

«SOBRE EL REBASAMIENTO DEL CRISTIANISMO COMO TOTALIDAD»

Carlos MENDOZA ÁLVAREZ, OP

Publicado en: MENDOZA Carlos (coord.). *La universidad de inspiración cristiana en tiempos de poscristiandad* (México: UIA, 2007) pp. 41-55.

0. Una sospecha incómoda

Proponer una reflexión sobre el sentido del cristianismo en las sociedades post cristianas parece, a primera vista, un acto de inmólación cuando se trata de hacerlo en un foro universitario precisamente de inspiración cristiana. Tal propósito pareciera sugerir algún tipo de capitulación de la religión verdadera y poderosa que mostró su fuerza civilizatoria por dos milenios en Occidente, cediendo ahora con debilidad a la creciente indiferencia religiosa en las sociedades urbanas de la modernidad tardía.

En efecto, cuando esta pregunta se pronuncia en el ámbito de la universidad de inspiración cristiana la desconfianza crece, ya que se vislumbra con preocupación el posible colapso de una identidad confesional y no se ve con claridad el rumbo que podrían tomar las instituciones universitarias en esta nueva figura cultural. Por lo que la tarea se juzga intrépida, sino es que improcedente y hasta peligrosa.

Pero la constatación del derrumbe de las utopías colectivas en las décadas recientes, desde el muro de Berlín hasta las Torres Gemelas, es un asunto que interpela la honestidad intelectual de cualquier académico para preguntarse ahora cómo establecer la pertinencia y la significación de cualquier propuesta que tenga pretensiones de universalidad. En efecto, ante los embates de tantas nuevas formas de organización social con sus correspondientes representaciones simbólicas de la conciencia de la fragilidad constitutiva de lo humano –con todas sus expresiones cognitivas, éticas, estéticas y religiosas– se hace más patente e imprescindible para todos la necesidad de reinterpretar el significado posible de lo humano.

Y si a este panorama de derrumbe de certezas agregamos el factor del retorno de lo religioso en su versión fundamentalista (islámica, judía o cristiana), el sentimiento de orfandad se acrecienta de manera dramática frente a la ausencia de ideas claras y distintas reconocidas por todos, o ante la imposibilidad de establecer y hacer respetar códigos morales universales, e incluso la confusión crece frente a la multiplicidad de formas de representación simbólica de lo sagrado que rayan en el equivocismo de lo divino.

¿Es posible entonces avanzar por esos inciertos y peligrosos derroteros en medio de *las piedras y el polvo*? ¿Cómo hablar del diálogo que puede entablar la fe religiosa, en específico cristiana, con una cultura a tal grado hecha añicos, fragmentada? Tal es el camino que proponemos recorrer al lector, esperando

aprender a habitar con cierta serenidad nuestra condición humana posmoderna como existencia a la intemperie, balbuceando lenguajes desde los fragmentos, reconstruyendo lo posible de una ética común avizorada, tocando apenas la orla del manto del misterio.

1. La crisis de los metarrelatos

El pensamiento posmoderno es diverso en sus actores, pero sobre todo en los acercamientos a problemas como la significación del lenguaje, la ética común posible y la visión del ser humano, por mencionar solamente la trilogía fundante de la modernidad occidental.

Algunos autores¹ propusieron desde hace una década distinguir para su análisis, en medio de esta diversidad, al menos tres corrientes que podríamos caracterizar de la siguiente manera: los neoconservadores, los radicales y los nihilistas. Los primeros como Novak y Huntington buscan mantener una versión de la civilización basada en el fundamentalismo teórico y religioso, afirmando que ahí radica la única posibilidad de sobrevivencia para la humanidad en pleno choque de civilizaciones. Los radicales como Vattimo, Lyotard y Rorty serían quienes no albergan ya expectativas para postular ni defender una racionalidad única o superior para la humanidad y afirman la fragmentación definitiva de la racionalidad. Los nihilistas como Nancy y Corbí serían aquellos autores que postulan el agotamiento de un modelo único de civilización, pero postulan la necesidad de reconstruir desde los fragmentos algún tipo de universalidad ética, discursiva y argumentativa.

La posmodernidad mediática, por su parte, ha identificado más la segunda opción como aquella que promueve de hecho el escepticismo ante cualquier interpretación omniabarcante de lo real; versión desconfiada ante los grupos de poder que pretenden tener el monopolio de la verdad o de la moral; pero sobre todo un alternativa escéptica ante cualquier utopía social que pretenda ser el remedio para los males estructurales de la sociedad. Tales síntomas de la fragmentación cultural suelen ser calificados, de manera con frecuencia prematura, como amenazas de 'relativismo posmoderno', según la voz de líderes religiosos y de ciertos intelectuales con influencia en los medios electrónicos.

¿Hay algo más radical que esta tensión antitética entre la promoción o el rechazo de la posmodernidad? ¿Alguna hipótesis plausible que permita comprender desde otro punto de mira el fenómeno de la fragmentación? Apostaremos aquí por una lectura fenomenológica de la posmodernidad, siguiendo algunas de las ideas maestras de Jean-Luc Nancy, que nos permitan

¹ En el contexto iberoamericano, la discusión data de los años noventa, pueden verse algunos de estos acercamientos en: MARDONES José María. *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo* (Santander: Sal Terrae, 1996); ESTRADA Juan Antonio. *Razones y sinrazones de la creencia religiosa* (Madrid: Trotta, 2001) 153 ss.

comprender mejor la actual crisis del sujeto moderno y sus fundamentos, incluido el trasfondo teológico cristiano en cuestión.

2. El cristianismo como relato de totalidad

Los maestros de la sospecha vislumbraron el agotamiento cultural de un modelo de cristianismo en el que se habían puesto también los fundamentos de la civilización occidental moderna. La idea de Dios y su correlato el sujeto autónomo, parecían resquebrajarse a partir del despertar de una pesadilla llamada 'Ilustración', que dejó al descubierto las pulsiones de poder, de deseo y de conocimiento subyacentes en el *homo faber* que protagonizó el triunfo de la civilización tecno científica.

Esta advertencia se escondía tanto en el análisis de las pulsiones inconscientes, como en de los mecanismos de alienación económica o moral. Se convirtió años más tarde en un despertar sobresaltado con Auschwitz e Hiroshima que luego se convirtió en pesadilla y amenaza de extinción total con Tchernobyl, Bagdad y Nueva York. Desde entonces el derrumbe comenzó también a mostrar su contraparte teórica llena de incertidumbres y de conciencia de la finitud en una versión cada vez más radical: la duda que habita todo pensamiento, la provisionalidad de los lenguajes, la precariedad de las instituciones y la ambigüedad de los discursos y de las prácticas humanas.

A este proceso de crisis de la modernidad tecno científica podemos caracterizarlo como *desenmascaramiento del sueño de omnipotencia infantil* y derrumbe de las pretensiones de totalidad.

El cristianismo fue el primero en caer en la cuenta de sus propias idolatrías modernas aunque siempre mantuvo la tensión fecunda entre razón y fe². No en balde los grandes pensadores modernos desde Descartes hasta Hegel entrevieron la importancia de la asunción de la subjetividad y, de manera paradójica, la limitante de sus propias coordenadas de experiencia. Fue probablemente la versión ético política de la modernidad, aunada a su vertiente psicológica, la que analizó en el siglo XIX los vericuetos de la objetividad finita y mostró sus excesos.

Los relatos de totalidad son aquellos que tienen precisamente la pretensión de incluir en su interpretación el origen y el fin de la vida humana, sea en forma de mitos etiológicos o en proyecciones épicas de un futuro por venir. El mito, la religión y la ciencia han sido fases estratégicas de este desarrollo del afán de comprensión y de control que ejerce el ser humano en su relación con el mundo, con los otros y con la trascendencia. El cristianismo no es la excepción en esta

² Una polaridad que ha sido fecunda en múltiples épocas y problemáticas, siendo la más reciente de ellas la que puso en la mesa de discusión Benedicto XVI sobre la razón y la fe en el contexto del Islam. Cf. BENEDICTO XVI. *Una nueva relación entre razón y fe para permitir el diálogo entre cultura y religiones* (12.IX.2006). Puede consultarse la versión provisional electrónica en la siguiente liga: <http://www.zenit.org/spanish/visualizza.phtml?sid=94800>

narración de lo humano, por el contrario, fue la religión que marcó los derroteros por los que transitaría más adelante Occidente.

Habría que precisar que al hablar de colapso se trata de un modelo de cristianismo, el derivado de la notable síntesis de Jerusalén con Atenas y Roma³, mismo que suscitó este reconocimiento progresivo de la autonomía de la creación (cosmos, dignidad humana, conocimiento, moral) y que llevaba en su seno su propio rebasamiento. Es conocida aquella famosa tesis de Hegel –consumada por Nietzsche y Heidegger– sobre el cristianismo como principio de ateísmo, en tanto afirmación de la autonomía humana por la fe en la creación y la encarnación, afirmando de manera concomitante la otredad de Dios desde la finitud de la experiencia histórica y contingente, siempre fuente del ser sí, pero no ente sí mismo y, por lo mismo, más allá (o *más acá*, diría Levinas) de nuestras expectativas, mediaciones y representaciones.

En esta veta de pensamiento del rebasamiento se encuentra el aporte de Nancy⁴, quien postula, con rigor fenomenológico en la línea heideggeriana, la necesidad de mantenerse en los límites del devenir, renunciando a la búsqueda de todo fundamento, de todo sentido, de cualquier declaración definitiva sobre las realidades finitas, para preservar el *nihilismo constitutivo* de lo real. *Más acá* de las regiones de la representación, el sentimiento, la teoría y la praxis, se encuentra el hontanar del ser en su constitución misteriosa, irrepresentable, inasible y, por todo ello, apofática. Es la ocasión propicia para recuperar la identidad apocalíptica del discurso creyente en cuanto conciencia de la finitud de toda imagen de Dios, en tiempos del derrumbamiento de los ídolos en tanto relatos de totalidad.

3. La renuncia a la totalidad

La problemática del colapso de *un* modelo de cristianismo moderno fue caracterizada por Nietzsche y desde entonces ha continuado el proceso de desmantelamiento de la estructura de significado de ese modelo de creencia, a través de varias vertientes filosóficas, de las que nos interesa aquí señalar tres, a saber: la ontología, la epistemología y la ética.

Heidegger es el filósofo de la crítica a la metafísica de la sustancia, llamada por él ‘ontoteología’ porque hace del ser una impostación ontológica, es decir un ente primero, pero al fin y al cabo ente, en lugar de mantener su fontalidad

³ Un tema capital de la filosofía del siglo XX iniciado por COHEN Herman. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (Madrid: Anthropos, 2005). Para su recepción en el contexto universitario véase. ANCONA Andrés. “Atenas, Jerusalén, Roma, Andalucía” en MENDOZA Carlos (coord.) *Las fronteras del diálogo fe y cultura* (México: UIA, 2004) 97-126.

⁴ La obra fecunda de Nancy comienza a difundirse poco a poco en lengua castellana. Para el tema aquí tratado véase en orden cronológico más reciente: NANCY Jean-Luc. “La desconstrucción del cristianismo”. **Revista de Filosofía** (México: UIA, 2005); *Hegel, la inquietud de lo negativo* (Madrid: Arena, 2005); *El olvido de la filosofía* (Madrid: Arena, 2003); *Corpus* (Madrid: Arena, 2003); *La creación del mundo o la mundialización* (Barcelona: Paidós, 2003); *Un pensamiento finito* (Barcelona: Anthropos, 2002); *La comunidad desobrada* (Madrid: Arena, 2001); *La experiencia de la libertad* (Barcelona: Paidós, 1996); *El título de la letra. Una lectura de Lacan* (Barcelona: Editorial Buenos Aires, 1981).

metafísica distanciada de toda hipostación y de toda representación. La identificación del ser con la subsistencia misma, sugerida por Aristóteles en cuanto *arjé*, pero aprisionada por la idea del *Ipse Esse Subsistens* por la escolástica decadente, trajo consigo el olvido de aquel hontanar metafísico y la categorización ontológica del ser, misma que llevó al exceso de la sustanciación al identificar a ese ser primero con el Dios cristiano. De ahí la expresión ‘ontoteología’, objeto de la severa crítica heideggeriana luego retomada por Levinas⁵ en su fenomenología de la subjetividad. En esta línea de investigación, el filósofo de la alteridad sigue de cerca a Heidegger para rebasarlo también al criticar la idea de *Dasein* como principio filosófico, pues el primado ético del rostro del otro nos sitúa en un devenir humano y divino que es invocación. Y porque ‘el *Dasein* no tiene hambre’, Levinas considera que la crítica a la ontología hecha por el filósofo de Brisgovia es insuficiente para dar razón de un relato de totalidad. Así pues la lógica totalitaria de la mismidad que representa la ontoteología, no hay sino el éxodo, la promesa, la renuncia a la totalidad y, en suma, la aparición del infinito en la lógica del rostro del otro que irrumpe como clamor.

La necesidad de la desconstrucción del cristianismo como sistema de totalidad también fue creciendo en el ámbito de la epistemología, sobre todo gracias al reconocimiento del carácter contextual y hermenéutico de la racionalidad humana⁶. Si la razón occidental moderna –heredera de la metafísica de la sustancia y de la idea de Dios como garante del ser y del conocer– cayó en la cuenta con la Ilustración de sus propios condicionamientos culturales, inconscientes e ideológicos, el siglo XX fue la época del dismantelamiento de las pretensiones de verdad absoluta por parte de las ciencias humanas y sociales, e incluso de las ciencias básicas y aplicadas. En efecto, el conocimiento inter y transdisciplinar para el análisis de cualquier fenómeno es hoy una necesidad imperiosa para la racionalidad tecno científica y humanista. Si el cristianismo fue el marco referencial de una idea de totalidad con su idea de un Dios creador garante de la universalidad de la razón, el estallamiento de la relatividad de los acercamientos a la verdad sugiere al menos la necesidad de repensar esa misma idea de Dios y de su religión mediadora. Tal constatación de la relatividad de las interpretaciones nos sitúa entonces en el ámbito de la renuncia a la idea de un conocimiento único y absoluto de lo real, incluido lo real teologal, y abre la posibilidad para las teologías contextuales⁷ que han pululado en esta nueva época.

El tercer ámbito de la desconstrucción es la ética. Si no hay fundamento ni verdad absoluta –en el sentido de la posesión que pretende vivir el sujeto racional y libre sobre sus propias experiencias, narraciones, argumentaciones, valoraciones y acciones con la concomitante voluntad de dominio– entonces tampoco hay

⁵⁵ *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Paris: KA, 1990).

⁶ En el ámbito de la teología fundamental la recepción de esta racionalidad de la razón hermenéutica ha sido propuesta por GEFFRÉ Claude. *Le christianisme au risque de l'interprétation* (Paris: Cerf, 1988); TRACY David. *Pluralidad y ambigüedad: hermenéutica, religión, esperanza* (Madrid: Trotta, 1997).

⁷ Una magnífica vista panorámica y temática de las teologías contextuales puede verse en: GIBELLINI Rosino. *Las teologías del siglo XX* (Santander: Sal Terrae, 1998).

pretensión de un valor absoluto en el orden de la realización de la libertad. Es decir, no hay sentido absoluto, sino sentidos contextuales que van construyendo el sujeto y la sociedad en un intercambio discursivo, argumentativo y valorativo en el espacio público, como lo ha mostrado el análisis de la ética del discurso de Habermas y Apel en la segunda ola de la Escuela de Frankfurt.

No se trata de relativismo de la verdad, ni del ser ni de la moral, sino de relatividad de las comprensiones, interpretaciones, significados y prácticas que es posible ir construyendo de manera permanente y siempre provisional por los seres humanos en su fuero interno y en su vida social, política y espiritual.

En este contexto de crisis de la modernidad bajo la forma de sociedades de la sospecha, expertas en la vigilancia contra los totalitarismo de cualquier índole, la posmodernidad postula un cambio epocal de tal magnitud que denota un salto cualitativo en la conciencia de la humanidad, que algunos han denominado el paso de la razón analógica a la razón digital. Se trata, según estos autores, de un cambio tan radical en la configuración de la cultura como lo fue el paso de la Edad de Piedra al Neolítico⁸. La renuncia a la totalidad supone, por tanto, una revisión de las pretensiones de verdad absoluta, de renuncia a la voluntad de omnipotencia en los códigos morales y de superación de la lectura de las mediaciones únicas de lo divino, que afecta a cualquier metarrelato.

4. La desconstrucción del cristianismo

En esta veta postheideggeriana han continuado sus aportaciones diversos autores, con herramientas hermenéuticas diversas pero en torno a una problemática común, a saber: el desmantelamiento del cristianismo como totalidad. Así por ejemplo, desde la historia como invención de lo cotidiano, Michel de Certeau diagnosticó el 'estallamiento' del cristianismo en la sociedad francesa de los años 70. Mariano Corbí propone ir a 'la religión sin religión', desde el contexto cultural de la globalización, buscando recuperar el talante místico y apofático del cristianismo y de las religiones de la humanidad en un contexto de sociedades de conocimiento. Jean-Luc Nancy, por su parte, postula ya claramente desde Estrasburgo la 'desconstrucción' del cristianismo como premisa para cualquier pensamiento pertinente en contexto posmoderno.

'Declosión' es un neologismo creado por Nancy que denota la idea de 'reducción fenomenológica'. Siguiendo la simbólica creada por el cristianismo, y aplicando en ella un acercamiento fenomenológico, Nancy interpreta lo originario del cristianismo desde el nihilismo místico de la fe. Distinta del creer que es ya representación y categorización de lo divino sagrado, la fe es un acto de comprensión en el claroscuro del sujeto que permanece en la perplejidad, la desazón y la pregunta que nace de la ausencia. Tal es la fuente de la que mana el cristianismo y su posible vigencia en las sociedades postcristianas. No será

⁸ Cf. CORBÍ Mariano. *Religión sin religión* (Madrid: PPC, 1996).

volviendo a la identidad confesional que el cristianismo será fiel a su origen, sino por el contrario, yendo a la fuente originaria de su nacimiento que es lo real místico que se devela como clamor, invitación, caricia, ausencia, anhelo. Si el cristianismo, desde su raigambre hebrea pero con genio propio, es la matriz cultural de Occidente moderno y autónomo en virtud de su idea de un Dios creador y de la subsiguiente idea de la autonomía de la creación, entonces el cristianismo no puede renunciar a esa identidad profunda de autorebasamiento. En este sentido, lleva consigo siempre la semilla del ateísmo, es decir, de su propia superación; lo que significa por deducción que es portador consciente de su finitud y caducidad como sistema de representación, de valor o incluso de religión.

Se trata, según el filósofo alsaciano, de volver a la *cosa misma de la fe cristiana* simbolizada por una significativa evocación de la subjetividad posmoderna: el cuerpo, el tacto y la imagen. Cuerpo que es el de la narración de la cena de Jesús con sus discípulos antes de su tortura y ejecución: un cuerpo que es memoria, como herida y como comensalía, de una realidad otra, por llegar, en advenimiento y ocultamiento: *Hoc est corpus meum...* Cuerpo que no se deja asir ni poseer, como en el relato del encuentro de Jesús resucitado con María de Magdala, una persona de nueva cuenta irrecuperable, de otro orden que aquel que pareciera el más prístino: *Noli me tangere...* distanciamiento en la presencia-ausencia, inevitable partida, duelo y anhelo, eros y ágape en una tensión permanente que instaura un modo de ex-sistencia. Cuerpo al fin que es icono en cuanto representación de lo irrepresentable, siempre en la vecindad del ídolo pero en el atrevimiento de la fe que representa por medio de imágenes, ritos, conceptos y mitos fundantes de esa identidad propia de quien se sitúa en la frontera de la razón y de la fe.

Tal vez lo que todos estos autores indican es el agotamiento de un modelo y no de la fe misma. Por el contrario, todos ellos encuentran con nuevo vigor aquella antigua tradición apofática de los grandes místicos del cristianismo medieval, sobre todo Maestro Eckhart y Ruysbrockio. Ambos testigos de una mística renana y flamenca de la nada, de la luz oscura, de la que rebasa las imágenes de Dios para perderse en la contemplación misma: *más acá* del discurso, de las interpretaciones, de los argumentos y de los códigos morales. Mística del desasimiento del alma, del desapego del yo, que más tarde brotará de nuevo en otra fuente, la de la noche oscura, en la mística carmelitana del Siglo de Oro español.

Desconstrucción del cristianismo en cuanto relato de totalidad, desmantelamiento de su pretensión de absoluto, desactivación de su deseo de omnipotencia. Tal es la ingente tarea de los intelectuales y creyentes en tiempos de la fragmentación y del desencanto.

5. La posible función de la universidad de inspiración cristiana en tiempos de desconstrucción

Las implicaciones de este planteamiento de la desconstrucción del cristianismo en el ámbito de una universidad de inspiración cristiana son

profundas y complejas. Primero porque apuntan a la revisión crítica de las pretensiones de totalidad que subsisten en los feudos disciplinares, con frecuencia ensimismados en la construcción de sus problemáticas de análisis unilaterales, monoculturales y a tal punto específicos que pierden la visión de la *universitas scientiarum* que dio origen a la universidad en Occidente. La complejidad de tal empresa de desconstrucción radica en el eje transversal del conocimiento, donde las humanidades –y en especial la teología– se ven llamadas a reconstituir sus métodos y herramientas de interpretación de manera que puedan dar cuenta de la precariedad de las mismas, al tiempo que postulan campos de significado y de acción que sean un apoyo para la sostenibilidad global desde el análisis de sus problemáticas propias.

Como conclusión provisional de este ensayo, deseo sugerir aquí tres ámbitos universitarios que parece imprescindible habitar progresivamente con la *intencionalidad* propia a la desconstrucción, a saber: el conocimiento como interpretación provisional, la memoria histórica de las víctimas de los sistemas de totalidad y las prácticas de diversidad y tolerancia en esta aldea global.

La cuestión de la provisionalidad del conocimiento afecta a todas las disciplinas por igual en cuanto que es resultado de la asunción de la edad de la razón hermenéutica. Cualquier hipótesis y teoría debe ser explícita en el planteamiento de sus condicionamientos teóricos, pero también de sus supuestos filosóficos e ideológicos, con los consiguientes intereses de poder (de individuo, de clan o de clase) en juego. Pero la lógica de la desconstrucción aporta un elemento novedoso que consiste en el distanciamiento fenomenológico de la totalidad, acto que es permanente *vigilancia crítica* ante las pretensiones de verdad absoluta y de interpretación definitiva de lo real inabarcable. Se trata de aplicar de manera permanente una cierta ‘reducción fenomenológica’ a las hipótesis, teorías e interpretaciones que se proponen en la universidad, pero también a las prácticas, las instituciones, las escalas de valor y las simbologías presentes en la comunidad universitaria. Significa, en suma, mantener al investigador, al profesor y al estudiante en ese acto de distanciamiento que le mantiene alerta para distinguir entre lo real inefable y las construcciones provisionales de comprensión y de sentido.

El segundo ámbito de la desconstrucción que afecta a la universidad es la memoria de las víctimas de los sistemas de totalidad. Si ya el trauma de Auschwitz significó para las ciencias de Occidente una espada de Damocles que pende sobre las teorías y sus aplicaciones de destrucción masiva, la desconstrucción conlleva la conciencia de los excluidos de cualquier sistema como parte integrante del conocimiento mismo y de sus aplicaciones en la historia de las sociedades de conocimiento. En este sentido, la desconstrucción del cristianismo propuesta por Nancy implica llevar el acto del conocimiento y de la acción al acontecer originario mismo, de manera que el cristianismo sea testigo de esa realidad del clarooscuro que representan los grandes símbolos cristianos de la encarnación, la redención y la divinización de la creación acontecida en Jesucristo. Parafraseando a Ellacuría –

quien desde su marco teórico zubiriano tiene una actitud cercana a la aquí evocada- la universidad de inspiración cristiana ha de contribuir en la sociedad a *pensar lo real desde las necesidades de quienes necesitan sobrevivir* y siempre en la perspectiva de su cumplimiento trascendente. La universidad de inspiración cristiana, en estos tiempos de desconstrucción, aporta sus análisis críticos, la formación de profesionales, la construcción de teorías e interpretaciones recuperando la memoria de estas víctimas y postulando desde este talante anamnético nuevas prácticas e interpretaciones para un mundo sostenible⁹.

Finalmente, la desconstrucción del cristianismo hace posible el cultivo paciente de una competencia cognitiva y práctica que es la *compasión* ante lo real diverso. Competencia que refiere a una actitud del espíritu, del corazón y de la mente, que se encuentra en la base de la convivencia social y que es fuente de desasimiento de las ilusiones narcisistas, que promueve la capacidad de encuentro intersubjetivo en lo personal y social, y que es por todo ello la fuerza histórica de la conformación del cuerpo social y de la humanidad reconciliada. Si la universidad de inspiración cristiana tiene algo que decir en el mundo globalizado donde se enfrentan los credos y las instituciones religiosas en su pugna por el control de la experiencia cognitiva, valorativa y espiritual, es precisamente el rigor de la desconstrucción que desmantela cualquier pretensión de omnipotencia y capacita para la silenciosa construcción de un mundo sostenible.

⁹ El tema de la relación de la espiritualidad con la sustentabilidad ha sido escasamente abordado en el contexto universitario mexicano, como muestra de la incipiente reflexión puede verse: BUCIO Andrés. *Desarrollo sostenible en cuatro pasos* (Puebla: UIA, 2004); “Ética de la ciencia y desarrollo sostenible. ¿Un umbral material para el humanismo?” en MENDOZA Carlos (coord.) *Las fronteras del diálogo fe y cultura* (México: UIA, 2004) 135-159; TOLEDO Víctor. *Ecología, espiritualidad, conocimiento* (México: UIA, 2003).