

CATOLICISMO CONSUMADO. LO QUE QUEDA DE DIOS

CONSUMED CATHOLICISM. WHAT IS LEFT OF GOD

POL RUIZ DE GAUNA DE LACALLE

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Resumen: El artículo aborda la relación entre la esencia y el destino del cristianismo; en particular, se centra en su carácter insoslayablemente *católico* y examina el sentido en el que puede afirmarse que la absoluta *catolización* (esto es: el cumplimiento del kerigma cristiano) es lo mismo que la nada. A tal efecto, problematiza la presunta diferencia entre fe y ateísmo, e introduce algunas consideraciones a propósito de cómo corresponde entender la vigencia del cristianismo en nuestra contemporaneidad.

Palabras clave: cristianismo; catolicismo; Dios; sentido; ateísmo; actualidad; evanescencia.

Abstract: The paper addresses the relationship between the essence and destiny of Christianity. In particular, it focuses on its *catholic* nature and deals with the sense in which it can be affirmed that absolute *catholization* (i.e. the fulfillment of the kerigma) is the same as nothing. To this end, it problematizes the alleged difference between faith and atheism, and introduces some considerations about what is Christianity today.

Key words: Christianity; Catholicism; God; sense; atheism; currentness; evanescence.



No se descorre cortina alguna allí donde se consigna la obviedad de que en nuestro mundo es habitual separar, mediante cierto cedazo denominativo, las partes menudas de las gruesas (estas últimas, extrañas a la criba, permanecen siempre encima de la malla) de acuerdo con la presunta discrepancia entre unas y otras respecto de en qué sentido cumple posicionarse frente a la doctrina concerniente a la peculiar “transinmanencia” descrita en cierto conjunto de libros configuradores de cierta tradición de la que, por remotamente distantes que nos soñemos, somos, sin embargo, probados oriundos. Supuesto que expresa una aparente discrepancia, la diferencia de denominaciones estatuye, por de pronto, una presunta disyuntiva: el par de opuestos “fe/ateísmo”, “piedad/impiedad” (o similares), y lo hace de manera que sea lícito y plausible discernir lo menudo de lo grueso mediante su respectiva adscripción a uno u otro de los bloques excluyentes conformados a uno y otro lado de la disyuntiva. Hasta tal punto llega la presunta certeza del arraigo en esto “o” aquello (nunca, como acabamos de sugerir, en esto “y” aquello), que unos y otros, en contra y menoscabo del bloque alternativo, sañudamente tenido por antagónico, se juzgan a sí mismos insigne-mente privilegiados y perspicaces. Ahora bien: el que la propia valoración sea tal, habida cuenta de que semejante juicio comporta valorar al otro en términos de yerro, ofuscación o desacierto, en virtud de la palmaria incompatibilidad entre que ambos estén en lo cierto y que de entrada se presuponga que hay una y *solo una* posición de clarividencia (toda vez que la afirmación de la clarividencia de los unos es lo mismo que la confutación de la clarividencia de los otros), comporta también que, con arreglo a los presupuestos que subyacen al establecimiento de la disyuntiva de marras, unos yerren y otros no, unos vean claro y otros no, o bien que ninguno de los dos sepa lo que dice, a saber: que la disyuntiva no sea sino una falsa disyuntiva, tiznada de incierta presunción, y que, por lo tanto, no haya “en verdad” disyuntiva alguna.

Prima facie, el que ese fondo “sobre” o “a partir de” el cual intenta dividirse y entenderse nuestro mundo pertenezca *originariamente* a “otro mundo”, a un mundo que ha quedado ya indefectiblemente atrás, nos pone entre las ruedas el irrompible palo de la “distancia”, a saber: nos sitúa ante el límite de que, comoquiera que sea lo que en nuestro mundo tenga lugar en relación con el mencionado fondo, lo único que pueda haber o seguir habiendo será inseparable de algo así como una “actualización” de aquello que en rigor resulta ya irrecuperable, de suerte que, por lo pronto, tan solo puede eximirnos de incurrir en una temeridad bochornosa el intento de pensar el fenómeno “cristianismo” no *como* “mero texto”, o meramente leído desde ciertos textos, sino más bien *como* desarrollo diacrónico –de carácter hasta cierto punto heterotextual, aunque genéticamente no lo sea– de cierto fenómeno que se inicia con ciertos textos con los que siempre dialoga y de los cuales va inevitablemente distanciándose, cosa que

no excluye en absoluto que tal alejamiento pueda consistir, por paradójico que suene, en la coronación de algo así como su sentido escriturístico¹.

Si aceptamos que el cristianismo puede actualizarse *legítimamente*, esto es, si aceptamos que cabe establecer quizá no “identidad” pero sí desde luego cierta “homologación” entre aquello que los evangelistas y Pablo de Tarso fijan a propósito de la historia y el sentido de la existencia del celeberrimo nazareno y lo que hoy sigue de algún modo remitiendo a tal historia (en el ya expuesto modo disyuntivo), es porque aceptamos, más o menos implícitamente, que lo que aún perdura o sencillamente “hay” en relación con aquello constituye algo no esencialmente contradictorio con el relato neotestamentario, lo cual significa que puede perfectamente entrar en contradicción con “detalles” de la historia, con lo que de la historia sea tenido por contingente, mas no con lo que desde una perspectiva exegética quepa considerar su “sentido”, esto es: con lo de un modo u otro, pero siempre y en todo caso sujeto a cierta necesidad o inevitabilidad, “derivable de” o “perteneciente a” el marco de aquello con lo que la mencionada historia da muestras de comprometerse téticamente.

El relato al que de manera imprecisa venimos refiriéndonos desde el párrafo anterior es sin duda una historia “contingente” (bien pudiera haberse contado “lo mismo” contando *otra* historia, esto es, por ejemplo, sin carpintero y con trece apóstoles), pero en modo alguno se trata de una historia “de contingencias”, aunque el contenido de “lo necesario” sea paradójicamente del orden de lo contingente (el contenido de esa “salvación” que se nos presenta como necesaria y de jurisdicción universal no estriba sino en la “gracia” y la vanidad de todo presunto merecimiento)². Decimos que no se trata de una historia “de contingencias” porque no puede no ser necesario el desarrollo de aquello que ya en el comienzo mismo³ aparece prelapsariamente anunciado: la “Encarnación”, esto es, la relación entre Dios y el hombre de un modo tal que conlleve auténtica “imagen y semejanza”⁴ (o su expresión límite), máxime cuando las vicisitudes del

¹ En efecto, estamos sugiriendo que cuanto más se aleja (de la *letra*) tanto más parece acercarse (a su *sentido*). Acaso solo así podamos recoger el guante lanzado por el poeta: “Mas lo que quiere / el Padre, que rige sobre todo, / es la observancia de la letra inmutable / y que se interprete / como es debido lo permanente” (“der Vater aber liebt / der über allen waltet / am meisten, dass gepflegt werde / der feste Buchstab, und Bestehendes gut / gedeutet”) (Hölderlin, 1998: 409)

² “¿Dónde está, entonces, el derecho a gloriarse? Queda eliminado. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No. Por la ley de la fe. Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley” (Rm 3: 27-28)

³ Gn 1: 27.

⁴ La relación entre Dios y el hombre (expresada en Gn 1: 27) se resuelve neotestariamente en la figura de un Dios encarnado. A este respecto, escribe Pedro que el Verbo se encarnó para que los hombres se hicieran “partícipes de la naturaleza divina” (2 Pedro 1: 4); según

pueblo hebreo parecen demandar una *solución final*, o sea, el holocausto de Dios en remisión de los pecados de la creatura, extremo al que se llega no por azar o de manera fortuita, sino porque el que se presuponga cierta “imagen y semejanza” no es ajeno a que haya de haber “desobediencia” (es ya lugar común que señalar el límite comporta franquearlo) por parte de aquel a quien se le impone la *cercanía*, pues la creatura, en cuanto jerárquicamente subordinada al Creador, confunde la “distancia” y la “diferencia” que, a despecho de la similitud presupuesta, siguen rigiendo entre los asemejados. Nótese, pues, hasta qué punto parecen necesarias la “corrupción” y la “caída”: hasta el vertiginoso punto de que es el “pecado original” aquello en lo que consiste la precaria consistencia del hombre, lo que ha de resultar culpable y problemáticamente intrínseco al hombre para que de la historia pueda predicarse propia y no casual o absurdamente que lo es, y con pleno derecho, “de salvación”.

El Dios cristiano constituye ciertamente una divinidad escurridiza, y ello por cuanto el mundo que lo alumbra ya no está, como sí lo estaba el de Tales de Mileto, “lleno de dioses”: en el contexto –enunciémoslo con cierta vaguedad– helenístico, podrían haber empezado a tener sentido aquellas palabras de Hölderlin según las cuales “sin duda los dioses / aún viven, pero encima de nuestras cabezas, en otro mundo”⁵, bien entendido que la ausencia inmanente de dioses (del mundo de Tales, en definitiva) acaba comportando la presencia trascendente de Dios, de un Dios que, al estar en “otro mundo”, en un “allá”, solo puede comparecer muriendo⁶ (“Crucifixión”), faltando⁷ (“Resurrección”) o simplemente huyendo⁸ (“Ascensión”)⁹.

Ireneo, mediante la Encarnación el hombre recibe la filiación divina y se convierte en hijo de Dios; para Atanasio, el hijo de Dios deviene hombre para volver divino al hombre; etcétera.

⁵ Traducción de “Zwar leben die Götter, / aber über dem Haupt droben in anderer Welt”. (Hölderlin, 1998: 321).

⁶ Cristo muere, según Marcos y Mateo, en patético abandono, y, según Lucas y Juan, en encomienda del “pneuma”.

⁷ El porqué de la por lo pronto poco intuitiva vinculación entre la Resurrección y la ausencia de Dios (de ahí que digamos “faltando”) se hace patente en todos los evangelios canónicos. En los sinópticos, la resurrección se anuncia como un “no estar aquí” (Mt 28: 6, Mc 16: 6, Lc 24: 6), y en el cuarto evangelio canónico es la visión del sepulcro vacío con las vendas en el suelo y el sudario plegado en un lugar aparte la única evidencia sensible del Cristo resucitado: “vio y creyó” (Jn 20: 8).

⁸ “Y dicho esto, fue levantado en presencia de ellos, y una nube le ocultó a sus ojos. Estando ellos mirando fijamente al cielo mientras se iba, se les aparecieron dos hombres vestidos de blanco que les dijeron: “Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo? Este que os ha sido llevado, este mismo Jesús, vendrá así tal como le habéis visto subir al cielo”” (Hch 1: 9-

He aquí, por fin, el momento cuidadosamente elegido por el traspunte para hacer salir a escena al personaje que con mejor fortuna nos indicará en qué vaso cumple destilar aquello que insinuábamos más arriba a propósito de cierta pretendida “actualización” del cristianismo, y ese personaje no es otro que la figura del mandato en el que ha de venir a parar la consumada ausencia inmanente de Dios: el destino “católico” –que conlleva y presupone una “misión” de idéntica índole– del cristianismo¹⁰. Nótese que acabamos de desembocar en nada menos que el carácter esencial de aquello que viene llevándonos a maltraer desde varios renglones atrás, esto es: en el peculiar carácter que cabe atribuir al lapso (el cual no puede entenderse como *meramente* temporal, ni siquiera como temporalmente cuantificable) entre la Ascensión y el instante posterior al cumplimiento del “*maranâ thâ*”¹¹: “Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñadles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28:19-20); de suerte que la exigencia de guardar la doctrina no refleja sino el modo adecuado e indicado de hacer presente aquella ausencia cuya presencia definitiva no constituye más que puro “diferimiento”, constatación que comporta que la dicha ausencia no puede consistir en un mero “no-estar”, sino que “lo que no hay” no lo hay en la medida en que su “no haberlo” se vuelve significativo, esto es: en la medida en que el Cristo explicita que corresponde preservar “lo faltante” hasta el fin de los tiempos, etcétera, pues tal es el modo adecuado e indicado de hacer comparecer lo esencialmente no-compareciente, o sea, en otras palabras, de “re-ligarlo”¹², y para re-

11). Según Hölderlin (1998: 401), “antes de desaparecer / una vez más se les apareció” (“*itzt, da er scheidend / noch einmal ihnen erschien*”).

⁹ Escuchemos de nuevo al poeta: “y que la gloria / del semidiós y de los suyos / desaparezca y hasta el Altísimo / desvíe su rostro / para que nunca más un inmortal / apareciera en el cielo / o en la tierra que verdece... / ¿qué significa esto?” (“*wenn die Ehre / des Halbgotts und der Seinen / Verweht und selber sein Angesicht / der Höchste wendet, / darob, dass nirgend ein / Unsterbliches am Himmel zu sehn ist oder / auf grüner Erde, was ist dies?*”) (Hölderlin, 1998: 403).

¹⁰ En relación con el tema “destino y misión católicos”, léanse, verbigracia, Mt 18:20 (“Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos”) y Jn 14: 18-20 (“No os dejaré huérfanos: volveré a vosotros. Dentro de poco el mundo ya no me verá, pero vosotros sí me veréis, porque yo vivo y también vosotros viviréis. Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros”).

¹¹ De origen arameo, el término constituye la expresión de la esperanza en la segunda venida de Cristo.

¹² Cuestiones etimológicas aparte (no viene al caso si *de hecho* “religión” procede de ‘*religare*’, como sostuvo Lactancio, de ‘*relegere*’ –Cicerón– o de ‘*reeligere*’ –Agustín–), aquí hablamos de “re-ligar” y no meramente de “ligar” porque, entre otras razones, y con arreglo a lo dicho, sabemos que con anterioridad al surgimiento del fenómeno religioso ya

ligar lo ausente (con lo presente) primero hay que re-ligar entre sí a los presentes, a los fieles, ensanchando progresivamente el alcance de la “*communitas*” hasta conquistar la “universalidad”, es decir: la consecución del mentado “destino católico” del cristianismo, en cuyo cumplimiento radica y estriba la especificidad de la también mentada “misión”¹³.

Así las cosas, el caso es que, volviendo la vista atrás (aunque no demasiado) y manteniéndola, sin embargo, en lo tendencialmente hodierno –si tal ubicuidad ocular fuera en algún sentido posible–, cuesta no tener para sí que esa universalidad a la que se ha hecho referencia no se haya consumado ya o esté en vías de consumarse plenamente. De haber en esto vislumbre alguno de sensatez, entonces estaríamos insinuando algo parecido a que la cuestión a propósito de la “actualidad” presenta algún tipo de atinencia con la cuestión a propósito de en qué lago ha finalmente desaguado el arroyo aquel de la misión católica de marras, esto es: la ya señalada cuestión acerca de si hay o no “catolicismo consumado”, y si, de haberlo, en qué sentido puede legítimamente decirse que lo hay. El que lo haya debiera significar, por de pronto, que el cristianismo ha por fin coronado su sentido escriturístico, o sea, que ha por fin universalizado su “evangelio”, su “buena noticia”, y qué mejor modo de lograrlo que siendo últimamente consecuente con la propensión definitoria más característica de Dios, a saber: aquella que consiste en vaciar la inmanencia¹⁴, lo que quiere decir llenarla de desamparo y orfandad. Ahora bien, si el catolicismo ha conseguido erguirse, finalmente, invicto e indestronado, ello comporta que no procede dar crédito a presunta disyuntiva alguna, pues allí donde a la postre prevalece la universalidad no tiene sentido que haya o siga habiendo oposiciones no resueltas: la consumación del catolicismo significa que el cristianismo ha triunfado históricamente y que no ha lugar, al menos en nuestro mundo (que es allí donde puede sostenerse que ha triunfado), para algo no-cristiano; que todo es ya a estas alturas trivial e ilimitadamente cristiano, es decir: que ya nada “en verdad” lo es (que ya no hay criterio que *discierna* o *delimite*); de otro modo: que lo “último” del cristianismo (su definitiva “catolización”) comporta el cumplimiento de lo “primero” (su demanda de “catolicismo”), tanto más cuanto que, a efectos de que lo “primero” alcance su exigida “ultimidad”, es preciso que el cristianismo desaparezca como “fenómeno”, a saber: que no haya límites en virtud de los cuales quepa

había habido “ligazón” (y en sentido estricto), cuando menos en aquella Grecia en la que todo estaba lleno de dioses...

¹³ Queda, pues, en pie que el cristianismo, por “protestante” que se pretenda, es de suyo “católico”, por lo que en adelante se obviará cualquier posible diferencia entre la institución llamada “Iglesia católica” y los conocidos desvíos cismáticos principados por cierto agustino alemán.

¹⁴ La esencia distante y huidiza de Dios aparece también en fragmentos veterotestamentarios; por ejemplo, Isaías 45: 15 habla de un “*deus absconditus*” y Jeremías 23: 23 se refiere a un “Dios de lejos”.

instaurar y singularizar “cierto fenómeno”, distinto, por lo tanto, de “otros” (lo que significa: igualmente válidos, o sea, igualmente limitados). Osemos, pues, expresar sin rodeos que el cristianismo emerge victorioso allí donde se vuelve máximamente católico, y que ese catolicismo postrero, realizado, último, equivale a su radical “evanescencia”: hay catolicismo allí donde *ya no* hay cristianismo, y en eso consiste, *precisamente*, que haya cristianismo.

Muy a propósito puede venir ahora intentar hacer el esfuerzo de holgarnos y demorarnos en el ejercicio de pensar qué es lo que hay si no hay disyuntiva, o si no la hay más allá de la espuria y ociosa sedicencia, lo cual no debe entenderse en absoluto como si se estuviera proponiendo dejarse llevar por el aquilón arrobado y sin retorno de una tesis con la que presumiblemente se estaría tratando de fundar cierta relación de compromiso, sino como mera tentativa, en modo alguno inficionada de inconsciencia respecto de su inevitable provisionalidad, de ponerse a pensar qué hay si no hay lo que por lo pronto parece haber, pues, por precario o imprudente que se considere el inicio, por alguna parte y de alguna forma corresponde empezar a pensar. Y lo haremos valiéndonos de cierta fórmula que es de suyo sospechosa de exclusión o simplificación: una fórmula tricotómica que, no obstante, la mencionada ausencia de límites, trata de integrar o contemplar los modos en que se manifiesta ese fondo ilimitado (que, como se ha visto, no admite alternativa o disyuntiva). El haber postulado tal fondo, en el que la compleción del mandato católico constituye en un sentido trivial la totalidad de lo que hay, nos conduce a buscar las notas específicas de esa generalidad de hogaño, en contraste, por supuesto, no con algo que hoy pudiera oponérsele y de lo que válidamente pudiera predicarse “diferencia”, pues en tal caso incurriríamos en una contradicción insoluble, sino por contraposición a las notas con las que antaño hubiera podido ser lícito caracterizar el mismo fondo, o sea, en contraste con un determinado momento de *todavía no* absoluta catolización del cristianismo. Pues bien, diremos que, contra la más común de las opiniones, si no hay disyuntiva es porque existe una identidad inmovible entre “creencia” y “ateísmo”, esto es, porque no hay modo más epocalmente consecuente de “creer” que aquel que consiste en erigir en “dogma” la obviedad de la falta de Dios: que no hay Dios, que vivir “sin Dios” es todo lo que hay, etcétera –y ello no porque ahora haya algo distinto al cristianismo, sino porque el cristianismo se ha atrevido por fin a mostrarse congruente con lo que siempre ha estado llamado a ser (o sea, *absoluta* y *radicalmente* “católico”)– es lo que significa la hodierna indistinguibilidad entre “fe” y “ateísmo”. En otras palabras: porque somos *consecuentemente* cristianos, somos asimismo *banalmente* ateos, de manera que no podríamos ser lo segundo si no fuéramos simultáneamente lo primero, a saber: cristianos tardomodernos o católicos postrimeros. Un Dios que no solo muere, falta y se va, sino que, a mayor abundamiento, aspira a universalizar ese mensaje de muerte, ausencia y huida (mensaje de salvación) es un Dios cuya “meta” (*porque* tal *era* su “sentido”) se compadece con la propagación del ateísmo, con su inexorable absolutez, de suerte que la situación dada (deseable es que vibre aquí el diapasón de las reservas y las suspicacias) sería aquella en la

que Dios habría triunfado y, por lo tanto, ya no habría Dios, lo que significa que lo habría *cabalmente*, esto es: “no habiéndolo”. De aquí no se sigue, con todo, que la dicha situación sea unánimemente reconocida, sino más bien lo contrario: que funciona *precisamente* porque no se la sabe, *porque* se la presupone sin que tal presuposición, brumosamente implícita, pugne por explicitarse o volverse relevante. Tanto es así que a la “situación de base”, caracterización –nunca se insistirá lo bastante en ello– atufadamente sospechosa de reductiva y caricaturesca, habría que yuxtaponer otros dos gajos (por eso la tricotomía), que no constituirían sino sendas formas de, por un lado, dotar “supersticiosamente” al catolicismo, de manera inconsecuente con su fase terminal, de un contenido que ya no le corresponde, y de habitar, por el otro, cierta tensión “adversativa” que a continuación trataremos de describir.

Téngase, no obstante, la caución de notar (comparece ahora la pertinencia del receloso diapasón) que lo que venimos presentando como tricotomía no tiene de legítimamente tricotómico más que una desenfocada epidermis percibida con la torpeza que brinda una incuantificable cohorte de dioptrías, en cuanto que los tres gajos aludidos no pertenecen a una misma naranja, sino a naranjas o incluso a frutas distintas: tal como el alófono se circunscribe a un orden no meramente fonémico, sino que constituye una realización articulatoria efectiva de una posibilidad no realizada del sistema fonológico (el fonema podría pensarse como *fondo*; sus alófonos, como *relieve*), así también, o de manera análoga, cumple entender los términos “superstición” y “adversación” con respecto a la generalidad del de suyo trivial e ilimitado catolicismo hodierno. Sea de ello lo que fuere, el caso es que creer que todavía resulta posible tener fe en los “detalles” de esa “historia de salvación”; creer que sigue habiendo presencia de Dios que no consista en su absoluta y ya consumada evanescencia (adopte tal creencia una fidelidad estricta a la letra de dichos detalles –de modo que no se olvide que hay valle de lágrimas, pecado original...– o, por el contrario, constituya más bien un enjuague hedonista que oblitere el problema del Mal y conserve tan solo, descontextualizado e hipostasiado, el “Dios es amor”, donde “Dios” haría las veces de dildo del espíritu y “cristianismo” sería otro nombre para “yoga”, “mindfulness”, “psicoanálisis” o “sexo tántrico”); creer, en fin, *como si* Dios no comportase siempre, e irreversiblemente, su propia negación¹⁵, tal cosa constituye un modo empíricamente certificado de ser ateo *hoy*, que es lo mismo que decir, como hemos visto, “*cumplidamente* católico”.

Pero más interés que el recién caracterizado gajo o modo supersticioso de formar parte del fondo de marras (“ateísmo *como* catolicismo consumado”) reviste sin duda alguna el gajo o modo adversativo de pertenecer a lo mismo, asunto del que nos ocuparemos en los renglones subsiguientes. Con un índice de frecuencia hartamente más reducido, pero igualmente constatado por mor de la aguda observación empírica, ocurre que en cierto espacio fronterizo moran aquellos

¹⁵ “El Dios que creó san Pablo implica la negación de Dios” (Nietzsche, 1983: 90).

que, en vez de querer evitar su presencia, poco o mal se guardan de pronunciar el nombre de la locura (ya lo dijo Unamuno: “la verdadera locura va de veras; son los cuerdos los que van de burlas”), hasta el extremo de que acuden solícitos y como enhechizados al murmullo de ciertas palabras enhebradas por el viento que atraviesa de punta a punta el eviterno recinto de la aporía: “ya no, *pero* estoy tan loco que *todavía* y hasta el final, aunque me cueste la vida”. Tal es, podría decirse, el caso de Simone Weil, dispuesta a amar a Dios “*aunque* no exista”¹⁶ (la concesión no constituye sino el reverso atenuado de la adversación). Dios no puede ya representar solidez alguna (no en vano hubo de hacerse carne), pues la consideración marxiana acerca de que todo lo sólido termina por desvanecerse en el aire se condice con el propio estatuto de lo sólido, y, *sin embargo* (prolongar el “sin embargo” hasta la muerte es el aliento tensional que exige el desatino), a despecho de la palmaria imposibilidad, a pesar de la incesante demora “parusíaca”, *ha de ser posible*, porque *ha de haber justicia*, aunque *no pueda serlo* y aunque *no pueda haberla*, que muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despierten al fin (Dn 12: 2). La posición que Weil ejemplifica constituye ciertamente un modo limítrofe que reconoce y señala el “vértigo”, el cual es singularmente constitutivo de esa solidez vuelta trascendente, religiosa, relegada, desvanecida y finalmente olvidada, pero si en Weil es el vértigo mismo y no el olvido, que deja de serlo si se lo reconoce, aquello que todavía e incansablemente se reconoce, ello comporta que lo de “aquí” ha de estar siempre signado por lo de “allí”, a saber: que la presencia de “esto” ha de ser siempre “presencia de cruz”: presencia en las cosas del surco de abandono propio de lo que falta, de lo que “mediante la noche oscura se retira para no ser amado como el tesoro por el avaro”¹⁷. No hay, pues, en Weil consumación, sino “antesala”: de la ausencia todavía se puede hablar y en ella todavía se puede creer; el vértigo es lo que hay, y el que haya vértigo es ni más ni menos que la “huella de Dios”¹⁸.

Ni que decir tiene que no ha acabado siendo esta trocha, sobremanera angosta y escusada, abierta con afán en la preñada espesura de la broza, algo así como la senda principal por la que ha terminado discurriendo el cristianismo, pero tampoco lo ha sido la tematización del “nihil”, la conversión del estadio final en “tema de creencia”, en cuanto que solo hay “universalidad absoluta”, radical “omnipresencia de Dios”, donde, a fuerza de haberlo todo, no hay nada; donde, demolidas las lindes, el todo lo es “rigurosamente” todo, a saber: donde

¹⁶ Weil, 2007: 66.

¹⁷ Weil, 2007: 66.

¹⁸ “La desdicha hace que Dios esté ausente durante un tiempo, más ausente que un muerto, más ausente que la luz en una oscura mazmorra. Una especie de horror inunda toda el alma y durante esta ausencia no hay nada que amar. Y lo más terrible es que si, en estas tinieblas en las que no hay nada que amar, el alma deja de amar, la ausencia de Dios se hace definitiva. Es preciso que el alma continúe amando en el vacío [...] Entonces Dios vendrá un día a mostrarsele” (Weil, 2009: 77).

nada permanece “fuera”, porque ya no “hay” (ni “dentro” ni “fuera”), y por lo tanto no hay “alteridad”, lo que significa que nada es ya “propriadamente” nada, que es lo mismo que decir que cualquier cosa puede “injustificadamente” parecer cualquier cosa. Así pues, de puro realizado y asumido, el todo lo es todo, de nuevo: “nada en rigor nada”, y quizá por ello sea el nuestro un tiempo en el que cesan de súbito, como el fragoroso aldabonazo del mismísimo silencio, las obla-ciones dirigidas a la consecución de la utopía universal, holgadamente actualiza-da: el cristianismo, desparramado por el Occidente entero, ha cumplido su mi-sión (auto)negadora y (auto)evanescente, cual si no hubiera otro precio de san-gre, otro tributo, que la pura irrelevancia de Dios, omnipresencia consagrada, plena superfluidad, lo que algunos llaman “época posmoderna” y no es otra cosa que “catolicismo consumado”. Ser desleal al “inicio” (asumir lo que el inicio no puede formular y, sin embargo, o *precisamente por ello*, demanda) constituye en este caso el mayor gesto de lealtad al “sentido”, que se hace presente en la au-sencia más radical, aquella en la que, por no haber, no hay ni siquiera lugar para la ausencia.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIA DE JERUSALÉN (1975). Bilbao: Desclée de Brouwer.

HÖLDERLIN (1998). *Poesías completas*. Barcelona: Ediciones 29.

WEIL, S (2007). *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta.

----- (2009). *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta.

NIETZSCHE, F (1983). *El anticristo*. Madrid: Buma.