

# Descolonizando la Cosmología: Cosmopolitismo en Proceso

**Catherine Keller<sup>1</sup>**

(traducción de Elaine Padilla revisada por Gorgias Romero)

*“Tal como el plan de salvación de Dios lo hace con su matemática de castigo y expiación,  
la globalización ofrece riquezas a unos pocos y una calculada indigencia,  
hambre y exclusión a la mayoría.”*  
Eduardo Mendieta<sup>2</sup>

*“Pero se retuvo la más profunda idolatría al constituir a Dios  
a la imagen de los reyes imperiales egipcios, persas, y romanos.  
La iglesia otorgó a Dios los atributos que pertenecían  
exclusivamente al César.”*  
A. N. Whitehead<sup>3</sup>

## I

En gratitud por su hospitalidad, quisiera reflexionar acerca de la posibilidad de un *cosmopolitismo de proceso*. La hospitalidad con el extranjero, así como fue radicalizada por el apóstol Pablo en el concepto de co-ciudadanía global, es plausiblemente la base para una ética cosmopolita; “la ética es hospitalidad”, según compendia Derrida. Kant habría revivido esta tradición en su último dictamen, “La ley del cosmopolitismo tiene que ser restringida a las condiciones de una

---

<sup>1</sup> Alocución ofrecida en el **Primer Encuentro Latinoamericano de Filosofía de Proceso** organizado por la Universidad Xaveriana de Bogotá en Abril de 2008.

<sup>2</sup> Eduardo Mendieta, *Global Fragments: Globalizations, Latinamericanisms, and Critical Theory*. (Albany: SUNY, 2007), 2.

<sup>3</sup> Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Corrected Edition. Edited by D.R. Griffin and S. Sherburne (NY: Free Press 1929/78), 342.

hospitalidad universal.”<sup>4</sup> Pero yo no quisiera en esta ocasión apartarme de mi propósito por un imperativo trágicamente olvidado. Estoy interesada aquí en cosmopolitismos menos euro-céntricos.

Eduardo Mendieta, filósofo de habla hispana que enseña en Nueva York y que ha trabajado estrechamente con Jürgen Habermas, Enrique Dussel y Cornel West, plantea en su reciente libro *Global Fragments* un “cosmopolitismo de diálogo.” Su situación de diáspora no es la mía ni tampoco su pensar es “Whitehediano,” pero nos ayudará a desarrollar nuestro diálogo en Bogotá. “El cosmopolitismo de diálogo nos sitúa en nuestros fragmentos globales, pero también vuelve nuestra mirada moral hacia nuestras responsabilidades y deberes globales para con los demás.”<sup>5</sup> Mendieta propugna aquí “el cosmopolitismo de crítica y diálogo” de Walter Mignolo. Estos teóricos están en la vanguardia de un renovado interés por lo cosmopolita. Este interés surge en la confrontación con la nueva cara de lo que podemos llamar *cosmopolitismo imperial*, en sus dos formas de globalización económica neo-imperial y manifiesto militarismo propios de la *pax Americana* (“la paz Norteamericana”). Pensadores tan diversos como Karl Otto Apel, Martha Nussbaum, Jacques Derrida, Bauman, Richard Falk, y Judith Butler se han vuelto hacia lo cosmopolita por su capacidad para hacer reivindicaciones éticas lo suficientemente poderosas, lo suficientemente globales, y ciertamente lo suficientemente *universales* como para contrarrestar una “globalización desde arriba” (“globalization from above”, Falk). Así también ha entrado el pensar de proceso a través del diálogo de David Griffin con el “cosmopolitismo comunitario” de Michael Waltzer. Todos reconocen que la globalización desde arriba se ha arropado con el manto de una *mission civilisatrice*. Ofrece hospitalidad pero mantiene al mundo como rehén de un universal homogenizante. Es difícil resistir la

---

<sup>4</sup> Definitive Article in View of Perpetual Peace.

<sup>5</sup> Mendieta, *Global Fragments*, 13.

tentación postmodernista de reactivar un anti-universalismo. No obstante, estos pensadores lo hacen y argumentan a favor de una universalidad articulada a través de los retos al universalismo como tal, puesto que ellos reconocen la “universalizante” lógica del rechazo a lo universal. Así Butler asume la “contradicción performativa” de Apel que existe entre la anterior exigencia de universalidad y aquellos que han sido excluidos por esta exigencia: el subalterno, el marginalizado, el extranjero. El nuevo cosmopolitismo, tal como lo dice Griffin, debería proveer “una base de *resistencia* contra la homogenización que está ahora siendo llevada a cabo implacablemente por una globalización capitaneada por las corporaciones.”<sup>6</sup> Uno podría decir que el cosmopolitismo imperial es cómplice del profundo anti-cosmopolitismo de todo fundamentalismo. Del mismo modo Kwame Anthony Appiah afirma: “Si el cosmopolitismo es un *slogan* —universalidad más diferencia— cabe allí la posibilidad de otro tipo de enemigo, uno que rechaza completamente la universalidad. ‘No todos importan’ podría ser su *slogan*.”<sup>7</sup> Así entonces, el cosmopolitismo emergente se *materializa* en los intersticios de mundos fracturados y fomenta la mismísima diversidad que lo euro-céntrico universal ha colonizado metafísicamente. Mignolo apoda esta nueva universalidad “diversalidad.”<sup>8</sup>

Mi argumento es obvio: este universal tan atractivo no escapa su *universo*. Aquí es donde el pensamiento de proceso puede ser de ayuda: *un cosmopolitismo hospitalario necesita una cosmología*. La relación de la *polis* con el resto del cosmos debería ser obvia aquí en Bogotá, *2600 metros más cerca de las estrellas*. Sin embargo, en la mayor parte de las ciudades estas estrellas son apenas visibles. ¡La privación estelar de

---

<sup>6</sup> David Griffin discusses cosmopolitanism in terms of “global democracy.” “Is a Global Ethic Possible?”; also see *The American Empire and the Commonwealth of God*, ed with J Cobb, Falk, Keller.

<sup>7</sup> Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (NY: Norton, 2006).

<sup>8</sup> Walter Mignolo, “The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism,” *Public Culture*, 12.3 (Fall 2000) 721-48

seguro no es de mayor importancia en la lista de crisis de nuestra civilización! Pero sí lo es lo que Mendieta llama “mega-urbanización”. Ésta domina un planeta que en el siglo pasado cruzó el umbral a partir del cual más personas viven ahora en ciudades que en pueblos rurales. Sufrimos de una “alteridad destrascendental,” escribe Mendieta (haciéndose eco del Levinas de Dussel)<sup>9</sup>. Nos hemos convertido en meros extraños unos de otros. *Importamos* incluso menos. ¿Pero es esta “destanscendentalización” reducible simplemente a los otros *humanos*? Cuando se eclipsa la alteridad no humana —lo no humano que nos rodea y nos constituye en nuestra materia, en nuestra materialización— ¿qué clase de humanidad queda? ¿Una simplemente reducible a una economía info-tecno-global?

El cosmopolitismo dialógico no está ciego a las depredaciones ecológicas de la globalización e implica, aun cuando no articula, una *descolonización cosmológica*. El problema es que sin el complemento cosmológico, todas nuestras respuestas a una globalización depredadora tenderán a recaer dentro de un eurocentrismo que presupone, al modo Kantiano, una ética fundacional *antropocéntrica*.

## II

En lo subsiguiente, mostraré cómo una cosmología descolonizadora podría contrarrestar la disociación que lo humano, bajo seis aspectos, ha tenido con su universo: (1) antropocentrismo como modernidad globalizadora; (2) antropocentrismo como ética “descorporizada”; (3) como repelido por una “cosmovisión” indígena; (4) como “androcéntrica”; (5) como ecológicamente “antropocida”; y (6) como fundando la teodicea de un impulso cristiano del poder.

---

<sup>9</sup> Mendieta, *Global Fragments*, 20.

### **(1) La modernización es antropocentrismo radicalizado.**

Mignolo distingue tres proyectos imperiales globales correspondientes a sus imaginarios cosmopolitas. El empuje global de los imperios español y portugués de los siglos XVI y XVII que estuvo imbuido con el cosmopolitismo de la misión cristiana comprendida como evangelización y conversión de los paganos. En los siglos XVIII y XIX los designios imperiales británico y francés que expresaron el cosmopolitismo de la *misión civilizadora*, la civilización de los bárbaros. Y en el siglo XX, los Estados Unidos que desarrollaron la forma global y neocolonial de sus designios imperiales. Aquí el cosmopolitismo se convierte en la modernización del lo premoderno, de lo tradicional. Si un cosmopolitismo descolonizado y descolonizador es posible, lo será únicamente en la medida en que haga audible las voces de las historias locales que han sido silenciadas por la globalización imperial. Supresión que continúa más estridentemente en su *ethos* del siglo XXI que “hace caso al llamado de ‘con nosotros o en contra de nosotros,’ para usar el lenguaje de la teodicea maniquea de George W. Bush.”<sup>10</sup>

Una tendría que añadir que todas esas formas de cosmopolitismo imperial acarrear las huellas de la más antigua imperialización del cristianismo universal. Esto es, todas ellas están imbuidas del imaginario de la conversión contra-imperial paulina de los “co-ciudadanos” globales del Imperio Romano. La metafísica que hace posible la traducción de metáforas bíblicas a un lenguaje cosmopolita lleva consigo una cosmología clásica. Pero ese cosmos estaba ordenado al “Hombre” como a su medida; y “su” propia materia estaba subordinada a su vez a su razón separable y universal. La razón fue identificada como la *imago dei*, lo cual albergaba un acentuado giro antropocéntrico en el Cristianismo que hubiese sido inconcebible dentro de la sensibilidad hebrea. Si, entonces, el antropocentrismo occidental

---

<sup>10</sup> Ibid., 11.

brotan desde una profunda raíz cristiana, continúa en los Estados Unidos apelando a una fuerza político-teológica por sus supuestos proyectos de modernización. La modernización requiere por tanto de una doble enajenación: el curso continuo de la disociación del colonizador, a la vez, de la “naturaleza” y de aquellos que se juzga “más cercanos a la naturaleza”; todo ello con asociaciones tanto románticas como degradantes.

**2) Por más que “materialista,” una ética de liberación que repite el antropocentrismo moderno es incapaz de habérselas con la materialidad que acoge.**

Aquí no sugiero que nos abstengamos de un universalismo racional, sino que construyamos un momento cosmológico dentro de su “contradicción performativa.” La meta de todo pensar de liberación es el bienestar de las personas y pueblos que han sido lanzados a los márgenes del cosmos humano. Éste insiste, así como lo hizo Marx en términos universales, en la *materialidad* de ese bienestar como condición de dignidad y diversificación de la vida. “El hombre vive de la naturaleza, esto es, *la naturaleza es su cuerpo*, y el debe permanecer en un proceso continuo con ella a no ser que muera.”<sup>11</sup> No intentaré determinar si acaso Marx, constreñido por una física newtoniana y una Tierra instrumentalizada, trató adecuadamente la complejidad y dinamismo de esa vida. El socialismo puede haber cojeado debido a una noción de materia como “simplemente situada,” una situación que Whitehead calificó estupendamente como “la falacia de la concreción mal emplazada” (“the fallacy of misplaced concreteness”). Los herederos de la tradición de la justicia social deberían más bien evolucionar que arrojar por la borda a este cuerpo esperanzadoramente extendido hacia una “naturaleza” sin

---

<sup>11</sup> Marx continues, “To say that man’s physical and mental life is linked to nature simply means that nature is linked to itself, for man is a part of nature.” *Capital* 1:253-254. Emphasis mine.

límites y no humana. ¿Qué le sucedería al discurso de la liberación si comenzara a internalizar una nueva razón, una física nueva? Whitehead quiso explicar que “la constante resistencia de la materia” es una abstracción a partir de la “sorprendente discontinuidad” de los *quanta*, en virtud de la cual “cada elemento primordial es un sistema organizado de flujos vibratorios de energía”<sup>12</sup>. Si “cada localización espacial implica un aspecto de sí misma en toda otra localización”<sup>13</sup> ¿favorecería o dificultaría este cosmos translocalizado la lucha cosmopolita en contra de un individualismo impulsado por el lucro y su globo lisamente homogenizado?

Ciertamente ha sido con gran dificultad que el razonamiento emancipador ha comenzado a tematizar nuestra condición de criaturas como tales, en tanto imbricadas en los procesos de la vida que comprenden al planeta mismo. Leonardo Boff e Ivone Gebara establecen adelantos de la Teología de la Liberación en el pensamiento ecológico. Y lo hacen a través de una pasión cosmológica que no atenúa sino que amplifica su pasión por los pobres. En comparación, las teorías críticas anti-fundacionalistas, incluyendo la teoría postcolonial en los Estados Unidos, se quedan atrás. Por ejemplo, la “desnaturalización” feminista/”rara” (“queer”) de Butler, aún con su radicalización, permanece Kantiana en su disociación de lo no humano. Correctamente, nosotros desconstruimos la “naturaleza” en tanto construída en y desde la cultura; ¿pero cómo podemos ignorar entonces que la “cultura” es construída en y desde la naturaleza?<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Whitehead, *Sci & Mod World*, 34.

<sup>13</sup> Whitehead, 91.

<sup>14</sup> Cf. Catherine Keller, “Talking Dirty: Ground Is Not Foundation,” in *Ecospirit: Religions and Philosophies for the Earth*, ed. Laurel Kearns and Catherine Keller (New York: Fordham University Press, 2007).

**(3) Un antropocentrismo modernista es intrínsecamente rechazado por el desposeído y las sensibilidades humanas indígenas, con sus fracturadas tradiciones de “cosmovisión”** (Sylvia Marcos). El libro de Gayatri Spivak *Critique of Postcolonial Reason* se acerca a esta perspectiva. Es uno de esos momentos insólitos en que la Teología de la Liberación latinoamericana aparece en la pantalla secular asiático-americana de la teoría postcolonial: “Habiendo visto el poderoso y arriesgado papel que la Teología de la Liberación cristiana ha jugado, algunos de nosotros hemos soñado con una *teología de liberación animista* para ceñir la quizás imposible visión de un mundo ecológicamente justo.” Ella tiene en mente las tribus con las cuales trabaja en India. Su comprensión de la importancia de la sensibilidad cosmológica de ellas —de las tribus— marca un punto de giro, dentro o más allá de la teoría postcolonial. “Porque la naturaleza, el sagrado otro de la comunidad humana, está en este pensar vinculado también con una estructura de responsabilidad ética.” Sin embargo, la apelación de Spivak a la teología de la Liberación provoca esta advertencia: “Ninguna teología de trascendencia individual, de sólo estar en este mundo en vistas del otro (por más que se minimice ese otro mundo), nos atraerá a éste.”<sup>15</sup> Pensando sin interlocutores teológicos, ella ingenuamente presume que la Teología de la Liberación persigue tal ultramundalidad individualista.<sup>16</sup>

A pesar de esto, en la medida en que los críticos seculares comiencen a reconocer del modo más enérgico que se pone en peligro un cosmos habitado por tantos subalternos, un cosmopolitismo más genuinamente dialógico comienza a ser posible. Sylvia Marcos escribe acerca de “los fragmentos que aquí y allá escaparon al filtro inquisitorial.” Ella encuentra que “aún los vestigios de ello pueden

---

<sup>15</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 382.

<sup>16</sup> Catherine Keller, *God and Power: Counter-Apocalyptic Journeys* (Minneapolis, Fortress Press, 2006).

comenzar a revelar universos encarnados que escapan a la narrativa maestra de la desdeñosa superioridad del espíritu sobre la carne.”<sup>17</sup> Este desdén ha sido proferido por un ideal cristiano y moderno de lo humano, un antropocentrismo que siempre es ya eurocentrismo, y que expurga al espíritu de sus carnales y polvorientos *kosmoi* locales.

**(4) ¿Es preciso repetir que como lo universal ha sido siempre lo masculino, el antropocentrismo dominante es casi invariablemente androcentrismo?**

Si por ejemplo, Sylvia Marcos escribe como “una Mexicana cosmopolita e intelectual, una feminista conectada por largo tiempo con la lucha de la mujer Mexicana, particularmente en Chiapas,” su feminismo puede ser acusado de ser esencialista<sup>18</sup>. Porque ella toma conocimiento a partir de sus “informantes nativas” de un cuerpo ajeno al individualismo, antropocentrismo y antagonismo propios del movimiento de las mujeres del Norte: “El cuerpo, morada y eje de deleites y placeres, el cuerpo dual de mujeres y hombres, corporalidad fluida y permeable, el cuerpo como principio del existir en la Tierra, fusión con los alrededores inmediatos y también con el origen del cosmos...” ¿Traiciona tal cosmovisión un romanticismo ingenuo? ¿O hace audibles las voces locales y amplifica sus resonancias transregionales?

Ciertamente este cuerpo fluyente y relacional no puede ser confinado a la categoría del indígena extranjero religioso. La contribución feminista planetaria al cosmopolitismo emergente puede apoyarse en el atractivo relacionalismo que se funda en una corporalidad que alberga una justicia social y ecológica. Y de cierto que el feminismo reivindica las tradiciones bíblicas. Para algunos de nosotros, el Cristo de la Teología del Proceso —el logos de John Cobb como “transformación

---

<sup>17</sup> Sylvia Marcos, *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*(Leiden/Boston: Brill, 2006), 76

<sup>18</sup> From my Preface to *Taken from the Lips...*

creativa”— ha provisto la llave indispensable para un universo radicalmente interfluido. Rosemary Ruether, trabajando fuera pero cerca del campo de la Teología del Proceso, ha hecho más que nadie para adelantar la causa y el sentido de una teología cristiana ecofeminista. Como su trabajo sobre Ivone Gebara sugiere, la transformación interna de la Teología de la Liberación de América Latina está proporcionando un liderazgo a los cristianos de todas partes. A su vez Gebara — escribiendo desde una favela de Recife— cita la metáfora del “Universo como cuerpo de Dios”, sacado de Sallie McFague, quien lo tomó de Charles Hartshorne.<sup>19</sup>

**(5) De modo todavía más importante, ha llegado a ser completamente evidente que, a escala global, antropocentrismo significa ahora “antropocidio.”**

Los ciclos de cambio climático devastarán primeramente incluso mayores poblaciones de gente pobre. Sólo que esta vez es toda especie la que está en peligro. Es digno de notar que nuestra solidaridad interhumana sólo podrá enfocarse ahora como una instancia de nuestra interdependencia con el espectro completo de todas las especies que abarcan la tierra —lo que podríamos llamar *Génesis colectiva*. La real puesta a prueba de una “diversalidad” postcolonial o cosmopolita estará en su capacidad para articular y resistir las contradicciones existentes entre la diversidad humana y no humana. En cuanto a esto, Bogotá no es tan sólo una ciudad estelar, sino también la capital de una nación “megadiversa,” una de las doce que firmaron la *Declaración de Cancún de los Países con Megadiversidad Similar*.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (Albany: State University of New York Press, 1984); Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993). Ivone Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation* (Minneapolis: Fortress Press, 1999).

<sup>20</sup> **Declaración de Cancún de los Países con Megadiversidad Similar**

Los ministros a cargo del Ambiente y Delegados del Brasil, China, Colombia, Costa Rica, Ecuador, India, Indonesia, Kenya, México, Perú, África del Sur y Venezuela, reunidos en Cancún, México, en el 18 de febrero del 2002:

La reducción de la diversidad no humana corresponde al ímpetu homogeneizante del cosmopolitismo imperial. Mendieta no ignora la crisis ecológica. Él señala el “aumento de escasez de agua potable, crecimiento de población y disminución de tierras cultivables” como el legado de la así llamada “revolución verde”, la gran misión globalizante de una modernidad tecnocientífica<sup>21</sup>. Él, sin embargo, no articula ningún eslabón entre lo cosmopolita y su cosmos ecológico viviente. La diversidad de la naturaleza parece únicamente como instrumental para el bienestar humano. Desde la perspectiva de Whitehead, por contraste, hemos aprendido a considerar el valor tanto intrínseco como instrumental de todo devenir, humano o no humano. Puede que ilimitado enmarañamiento llegue a ser imposible de llevar en ausencia de una cosmovisión que, entre los cristianos, tendrá que tomar una forma teológica. Por otro lado, nuestras teologías serán ahora puestas a prueba por la crisis ecológica. Algunos de nosotros nos uniremos a las filas desbordantes de los evangélicos con mentes de activistas ecológicos (¡gloria a Dios!) comprometidos con la administración de la creación. Otros aprenderemos a habitar nuestro acogedor planeta como si fuera un cuerpo sagrado. Somos miembros unos de otros sólo en la medida en que somos *suyos*, en que somos del planeta.

---

Reafirmando los derechos soberanos de los Estados sobre sus propios recursos naturales y de acuerdo con las provisiones de la Convención de Diversidad Biológica y nuestro compromiso a alcanzar sus objetivos, en particular los artículos 8 (j), 15, 16 y 19; Subrayando la necesidad de guiar nuestras acciones basadas en una nueva ética, donde la igualdad prevalece en relaciones en medio de naciones y entre hombres y mujeres, y donde actitudes responsables deben asegurar la conservación y uso sostenible de una biología diversa, tomando en consideración el principio precavido; Admitiendo la importancia de nuestra herencia cultural, la cual representa cerca de un 70% de la diversidad biológica del planeta, asociada con nuestra rica y diversa cultura, y la cual debe ser preservada y utilizada en una manera sostenible.

<sup>21</sup> Mendieta tracks the “ecological footprints” of the wealthy nations by contrast to the poor ones. “This is not to suggest that human poverty is not as catastrophic as the destruction of habitats”, he writes carefully. “Rather, the point is to put in perspective the fact that this poverty is not only growing but can only continue to grow precisely because environments are being exploited beyond their ability to regenerate.” Mendieta, *Global Fragments*, 32.

**(6) El antropocentrismo teológico es la condición y teodicea del Cristianismo imperialista que ha legitimado ante todo las misiones colonialistas**

Mendieta abre su libro con un notorio teologema político que me ha de ayudar a concluir con estas observaciones: Si la globalización actual es el último punto en una “narrativa y cronología histórico-mundial,” esto “nos hace escuchar de nuevo la idea de una historia divina (*Heilsgeschichte*), la cual tiene como su punto débil una teodicea que exonera a los humanos de toda culpabilidad por sus iniquidades e injusticias.”<sup>22</sup> El Dios omnipotente del teísmo clásico y especialmente Calvinista, sin el cual nada de lo que ha de suceder sucede, legitima todo impulso de poder cristiano. Si se me permitiera poner en escena un poquito de diálogo aquí diría que la Teología del Proceso brota de aquel clásico pasaje del final de *Process and Reality* en el cual la idea de este “Creador trascendente, ante cuyo *fiat* el mundo vino a ser, y cuya impuesta voluntad obedece,” es expuesta como “la falacia que ha infundido la tragedia en las historias del Cristianismo y Mahometanismo.” Estos grandes movimientos del mundo fueron, ellos mismos, convertidos al imperio no bien que ellos convertían imperios. “Cuando el mundo occidental aceptó el Cristianismo, César conquistó; y el texto recibido de la teología occidental fue editado por sus abogados.”<sup>23</sup> Mendieta continúa: “Hoy en día el nombre de este evangelio es globalización. Promete la salvación, pero también la conveniente coartada de que los efectos devastadores de la globalización y sus costos exactos son ambos inevitables, y, a la postre, dignos de sacrificio.”<sup>24</sup>

Si la ortodoxia de la globalización opera como una economía de sacrificio, ésta estima como prescindibles la devastación de las diversas mayorías de vidas humanas y no humanas. El poder del mercado parece

---

<sup>22</sup> Mendieta, *Global Fragments*.

<sup>23</sup> Whitehead, *Process and Reality*, 342.

<sup>24</sup> Mendieta, *Global Fragments*, 2.

parodiar la Providencia Omnipotente de una temprana misión occidental. ¿Pero en qué sentido es antropocéntrica esta teodicea? Yo no puedo proponer aquí la necesidad de leer la visión del torbellino que Job, como la que asiste a los comienzos de nuestra disociación ética con el indomable universo<sup>25</sup>. Pero sin duda el cálculo “de castigo y expiación” abrumó las tradiciones proféticas y de sabiduría. Pronto, el único Dios-Hombre, consagrado como la revelación exclusiva de la relación entre Dios y el mundo, habría de convertirse en la única encarnación de un antropomórfico (por no decir andropomórfico) Dios, ocupado únicamente con la salvación humana, entendida como una salvación *desde* en lugar *del* cosmos. Si por el contrario nuestros cuerpos —como el de Jesús— están interminablemente entrelazados unos con otros y con la creación, la encarnación no puede consecuentemente ser aislada en un solo cuerpo. El intento sólo multiplica el sacrificio. Entonces la teodicea justifica la injusticia humana como una omnipotente necesidad que jamás puede encontrar suficientes víctimas, suficientes sacrificios, suficientes recursos y productos que la satisfagan. Teológicamente, la encarnación se sabotea a sí misma: no puede cumplir su propia promesa.

### III

“Dios está ‘sobre todo’ podríamos decir, siguiendo a Ireneo. No por encima de todo, sino sobre todo, sugiero yo. Dios está sobre todo — como uno que envuelve al inmenso organismo del cual todos somos parte, un envoltorio divino a través del cual Dios y creación se tocan el uno al otro.”<sup>26</sup>

Sólo en los interfluidos placeres y vulnerabilidades de una carne compartida, de un planeta diversificado, de una vida colectiva como

---

<sup>25</sup> Cf. Bill McKibben; Catherine Keller, *Face of the Deep: A Theology of Becoming* (London: Routledge, 2003).

<sup>26</sup> Mayra Rivera, *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 136

“miembros uno del otro,” puede tomar cuerpo lo que Whitehead llama el Eros Divino del Universo en nuestro cosmos particular. El amor, ya sea que lo adoremos como Dios o no, se mantiene —tal como Spivak escribe con referencia a la Teología de la Liberación— “de un cierto modo, como el más poderoso discurso movilizador del mundo para todo el planeta y no sólo como sostén del Cuarto Mundo...”<sup>27</sup>. La iglesia puede aún escuchar su propio evangelio de amor planetario. Cristo “no es de este mundo” —en la medida en que el mundo está controlado por César y sus procuradores cosmopolitas. Si “un mundo mejor es posible”, entonces un cosmopolitismo en proceso —e incluso quizá un cosmopolitismo de proceso— habrá de acompañarlo.

---

<sup>27</sup> “We are talking about using the strongest mobilizing discourse in the world in a certain way, for the globe, not merely for Fourth World uplift....This learning can only be attempted through the supplementation of collective effort by love.” Spivak, *Postcolonial Reason*, 383.