</sup>.

## Conversaciones “heréticas”

### Un ateo teólogo

Ciertamente, el término “herejía” o “herético” supone una serie de connotaciones. Consciente de esta realidad, Koci aclara: “En su sentido tradicional, la herejía se entiende como una desviación de la ortodoxia, una elección deliberada de contradecir la enseñanza establecida. Como tal, la herejía es un agente de daño, destrucción y división”<sup>29</sup>. Koci aboga por un uso de la noción de herejía en un sentido diferente y más filosófico. En efecto, aludiendo al uso que hace Patočka del término, puede decirse que “la herejía es de hecho una *elección*, una elección de llevar las ideas y pensamientos más allá, de pensar creativamente en los límites de lo posible. La herejía transgrede fronteras, lleva las ideas más allá de los límites y abre nuevos horizontes de comprensión”<sup>30</sup>. Ciertamente, suena como una empresa peligrosa. Koci reconoce que, los enfoques heréticos, pueden, por supuesto, ir demasiado lejos, pero no necesariamente con la intención de malinterpretar la verdad. Por el contrario, “la herejía *venera la verdad* al luchar por una clarificación e incluso una transformación de ‘definiciones básicas y conceptos fundamentales preservando al mismo tiempo el núcleo del pensamiento en cuestión’. En pocas palabras, la

---

<sup>27</sup> *Ídem.*

<sup>28</sup> *Ídem.* Cursivas añadidas.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>30</sup> *Ídem.*

herejía es una fuente de inspiración que revela algo que, por cualquier razón, ha permanecido no pensado”<sup>31</sup>.

La primera de las conversaciones “heréticas” propuestas por Koci tiene lugar con el filósofo francés Jean-Luc Nancy. Para este, en lo que se refiere al Cristianismo, lo primero es reconocer que se trata del “espíritu de Occidente”: “Nos guste o no, vivimos bajo la sombra del Cristianismo (que muchas veces es mucho más que una sombra)”<sup>32</sup>. No se trata esto de un eco de la apologética cristiana que no sabe afrontar la pérdida de su derecho a la soberanía en una sociedad secular. Se trata, más bien, de la razón del compromiso escrupuloso de Nancy con un Cristianismo que no puede simplemente dejarse atrás como un artefacto del pasado. En su esfuerzo comprender el “espíritu de Occidente”, Nancy ofrece una interpretación dialéctica<sup>33</sup>. Por un lado, el cristianismo es portador de una tradición metafísica, entendiendo *metafísica* en un sentido heideggeriano: “el ser (*être*) se representa como ser *que está siendo* (*étant*) y como ser presente (*étant présente*)”<sup>34</sup>. Decir que el cristianismo propone una *Weltanschauung* metafísica significa que postula un ser más allá: un ser supremo que es al mismo tiempo el fundamento de todo ser, así como aquel que prescribe el destino final (*telos*) de todos estos: “una estructura independiente del mundo, pero que *estructura* el mundo hasta el más mínimo detalle”<sup>35</sup>. Sintetizando: el Cristianismo supone una especie de “cierre”. Por otro lado, para Nancy, el Cristianismo es también “la exigencia de abrir en este mundo, una alteridad o una alienación incondicional”<sup>36</sup> y, en este sentido, “postula todas las herramientas necesarias para romper con los vínculos de la tradición metafísica. El otro mundo (si se quiere, el reino de Dios) nunca fue el segundo mundo, es decir, una entidad metafísica, *un mundo detrás del mundo*. El Cristianismo expresa la atención al otro del mundo, pero *dentro de este mundo*. En resumen, el cristianismo supone [también] una *apertura* (*dis-enclosure*)”<sup>37</sup>. Koci lo resume en el siguiente párrafo:

El cristianismo encarna la tensión entre el *cierre* y la *apertura*. El cristianismo es el conflicto encarnado: es *auto-postulación* y *auto-afirmación*, pero también es *auto-crítica* y *auto-deconstrucción*. La Cruz, señala Nancy, es al mismo tiempo elemento constitutivo y anulación. Nancy

---

<sup>31</sup> *Ídem*. Cfr. Miroslav Petříček, “Jan Patočka and Phenomenological Philosophy Today,” en Erika Abrams & Ivan Chvatík (eds), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers* (Dordrecht: Springer, 2011), 6.

<sup>32</sup> Koci, *Christianity...*, 33

<sup>33</sup> Cfr., Jean-Luc Nancy, *Dis-enclosure: The Deconstruction of Christianity* (New York: Fordham University Press, 2008); *Adoration: The Deconstruction of Christianity II* (New York: Fordham University Press, 2013).

<sup>34</sup> Koci, *Christianity...*, 33.

<sup>35</sup> *Ídem*.

<sup>36</sup> Nancy, *dis-enclosure*, 10.

<sup>37</sup> Koci, *Christianity...*, 33.

pregunta, básicamente: ¿Dónde nos encontramos? El Cristianismo creó Occidente y es su pilar. Aún más radicalmente: el Cristianismo *es* Occidente. Los occidentales seculares viven de un origen cristiano. El Cristianismo no está floreciendo, está desapareciendo de la vista, pero permanece con nosotros y en nosotros: ‘Todo nuestro pensamiento es cristiano de principio a fin’, dice Nancy, el auto-proclamado ateo<sup>38</sup>.

Para comprender la dinámica contemporánea del Cristianismo, además de reconocer su carácter dialéctico, para Nancy es necesario recurrir a la noción de *deconstrucción*. La secularización de nuestra época supone, sobre todo, “que el mundo se extiende por el mundo mismo (*mondial*); que todo se vuelve mundano (*mondaine*). Por lo tanto, el Cristianismo como religión basada en una entidad metafísica llamada Dios ya no tiene sentido”<sup>39</sup>. Según Nancy, es posible divisar al menos tres capas en las que el cristianismo se ha “difuminado”. En primer lugar, a nivel social: “El cristianismo ya no es el principio organizador privilegiado que estructura la experiencia y ofrece un marco común y comprensible para interpretar el mundo. Peor aún, excepto en un puñado de regiones de Occidente, el Cristianismo no puede contarse entre las grandes narrativas en competencia —ismos en el sentido lyotardiano— que pretenden estructurar la vida humana. No es cierto que el cristianismo vaya a perder la batalla. No, ninguna de las grandes narrativas modernas reclamó el derecho exclusivo al trono vacío después de la muerte de Dios. De hecho, la muerte de Dios es también la muerte de la razón (divina) omnipotente, de la lucha de clases y de cualquier otro usurpador de la gloria metafísica. Lo que pasa es que con el Cristianismo la situación es más fácil de ver”<sup>40</sup>. En segundo lugar, Nancy ve esta difuminación del Cristianismo en un nivel existencial: el Cristianismo ya no provee una orientación generalmente aceptada para la vida humana. Como una consecuencia directa de esto, “cada vez menos personas están adoptando la visión cristiana como un marco religioso significativo para la realidad. Cualquiera que vaya a la iglesia dos veces al día y escuche dos sermones sin duda, tarde o temprano, concluirá que, en comparación con lo que el mundo tiene para ofrecer, el discipulado cristiano representa una alternativa poco atractiva”<sup>41</sup>. Finalmente, este fenómeno también se ve reflejado en un nivel metafísico: el cristianismo, al dejar de ser un agente de sentido, cesa el papel que jugarían la verdad, lo bello y el bien, en una sociedad en la que “todo vale”.

---

<sup>38</sup> *Ibid*, 34. Cursivas añadidas. Cfr. Nancy, *Dis-enclosure...*, 143-148.

<sup>39</sup> Koci, *Christianity...*, 34.

<sup>40</sup> *Ibid*, 35.

<sup>41</sup> *Ídem*.

Ciertamente, este proceso de *deconstrucción* no es compartido por *todo* el Cristianismo. En efecto, “las objeciones resuenan desde la derecha religiosa —neo-tomistas y conservadores de mentalidad metafísica—, hasta los evangélicos que abrazan felizmente el posmodernismo como un camarada en la guerra contra el malvado secularismo liberal”<sup>42</sup>. Es claro que, para Koci, Nancy tiene razón cuando sugiere que el proceso de *auto-deconstrucción* es inherente a la tradición cristiana, del mismo modo que la herejía suele dar testimonio de una verdad clave, aunque quizás la haga manifiesta “exageradamente”. De hecho, Koci sugiere que la idea de *deconstrucción* del Cristianismo pudiera ser identificada con el término “incompletitud”, aludiendo al carácter *incompleto* propio del Cristianismo en este mundo. Este carácter se manifiesta en una “resistencia a la teleología racional por un lado y al misticismo excesivo por el otro”<sup>43</sup>. Se trataría de “cuestionar el Cristianismo desde la existencia mundana, desde el compromiso con la finitud humana, [...] dejar atrás el deseo de plenitud y de explicaciones extra-mundanas y oponerse a cualquier sensación de llegada definitiva”<sup>44</sup>. Así, la crítica de Nancy propone un desafío, especialmente, a la teología, obligándole a salir de su nube de misterios. Empero, esta propuesta da lugar a una serie de interrogantes: “¿No va esto contra toda la tradición cristiana y su énfasis en la doctrina codificada? ¿Cómo podría aceptarse como verdad cristiana la idea de lo incompleto, si ésta es la verdad de la deconstrucción?”<sup>45</sup>. Particularmente, el dogma parece resistirse. Ahora bien, “¿qué es el dogma? ¿Es una verdad petrificada? ¿O es más bien la fijación de la tarea de pensar y, de hecho, abrir el debate? Sin duda, el dogma demarca las fronteras del discurso teológico, pero no impide a los teólogos el pensamiento crítico. Por el contrario, el dogma impulsa ese pensamiento. Si una solemne proclamación dogmática decide que esto o aquello debe pensarse, la otra cara de la moneda es la cuestión importante de lo que queda sin pensar”<sup>46</sup>.

Lo que está en juego para Nancy no es el significado del Cristianismo “sino la búsqueda del sentido de la vida. No se trata de un retroceso en el sentido habitual del debate sobre el Cristianismo en los círculos filosófico-teológicos, ni de la reminiscencia del eterno retorno de Nietzsche. Tampoco supone la estrategia de volver a los Padres (ir hacia atrás), de vuelta a las fuentes, y descubrir el núcleo auténtico e incorrupto. Todos estos retornos presuponen tácitamente que el tiempo —la historia— distorsiona lo original, oscurece lo puro y destruye lo esencial. El *después* del Cristianismo se opone a la ilusión de anhelar

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>44</sup> *Ídem.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, 39-40.

<sup>46</sup> Koci, *Christianity...*, 40.

una fuente pura. ¿Qué hay entonces que descubrir en la categoría del *después*? Nancy responde (reconociendo a muchos de sus predecesores que plantearon lo mismo: Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger) que el movimiento de *auto-deconstrucción* es un proceso histórico constante. El movimiento mismo es esencial: el movimiento de la historia<sup>47</sup>. La lección de Nancy es clara: “el sentido del *después* —el *después* del Cristianismo—nos llega desde el interior. En otras palabras, el Cristianismo está en constante estado de superación. No es sólo un movimiento modesto: es también un movimiento que apunta constantemente más allá de sí mismo<sup>48</sup>. De manera similar a Lyotard, Nancy no pretende reconstituir el Cristianismo o reconstruir su religiosidad, y mucho menos su “soberanía”. Como muchos comentaristas han sabido reconocer, “la cinética de Nancy no es un *retour à* sino un *retour sur* el Cristianismo, y su principal objetivo es abordar la cuestión del sentido reabriendo la fuente del meollo mismo de esta cuestión. El Cristianismo se está alejando de sí mismo y está haciendo desaparecer irremediamente a la Cristiandad. [...] esto es importante para todos nosotros porque todavía vivimos de un origen cristiano, dando lugar a un cierto *modus cognoscendi* del mundo. Pensar con Nancy el *después* del Cristianismo desenmascara falsas dicotomías: la modernidad y el Cristianismo no son opuestos. En este sentido, el retorno a la religión en oposición al ‘mundo podrido’ es una clave hermenéutica engañosa y mal utilizada por los fundamentalistas. A Nancy le gustaría ver una lectura completamente diferente de la situación, más allá de la división ateo/cristiano, ni cristiano ni ateo<sup>49</sup>. Se trataría pues de pensar la naturaleza frágil del mundo *como mundo* y desde *dentro del mundo*.

## Solo interpretaciones.

En su esfuerzo por pensar el *después* del Cristianismo, Koci entabla ahora un diálogo con el filósofo italiano Gianni Vattimo. Es conocido el amplio espectro de tópicos filosóficos tratados por este autor, así como sus propuestas políticas radicales de izquierda. Por su parte, su vuelta a la religión, así como su confesión personal *credo di credere* ha dado lugar a una serie de discusiones importantes<sup>50</sup>. Más aun, “Vattimo presenta una tesis un tanto paradójica, en la que el retorno de la religión—y por religión, piensa principalmente en el Cristianismo— es una consecuencia directa de la muerte de Dios proclamada por

---

<sup>47</sup> *Ibid*, 44.

<sup>48</sup> *Ibid*, 62.

<sup>49</sup> *Ibid*, 63.

<sup>50</sup> Cfr. Thomas Guarino, *Vattimo and Theology* (London: T&T Clark, 2009); Jakob Helmut Deibl, *Geschichte—Offenbarung—Interpretation: Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo* (Frankfurt: Lang, 2008).

Nietzsche y afirmada por Heidegger. Para Vattimo, la muerte de Dios señala la llegada de una situación post-cristiana. Sin embargo, al mismo tiempo, el Cristianismo no se ha desestimado: nos encontramos ante una sociedad que ya no es cristiana pero *todavía* no es *no cristiana*. La respuesta a esta peculiaridad es el *pensamiento débil*, que se toma en serio la destrucción de la metafísica —es decir, el filosofar ahistórico— y acepta que la existencia humana está irreductiblemente condicionada por las estructuras del lenguaje, enraizadas en la historia. En una sola palabra, la posición filosófica general de Vattimo y su postura particular sobre el futuro del Cristianismo, puede entenderse como una ‘hermenéutica’<sup>51</sup>.

En su texto *Towards a Nonreligious Christianity*<sup>52</sup>, Vattimo deja clara su adhesión a la conocida afirmación de Nietzsche de que *no hay hechos, solo interpretaciones*: La interpretación y el sujeto como interprete se encuentran en el centro de la reflexión de Vattimo. Y esto con una motivación clara: “Uno no puede, o quizás no debería, imponer una supuesta meta-perspectiva: un tercer ojo o, en la religión, la perspectiva del ojo de Dios. Semejante actitud inevitablemente termina en violencia, a veces meramente epistemológica, a veces física, en ambos casos real”<sup>53</sup>. Para evitar esta violencia, Vattimo propone una perspectiva fundamental: la perspectiva del mundo. En efecto, “veo el mundo desde dentro del mundo. El sujeto utiliza sus capacidades de conocer, de representar, de elegir, de nombrar, de comprender. La comprensión es la capacidad humana que resulta de la interpretación. Todo este proceso depende de conceptos, marcos, ideas y un lenguaje, todos heredados. En otras palabras, la comprensión humana siempre está históricamente calificada y culturalmente determinada”<sup>54</sup>

Vattimo da por sentado que en nuestros tiempos se vive un “retorno a la religión”. En este sentido, el asunto viene más bien por el planteamiento de preguntas como: ¿Por qué está regresando la religión? O ¿Después de qué regresa la religión? ¿Después de la secularización, la modernización y el ateísmo? ¿Por qué la religión no nos ha abandonado? Más aun, ¿por qué la modernidad racional no puede dejar atrás la religión de una vez por todas? ¿Por qué no podemos dejar ir la religión en general y el Cristianismo en particular? Preguntas todas que, desde la perspectiva de Vattimo para reconocer lo siguiente:

---

<sup>51</sup> Koci, *Christianity...*, 71.

<sup>52</sup> *Ibid*, 73. Cfr. J. W. Robbins (ed.), *After the Death of God* (New York: Columbia University Press, 2007), 29–31.

<sup>53</sup> *Ibid*, 72.

<sup>54</sup> *Ídem*.

El retorno de la religión no implica un retorno a ninguna forma histórica anterior de fe. El mundo ha perdido su “dosel sagrado” (Berger) y de hecho está “desencantado” (Gauchet). Ni el retorno a la religión ni un renovado interés en el Cristianismo, señala un retorno de la transición a un mundo secular. No hay ningún reencantamiento a la vista. La verdadera naturaleza de la pregunta reside en la palabra *después*: ¿el regreso de la religión *después* de qué?<sup>55</sup>

Lo anterior lleva a Vattimo a desarrollar un concepto “particular” de *secularización* en el que se enfatiza un carácter *nihilista*, proveniente de un *nihilismo* no demasiado ortodoxo. En efecto, el *nihilismo* de Vattimo no consiste en “la ética líquida del ‘todo vale’. Tampoco es el nihilismo epistemológico en el que ‘cada uno tiene su propia verdad’. Es más bien el nihilismo *como ontología hermenéutica radical*. Su significado supone que las afirmaciones que apelan a una verdad universal han perdido su validez, dejándonos frente a un flujo interminable de interpretaciones y perspectivas que compiten entre sí: ‘La realidad ya no puede entenderse como un sistema que consiste en un conjunto de hechos lógicamente establecidos’. Dos acontecimientos son responsables de este ‘estado de la cuestión’: la proclamación de la muerte de Dios por parte de Nietzsche y la destrucción de la metafísica por parte de Heidegger”<sup>56</sup>. Vattimo ofrece una lectura de ambos acontecimientos, en la que Nietzsche no es entendido como un pre-ateo, sino como un confesor genuino: “Vattimo explica que el pasaje clave de *La Gaya Ciencia* no puede leerse en el contexto de la metafísica clásica y, por tanto, como una opinión (negativa) sobre la existencia de Dios como ser. Para Vattimo, lo que Nietzsche tiene en mente, es *la negación de la estructura objetiva fundacional de la realidad como tal*. No existe nada parecido: no hay ninguna solución ultramundana (positiva) a los problemas relacionados con el estar-en-el-mundo”<sup>57</sup>. En lo que se refiere a Heidegger, Vattimo concuerda con que “la metafísica es culpable de olvidar la cuestión del ser (*Sein*) y reemplazarla con los problemas parciales de los seres (*Seiendes*)”<sup>58</sup>. El nihilismo sería, por tanto, un ataque deconstructivo a una metafísica que se ‘olvidó del ser’. En esta, Dios es reducido a una cosa entre otras más, quizás la más elevada y fundamental de todas, pero sigue sin dejar de ser una cosa: “Este Dios está muerto. Gracias a Dios, suspira Vattimo”<sup>59</sup>

Este cambio en el pensamiento sobre Dios y su “emancipación de las ataduras de la metafísica” tendría consecuencias “paradójicas”. Por un lado, “la negación atea de la existencia de Dios se vuelve

---

<sup>55</sup> *Ibid*, 73.

<sup>56</sup> *Ibid*, 74. Cursivas añadidas.

<sup>57</sup> Koci, *Christianity...*, 74. Cursivas añadidas.

<sup>58</sup> *Ídem*.

<sup>59</sup> *Ídem*.

obsoleta”. Ciertamente, “si queremos buscar evidencia empírica o argumentos lógico-objetivistas a favor de Dios, la crítica moderna destruirá implacablemente esa búsqueda. Pero la poética de la era posmoderna de la interpretación no requiere pruebas positivistas para valorar algo. Lo que representaba un obstáculo para el progreso en la modernidad reaparece en la posmodernidad como una opción abierta, una invitación e incluso una llamada”<sup>60</sup>. Precisamente, esta manera de asumir la *posmodernidad* lleva a Vattimo a proponer otro modo de entender la *secularización*: “la secularización no es un fenómeno sociológico (iglesias vacías, influencia debilitada de las instituciones religiosas), ni una teoría historicista (cuanto más moderna, menos religiosa se vuelve la sociedad). No se trata del resultado inevitable de la sospecha crítica moderna hacia la religión, ni una consecuencia necesaria del desarrollo moderno. En primer lugar, la secularización es una categoría teológico-filosófica y, más paradójicamente, una experiencia religiosa *por excelencia*. De hecho, *se trata del aspecto constitutivo del Cristianismo*. La secularización es la verdad de la *Encarnación* y, viceversa, la *Encarnación* pone en marcha el movimiento de la *secularización*”<sup>61</sup>. Vattimo reconoce estar en deuda por esta idea con teólogo francés René Girard, autor de la teoría mimética de la violencia religiosa. Para Girard, la Encarnación y el movimiento kenótico eliminan la fe de la religiosidad natural y su violencia *mimética*. De este modo Jesús de Nazaret interrumpiría el carácter violento de la religiosidad natural basada en ofrecer sacrificios a lo divino. En opinión de Vattimo, la *secularización* representa una aproximación a este proceso. En este sentido, “la historia del cristianismo es la historia de la Encarnación y la *kénosis*, dos términos que utiliza casi indistintamente. El Cristianismo no es *religión* en el sentido del latín *religare*: unir por un conjunto de doctrinas, leyes o éticas. El Cristianismo es la historia del Dios encarnado que aceptó la contingencia de la inmanencia y así abrazó el mundo: *saeculum*”<sup>62</sup>. Refiriéndose al himno paulino de la *kénosis* (Fil. 2:6-11), Vattimo ve el Cristianismo como la *emancipación* del mito de la religión:

“El retorno a la religión a través de la secularización debe interpretarse en términos de un *acontecimiento*. Lo que viene *después* del Cristianismo sigue siendo Cristianismo. El punto aquí no es revelar el contenido del Cristianismo que está regresando. Más bien, el retorno en sí es un acontecimiento. Desde esta perspectiva, el *pensamiento débil* señala las siguientes consecuencias para el Cristianismo: pasar del conocimiento objetivo a la hermenéutica del ser, pasar de estructuras universales fuertes a racionalidades contextuales, abandonar las estructuras jerárquicas en favor de la vida comunitaria. Es importante recordar, sin embargo, que ésta no es una exigencia externa de la posmodernidad dirigida al Cristianismo. Para

---

<sup>60</sup> *Ibíd*, 75

<sup>61</sup> *Ibíd*, 75-76. Cursivas añadidas

<sup>62</sup> *Ibíd*, 76. Cursivas añadidas. Cfr. Gianni Vattimo *Not Being God: A Collaborative Autobiography* (New York: Columbia University Press, 2009), 149–50.

Vattimo, así como la secularización no es en modo alguno un proceso externo sino la verdad inherente del Cristianismo, el debilitamiento del Cristianismo es una *verdad teológica*. [...] Como tal, no hay que lamentarse. Vattimo insta al Cristianismo a abrazar la historia y la historicidad de la misma manera que Dios en su acto de *kénosis* derramó amor en el mundo y adoptó la debilidad del ser al convertirse en un ser humano<sup>63</sup>.

Reconociendo el valor que tiene el pensamiento de Vattimo sobre el Cristianismo, Koci no deja de resaltar algunas peculiaridades que deben ser consideradas para una comprensión contextualizada de la propuesta del filósofo italiano: “[Vattimo] parece repetir la postura de los primeros teólogos modernos (tanto protestantes como católicos) que intentaron reconciliar el Cristianismo con la era secular. Al hacerlo, estos teólogos corren el riesgo, a menudo, de adoptar una forma de Cristianismo inmaterial, espiritual y demasiado idealista, aunque libre de las garras de la religiosidad. Me parece que Vattimo llega al mismo callejón sin salida. En su vigorosa lucha contra la violencia metafísica de la religión, elimina la carne de la Encarnación y llega a una violenta espiritualización del Cristianismo. Y aunque Jakob Deibl intenta redimir la filosofía desencarnada del Cristianismo de Vattimo señalando la materialidad del texto en el proceso hermenéutico, así como entender que la lucha con el legado bíblico supone un compromiso profundo con la materialidad de la encarnación, no puedo dejar de hacer la siguiente pregunta: ¿Y dónde está el Cuerpo (de Cristo)?”<sup>64</sup>. Para Koci, “el Cristianismo contiene un conflicto real, una lucha real por la verdad, una lucha real por la existencia en el mundo y, por último pero no menos importante, por un *cuerpo de carne real*. Desde esta perspectiva, el *post-Cristianismo* de Vattimo está muy alejado de un discurso consolador sobre el amor”<sup>65</sup>. Por otro lado, “así como el *Dasein* de Heidegger es criticado con razón por carecer de cuerpo, la *caritas* de Vattimo debe ser acusada de una *desencarnación* inapropiada. En su naturaleza hermenéutica, la *kénosis*, tal como la propone Vattimo, sigue siendo un principio intelectual, una afección puramente intencional. Al contrario, desde una perspectiva verdaderamente teológica, la *kénosis* de Cristo fue no solo un fenómeno espiritual, sino físico, o en términos de Vattimo, un *acontecimiento* que tuvo lugar en la historia. El proyecto filosófico de Vattimo debilita, precisamente, este carácter histórico de la Encarnación”<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Koci, *Christianity...*, 80. Cursivas añadidas.

<sup>64</sup> *Ibid*, 90. Cfr. Jakob Helmut Deibl, *Menschwerdung und Schwächung: Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo* (Viena: University Press, 2013), 184.

<sup>65</sup> Koci, *Christianity...*, 90.

<sup>66</sup> *Ídem*.

## **Un Cristianismo *deconstruido*.**

Es sabido que el próximo interlocutor, el profesor John D. Caputo, ha sufrido una transformación a través de sus obras. Ha pasado de ser un autoproclamado filósofo de la religión, ahora un teólogo que no está tan interesado en la doctrina, “sino en desarrollar la práctica cristiana: una vida teológica –*vita theologica*– materializada en la fe, la esperanza y el amor. Para decirlo de otra manera, el interés de Caputo por la teología radical podría traducirse como una insistencia en una recontextualización radical de la práctica cristiana”<sup>67</sup>. Siguiendo los pasos de Derrida, Caputo se ve a sí mismo como un peregrino posmoderno en el camino hacia la fe, la esperanza y el amor. Refiriéndose a uno de los aportes principales del filósofo francés, la *deconstrucción* abriría un camino que conduce hacia un cierto tipo de teología *débil*, a la práctica de un cristianismo *sin creencia*. Desde su perspectiva, propiamente, la *deconstrucción* no consiste en que se limite al ámbito de lo filosófico o intelectual. No se refiere principalmente a la racionalidad, sino más bien, al corazón de la existencia, al cuestionar el ser-mismo-en-el-mundo. Esta consideración lleva a Caputo a sostener que la *deconstrucción* se encuentra, realmente, bastante cerca de la noción religiosa de trascendencia, al tratarse de un movimiento de *exceso* que transgrede límites estables. Ciertamente, Caputo no deja nunca de recordar a sus lectores que Derrida es un autor ateo. Sin embargo, insiste también en su convencimiento de que “la *deconstrucción* repite la estructura de la experiencia religiosa”<sup>68</sup>. Siguiendo a Koci, puede decirse que, para Caputo, “la *deconstrucción* es una *religiosidad sin religión*, sin formas históricas concretas. Se trataría de una expectativa mesiánica sin el mesianismo histórico. La *deconstrucción* sería el Evangelio de la ‘ausencia’ (without)”<sup>69</sup>. Una propuesta de la que encontramos ejemplos paradigmáticos en “la rosa sin el por qué” de Angelus Silesius, así como en la oración de Meister Eckhart en la que se busca “excluir” a Dios.

No obstante, la afirmación de Caputo sobre la *deconstrucción* y su “estructura” como aquella de la experiencia religiosa, la *deconstrucción* como tal, no consiste en una teología: Propiamente, la *deconstrucción* sería el *después* de la teología. Más aún: para Caputo, la *deconstrucción* salvaría a la teología de la teología misma<sup>70</sup>. Precisamente, para Koci, “Caputo quiere reemplazar la teología fuerte, violenta y

---

<sup>67</sup> *Ibid*, 94.

<sup>68</sup> Koci, *Christianity...*, 95. Cfr. John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), xix.

<sup>69</sup> Koci, *Christianity...*, 97

<sup>70</sup> Caputo, *The Prayers...*, 61.

soberana de un gran Dios con una teología *débil*, una teología del *acontecimiento*<sup>71</sup>. Se trataría de una “purificación” de la teología. Entre otras cosas porque, según Caputo, “el interés real de la teología no es Dios”<sup>72</sup>. La deconstrucción haría consciente a la teología de su carácter “metafísico, ontológico e hiperesencialista”. La deconstrucción ayudaría a redirigir la atención de la teología a su pregunta “fundacional”: ¿qué es lo que amo cuando amo a Dios? Para Koci, “plantear esta pregunta agustiniana de manera posmoderna es permitir la idea de *orar sin destino, tener fe sin fe y creer sin conocimiento*. Hacer la pregunta sobre el amor significa que Dios, de hecho, se vuelve *nada* para la teología. Dios es salvado de Dios. Nombrar a Dios ya no está subordinado a la violencia metafísica. La fe es redimida de procedimientos cognitivos: La deconstrucción toma la forma de una fe general o indeterminable en lo imposible”<sup>73</sup>.

Esta lectura “deconstruida” del Cristianismo según Caputo retraduce la teología en una *teopoética* que emancipa “el discurso sobre Dios del ámbito del *logos*, es decir, de la actitud doctrinal-metafísica de una teología fuerte enraizada en su marco eclesial-jerárquico. En lugar de promover la actitud teórica respecto de lo que se cree, Caputo sugiere volver al asunto mismo o, como diría la fenomenología, *die Sache selbst*”<sup>74</sup>. De hecho, la fenomenología y su “suspensión” —la *reducción* de la “actitud sobrenatural”— resulta una fuente directa de inspiración: Para Caputo, lo que importa es la *experiencia vivida*, interpretada a través de narrativas, figuras que son, a su vez, fundadoras de la religión. Dice nuestro autor: “[La teopoética] no consiste en hacer afirmaciones proposicionales, sino en ser-llamado, no de *proponer* sino de estar *expuesto* a algo que está más allá del alcance de las proposiciones”<sup>75</sup>. Una “teopoética” que deriva en una “religión sin religión” y que, por otra parte, no tiene que ver con Dios, sino con el “anhelo” de Dios: “Aborda la cuestión de Dios dejando de lado los argumentos sobre la existencia de Dios”<sup>76</sup>. Caputo sugiere que hablemos más bien de la *insistencia* de Dios. Dios insiste, ese es el *credo* de la *religión sin religión*, una postura más *verbal* que *nominal*. La religión sin religión sería, por tanto, una *protorreligión sin origen*<sup>77</sup>. Sorprendentemente, el cristianismo de Caputo no execra a la Iglesia, entendida esta como institución. Para

---

<sup>71</sup> Koci, *Christianity...*, 98

<sup>72</sup> John D. Caputo, *The Folly of God: A Theology of the Unconditional* (Salem: Polebridge Press, 2016), 1.

<sup>73</sup> 98. Cfr. John D. Caputo, *Hoping against Hope: Confessions of a Postmodern Pilgrim* (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 47; Caputo, *The Prayers...*, 64.

<sup>74</sup> Koci, *Christianity...*, 98-99

<sup>75</sup> John D. Caputo, “The Theopoetic Reduction: Suspending the Supernatural Signified,” *Literature and Theology* 33, no.3 (2019): 251.

<sup>76</sup> Koci, *Christianity...*, 104.

<sup>77</sup> *Ídem*.

el autor norteamericano, la Iglesia es un *acontecimiento* inesperado. En cierto modo, la Iglesia es el movimiento institucionalizado de deconstrucción que existe para dejar espacio a lo *indeconstruible*. En este y otros aspectos, el proyecto de Caputo apunta a un anhelo por el origen puro del Cristianismo.

Como es de suponer, la propuesta de Caputo no está exenta de dificultades. La primera de estas tiene que ver con la lectura que hace Caputo de Derrida: ¿Realmente se corresponden las dos posiciones? Es sabido que Derrida nunca pareció buscar “una fe pura”. Newheiser cuestiona este modo de interpretar a Derrida y critica explícitamente a Caputo por extraer de él una especie de “espiritualidad indeterminada”<sup>78</sup>. El interés de Derrida siempre fue la “fe real y encarnada” sin una creencia confesional. Ahora bien, como dato autobiográfico, Derrida ha aclarado que se trata más de una lucha existencial que conceptual: más una fenomenología existencial que una hermenéutica radical<sup>79</sup>. Koci concuerda con Schrijvers en que, para Derrida, no existe nada parecido a una “fe pura”: la fe siempre va acompañada de creencia<sup>80</sup>. Siguiendo a nuestro teólogo checo, “Caputo presenta las creencias premodernas y modernas como algo estable, como si fueran estructuras monolíticas y unívocas, algo que la mentalidad posmoderna debe cuestionar y deconstruir como no permanente y opresivo. La respuesta a las contaminaciones históricas de la fe es entonces la hermenéutica radical, la pasión por lo Imposible, el amor por el Reino, la *teopoética*”<sup>81</sup>. No obstante, “Derrida nunca describe la religión en términos de una oposición entre lo puro y lo contaminado. [...] Más bien, el interés de Derrida está en la estructura de la experiencia de la fe que viene en sí misma, que se pierde y se piensa a través de sí misma (independientemente de su premodernidad, modernidad o posmodernidad)”<sup>82</sup>. En esto, paradójicamente, Caputo pareciera estar más cerca del sistema hegeliano, con su síntesis del “futuro absoluto”<sup>83</sup>.

El segundo problema tiene que ver con la noción de “sin” (without). Para Caputo, cualquier religión digna de su nombre debe desterrar al soberano “con” que permite el acceso al infinito, haciéndolo “víctima de proposiciones y contaminaciones históricas”<sup>84</sup>. En contraste, la religión *sin* religión se ve

---

<sup>78</sup> David Newheiser, *Hope in a Secular Age: Deconstruction, Negative Theology and the Future of Faith* (Cambridge: University Press, 2019), 10–12.

<sup>79</sup> Jacques Derrida, *Circumfession* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993).

<sup>80</sup> Joeri Schrijvers, *Between Faith and Belief: Toward a Contemporary Phenomenology of Religious Life* (Albany: State University of New York Press, 2016), 182–183.

<sup>81</sup> Koci, *Christianity...*, 112.

<sup>82</sup> *Ídem.*

<sup>83</sup> *Ídem.*

<sup>84</sup> *Ídem.*

perturbada por un desconocimiento radical que le es propio de manera constitutiva. En suma, la religión de Caputo supondría “la negociación entre el atractivo incondicional del acontecimiento (puro) y sus condiciones mundanas de aparecer, pero con una clara preferencia por lo imposible del acontecimiento”<sup>85</sup>. Para Koci, la religión *sin* religión de Caputo “nos arroja a una metáfora hiperbólica del Cristianismo cuyo núcleo asume, por un lado, ‘la estructura indeterminada pero indefinidamente determinable de fe, como una especie de archi-fe que llega al centro del corazón humano. En el otro lado se encontrarían las creencias diversamente determinadas e históricamente concretas’<sup>86</sup>. Precisamente, el argumento del texto de Koci va en contra de esta “búsqueda de una *protorreligión* posmoderna, una archi-fe inherente al cristianismo”: “La categoría del *después* del Cristianismo pretende mostrar que no hay nada como un núcleo estable (un núcleo indestructible, que también es imposible), sino que el movimiento cristiano es siempre histórico y mundano. A mi modo de ver, el Cristianismo sin religión de Caputo —una pasión por lo imposible— es una revelación ahistórica en sí misma, un poema hermoso e inspirador que sueña con un mundo diferente. Sugiero que nosotros, por el contrario, estamos llamados a vivir en *este* mundo”<sup>87</sup>.

### Un Dios que *puede* ser.

Continúa el diálogo ahora con la propuesta de Richard Kearney. A modo de introducción a su planteamiento, Koci recomienda fijarnos en uno de los primeros textos del autor irlandés: *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*. Al inicio del libro, nos encontramos con la siguiente afirmación: “Dios ni es ni no es, sino que *puede* ser”<sup>88</sup>. Para comprender a qué se refiere con esto, Kearney propone una exégesis filosófica particular de uno de los pasajes más estudiados del Antiguo Testamento: la revelación del nombre de Dios en Éxodo 3,14. Kearney yuxtapone dos interpretaciones del texto: una ontoteológica y otra escatológica. La primera de estas lecturas enfatiza la centralidad del *esse* —el ser como nombre de Dios— mientras que la segunda se centra en la revelación del nombre como un evento futuro. Como puede verse, es posible hablar de dos “enfoques” hermenéuticos: uno cristiano y otro judío. Dios es el *Es*, es la clara comprensión metafísica del Éxodo que la tradición cristiana favorece desde Agustín, pasando por Tomás de Aquino, hasta el realismo neotomista: “La *fides quaerens intellectum* de Anselmo encuentra una

---

<sup>85</sup> *Ibid*, 113.

<sup>86</sup> *Ídem*. Cfr. John D. Caputo, “Only as Hauntology Is Religion without Religion Possible: Response to Hart,” en Marko Zlomislac & Neal DeRoo (eds.), *Cross and Khôra: Deconstruction and Ethics in the Work of John D. Caputo*, (Eugene: Pickwick Publishers, 2010), 112.

<sup>87</sup> Koci, *Christianity...*, 113.

<sup>88</sup> Richard Kearney, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 1. Cursivas añadidas.

respuesta en un matrimonio providencial con la metafísica griega (para tomar prestado el lenguaje de Ratzinger), algo que Heidegger llamará más tarde *ontoteología*, con el significado peyorativo de reducir a Dios a un ser (*ein Seiendes*), aunque se trate del ser más elevado de todos los demás seres”<sup>89</sup>. Por otra parte, la lectura escatológica favorece la traducción del *tetragrámaton* como “Seré lo que seré” (I shall be what I shall be). De esta forma, el nombre de Dios se revelaría más bien como *misión e invitación a responder, relato y promesa para el futuro*. Un Dios que entra en la historia y deja espacio para relacionarse: Dios es un Dios que está por venir<sup>90</sup>.

Kearney afirma, junto con un buen número de autores, que la lectura ontoteológica y ahistórica pasa por alto gran parte de la perspectiva original del pensamiento hebreo. El Dios que *viene*, es el Dios de una Alianza más que el Dios de una metafísica conceptual. Para nuestro filósofo, esto es indicio claro tanto de la necesidad de revisar las categorías filosóficas utilizadas para dar razón de este pasaje, como la de pasar de una perspectiva *sub specie aeternitatis* a una *sub specie historiae*. En resumen, señala Koci, “Éxodo 3:14 revela un Dios trascendente que se resiste a la inmanencia logocéntrica de la ontoteología”<sup>91</sup>. No obstante, Kearney procura un interesante punto medio cuando reconoce que una lectura excesivamente escatológica corre el riesgo de suscribirse a una teología negativa radical: una en la que es imposible decir algo sobre Dios. Demasiada trascendencia, “descalifica al sujeto –la persona– para relacionarse con Dios. Ya sea el posmodernismo místico apocalíptico o la pura donación de Dios, Kearney se siente incómodo con estos conceptos y busca un punto medio alternativo (*metaxológico*), mediador entre el absolutismo metafísico y el relativismo apofático: una poética del Dios posible”<sup>92</sup>.

¿En qué consiste “lo posible”? Esta es la pregunta que orienta la reflexión de Kearney en búsqueda del punto medio mencionado, sabiéndose, a su vez, participe de una importante tradición. En efecto, ya sea la versión realista (Aristóteles y Tomás de Aquino), la *representacionalista* (Leibnitz, Hegel) o la vitalista (Bergson), estos enfoques tienen una característica fundamental en común: “en metafísica, la categoría de lo “posible” funciona como una subcategoría de lo real. En otras palabras, “lo posible” ya está presente en la realidad, pero aún no se ha actualizado”<sup>93</sup>. Esta concepción de “lo posible” adquiere un matiz distinto a

---

<sup>89</sup> Koci, *Christianity...*, 119-120.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>91</sup> *Ídem.*

<sup>92</sup> *Ídem.*

<sup>93</sup> Koci, *Christianity...*, 121.

partir de la reflexión que nace con la fenomenología, cuando Husserl esboza una posibilidad teleológica: “lo posible” como razón que conduce a un fin. Este fin no estaría presente, sino que, por el contrario, el momento presente señalaría su ausencia, orientando la expectativa hacia lo futuro. Lo posible sería entonces “un futuro que interrumpe el presente”. Kearney subraya que este punto de vista de Husserl no debe interpretarse erróneamente como una especie de “progresismo” y, en ese sentido, “no están en juego ni el positivismo epistemológico (estamos adquiriendo más y más conocimiento para saber absolutamente) ni la emancipación política (estamos construyendo una sociedad mejor)”<sup>94</sup>. Para Kearney, esta perspectiva teleológica de la fenomenología da testimonio de la trascendencia: “lo posible” es una invitación a poner un pie en el camino y a permanecer, transcurriéndolo.

Desde el punto de vista Kearney, Heidegger supo reconocer esta intuición de Husserl y desarrollarla. “La posibilidad está por encima de la realidad”, dice el filósofo alemán en *Sein und Zeit*<sup>95</sup>: la posibilidad es la manera de revelar el ser. Por otro lado, “Kearney incluso introduce el lenguaje del amor: el amor por lo posible y el amor como *posibilizador* (que es como Kearney traduce los términos alemanes *mögen* y *vermögen*). El ser posibilita el pensar, y el ser un ser pensante consciente posibilita el ser<sup>96</sup>. Kearney ve así una doble pertenencia del amor-*posibilización*: “El amor-posible es para Heidegger algo que sobrepasa la comprensión tanto de la metafísica como de la lógica. Es nada menos que la entrega del Ser mismo”<sup>97</sup>. Finalmente, Kearney recurre a la elaboración que hace Derrida de Heidegger. La deconstrucción de Derrida claramente favorece la noción de lo posible: “peut-être” es una condición previa de toda experiencia. Para Koci, esto quizás “posibilite el *acontecimiento*, es decir, la llegada del futuro como futuro: la alteridad, la extrañeza, la indeterminación. El *acontecimiento* nunca se puede predecir. Es imposible. Por tanto, la deconstrucción habla de la *posibilidad imposible*, que no es una teología negativa ni un apofatismo de la mente, sino un esfuerzo por salvar el *acontecimiento* de lo posible (que puede ser cualquier cosa). En este sentido, el *acontecimiento* ocurre como algo que es a la vez posible e imposible de anticipar. Precisamente, en la interacción entre lo posible y lo imposible es donde Derrida ve la estructura de la experiencia”<sup>98</sup>.

---

<sup>94</sup> *Ídem*.

<sup>95</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Verlag, 1993), 38.

<sup>96</sup> Koci, *Christianity...*, 122.

<sup>97</sup> *Ídem*.

<sup>98</sup> *Ídem*. Cursivas añadidas.

En este punto es posible ver las similitudes de la propuesta Kearny a “lo posible” con la de Nicolás de Cusa. En efecto, para Cusa, Dios es todo lo que es posible ser: no hay nada más que Dios porque Dios es anterior a todo ser. Ahora bien, el *possest* de Cusa, desde la perspectiva de Kearney, consiste en una categoría totalizante que lo limita a una lectura “demasiado metafísica”. Kearney sugiere que esto no es del todo erróneo y se niega a establecer una oposición binaria entre *posse* y *esse*. Más bien, como Cusa, cree que la *posibilidad* está inscrita en el *ser*. La diferencia estaría en la visión de Kearney sobre la historicidad. En lugar de un enfoque “arqueológico” —el *posse* como principio— el filósofo irlandés sugiere una perspectiva *ontoescolástica*: el *esse* se encuentra en la *posibilidad* de ser *transfigurado*<sup>99</sup>. Combinando lo tradicional y lo “posmetafísico”, Kearney establece el desafío de “abrirnos al amor posible actuando en cada momento para hacer lo imposible un poco más posible”<sup>100</sup>. Para Koci, resulta claro que la filosofía de Kearney sobre el Dios-que-puede-ser “no se trata de una metáfora pegadiza que responde a la desafortunada condición espiritual de nuestro tiempo. Tampoco puede reducirse a una adaptación pastoral del lenguaje apropiado a un mundo sin referentes religiosos tradicionales. El Dios-que-puede-ser es ante todo una lucha con el desafío del pensamiento. Kearney lucha escrupulosamente con la pregunta: ¿Quién viene *después* del Dios de la metafísica? Su noción de posibilidad es ciertamente *posmetafísica*, pero de ningún modo es *antimetafísica*”<sup>101</sup>. De hecho, de una manera que resulta explícitamente cristiana, Kearney interpreta al Dios-que-puede-ser señalando la figura de Cristo: “Cristo se abre a una interpretación continua porque su historia, como atestiguan tanto la Transfiguración como la Resurrección, no puede cerrarse”<sup>102</sup>. De este modo, Kearney se posiciona cerca de aspectos propios de la visión hermenéutica de un cristianismo sin religión como el de Vattimo: “Los dos filósofos están unidos en el rechazo de las ilusiones que buscan precisar el núcleo puro de un Jesús histórico. El peligro de la pureza originaria regresa en Vattimo como avatar del amor. Kearney parece más equilibrado en este respecto y evita cuidadosamente volver a cualquier cosa del pasado. Para este, se trata del imperativo de la experiencia contemporánea, y para ser fiel a esta experiencia es necesario pasar de lo intelectual a lo *carneal*. Por lo tanto, cuando Kearney tematiza el amor, nunca deja de recordar a sus lectores que el amor es siempre *carneal*, señalando el ejemplo bíblico de El Cantar de los Cantares como prueba”<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> Koci, *Christianity...*, 123.

<sup>100</sup> Kearney, *The God...*, 111.

<sup>101</sup> Koci, *Christianity...*, 124

<sup>102</sup> *Ídem*.

<sup>103</sup> *Ídem*. Cfr. Bloechl argumenta que Kearney se enfoca en “[the] Jesus of the transfiguration and not necessarily the Jesus of the transubstantiation, the passion, the crucifixion, or the resurrection. Kearney’s Christology, let us then note, does not need Jesus

En su trabajo más reciente, Kearney enfatiza el papel del cuerpo en la experiencia religiosa. La materialidad —poder *tocar*— no resulta algo accidental en este tipo de experiencia. De hecho, puede decirse que Kearney *radicaliza* la noción levinasiana de rostro y la convierte en su propia categoría: “cada persona tiene la capacidad de encarnar y vivir la posibilidad divina”<sup>104</sup>. Cada *persona* es capaz de responder a la posibilidad de trascendencia. Kearney llama *persona* a esta facultad “encarnada”, categoría que, de alguna manera, privilegia lo ético, la acción y la experiencia (siguiendo a Levinas), frente a lo ontológico. La persona abraza el bien sobre el ser, “prefiriendo la relación (escatológica) de uno por el otro a la relación ontoteológica del uno por uno, o el uno para sí en sí”<sup>105</sup>. Koci explica lo determinante de la noción de *persona* en el contexto del cristianismo “anateísta” que Kearney propone:

El propio Kearney aclara la importancia de la *persona* para la cuestión del cristianismo anateísta cuando aborda la escena bíblica de la transfiguración de Cristo. La tesis básica es clara: “La persona infinita de Cristo no se agota en la figura finita de Jesús de Nazaret”. La Transfiguración funciona como una interrupción que sostiene y subvierte la continuidad entre Jesús de Nazaret y Cristo (el Mesías). Jesucristo es el camino, no el término. Su transfiguración revela el núcleo escatológico de la fe. Podemos llamarlo apertura hacia el Mesías y su reino venidero (que a diferencia de Derrida está informada por la realidad encarnada de Cristo, pero según este no está determinada por la metafísica de la presencia). Por tanto, la Transfiguración nos deja con la elección entre apertura (escatología) y fijación (ontología). Proporciona la oportunidad de descubrir la persona dentro de la persona o de inclinarse hacia la reducción de la persona a un ser entre los seres. Aplicado a la persona del transfigurado: o miramos el icono de Cristo que en verdad está presente, pero está por venir, o buscamos dominar el fetiche de Cristo<sup>106</sup>.

Para Koci, Kearney lleva a cabo “un juego magistral con la herencia intelectual de Levinas, Ricoeur, Derrida (e incluso Marion) y sus respectivos conceptos, consiguiendo una síntesis fresca [...]. Sin embargo, como muestra el concepto de *persona*, Kearney propone algo original”<sup>107</sup>. En efecto, a diferencia de los movimientos deconstructivo-críticos, el autor irlandés no ve con buenos ojos el salto hacia la alteridad radical que resulta en “pasar por ser ateo”: el *Tout autre est tout autre* nos deja con un Dios sin

---

to have actually died in order to fulfill its role within his eschatology”. Jeffrey Bloechl, “Christianity and Possibility: On Kearney’s *The God Who May Be*,” *Metaphilosophy* 36, no. 5 (2005): 737. Cfr. Kearney, *The God...*, 53–60.

<sup>104</sup> Koci, *Christianity...*, 125

<sup>105</sup> *Ídem*.

<sup>106</sup> *Ídem*. Cfr. Kearney, *The God...*, 42–43.

<sup>107</sup> Koci, *Christianity...*, 126

nombre<sup>108</sup>. Como bien señala Koci, “Kearney aplaude la alteridad del otro, pero la noción de *persona* le permite comprender la excesiva alteridad del otro como algo siempre firmemente encarnado en personas concretas. En otras palabras, la alteridad del otro es siempre la alteridad de alguien con una identidad”<sup>109</sup>. En este sentido, el *otro* tiene una historia, una narrativa, de la cual podemos aprender sobre él, de la cual podemos adivinar, sentir y experimentar quién puede ser este otro. Como sintetiza Kearney: “Persona es el otro infinito en la persona finita que tengo ante mí”<sup>110</sup>. A su vez, “la figura de la persona presenta una *fenomenología hermenéutica* de la *transfiguración* que ve al otro como presente y ausente”<sup>111</sup>. No sólo el rostro sino la persona del otro “siempre excede los límites de nuestra mirada cautivadora [y] nos trasciende”<sup>112</sup>. Precisamente, una imagen total del otro —un ídolo, un fetiche, un objeto— arruinaría la *persona* dentro del otro, puesto que esta noción crea un espacio donde encontramos la alteridad y donde —quizás aún más importante— el otro refleja mi propia alteridad<sup>113</sup>.

Koci aclara que “lo ana” del anateísmo de Kearney introduce la idea de *repetición*, pero no supone el paso cronológico del ateísmo y al teísmo. Se trataría más bien de un camino de retorno a lo originario: “Pura atención. Vigilancia. Receptividad. Lo que Rilke llama 'lo abierto'. Lo “ana-” es dejar ir algo, todo lo que crees saber, para abrirte a la posibilidad de algo nuevo y extraño”<sup>114</sup>. No se trata de una búsqueda de lo original sino el descubrimiento de lo originario<sup>115</sup>. Como señala Koci, la cuestión en juego no es el contenido del anateísmo sino su “movimiento”: se trata de un retorno a la condición de posibilidad de la fe y la incredulidad: “¿Por qué hay Dios en lugar de no-Dios?”<sup>116</sup>. No obstante, el anateísmo que Kearney propone no consiste en una apertura absoluta, sino reflexiva y discriminatoria. No basta “simplemente” el estar abierto, permanecer tolerante o incluso relativista<sup>117</sup>. Una relación con la alteridad, la posibilidad misma de reconocer al extraño, “presupone que uno mismo establezca una relación con un otro yo. El encuentro, a veces descrito en términos de hermenéutica diacrítica en Kearney, es doble: primero,

<sup>108</sup> *Ídem*.

<sup>109</sup> *Ídem*.

<sup>110</sup> Kearney, *The God...*, 17.

<sup>111</sup> Koci, *Christianity...*, 126

<sup>112</sup> Kearney, *The God...*, 11.

<sup>113</sup> Koci, *Christianity...*, 125.

<sup>114</sup> Richard Kearney & Emmanuel Falque, “Anatheist Exchange: Returning to the Body after the Flesh” en Chris Doude van Troostwijk & Matthew Clemente (eds.) *Richard Kearney's Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics* (Bloomington: Indiana University Press, 2018), 91.

<sup>115</sup> Koci, *Christianity...*, 127.

<sup>116</sup> Richard Kearney & Emmanuel Falque, “Anatheist Exchange: Returning to the Body after the Flesh”, 91.

<sup>117</sup> Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness* (London: Routledge, 2005), 77.

reconocerse a uno mismo como otro; en segundo lugar, ver al otro como un yo<sup>118</sup>. Este dinamismo de doble filo permite, más tarde, que la acogida del otro se convierta en parte de mi yo, es decir, da lugar a la hospitalidad<sup>119</sup>. Para Kearney, “el vacío de la deconstrucción y la alteridad radical no es una opción. El anateísmo no es el poder externo de una experiencia abrumadora, sino la experiencia encarnada del yo en relación con la alteridad. Y la alteridad siempre nos llega en este mundo”<sup>120</sup>. Como puede verse, “el anateísmo de Kearney quiere ser un concepto positivo (no *positivista*)”<sup>121</sup>, una alternativa a la deconstrucción de Caputo. El Cristianismo anateísta no consiste en una *religión sin religión*, o una *apertura radical al otro*. Más bien, el Cristianismo anateísta conserva “una identidad narrativa y, por lo tanto, funciona como la poética de la vida: una visión del otro infinito pero dentro de los límites finitos del estar en el mundo”<sup>122</sup>. Con todo, Koci no deja de señalar que, la búsqueda del origen por parte de Kearney, pudiera colocarle en una posición vulnerable al no considerar suficientemente lo “particular”, ubicándose entonces en una situación similar a la de Caputo con su búsqueda de una especie de “fe pura, un cristianismo más puro, una postura religiosa originaria que pudiera ser compartible universalmente”<sup>123</sup>.

## Un cristianismo que conmociona.

Koci culmina los diálogos establecidos con los autores anteriores reconociendo el valor de cada esfuerzo por tomar en cuenta el aspecto existencial de ser cristiano y/o religioso. No obstante, desde su perspectiva, el enfoque hermenéutico-deconstructivo-poético no resulta suficiente para comprender el *después* del Cristianismo en un contexto posmoderno: “Los autores comentados hasta el momento nos desafían a remodelar nuestro Cristianismo, a decidir qué tipo de Cristianismo queremos pensar y vivir, pero ¿podrán sus respectivas propuestas sostenerse en el largo plazo? ¿Es bueno un enfoque tan prescriptivo? Los tres autores siguen una línea clásica de erudición: primer paso, crítica; segundo paso, prescripción. Quizás ésta sea la naturaleza de la hermenéutica. ¡Y gracias a Dios por ello! No obstante, sugiero que la tarea de formular preguntas sobre un Cristianismo creíble podría realizarse con más cuidado y menos prisa”<sup>124</sup>. Para el teólogo checo, abordar la cuestión del “después” del Cristianismo supone, en última instancia, “indagar sobre un cierto modo de estar en el mundo, una modalidad particular de

---

<sup>118</sup> *Ibid*, 80.

<sup>119</sup> Koci, *Christianity...*, 131-132.

<sup>120</sup> *Ibid*, 132.

<sup>121</sup> *Ibid*, 133.

<sup>122</sup> Koci, *Christianity...*, 133

<sup>123</sup> *Ibid*, 138.

<sup>124</sup> *Ibid*, 145.

existencia. Pudiera ser que ya lo hayamos estado experimentando y, en ese caso, sería mejor que examinemos nuestra experiencia del aquí y el ahora, para deconstruir las ilusiones y vivir en una apertura escatológica. De esta manera, quizás no sólo  *pensemos* en el “después” del Cristianismo, sino que también lo *vivamos*”<sup>125</sup>.

Después de haber descrito en la primera parte del libro lo que supone la sospecha posmoderna hacia las metanarrativas, con énfasis particular en la que intenta vincular con el Cristianismo, Koci ha mostrado en la segunda parte lo que pudiera verse como un “regreso filosófico hacia lo religioso”, señalando las lecturas novedosas del Cristianismo llevadas a cabo por los autores antes mencionados. Ahora, en la tercera y última parte de su texto, Koci nos proporciona una propuesta sobre su propio sentido del *después* del Cristianismo. Propuesta que, en ciertos círculos de la teología contemporánea, podría incluso considerarse herética<sup>126</sup>. Después de un desarrollo de la propuesta del teólogo belga Lieven Boeve y su lectura de la Encarnación como un principio epistemológico —con todo lo que esto supone<sup>127</sup>—, Koci entablará un diálogo con Jan Patočka y su noción de la “solidaridad de los conmovidos” (*shaken*). Desde acá, Koci buscará “(re)formular un aspecto comunitario del Cristianismo después de la cristiandad: Una existencia eclesiológica después de la desintegración de la iglesia cristiana”<sup>128</sup>.

La pregunta por el Cristianismo, constantemente puesta en el tapete por el teólogo checo a lo largo de tu texto, pasa por reconocer, en primer lugar, que este “no se trata de un cuento de hadas”. Al contrario, el Cristianismo manifiesta la crudeza de estar en el mundo, pero sin permanecer encerrado en sí mismo. Para Koci, el Cristianismo apunta constantemente más allá de sí mismo, al movimiento del *después* del cristianismo. Sin embargo, este movimiento ocurre desde dentro de la finitud:

El *después* del Cristianismo constituye un camino intermedio entre los extremos de huir de la finitud y de adorar la situación humana y su ser-hacia-la-muerte. Y no puedo poner suficiente énfasis en la palabra *camino*. ¿Suena paradójico o quizás incluso herético? Cristianismo y finitud: ¿no son opuestos? Para Nietzsche, que acusó al Cristianismo de cambiar la vida que ocurre en este mundo por una recompensa de segunda categoría en el Cielo, lo más probable es que así fuera. Sin duda, lo mismo se aplicaría a la crítica de Marx al Cristianismo como un

---

<sup>125</sup> *Ídem*. Cursivas añadidas.

<sup>126</sup> *Ibid*, 149.

<sup>127</sup> *Ibid*, 151-169.

<sup>128</sup> *Ibid*, 148.

analgésico, una especie de sedante, un opiáceo, útil para sobrevivir en este mundo condenado hasta que lo abandonemos al morir y, según el mensaje cristiano, unirnos a la otra vida. Sin embargo, aunque la crítica de los llamados maestros de la sospecha tiene cierto valor para la cristiandad, por su autorreflexión, y no debe descartarse fácilmente, pasa por alto el núcleo del Cristianismo, es decir, abordar la experiencia de ser *conmovido*. Ésta es la condición humana, dice Falque, una condición que el Cristianismo adopta y abraza plenamente<sup>129</sup>.

Precisamente, Koci se apoya en la experiencia del ser *sacudido por la finitud* para establecer el diálogo con Patočka, un fenomenólogo que, desde su perspectiva, siempre hizo un esfuerzo importante para no ser confundido con un teólogo<sup>130</sup>. Indudablemente, Patočka es consciente de los peligros y los puntos ciegos de la cristiandad y no está muy lejos de la crítica propia de los autores contemporáneos revisados en el texto de Koci. Por una parte, el filósofo bohemio “no da lugar a la inmortalidad en una vida que suceda a esta vida, sino que descarta resueltamente esta posibilidad como un final feliz metafísico barato”<sup>131</sup>. Por otra, no está suficientemente claro lo que Patočka tiene que decir sobre la cuestión de Dios. Ciertamente no está interesado en entrar en el debate sobre su existencia, ya que lo ve como un conjunto de especulaciones metafísicas fracasadas. Para Koci, aunque la posición de Patočka no deba tomarse como una afirmación decisiva sobre la verosimilitud o inverosimilitud de la fe en un agente trascendente personal, se trata de una posición lógica para un filósofo que asumió “permanecer siempre caminando sobre la tierra... sin aceptar ninguna orden de Dios”<sup>132</sup>. Finalmente, Patočka tampoco está interesado en el legado ético-moral del Cristianismo. El *evangelio social* le parece insuficiente y, con un estilo similar al de Kierkegaard, Patočka se opone directamente a una religión de razón ilustrada y orden moral que constriñe al individuo dentro de una comunidad anónima<sup>133</sup>.

Con todo y la posición crítica antes mencionada, Patočka no duda en afirmar que “el cristianismo sigue siendo hasta ahora el impulso (*elán*) humano más grande, insuperado, pero también no-pensado (*un-*

<sup>129</sup> Koci, *Christianity...*, 181. Cursivas añadidas.

<sup>130</sup> *Ibid*, 181.

<sup>131</sup> Jan Patočka, “Čtyři semináře k problému Evropy”, en Ivan Chvatík & Pavel Kouba (eds.), *Sebranné spisy Jana Patočky, Vol. 3. Péče o duši, III: Kacířské eseje o filosofii dějin; Varianty a přípravné práce z let 1973-1977; Dodatky k Péči o duši I a II*, (Praha: Oikoyemnh, 2002), 403.

<sup>132</sup> Jan Patočka, “Theologie a filosofie.” en Ivan Chvatík & Pavel Kouba (eds.), *Sebranné spisy Jana Patočky, Vol. 1. Péče o duši, I: Stati z let 1929–1952; Nerydané texty z padesátých let* (Praha: Oikoyemnh, 1996), 19.

<sup>133</sup> Koci, *Christianity...*, 182. Cfr. Ludger Hagedorn, “Beyond Myth and Enlightenment: On Religion in Patočka’s Thought,” en Erika Abrams & Ivan Chvatík (eds.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers* (Dordrecht: Springer, 2011), 245–62.

*thought-through*), y que ha permitido a los seres humanos luchar contra la decadencia”<sup>134</sup>. En lo que hoy pudiéramos considerar como un enfoque un tanto políticamente incorrecto, Koci afirma que, para Patočka, “el Cristianismo es la única religión que merece su atención. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la razón de este “cristocentrismo” no es teológica (un *supersesionismo* o *exclusivismo*) ni política tampoco (un imperialismo o un colonialismo), sino de naturaleza *filosófica*. El Cristianismo, tal como lo entiende Patočka, prepara al ser humano para aceptar, luchar y, lo más importante, *moverse* en el mundo mientras está siendo *sacudido*”<sup>135</sup>. A esta postura Koci le agrega una lectura “singular” de la noción “cuidado del alma” que reafirma esta visión del Cristianismo. Ciertamente, la conocida noción patočkiana de “cuidado del alma”<sup>136</sup>, al asociarse con el Cristianismo pudiera dar lugar a una visión tradicional en la que se privilegiaría lo “espiritual” sobre lo “corpóreo”<sup>137</sup>. Sin embargo, Koci insiste en que el sentido del *después* del Cristianismo contiene una experiencia verdadera y concreta: la experiencia de nuestra finitud, de la condición humana de estar en el mundo, de estar situados en tiempo y espacio. Según Koci, “el cuidado del alma es el cuidado de un sí mismo que se da cuenta de su finitud. Y la finitud precede a la reflexión. En otras palabras, Patočka nos insta a empezar a pensar desde lo humano *per se*, desde dentro de la condición humana de ser *sacudido* [ante la consciencia de nuestra finitud]. Y aquí encontramos la importancia que Patočka reconoce del Cristianismo, viéndolo menos como una religión y más como un *movimiento del ser* que internaliza esta experiencia. Ésta es la razón principal por la que Patočka no duda en afirmar, con bastante audacia, que el cristianismo es insuperable y único, puesto que este conoce y siente la finitud: vive y piensa siendo *sacudido*”<sup>138</sup>.

Los últimos escritos de Patočka tienen que ver con esta comprensión del Cristianismo, carente de religión y quizás incluso herética. Claro está que la intención de Patočka no es escribir teología. Más bien, está sinceramente interesado en transmitir lo que considera valioso para la batalla contra la decadencia y que se trata de algo que parece encontrar en el Cristianismo, en una época que es no menos *poscristiana* que la nuestra. Para esta “transmisión”, Patočka propone una lectura de dos términos “teológicos” que conviene considerar ahora: *kenosis* y conversión. En el caso de *kenosis*, hace una interpretación *existencial*. Al

---

<sup>134</sup> Jan Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*. (La Salle: Open Court, 1996), 108. Traducción propia.

<sup>135</sup> Koci, *Christianity...*, 183. Cursivas añadidas. Dice Koci al respecto: “En un trabajo anterior, sostuve que Patočka no coloca al Cristianismo en un pedestal, por encima de otras religiones. Me equivoqué. Erin Plunkett sostiene con razón que el Cristianismo, para Patočka, es de hecho la única religión digna de consideración”. Cfr. Erin Plunkett, “Review of Thinking Faith after Christianity by Martin Koci”, *Phenomenological Reviews* 7, (2021): 53.

<sup>136</sup> Cfr. Ivan Chvatík & Erin Plunkett, *The Selected Writings of Jan Patočka. Care for the Soul* (London: Bloomsbury, 2022).

<sup>137</sup> Patočka, *Heretical Essays...*, 82–83. Traducción propia.

<sup>138</sup> Koci, *Christianity...*, 184. Cursivas añadidas.

estar interesado (fenomenológicamente) en la estructura de la experiencia, no nombra explícitamente a Jesús de Nazaret. Los términos *keneo* y *beauton ekenosen* —vaciar y vaciarse a sí mismo— se refieren a la vida individual, a lo humano *per se*. En este sentido, para Patočka, la *kénosis* manifiesta la profundidad del ser-en-el-mundo: “es el toque de la vida cruda en su límite absoluto”<sup>139</sup>. La *kénosis* es la experiencia de la nada, la experiencia de que no hay nada a qué aferrarse. Patočka explica esta enigmática perspectiva con la ayuda de una referencia al Evangelio de san Mateo y su alusión al Salmo 22:

¿Por qué me has abandonado? La respuesta está en la pregunta. ¿Qué hubiera pasado si no me hubieras abandonado? No hubiera pasado nada. Algo sucede sólo cuando me abandonas. Me ha abandonado para que no quede nada, nada a lo que todavía pueda aferrarme.<sup>140</sup>

Koci explica lo que sigue de esta lectura de la *kenosis*: “Para Patočka, la pregunta lo dice todo. La *kénosis* es esta pregunta. Pero antes de que la pregunta surja en la mente, está la experiencia, la condición humana, una situación peculiar de estar en el mundo: mi situación, la situación que nadie puede tomar en mi lugar. A pesar de todas las relaciones, a pesar de todo el ser-con, incluido, para una persona religiosa, el ser-con Dios, el yo se encuentra solo. Ontológicamente nada puede cambiar esto, nada puede impedirlo, nada puede salvar al yo de chocar con esta experiencia de vaciamiento de la nada existencial. Decimos entonces que la *kénosis* se vincula con la finitud. Es la experiencia de ser *sacudido*: Es “mi” experiencia de ser sacudido”<sup>141</sup>. Desde esta perspectiva, la *kénosis* de Cristo no expresaría, principalmente, la historia de un Dios humillado, sino el compromiso de Cristo con la finitud, “situándose” plenamente en lo propio de la condición peculiar del ser humano: ser sacudido. La crucifixión sería entonces un acontecimiento revelador: la manifestación de la condición ontológica de ser *sacudido*. Para Koci, “la experiencia de Jesús de Nazaret manifiesta la estructura de la experiencia humana y muestra que no hay soluciones fáciles ni salida a la finitud humana. El Cristianismo manifiesta el carácter apremiante del ser *sacudido* y se compromete con él. Patočka aprecia el Cristianismo porque no se desvía de la dura realidad del ser. Va a la *Cruz* (literalmente) y lleva el peso de estar en el mundo”<sup>142</sup>. Por su parte, a diferencia de algunas propuestas filosóficas existenciales más contemporáneas, el resultado de esta lectura no es la desesperación o la

---

<sup>139</sup> *Ibid*, 186. Cfr. Patočka, “Čtyři semináře o problému Evropy”, 392.

<sup>140</sup> Patočka, “Čtyři semináře o problému Evropy”, 413.

<sup>141</sup> Koci, *Christianity...*, 187.

<sup>142</sup> Koci, *Christianity...*, 187.

ansiedad. Al contrario, el compromiso con el ser *sacudido*, reconociéndolo como lo propio de la condición humana, abre el espacio para un paso adelante: la conversión.

La noción de *conversión*, habitualmente reservada para contextos religiosos, en Patočka recibe una lectura fenomenológica que se afianza en la experiencia de ser “sacudido”. Koci señala cómo, el Cristianismo, al suponer una lucha con la finitud que incorpora la experiencia de ser *sacudido*, permite que la conversión cristiana represente una posibilidad existencial para cada ser humano sin deshacer su propia constitución ontológica. El Cristianismo permanece en la tierra, pero esto no le impide, según palabras de Patočka, introducir una *transubstanciación* de la vida<sup>143</sup>. En este punto Patočka sostiene su posición “herética”, esta vez dirigida no sólo al Cristianismo sino a la filosofía misma. Para el filósofo bohemio, el Cristianismo es la conversión de la filosofía<sup>144</sup>. No se trataría de una conversión religiosa, de un giro hacia Dios o hacia alguna doctrina de fe ni nada por el estilo. Lo que Patočka quiere decir es que el Cristianismo puede enseñar a la filosofía el peso de la finitud y, en consecuencia, el significado del ser sacudido. Koci se fija en cómo, después de toda la filosofía del siglo XX y el *Sein zum Tode*, la sugerencia de Patočka podría resultar algo sorprendente. Sin embargo, aclara que necesitamos entender el llamado de Patočka a la conversión en su contexto cronológico adecuado. Patočka entiende la creación de la filosofía (la filosofía griega antigua) como el comienzo de la historia. Fue la cuestión socrática la que abrió la posibilidad de pasar de las garras del destino y del mito a una vida histórica de existencia individual y colectiva. La filosofía es la primera conversión histórica. La filosofía es cuidado del alma”<sup>145</sup>. Ahora bien, la filosofía (y de nuevo Patočka piensa en la filosofía antigua, aunque también podríamos aplicar su crítica a varias escuelas filosóficas posteriores) y su preocupación por el alma tiende a elevar lo espiritual a expensas de lo carnal, lo encarnado: el ser humano *per se*. Recordemos como para Sócrates, la muerte no debe temerse ya que representa la liberación del alma del encarcelamiento del cuerpo. Y aquí encontramos otra crítica por parte de Patočka: la filosofía (tanto antigua como moderna) huye con demasiada frecuencia de la finitud. Puede permitir una cierta sacudida intelectual —dudar, problematizar, hacer preguntas críticas pertinentes—, pero olvida la condición existencial —ontológica— de ser *sacudido*<sup>146</sup>. En este sentido, el

---

<sup>143</sup> *Ídem*. Sobre el concepto de transubstanciación según la perspectiva de Patočka, cfr. Jan Patočka, “Prostor a jeho problematika,” en Ivan Chvatík & Pavel Kouba (eds.) *Sebrané spisy Jana Patočky, Fenomenologické spisy III/2, vol 8/2* (Praha: Oikoymenth, 2016), 49–50

<sup>144</sup> Koci, *Christianity...*, 188.

<sup>145</sup> *Ídem*.

<sup>146</sup> *Ídem*.

Cristianismo representaría una segunda conversión, la conversión de la filosofía que asume ser fiel al mundo:

El Cristianismo incorpora la experiencia de ser *sacudido*. Aún más radicalmente, ser *sacudido* está en el centro del Cristianismo, en la medida en que consiste en la experiencia inherente del acontecimiento cristiano. El drama de la existencia personal se hace explícito en el Cristianismo y su narrativa fundacional que emancipa a la persona humana de la determinación del mito/religión, de la *sophia tou kosmon* de la metafísica, de la primacía de la perspectiva exclusivamente racional. Sin embargo, el Cristianismo redirige la atención a la vida interior de la existencia individual y su conflicto interno. Este movimiento que busca luchar contra el ser *sacudido* nunca termina. Es por eso que el cristianismo sigue siendo no sólo grandioso e insuperable sino también nunca suficientemente pensado. El desafío reacciona una y otra vez en las condiciones históricas dadas. En cierto sentido, el Cristianismo supone siempre un *después* del Cristianismo<sup>147</sup>.

A su vez, ser sacudido exige *solidaridad*<sup>148</sup>, la solidaridad de aquellos que soportan, en conjunto, el peso de la finitud. Se trata de una experiencia universal y, por tanto, colectiva. Esta misma experiencia, que no es meramente una experiencia individual, nos afecta a “nosotros” como un todo, es decir, a nivel de *comunidad*. Esta solidaridad en la finitud nos empuja fuera de una existencia individual cerrada, nos impulsa hacia los demás y hacia la alteridad. Luchar contra la finitud —ser *sacudido*—es lo que abre la relación *con* los demás en el mundo, *coram et cum* Deo. Ciertamente, “la solidaridad de los conmovidos” testimonia la pérdida de sentido, una pérdida que no es fatal sino que nos pone en movimiento. Quienes participan de esta solidaridad, como se atreve a expresar Patočka, “saben lo que importa en la historia”<sup>149</sup>. Puede verse en esto una confesión humilde pero valiente: vivir históricamente, estar en el mundo, significa estar frente a frente a la falta de sentido. Para Koci supone “el enfrentamiento con el sinsentido que a veces precede y a veces vence al sentido. Y los que se *estremecen* no se olvidan del lado oscuro del mundo y de la vida. La ‘solidaridad de los conmovidos’ significa compartir aquellas cosas que son caóticas, desagradables, misteriosas. Compartirlos con los demás, porque todos, de una forma u otra, luchamos con la finitud”<sup>150</sup>.

Esta solidaridad cristiana de los conmovidos no se basa en compartir una narrativa particular de afirmaciones de verdad, creencias y moralejas previamente definidas. Siguiendo a Patočka y acercándolo a

---

<sup>147</sup> Koci, *Christianity...*, 189. Cfr. Patočka, *Heretical Essays...*, 107–108. Cursivas añadidas. Traducción propia.

<sup>148</sup> Koci, *Christianity...*, 197.

<sup>149</sup> Patočka, *Heretical Essays...*, 118. Traducción propia.

<sup>150</sup> Koci, *Christianity...*, 201-202.

Liotard, sería incorrecto, asume Koci, suscribirse a las soluciones un tanto fáciles que ofrecen las metanarrativas históricas, con una clara tendencia a incluirlo todo en sus visiones totalizadoras del mundo y a proporcionar respuestas incluso antes de que las preguntas se hayan formulado. Lo que estaría en juego es una apertura al acontecimiento histórico real. Esto es lo que Lyotard llama el *differend*: Patočka prefiere la noción de *vivir en problematicidad* (*living in problematcity*). Se trata de una noción muy presente en la obra de Patočka y que puede ser entendida como “un cuestionamiento activo del estado dado del ser, un método fenomenológico radicalizado que pone en duda cada afirmación sobre la esencia del mundo. *Vivir en problematicidad* no significa dudar de todo según una especie de suspensión posmoderna de todas las verdades. Más bien, es *paciencia* dirigida a un intento constante de abrazar la historia con todos sus enigmas. Es un compromiso de no renunciar nunca a la búsqueda de sentido, por difícil que sea esta empresa”<sup>151</sup>.

Finalmente, ser *sacudido* no es un fin en sí mismo. Para Koci, se trata de “una situación existencial vivida, internalizada y cultivada a través del Cristianismo [...] Esta solidaridad [de los conmovidos] no fija su mirada en las heridas y los traumas. Al contrario, abre los ojos al asombro, permite la lucha contra la decadencia formulando más preguntas (de nuevo). La solidaridad de los sacudidos es el comienzo de pensar y luchar por lo que está por venir. En este sentido, la solidaridad de los sacudidos toca algo original, pero sin recurrir al falso ideal de lo *originario*. Más bien, permite a los discípulos de Jesús de Nazaret experimentar aquí y ahora la epifanía del significado como la experimentó la primera generación de cristianos. En otras palabras, el *después* del Cristianismo permite experimentar algo nuevo como nuevo”<sup>152</sup>.

\*\*\*

Para Koci, la lección más importante del cristianismo como “solidaridad de los sacudidos” es que no hay necesidad de volver a ninguna versión original, auténtica, pero que en el camino, al transcurrir el tiempo, se degradó. La “liberación” a la que se refiere no deshace el supuesto lastre de la(s) capa(s) humana(s) en el Cristianismo. Para él, “semejante estrategia sería otra parodia de un significado sólido, metafísico, dogmático y ahistórico, aunque envuelto en bellas y abundantes metáforas”<sup>153</sup>:

---

<sup>151</sup> *Ibíd*, 205. Cursivas añadidas.

<sup>152</sup> *Ibíd*, 206.

<sup>153</sup> Koci, *Christianity...*, 208.

Pensar el *después* del Cristianismo, pensar a través del Cristianismo, con la ayuda de la filosofía (¿hay alguna otra manera de pensar el cristianismo, por cierto?) significa hacer —a veces incluso obligar— al Cristianismo a estar más familiarizado con lo *humano*, lo demasiado *humano*. El *después* del Cristianismo no tiene aversión a la suciedad de estar en el mundo. Por el contrario, el Cristianismo abraza la realidad fáctica del ser humano *tout court*. Si hay que tomar en serio el legado de Jesús de Nazaret, no hay otro camino. Sin embargo, esta manera está lejos de ser unívoca. Quizás tengamos la dirección y veamos el horizonte, pero hay muchas encrucijadas<sup>154</sup>.

Ciertamente, lo anterior no supone un carácter “obligatorio”: el Cristianismo pudiera desligarse de su potencial crítico, como alguna vez ha sucedido, y representar “una parodia del eterno retorno de sí misma”<sup>155</sup>. Sin embargo, debe decirse que el Cristianismo —cada cristiano— puede abrazar la posibilidad de ser *sacudido*, como lo ha sido siempre, al menos desde los días de Jesús de Nazaret, quien asumió la experiencia de ser *sacudido* con todos y con todo lo que le rodeaba. Una labor que no puede llevarse a cabo en solitario. Se trata de un desafío para toda la comunidad: la iglesia universal de los *sacudidos*.

## Referencias bibliográficas.

Alliez, Eric. *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine.* (Paris : Vrin, 1995).

Bloechl, Jeffrey. “Christianity and Possibility: On Kearney’s ‘The God Who May Be,’” *Metaphilosophy* 36, no. 5 (2005): 730-740.

Caputo, D. John. “Only as Hauntology Is Religion without Religion Possible: Response to Hart,” en Marko Zlomisljic & Neal DeRoo (eds.), *Cross and Khôra: Deconstruction and Ethics in the Work of John D. Caputo.* (Eugene: Pickwick Publishers, 2010).

Caputo, John D. “The Theopoetic Reduction: Suspending the Supernatural Signified,” *Literature and Theology* 33, no.3 (2019): 248-254.

Caputo, John D. *Hoping against Hope: Confessions of a Postmodern Pilgrim.* (Minneapolis: Fortress Press, 2015).

Caputo, John D. *The Folly of God: A Theology of the Unconditional.* (Salem: Polebridge Press, 2016).

---

<sup>154</sup> *Ídem.* Cursivas añadidas.

<sup>155</sup> *Ibid.*, 209.

Caputo, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

Chvatík, Ivan & Plunkett, Erin. *The Selected Writings of Jan Patočka. Care for the Soul* (London: Bloomsbury, 2022).

Derrida, Jacques. *Circumfession*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1993).

Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. (Madrid : Cátedra, 1982).

Guarino, Thomas. *Vattimo and Theology*. (London: T&T Clark, 2009).

Hagedorn, Ludger. “Beyond Myth and Enlightenment: On Religion in Patočka’s Thought,” en Erika Abrams & Ivan Chvatík (eds), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers* (Dordrecht: Springer, 2011).

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. (Tübingen: Verlag, 1993).

Helmut Deibl, Jakob. *Geschichte—Offenbarung—Interpretation: Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo*. (Frankfurt: Lang, 2008).

Helmut Deibl, Jakob. *Menschwerdung und Schwächung: Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo*. (Vienna : University Press, 2013).

Janicaud, Dominique. *La phénoménologie éclatée*. (Paris : Éditions de L’Éclat, 1998).

Janicaud, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. (Paris : Éditions de L’Éclat, 1991).

Kearney, Richard & Falque, Emmanuel. “Anatheist Exchange: Returning to the Body after the Flesh” en Chris Doude van Troostwijk & Matthew Clemente (eds.) *Richard Kearney’s Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. (Bloomington: Indiana University Press, 2018).

Kearney, Richard. *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*. (London: Routledge, 2005).

Kearney, Richard. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. (Bloomington: Indiana University Press, 2001).

Koci, Martin. *Christianity after Christendom: Heretical Perspectives in Philosophical Theology*. (London: Bloomsbury, 2023).

Lucero González Suárez, “Cristianismo versus cristiandad. La dimensión edificante de la filosofía de Søren Kierkegaard”, *Revista de Filosofía*, núm. 150, año 53, enero-julio (2021): 14-43.

Liotard, Jean-François. *The Differend: Phrases in Dispute*. (Manchester: University Press, 1988).

Liotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1984).

Mabin, Yves. *Philosophie contemporaine en France*. (Paris : ministère des Affaires Étrangères, 1994).

Nacy, Jean-Luc. *Adoration: The Deconstruction of Christianity II*. (New York: Fordham University Press, 2013).

Nacy, Jean-Luc. *Dis-enclosure: The Deconstruction of Christianity*. (New York: Fordham University Press, 2008).

Newheiser, David. *Hope in a Secular Age: Deconstruction, Negative Theology and the Future of Faith*. (Cambridge: University Press, 2019).

Patočka, Jan. “Čtyři semináře k problému Evropy”, en Ivan Chvatík & Pavel Kouba (eds.), *Sebranné spisy Jana Patočky*, Vol. 3. Péče o duši, III: Kacířské eseje o filosofii dějin; Varianty a přípravné práce z let 1973-1977; Dodatky k Péči o duši I a II, (Praha: Oikoymenh, 2002).

Patočka, Jan. “Prostor a jeho problematika,” en Ivan Chvatík & Pavel Kouba (eds.) *Sebrané spisy Jana Patočky*, *Fenomenologické spisy III/2*, vol 8/2. (Praha: Oikoymenh, 2016), 49–50

Patočka, Jan. “Theologie a filosofie.” en Ivan Chvatík & Pavel Kouba (eds.), *Sebranné spisy Jana Patočky*, Vol. 1. Péče o duši, I: Stati z let 1929–1952; Nevydané texty z padesátých let. (Praha: Oikoymenh, 1996).

Patočka, Jan. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. (La Salle: Open Court, 1996).

Petríček, Miroslav. “Jan Patočka and Phenomenological Philosophy Today,” en Erika Abrams & Ivan Chvatík (eds), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers* (Dordrecht: Springer, 2011).

Plunkett, Erin. “Review of Thinking Faith after Christianity by Martin Koci”, *Phenomenological Reviews* 7, (2021). 53-64.

Restrepo, Carlos Enrique. “El ‘giro teológico’ de la fenomenología: Introducción al debate”. *Pensamiento y cultura*, Vol. 13-2 (2010): 115-126.

Robbins, J. W. (ed.). *After the Death of God*. (New York: Columbia University Press, 2007).

Schrijvers, Joeri. *Between Faith and Belief: Toward a Contemporary Phenomenology of Religious Life*. (Albany: State University of New York Press, 2016).

Vattimo, Gianni. *Not Being God: A Collaborative Autobiography*. (New York: Columbia University Press, 2009).