

LC

Dios, ser humano, mundo
Entre la filosofía y la teología

**Daniel C. Beros, Jorge Luis Roggero, David A. Roldán
y Flavia Soldano Deheza (compiladores)**



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

Dios, ser humano, mundo
Entre la filosofía y la teología

Dios, ser humano, mundo

Entre la filosofía y la teología

Daniel C. Beros, Jorge Luis Roggero, David A. Roldán
y Flavia Soldano Deheza (compiladores)



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decana

Graciela Morgade

Vicedecano

Américo Cristófalo

Secretario General

Jorge Gugliotta

Secretaria Académica

Sofía Thisted

Secretaria de Hacienda

y Administración

Marcela Lamelza

Secretaria de Extensión

Universitaria y Bienestar

Estudiantil

Ivanna Petz

Secretaria de Investigación

Cecilia Pérez de Micou

Secretario de Posgrado

Alberto Damiani

Subsecretaria de Bibliotecas

María Rosa Mostaccio

Subsecretario

de Transferencia

y Desarrollo

Alejandro Valitutti

Subsecretaria de Relaciones

Institucionales e

Internacionales

Silvana Campanini

Subsecretario

de Publicaciones

Matias Cordo

Consejo Editor

Virginia Manzano

Flora Hilert

Carlos Topuzian

María Marta García Negroni

Fernando Rodríguez

Gustavo Daujotas

Hernán Inverso

Raúl Illescas

Matías Verdecchia

Jimena Pautasso

Rosa Gómez

Rosa Graciela Palmas

Sergio Castelo

Ayelén Suárez

Ayelén Suárez

Ayelén Suárez

Directora de imprenta

Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras

Colección Libros de Cátedra



Coordinación Editorial: Martín Gonzalo Gómez

Maquetación: María de las Mercedes Dominguez Valle

Versión digital: María Clara Diez, Paula D'Amico

ISBN 978-987-4019-08-0

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2016

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República

Argentina Tel.: 4432-0606 int. 167 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Díos, ser humano, mundo : entre la filosofía y la teología / Daniel Beros ... [et al.];
compilado por Daniel Beros ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos
Aires, 2016.

198 p. ; 13,5 x 19,4 cm. - (Libros de cátedra)

ISBN 978-987-4019-08-0

1. Filosofía. 2. Teología. 3. Filosofía Contemporánea. I. Beros, Daniel II. Beros,
Daniel, comp.
CDD 190

Índice

Presentación	9
<i>Daniel C. Beros, Jorge Luis Roggero, David A. Roldán y Flavia Soldano Deheza</i>	
Parte I	13
<hr/> <i>Dios</i>	
Capítulo 1	
¡Qué difícil hablar sobre Dios!	15
<i>Mercedes L. García Bachmann</i>	
Capítulo 2	
La posibilidad de la “muerte de Dios”	41
<i>Jorge Luis Roggero</i>	
Parte II	65
<hr/> <i>Mundo</i>	

Capítulo 3	
La concepción cristiana del mundo en debate	67
<i>David A. Roldán</i>	
Capítulo 4	
La noción de <i>pretérito perfecto a-priori</i>	
como tiempo del mundo en <i>Sein und Zeit</i> de Martin Heidegger	95
<i>Mario Martín Gómez Pedrido</i>	
Capítulo 5	
Mundo, obra, artefacto	119
<i>Adrián Bertorello</i>	
Parte III	135
<hr/>	
<i>Ser humano</i>	
Capítulo 6	
"¿Qué es... el hijo del hombre <i>para que lo visites?</i> "	
Reflexiones en torno al ser humano en perspectiva teológica	137
<i>Daniel C. Beros</i>	
Capítulo 7	
Ser humano, una voz natural	155
<i>Flavia Soldano Deheza</i>	
Capítulo 8	
Transfiguración del ser humano, extinción y porvenir del lenguaje	165
<i>Fabián Ludueña Romandini</i>	
Capítulo 9	
Hombre de lágrimas y plegarias	177
<i>Mónica B. Cragnolini</i>	
Los autores	193

Presentación

*Daniel C. Beros, Jorge Luis Roggero, David A. Roldán
y Flavia Soldano Deheza*

Dios, ser humano y mundo son los tres grandes temas del pensamiento occidental. Estas tres ideas no constituyen solamente el objeto de las metafísicas especiales sino que también conforman el núcleo problemático de la teología, aunque los acentos y enfoques varíen entre los diversos abordajes.

Esto es así pues *Dios, ser humano y mundo*, en sus relaciones múltiples, plantean las cuestiones fundamentales que desvelan, condicionan y transforman nuestra existencia: la existencia de un ser humano en el mundo ante Dios o ante su ausencia. La tradición del pensamiento occidental, en sus diversas vertientes, ha intentado pensar esta compleja articulación hasta nuestros días.

Ahora bien, vivimos un tiempo particular, que se anuncia como el tiempo de la “muerte de Dios”, de la “muerte del hombre”, de la debacle definitiva del mundo. Vivimos el “tiempo de la sospecha” en el que las grandes totalizaciones y relatos filosóficos y teológicos parecen desmoronarse. ¿Qué sentido pueden tener aún tales ideas en un contexto como el actual? ¿Cuál es el destino de la tarea filosófica

después del “fin de la filosofía”? ¿Qué teología es posible después de la “muerte de Dios”?

Este libro busca abordar interdisciplinariamente estas problemáticas comunes a la *filosofía* y a la *teología* desde un diálogo abierto entre los dos saberes, buscando encontrar aquellas convergencias y divergencias que permitan enriquecer sus propuestas en virtud de su responsabilidad teórica y práctica.

En la primera parte —“Dios”— se abordan las dificultades de nombrar a Dios y las consecuencias éticas, políticas y existenciales de los diversos modos de comprensión de lo divino, desde la teología (García Bachmann) y desde la filosofía (Roggero).

En la segunda parte —“mundo”—, en primer lugar, se pone en cuestión desde la teología y la filosofía cierta tendencia gnóstica que ha imperado en la relación del cristianismo con el mundo, revalorizando la concepción alternativa propuesta por algunas teologías progresistas del siglo XX (Roldán). En segundo lugar, desde la filosofía, se indaga en diversos aspectos de la concepción heideggeriana del mundo: en la relación entre el tiempo y el mundo, deteniéndose en la función temporal específica del “haberse conformado” en tanto pretérito perfecto apriorístico (Gómez Pedrido), y en cierta modificación en la concepción antropológica-personal del mundo y de la significatividad, expuesta en *Ser y Tiempo* de Heidegger, a partir de una consideración sobre la función comunicativa y la función poética del lenguaje que se sigue de la reflexión heideggeriana sobre la obra de arte (Bertorello).

En la tercera parte —“ser humano”—, en primer lugar, se examinan tres tesis que permiten esbozar una concepción de ser humano desde una perspectiva teológica (Beros). En segundo lugar, se analiza la ambigüedad esencial de la voz “ser humano” desde una perspectiva etimológica, teológica

y psicoanalítica (Soldano Deheza). En tercer lugar, se diagnostica la extinción del *Homo sapiens*, la desaparición del ser humano devenido un mero “punto matemático”, y se exhorta a asumir radicalmente la situación vislumbrando la posibilidad de un hombre por venir que mantenga una nueva relación con el *Lógos* (Ludueña Romandini). Finalmente, se indaga en el modo en que Jacques Derrida se caracteriza a sí mismo como “un hombre de lágrimas y plegarias” a fin de reflexionar, desde las nociones de “religión sin religión” e “incondicionalidad sin soberanía”, sobre la posibilidad de una “comunidad de lo intocable” que ponga en práctica una hospitalidad capaz de acoger la fragilidad de la otredad divina, humana y animal (Cragolini).

Parte I
Dios

Capítulo 1

¡Qué difícil hablar sobre Dios!

Mercedes L. García Bachmann

En este trabajo voy a explorar una multiplicidad de intentos bíblicos de hablar de Dios, comenzando por un parámetro importante, a saber: la imposibilidad de comprender a Dios (en ambos sentidos del término); y concluiré con algunos desafíos para una teología evangélica hoy.¹ Quizás sea importante aclarar que mi área es la teología bíblica; uno de mis intereses es el efecto que la teología y la Biblia tienen o pueden tener sobre la gente, en particular sobre las mujeres.

Aun sin apelar explícitamente a Dios, los humanos son criaturas religiosas y tienden —consciente o in-

1 El presente trabajo es la versión revisada de la ponencia presentada en la jornada *Dios, Ser Humano, Mundo. Jornada de Diálogo entre Filosofía, Teología y Psicoanálisis*, organizada por el ISEDET y la cátedra de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, realizada en el ISEDET el 22 de noviembre de 2014. Esto explica algunas expresiones coloquiales en este trabajo, que he decidido mantener. También compartí parte de esta investigación en la Consulta sobre Justicia de género de la Federación Luterana Mundial (Buenos Aires, del 30 de septiembre al 2 de octubre de 2014), disponible en: <<http://redemulheresluteranas.blogspot.com.br/2015/09/re-aprender-hablar-sobre-dios-mercedes-l.html>>. Aunque es inevitable una cierta superposición, la diversidad de ambas audiencias me movió en direcciones muy distintas al prepararlas. Para evitar repeticiones innecesarias del material investigado referiré a aquella cuando sea pertinente.

conscientemente— a reproducir en sus acciones algo de lo que fuere que toman como su punto último de orientación y valor (su dios/Dios). Por lo tanto, cómo concebimos al Dios en cuya imagen somos creados tiene consecuencias éticas significativas. (Middleton, 2004: 342)

Entiendo, por supuesto, que mucha gente no deriva su identidad de la Biblia o la teología tradicional y que nada le importa lo que la Biblia pueda decir; pero la cantidad de fundamentalismos de todo tipo que todavía subsisten (y prosperan) justifican mi preocupación por encontrar imágenes más nutritivas y menos violentas de Dios.

I. La imposibilidad de comprender a Dios (en un discurso)

A la dificultad de tomar un tema tan amplio en tan corto espacio y para un público “teológico-no-profesional”, se suma la propia percepción bíblica de la imposibilidad de comprender quién es Dios. Los ejemplos son muchos. Job es el protagonista del libro de su mismo nombre, un hombre rico que pierde todo menos su esposa cuando el fiscal celestial insinúa que es piadoso porque le ha ido muy bien en la vida. Al pedirle cuentas a Dios por su desgracia, Job es confrontado con la enorme distancia que lo separa de quien ha puesto los cimientos del cosmos, lo ha medido y ha vencido a los enemigos más temibles. Al final del monólogo divino, Job le dice “Yo te conocía sólo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos. Por eso me retracto,² y me arrepiento en el

2 El verbo traducido “retractarse”, *mā’as*, aparece sesenta y nueve veces, de las cuales doce están en Job (5:17, 9:21 y otros). El problema es que este verbo lleva objeto directo o preposición, mientras en este caso está solo; también el verbo *nājam*, “arrepentirse”, es usado de modo extraño en este versículo (pero el v. 5 no presenta dificultades).

polvo y la ceniza” (42:5-6).³ El muy conocido Pablo de Tarso afirma que fue “arrebataado hasta el tercer cielo... arrebatado al paraíso, y oyó palabras inefables que el hombre es incapaz de repetir” (2 Cor 12:2.4). Como Pablo está defendiéndose de acusaciones de ser soberbio, continúa expresando que no se gloriará de sí mismo, sino que, dice,

... me gloriaré de todo corazón en mi debilidad, para que resida en mí el poder de Cristo. Por eso, me complazco en mis debilidades, en los oprobios, en las privaciones, en las persecuciones y en las angustias soportadas por amor de Cristo; porque cuando soy débil, entonces soy fuerte (vs. 9-10).

Estos ejemplos muestran que la Biblia misma reconoce que no es tan sencillo hablar de Dios. Y sin embargo, ninguna de estas situaciones les impidió a sus personajes (ni a los/as autores/as bíblicos/as) hacer teología.

II. Una multiplicidad de intentos de hablar de Dios

La Biblia es una biblioteca, con volúmenes de distinto tipo (sagas, cantos, leyes, cartas, etcétera) y de distintas épocas y, por lo tanto, también con distintas teologías, mal que les pese a quienes han intentado, de distinto modo, elaborar una Teología, así con mayúscula (*Cfr.* Ferrero Blanco, 1967; Childs, 1992; Barr, 1999; David Pleins, 2001; Gerstenberger, 2002; Brueggemann, 2007).⁴ Además, procediendo de una

3 Textos de *El Libro del Pueblo de Dios*, en línea: <<http://www.sobicain.org/shell.asp>> (acceso: del 8 al 15 de octubre 2014).

4 Agradezco las referencias a mi colega Pablo Andiñach. Otra línea es la de Levenson en “Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology” (en Neusner, 1987: 287-307). *Cfr.* también: <<http://claudemariottini.com/2012/01/26/a-theology-of-the-hebrew-bible/>> (acceso: 15 de octubre de 2014).

cultura predominantemente oral, prefiere las historias a los tratados. Y aunque tenemos cierta evidencia arqueológica para apoyar o corregir algunas presuposiciones, hay mucho que no sabemos y que quizás nunca sepamos. La Biblia ofrece múltiples y opuestos discursos. Esto hace a veces difícil el diálogo con otras disciplinas. Por ejemplo, yo no podría hablar, desde la teología bíblica, de la muerte de Dios. Sí podría hablar del “necio [que] se dice a sí mismo: ‘No hay Dios’”. Es sorprendente cuán moderno es el concepto, a pesar de que la Biblia no pueda imaginarse el ateísmo. Esta frase, “no hay Dios”, *’ên ’elôhîm*, aparece solamente en siete textos bíblicos. Aparte de dos historias donde se trata de la competencia entre el Dios de Israel y el de Siria (2 Re 1 y 5), aparece en otros dos capítulos donde YHWH presenta al rey persa como su instrumento (Isa 44:6; ver 45:5). Los textos restantes son súplicas:

El pobre se consume por la soberbia del malvado y queda envuelto en las intrigas tramadas contra él. Porque el malvado se jacta de su ambición, el codicioso blasfema y menosprecia a YHWH; el impío exclama en el colmo de su arrogancia: “No hay ningún Dios que me pida cuenta”. Esto es lo único que piensa. Sus caminos prosperan constantemente; tus juicios, allá arriba, lo tienen sin cuidado; elimina de un soplo a todos sus rivales y se dice a sí mismo: “No vacilaré, seré siempre feliz, no tendré contrariedades”. (Sal 10:2-5)

Los Sal 14:1 y 53:2 contienen la misma constatación: hay hombres que actúan como si nunca tuvieran que rendir cuentas de sus actos. En este sentido creen que “no hay Dios” que los/as juzgue. Y aunque la realidad diaria nos haga creer que tienen razón, la fe bíblica afirma lo contrario; por eso los llama malvados y también necios. Entonces,

una segunda clave aparte de la imposibilidad de comprender a Dios es la imposibilidad de comprender la realidad sin alguna presencia divina.

Dado que el Dios de Israel ha quedado más identificado con un nombre cuyo significado es altamente incierto, comenzaremos con las denominaciones genéricas. Las más comunes son: *El*, a menudo con descriptores como *El-Shadday* (Dios Todopoderoso o Divinidad Nutricia, pues *šaddîm* son los pechos), *El-Elyon* (Altísimo), *El-Olam* (Eterno); y el plural *Elohim*, a menudo como nombre propio. *El-Roi*, “El Dios que me ve”, aparece una sola vez pero es interesante porque es una esclava extranjera, huyendo, quien así llama al Dios de Israel. No es cualquier esclava, es Hagar la esclava de Sara y la madre de Ismael (Gén 16:13) y es la única mujer de toda la familia patriarcal que recibe una promesa de bendición directo de Dios. En fin, la lista de posibles descriptores es larga pero no la de nombres propios.⁵

La mayoría de comentarios atribuye el nombre divino trasliterado por YHWH o tetragrama a la raíz *hyh/hwh*. Como no está atestiguado como forma verbal, suele tomarse como un verbo simple o un causativo, “el que está presente” o “el que hace presente (algo)”. Sin embargo, esa etimología popular no es totalmente confiable (en esto influye Ex 3:12-14).⁶ A menudo aparece acompañado con otro nombre

5 Pfeiffer (2007) incluye como “Otros” las funciones de “rey” (Sal 24:7), “juez” (Sal 7:12), “habitante de Sión” (Sal 9:12) “trono de querubines” (Sal 80:2) y numerosas metáforas tomadas del mundo animal (“león”, Os 5:14; “águila”, Dt 32:11; “polilla”, Os 5:12); vegetal (“cipreses”, Os 14:9), de la topografía (“campos”, Sal 62:3; “agua”, Isa 8:6); los elementos del cielo (“sol”, Sal 84:12) y meteorológicos (“rocío”, Os 14:6); de la familia (“esposo” Os 2:18; “padre”, Isa 64:7; “rescatista”, Dt 7:8); del mundo laboral (“pastor”, Sal 23:1; 80:2; “alfarero”, Isa 64:7; “médico”, Ex 15:26); de la guerra (“guerrero”, Ex 15:3; “arquero”, Lam 2:4; “fortaleza”, Sal 46:8.12); de la enfermedad (“doloria y herida”, Os 5:13). Varias de estas imágenes las he tratado en el artículo citado en la primera nota.

6 Como nota Becking (2006), bajo 4.2. *Significado del nombre “Yavé”*, es curioso que “el origen de una Divinidad edomita o noráabe se explique mediante un verbo semita occidental. Sería mejor

o apelativo, tal como “de los ejércitos” o “Elohim”. También es corriente el uso del genérico como nombre propio, especialmente *Elohim* o *Adonai*.⁷ En el helenismo prácticamente reemplazó el tetragrama, aunque en los primeros siglos de nuestra era todavía se seguía usando el tetragrama en paleo-hebreo.⁸

Esta convención de reemplazar el nombre divino por *kyrios* (término griego para “señor”) nos plantea otro problema, pues no se trata de “el señor Fulano = la señora Mengana”. *El Señor* es un título correspondiente a un modelo social jerárquico patriarcal, por lo tanto, solo ciertos varones podrían encontrar su imagen en “señor”.⁹ Quizás nuestra mayor dificultad en esta época postmoderna no sea la de tener demasiados señores, sino creer que no tenemos

explicar el nombre, quizás, con una etimología árabe. La raíz *hwj* tiene tres significados en árabe: 1. “sentir nostalgia / ser apasionado”, 2. “caer”; 3. “soplar” (acceso: 6 de octubre de 2014).

- 7 El término *’ādōn* aparece en numerosas formas y se refiere, por ejemplo, a los señores de Sodoma que quieren humillar a los huéspedes de Lot (Gén 19:2); a José en la corte egipcia antes del reconocimiento de sus hermanos (Gén 42-44); al patrón de un esclavo (Gén 24; Ex 21:4-8); a otros dioses intentando obtener la obediencia de Israel (Isa 26:13 “Señor, Dios nuestro, otros señores nos han dominado, pero a nadie reconocemos fuera de ti, solamente pronunciamos tu Nombre”). Como título divino, aparece siempre en plural con sufijo de 1 sg, lit., “mis señores” → “el que señorea, soberano” (Gén 15:2; Sal 86 x7, etcétera). *Cfr.* Cornelis de Vos, 2006 (acceso: 5 de octubre de 2014). Agradezco la referencia a mi colega René Krüger.
- 8 Pfeiffer (2007) bajo 5. *Adonay* (“Señor”), nota el uso a partir de la LXX de *kyrios* sin artículo. Para ejemplos del tetragrama en paleohebreo *cfr.* <<http://www.eliyah.com/lxx.html>> (acceso: 5 de octubre de 2014). Agradezco a mi colega René Krüger estas referencias. Hurtado (1998: 655-673) clasifica los quince términos que resultaron más comunes “escritos en formas abreviadas especiales en las fuentes cristianas para indicar su carácter sacro”. De entre éstas, *Iesous*, *Xristos*, *Kyrios* y *Theos* son las más comunes. Hurtado concluyó que mientras en las fuentes judías “[s]us diversas maneras de escribir el tetragrama tenían la intención de expresar reverencia y probablemente mostrar a los lectores que debían usar un sustituto para el nombre divino” no hay indicación de conducta cristiana temprana similar (663). *Cfr.* también Howard (1977: 63-83) y Pietersma (1984: 85-101).
- 9 Por eso Elisabeth Schüssler Fiorenza (1989, 1996, 2000 y 2004) consistentemente usa *kyriarchy*, “kyriarcado” en lugar de patriarcado, pues involucra un sistema político, socio-económico y religioso, además de familiar.

ninguno. Pero para muchas mujeres y varones la imagen de un Dios Señor es problemática cuando es la única o la dominante, particularmente para quienes han sufrido violencia de un señor (un familiar, jefe, maestro o profesor, alguien del gobierno o las fuerzas armadas u otro señor). Además, anularla sería ser infiel al modelo bíblico, que reconoce a Dios como Señor. De hecho, en el NT, YHWH y Jesús —nunca el emperador— son “el Señor”.¹⁰ Lo que planteo es que cuando toda la teología se concentra en dicha imagen, se hace muy difícil acercar a Dios a la gente.¹¹

Sin pretender ser exhaustiva, propongo explorar el mundo vétero-testamentario para hacernos conscientes de la diversidad de imágenes de que disponemos y que usamos poco o no usamos (preguntarnos por qué elegimos las que elegimos requiere un honesto ejercicio de autocritica, personal y eclesial).¹² Comienzo con algunas de las imágenes más usadas, que son masculinas, jerárquicas y en gran medida bélicas. Después ofreceré otras alternativas.

El *guerrero divino* es una de las más antiguas, con antecedentes importantes en la literatura del antiguo oriente, particularmente ugarítica (Miller Jr., 2006: 60-61; Cross, 1973). El triunfo sobre enemigos como el mar le da acceso a una Divinidad a la entronización (Baal derrotando al Príncipe Mar/al Juez Río, obteniendo así un templo/palacio).¹³ Una vez entronizado, forma parte del concilio

10 Sobre el uso del título de Señor para Jesús, *cfr.* Johansson (2011).

11 Un ejemplo bastará. Estoy citando de *El Libro del Pueblo de Dios*, una versión católico-romana fiel al texto y agradable porque es “argentina”. Sin embargo, como es una versión para uso en la misa, usa “el Señor” cada vez que el hebreo tiene YHWH (razón por la cual en todas las citas aquí he vuelto a YHWH). En la práctica, eso significa que quien no tiene acceso a otra traducción o a los originales, nunca sabrá que el Señor tiene nombre propio. ¿Podrá, entonces, plantearse otra manera de ver a Dios?

12 Haré algunas incursiones por el NT, pero solamente a modo de ejemplo. Por esa razón (que mi área es la Biblia hebrea) tampoco exploraré la imagen de Dios como Trinidad.

13 En el mito creacional babilonio *Enuma Elish*, por ejemplo, la Tierra es formada del cuerpo partido

divino y, según el mito y la Divinidad de que se trate, enfrenta otros peligros (por ejemplo, si su palacio tiene ventanas, es muy probable que deba todavía luchar contra Mot, la muerte, que entra por la ventana). A los efectos de darle mayor claridad, la separo en dos aspectos.

Uno es el de quien crea el mundo ordenándolo después de un combate cósmico. Hay alusiones a esta lucha primigenia, por ejemplo, en textos de creación como Gén 1:2, Sal 104 y Sal 74:12-17 (“tú, YHWH, eres mi Rey desde el principio, tú lograste victorias en medio de la tierra: ... aplastaste las cabezas de Leviatán y lo diste como alimento a las fieras del desierto. Hiciste brotar manantiales y torrentes, secaste los ríos caudalosos; tuyo es el día, tuya también la noche, tú afirmaste la luna y el sol; fijaste las fronteras de la tierra, formaste el verano y el invierno”). Este es un texto precioso que no usamos mucho y que es típico en cuanto que relaciona el poder divino con el control de los fenómenos que llamamos “naturales”, particularmente las aguas —tanto las caóticas, caudalosas, peligrosas, llenas de vida desconocida como las del mundo subterráneo, que sostienen el planeta y que también surgen en forma de manantiales— y los cuerpos celestes.¹⁴

El otro aspecto de la imagen del guerrero divino que me gustaría indicar es el del guerrero que va al frente del ejército celestial, replicando el triunfo o derrota de su correspondiente ejército terreno (“así en el cielo como en la tierra”). Quién forma ese ejército varía según los textos. En los primeros capítulos

en dos de la Diosa Tiamat, el agua salada, vencida por Marduk. La influencia de Gunkel (1984: 25-52) en este tema ha sido grande hasta el presente; *cfr.* Middleton (2004: 343).

14 Usando la terminología de James Barr de “falacia de la transferencia total”, Richard Middleton (1999: 344-345) advierte contra tomar toda alusión al mito del combate como mito de la creación-por-combate, como si en cada caso se hubieran aplicado las imágenes automáticamente; hay un proceso altamente complejo y creativo de uso de imágenes y frases que tenemos también en otros textos.

de Éxodo es Israel: “haré salir de allí a los israelitas —mi ejército y mi pueblo...” (7:4), mientras que en Jos 5:13-15 está más allá de lo humano, aunque su aspecto es humano:

Mientras Josué estaba cerca de Jericó, alzó los ojos y vio a un hombre que estaba de pie frente a él, con la espada desenvainada en su mano. Josué avanzó hacia él y le preguntó: “¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos?”. Él respondió: “No, yo soy el jefe del ejército de YHWH y ahora he venido”. Josué cayó con el rostro en tierra, se postró y exclamó: “Señor, ¿qué tienes que decir a tu servidor?”. El jefe del ejército de YHWH le respondió: “Quítate las sandalias de tus pies, porque el lugar donde estás parado es santo”. Y Josué así lo hizo.

El ejército celestial incluye, además de seres indiferenciables a primera vista de varones humanos, fenómenos meteorológicos diversos; el Sal 29 (:3-10), que toma imágenes de Baal, el Dios cananeo de la fertilidad y la tormenta y principal competidor contra YHWH, dice:

¡La voz de YHWH sobre las aguas! El Dios de la gloria hace oír su trueno: YHWH está sobre las aguas torrenciales... La voz de YHWH parte los cedros, YHWH parte los cedros del Líbano; hace saltar al Líbano como a un novillo... La voz de YHWH retuerce las encinas, YHWH arrasa las selvas. En su Templo, todos dicen: “¡Gloria!”. YHWH tiene su trono sobre las aguas celestiales, YHWH se sienta en su trono de Rey eterno.

A veces no percibimos la enorme distancia entre la cosmología bíblica y la científica, pero es un dato importante para dimensionar a Dios de otra manera. Cuando son interpretados (a veces un terremoto es un terremoto), no son

fenómenos causados natural ni ecológicamente; son una vara con la que Dios libra a la Tierra de su inmundicia, vomitando a los pueblos a los que ya no tolera (Lev 18:26-28; 20:20-26). Así, pues, la imagen de una Divinidad como guerrera es una de las más importantes en el imaginario del antiguo Oriente y ha hallado la manera de infiltrarse en la Biblia. No es de extrañarnos, cuando la guerra era un escenario siempre temido y a menudo vivido en carne propia. Y entre los sufrimientos de la guerra, el estrépito debe de haber sido notable, pues varios textos lo evocan en una superposición de imágenes poderosa y temible. Isa 42:13-14 habla de YHWH como guerrero y también como parturienta:

YHWH irrumpe como un héroe, se enardece como un guerrero; lanza un grito de guerra, un alarido estridente, se arroja como un héroe contra sus enemigos: “Yo permanecí callado mucho tiempo, guardé silencio y me contuve; ahora gimo como una parturienta, me sofoco y estoy jadeante”.

El contraste entre ambas imágenes me crea una sensación de desorientación, el héroe enardecido es ahora la parturienta jadeante: ¿significa esta contraposición que YHWH “fue a menos” (¿de guerrero a mujer en parto?) o son similares en valoración y el contraste está solamente en el cambio de una situación a la otra?

El *rey* fue, sin duda, una figura importante en todo el antiguo Oriente. El rey humano es lugarteniente de su Divinidad; según la cultura podría tener un carácter más o menos divino. Aunque la Biblia es ambigua al respecto, usa la figura del rey para YHWH. Por ejemplo, cinco veces aparece la expresión “el rey de la gloria” para referirse a YHWH en Sal 24:7-10.¹⁵

15 También Sal 5:3; 10:16; 44:5 y otros reconocen a YHWH como rey. Ese rey está sobre “todas las

La del *pastor* no es una imagen importante acerca de Dios en la Biblia hebrea, a pesar del Sal 23:1 (“YHWH es mi pastor...”); en el NT adquiere mayor fuerza al identificarse Jesús como el buen pastor (en contraste con los malos pastores, los mercenarios, descuidados, crueles, ver Jn 10:11).¹⁶ Jesús no inventó la asociación. En su bendición a Efraím y Manasés dice Jacob:

El Dios en cuya presencia caminaron mis padres, Abraham e Isaac, el Dios que fue mi pastor, desde mi nacimiento hasta el día de hoy, el ángel que me rescató de todo mal, bendiga a estos jóvenes... (Gén 48:15-16)¹⁷

Finalmente, un texto para notar es el de Isa 40:11, al comienzo de los poemas de Déutero-Isaías. Describe a Dios (o al rey persa Darío, no es claro el referente) así: “Como un pastor, él apacienta su rebaño, lo reúne con su brazo; lleva sobre su pecho a los corderos y guía con cuidado a las que han dado a luz”.

Otras referencias interesantes pero difíciles de rastrear son aquellas donde Dios es *proveedor/a* de alimento. Si lo ponemos en términos de oficios, hablaríamos de un espectro de tareas desde la agricultura, vitivinicultura o ganadería hasta los carniceros, las cocineras, etcétera. Pero en realidad, excepto en la corte y en los templos, la comida se

bestias salvajes”, según las últimas palabras de YHWH a Job (41:26). El Sal 72:1-2 relaciona ambos reyes, humano y divino, por la justicia.

- 16 La tarea del pastor (o pastora, Raquel, Gén 29:9) no era idílica, dadas las condiciones meteorológicas, peligros de ataques de animales o ladrones y demás condiciones que tenían que enfrentar; 1 Re 22:17 dice: “He visto a todo Israel esparcido por los montes, como ovejas que no tienen pastor”. Cfr. también 1 Sa 16:11; Ex 2:17-19; Isa 38:12. Sobre niñez, cfr. Steinberg (2013).
- 17 Otro texto es Gén 49:24, donde Jacob dice de José que “los arcos permanecieron rígidos y se aflojaron los brazos de los arqueros por el poder del Fuerte de Jacob, por el nombre del Pastor, la Roca de Israel, por el Dios de tu padre, que te socorre, por el Dios Todopoderoso, que te da sus bendiciones...”. El cambio de tercera a segunda persona es común en muchos textos.

preparaba en casa y la hacían las mujeres (una de cuyas tareas era racionarla para que alcanzase hasta el siguiente verano). En el Sal 104:27-30 el o la orante dice a YHWH:

Todos esperan de ti que les des la comida a su tiempo:
se la das, y ellos la recogen;
abres tu mano, y quedan saciados.
Si escondes tu rostro, se espantan; si les quitas el aliento,
expiran y vuelven al polvo.
Si envías tu aliento, son creados y renuevas la superficie
de la tierra.

Este tema de que todas las criaturas miran a YHWH buscando su alimento nos lleva a una dimensión mucho mayor que la de la cocinera; dimensión difícil de catalogar. Una podría pensar en la figura de la madre, pero llega un tiempo en que la madre ya no alimenta a su criatura; esta se debe alimentar sola y es deseable que dejemos de mamar. Sin embargo, la idea aquí es la constante dependencia de lo Divino. Fíjense que el soplo divino regula vida y muerte, esperanza y terror para cada criatura. En fin, quizás esa sea la lección de este Salmo, que Dios no es una categoría fácilmente identificable, nutre, da aire pero también mata.

Volviendo al tema de la proveedora de alimento, hay infinidad de textos que pueden ser usados en esta línea, desde el conocido “Danos hoy el pan diario” a la creación de todo árbol con semilla, que sirve para comida según Génesis 1. Aunque los modelos de cómo se obtiene esa comida varían (maná del cielo, trabajo diario, plantas que se reproducen, animales a los que se mata, hasta un cuervo alimentando a un profeta), perdura la consciencia de que es gracias a la supervisión divina que estos ciclos continúan. Basta pensar además en las amenazas de sequía para darse cuenta de lo acertado de esta percepción.

Aunque quizás no sea, en términos absolutos, una imagen muy usada, no podemos evitar la mención de Dios como *esposo*, pues ha sido reutilizada en el NT en relación a Jesús como esposo de la Iglesia y ha servido para justificar el abuso a muchas mujeres. YHWH esposo de Israel es un favorito de Oseas, un profeta que vive en su propia vida familiar la agonía de la infidelidad de su esposa y la esperanza de poder reconciliarse, como YHWH espera el regreso a sí de Israel y la reconciliación. Las acusaciones son terribles:

¡Acusen a su madre, acúsenla!... Sí, su madre se prostituyó, la que los concibió se cubrió de vergüenza, porque dijo: “Iré detrás de mis amantes, los que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas”. (Os 2:4-7)

Pero su ira no dura eternamente, así que a continuación dice YHWH:

... yo la seduciré, la llevaré al desierto y le hablaré a su corazón... ella responderá como en los días de su juventud, como el día en que subía del país de Egipto. [...] Yo te desposaré para siempre, te desposaré en la justicia y el derecho, en el amor y la misericordia; te desposaré en la fidelidad, y tú conocerás a YHWH. (Os 2:16-22)

Este y otros oráculos similares son nocivos porque en la Biblia la conducta sexual sospechosa, fuera de la vigilancia de un varón siempre es femenina.¹⁸ Y para agravar el asunto, estamos en modelos de familia patriarcales y en general

18 Notablemente, Betsabé nunca es culpada de adulterio, solamente David. Y es cierto que las leyes prevén el castigo de ambos adúlteros (Lv 20:10), aunque había trampas en su aplicación, como demuestra Jn 8:3-8.

virilocales, por lo cual la mujer cuenta mucho menos que el varón (por ejemplo, hijos sobre hijas), deja a su familia y amistades y pasa a ser la extraña en la casa del esposo; aunque en otros aspectos es una persona de derecho igual que su esposo, su conducta sexual siempre está en la mira. Otra razón es que quienes usan esta metáfora la transportan a una relación conyugal sin notar que en esa metáfora la esposa es Israel, no una persona, y en particular la élite dirigente, política y religiosa, o sea, varones, no mujeres.¹⁹ Sin embargo, se aplica indiscriminadamente para justificar la violencia de género. Es decir, que la condena es tomada literalmente y el mensaje es ignorado o distorsionado.²⁰ Sin duda, no es solamente un problema hermenéutico, algunos textos como Oseas 2 son violentos y mantienen una visión polar y jerárquica de las relaciones de género.²¹

También dentro del ámbito familiar y clánico, y por ende todavía sujeta a la jerarquía patriarcal, está la figura del *rescatista*, heb. *gō'el*, el jefe de familia obligado a salir al rescate de un pariente en apuros. Si bien puede incluir acciones violentas como la ejecución de un asesino, se refiere a un benefactor y en ese sentido, aunque solo se usa respecto de

19 El texto recién citado de Oseas 2, mucho más largo, es un ejemplo de este juego entre la metáfora donde Israel es una esposa a ser ganada de nuevo por su esposo, y la lectura teológica de la realidad socio-política, donde Israel se olvida de que YHWH es quien le provee de grano, agua y otros bienes.

20 Algo similar se nota en la interpretación, al menos la corriente, de la Iglesia como esposa de Cristo, que debe ser fiel, obediente, casta, etcétera, pero se obvia la entrega de Cristo por ella en esa trasposición metafórica.

21 Es notable que la expresión "su esposo" la apliquen de forma metafórica a Israel solamente Os (2:4) y Eze 16:32.45, un capítulo extremadamente misógino, violento y "pornopofético" para usar la expresión de Drorah Setel (1995: 103-114). En todos los demás casos se trata de una esposa humana en relación a su esposo y en muchos de estos casos son mujeres apreciadas por la tradición, por ejemplo, Ana la madre de Samuel (1 Sam 1:8.23) o la sunamita (2 Re 4:9). Ese uso metafórico negativo se refuerza al faltar el equilibrio de textos que la presenten de modo positivo o siquiera neutral.

varones, es importante en su aplicación a YHWH, porque indica una relación cercana, familiar, así como la voluntad (¿podremos hablar de la obligación de YHWH para con Israel o solamente del compromiso por amor?) para con el pueblo todo o una persona en particular.²²

Ahora propongo repasar otras imágenes menos jerárquicas. Están los fenómenos físicos como manifestación de YHWH. Por ejemplo, la *luz* resplandeciente aparece en numerosas historias de teofanía (Mt 17:1-9; 28:3 y paralelos). Y 1 Jn 1:5 llega a decir que “La noticia que hemos oído de él [Jesús] y que nosotros les anunciamos, es esta: Dios es luz, y en él no hay tinieblas”. No recuerdo ningún texto vetero-testamentario que afirme tan claramente esta verdad; sin embargo, la cara de Moisés brillaba con un resplandor especial que atemorizaba al pueblo, contagiado de sus encuentros a solas con YHWH (Ex 34:29-35). También la “voz” de YHWH (en hebreo, “voz” y “trueno” son la misma palabra, *qôl*), los vientos, los aguaceros, son instrumentos del Guerrero:

YHWH inclinó el cielo, y descendió con un espeso nubarrón bajo sus pies; montó en el Querubín y emprendió vuelo, planeando sobre las alas del viento. Se envolvió en un manto de tinieblas; un oscuro aguacero y espesas nubes lo cubrían como un toldo; las nubes se deshicieron en granizo y centellas al fulgor de su presencia. YHWH tronaba desde el cielo, el Altísimo hacía oír su voz; arrojó sus flechas y los dispersó, multiplicó sus rayos y sembró la confusión. (Sal 18:10-15)

Esa voz destructiva, sin embargo, también puede ser “el rumor de una brisa suave”, como el que escuchó Elías

22 Cfr. por ejemplo Lev 25, 27; Núm 35; Isa 44:22-24; Sal 19:15; 69:19; 106:10.

cuando Dios le quiso hacer ver que no le hablaba desde el terremoto ni el fuego (1 Re 19:12).²³ En fin, puede ser casi imperceptible o atronadora; puede estar ligada a otros elementos naturales o no.²⁴

Una mención especial dentro de esta categoría de fenómenos naturales es la del *viento*, porque la misma palabra *rûaj* (fem. en hebreo, usada 378 veces en la Biblia) cubre todo el espectro, desde un viento fuerte hasta el soplo y el “espíritu”. Como es el aliento que permite la vida humana, cada ser vivo lo posee; pero también Moisés invistió a su ayudante Josué, hijo de Nun, del espíritu de sabiduría que procede de YHWH (Deut 34:9) y antes aun José había llegado a triunfar porque tenía el espíritu de Dios (Gén 41:38).

Una imagen poco corriente y potencialmente igualitaria es la de *taumaturgo/a* o *médico/a*, que abarca más que lo que nuestra medicina occidental acepta. En Ex 15:26 Dios es un mago que potabiliza agua cuando el pueblo clama en el desierto; pero también cura la lepra de Miriam (Núm 12:13; ver Deut 28:27.35). En particular en tareas relacionadas con la concepción, el parto y el puerperio, así como la administración de hierbas y la preparación de un cadáver para su descanso eran tareas de médicas y otras mujeres (los cuatro relatos de la resurrección, además de otros textos, atestiguan esto).

Hemos comenzado a explorar algunas imágenes femeninas de YHWH, que lamentablemente no muchas enciclopedias reconocen. Por imágenes femeninas me refiero a descriptores que pertenecen solamente al mundo de las mujeres (así como la del guerrero pertenece al mundo masculino, aunque quizás en algún momento haya habido

23 La expresión hebrea *qôl dêmâmâ daqqâ*, es difícil de traducir porque es un oxímoron, “el trueno o la voz de un silencio que susurra”.

24 Saulo y sus compañeros oyeron una voz pero el resto no vio nada, mientras Pablo afirma que Jesús se le manifestó, Hch 9:3-7; 1 Cor 9:1.

excepciones). Brevemente repasaré dos imágenes, a saber: la *partera* y la *madre*.²⁵

Dado que quien abre los úteros para permitir la concepción es YHWH (“¿Acaso yo abriré la matriz y no haré dar a luz?”, dice YHWH. ¿Acaso la voy a cerrar, yo que hago nacer?, dice tu Dios” Isa 66:9), no es raro que Israel se imaginara a Dios como partera ya que estimar el tiempo de la concepción y asegurar el bienestar de la parturienta y la criatura eran tareas de la partera. Clave en este sentido es Ezequiel 16, un texto muy duro donde YHWH evoca la infidelidad de Israel tomándolo como una recién nacida a quien no han cuidado:

Al nacer, el día en que te dieron a luz, tu cordón umbilical no fue cortado, no fuiste lavada con agua para ser purificada ni frotada con sal, ni envuelta en pañales. Nadie se compadeció de ti para hacerte alguna de esas cosas, sino que fuiste arrojada en pleno campo, porque dabas asco el día que naciste. Yo pasé junto a ti, te vi revolcándote en tu propia sangre y entonces te dije: “Vive y crece como un retoño del campo”. Tú comenzaste a crecer... (v. 4-7)

De aquí y de otros testimonios extra-bíblicos sabemos lo que se esperaba de la partera con respecto al bebé. Dios como *partera* aparece también en el Sal 71:3-6:

Sé para mí una roca protectora, tú que decidiste venir siempre en mi ayuda, porque tú eres mi Roca y mi fortaleza. ¡Líbrame, Dios mío, de las manos del im-

25 Claassens (2012) trabaja estas dos imágenes y la de la “plañidera” (o “llorona”, ver Jer 8:21-9:1) en un estudio innovador y sencillo de seguir. Dado que las he revisado en mi ponencia antes mencionada, aquí las menciono brevemente; sobre la “partera” y la “plañidera” *cf.* también García Bachmann (2013).

pío, de las garras del malvado y del violento! Porque tú, YHWH, eres mi esperanza y mi seguridad desde mi juventud. En ti me apoyé desde las entrañas de mi madre; desde el seno materno fuiste mi protector, y mi alabanza está siempre ante ti.

También en el tan conocido Sal 22:10-12 (el que Jesús cita en la cruz), donde el o la salmista en angustia le dice a YHWH:

... me sacaste del seno materno, me confiaste al regazo de mi madre; a ti fui entregado desde mi nacimiento, desde el seno de mi madre, tú eres mi Dios. No te quedes lejos, porque acecha el peligro y no hay nadie para socorrerme.

Estas son oraciones, súplicas a Dios, y la finalidad de ese recordatorio es apelar al poder de salvar y sobre todo la voluntad o la misericordia divina para hacerlo: “desde antes de mi nacimiento me apoyé en vos, no me vas a abandonar ahora...”.

Asociaciones parecidas entre YHWH y sus criaturas en términos de madre-hijo/a aparecen en varios textos postexilicos en el libro de Isaías. De entre estos, citaré sólo 66:10-13:

¡Alégrese con Jerusalén y regocíjense a causa de ella, todos los que la aman! ¡Compartan su mismo gozo los que estaban de duelo por ella, para ser amamantados y saciarse en sus pechos consoladores, para gustar las delicias de sus senos gloriosos! Porque así habla YHWH: Yo haré correr hacia ella la paz como un río, y la riqueza de las naciones como un torrente que se desborda. Sus niños de pecho serán llevados en brazos

y acariciados sobre las rodillas. Como un hombre es consolado por su madre, así yo los consolaré a ustedes, y ustedes serán consolados en Jerusalén.

Hay una relación evidente pero no por eso inequívoca entre las ciudades y las mujeres. En primer lugar, en hebreo las ciudades son femeninas; a menudo los profetas se dirigen a su clase dirigente con el apelativo “hija-Jerusalén” (o la que fuere). Aquí Jerusalén es una madre nutriendo a sus bebés.²⁶ Las riquezas de las naciones y la paz fluirán como la leche materna; y no será solo alimento, será también consuelo: “como un hombre es consolado por su madre” (66:13).²⁷ Es cierto que estas imágenes en gran medida afirman el estereotipo de la madre que con alegría y entrega amamanta y da paz a sus bebés (y no todas las madres lo disfrutan o lo hacen; y nunca lo hacen de por vida), pero también permiten que muchas mujeres que no se reconocerían en el guerrero, el alfarero, el águila o el rey puedan encontrar elementos positivos y así encontrarse en su propia tarea como madre. Sin embargo, no toda madre es entregada, abnegada, siempre presente a pesar de toda la presión de género por serlo; el próximo texto parece reconocer esta realidad a regañadientes, pero la usa para afirmar el amor y no el abandono de Dios:

¡Griten de alegría, cielos, regocíjate, tierra! ¡Montañas, prorrumpen en gritos de alegría, porque YHWH consuela a su pueblo y se compadece de sus pobres! Sión

26 Como ha notado Christl Maier: “Las ciudades, como las mujeres, pueden ser deseadas, conquistadas, protegidas y gobernadas por varones. Una ciudad provee a su gente las principales fuentes de vida, como la comida, el refugio y el hogar, como una madre a su prole. Así que la atribución femenina del espacio está basada en primer lugar en las ideas sobre su uso y utilidad para la habitación humana” (citado por Gravett, 2013: 153).

27 Los versículos restantes sobre Dios “madre” son Isa 42:13-14; 45:10 y 49:13-15.

decía: “YHWH me abandonó, mi Señor se ha olvidado de mí”. ¿Se olvida una madre de su criatura, no se compadece del hijo de sus entrañas? ¡Pero aunque ella se olvide, yo no te olvidaré! (Isa 49:13-15)

Es notable que estas cuatro representaciones de “YHWH Madre” estén todas en el llamado Déutero-Isaías, una colección de poemas de autoría anónima, quizás femenina, donde priman los ideales de reconstrucción, nuevo comienzo, compasión y aliento para con una comunidad que debe poner manos a la obra (McEvenue, 1997: 213-222). Y como necesita mover a la comunidad a un consuelo activo, la poetisa entreteje metáforas clásicas como la del pastor o el guerrero con las imágenes maternas recién vistas. Es un precioso hablar de Dios aunque sea difícil, ¿no?

Esto nos lleva al siguiente y último punto.

III. Algunos desafíos para una teología evangélica hoy

Uno de los aspectos más interesantes de estas imágenes es que, al mantener a cualquier costo el monoteísmo, también son atributo divino muchas de las caracterizaciones opuestas a las nombradas. Dios es luz pero también habita en densa nube u oscuridad (1 Re 8:12; Job 22:13) o no es perceptible a la experiencia humana.

Dios da vida y la quita. La *rúaj*, el soplo o viento, da vida o mata, rejuvenece o seca. De qué manera la teología integra estos aspectos diversos, hasta contradictorios, no tiene una respuesta fácil; es un desafío, lo mismo que los aspectos insondables de la Divinidad.

Otro desafío que para mí es inevitable pero a la vez muy complicado es el de modificar las relaciones de género y contribuir a modelos personales, sociales, eclesiales y

religiosos más inclusivos, menos jerárquicos, menos discriminatorios, que ratifiquen el valor de cada persona en su diversidad; donde las palabras maravillosas de Pablo, “ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús” (Gál 3:28) se hagan realidad. No es suficiente convertir a Dios en una mujer encarcelada en las descripciones tradicionales femeninas de madre, partera o cuidadora. Mientras nuestras sociedades sigan siendo polares y jerárquicas, muchas personas y grupos y el planeta mismo seguirá siendo usado como objeto de placer de unos pocos. En este sentido, aunque no he abundado aquí, el ecofeminismo también nos alerta que el planeta es conquistado y expoliado como muchas mujeres, niños y niñas y también muchos varones.²⁸

La tarea de la teología es, justamente, hablar de Dios —una tarea que se ha tomado tan en serio que por ella se ha expoliado a pueblos enteros, se ha torturado y matado, e infligido culpa y subordinación a lo largo de los siglos—.²⁹ Por eso es tarea aun más urgente de la teología denunciar, convocar, mover a la conversión, alentar. Y para eso tendrá que estar alerta y ser creativa. En la novela *Gilead*, un pastor congregacionalista y otro presbiteriano llevan toda una vida juntos como colegas, amigos y compadres en un pequeño pueblito norteamericano, allá por mitad del siglo XX. No solo estudiaron juntos, sino que siguen discutiendo temas teológicos (y otros) con total honestidad. En un momento, el protagonista reconoce que ni él ni su amigo tienen idea de cómo será el paraíso. Su amigo le ha confesado:

28 Cfr. por ejemplo Holland-Cunz (1994), Gebara (1998 y 2000: 173-185), Spadaro y Femenías (2000: 127-131), Trillini (2000: 74-76), Radford Ruether (2002: 199-209), Ress (2004: 153-177) y San Martín (2007).

29 Cfr. desde una perspectiva feminista teológica, McFague (1994 y 2002: 281-305).

Lo que hago casi siempre es mirar las cosas maravillosas a mi alrededor y multiplicarlas por dos. Si tuviera la energía, las multiplicaría por diez o doce. Pero multiplicarlas por dos es más que suficiente para mis fines.

Y agrega, “Así que ahí está [su amigo], sentado, multiplicando por dos la sensación del viento, multiplicando por dos el olor del pasto” (Robinson, 2004: 147). La sensación del viento sobre la piel, el calorcito del sol en primavera, el olor de una flor, el ruido de una cascada, los ruidos del trabajo humano, cada quien puede multiplicar por dos o por cien aquello que le recuerde a Dios. Será tarea de la teología, claro, explorar el daño o el bienestar que tales imágenes puedan producir en sí, en otras criaturas y en toda la creación.

Bibliografía

- Barr, J. (1999). *The Concept of Biblical Theology*. Minneapolis, Fortress.
- Becking, B. (2006). “Jahwe”, en *Bibellexikon*, mayo. Sociedad Bíblica Alemana. En línea: <<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22127/>>.
- Bueggemann, W. (2007). *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*. Salamanca, Síqueme.
- Childs, B. (1992). *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis, Fortress.
- Claassens, L. J. M. (2012). *Mourner, Mother, Midwife: Reimagining God's Delivering Presence in the OT*. Louisville, Westminster John Knox.
- Cross, F. M. (1973). *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, Harvard University.
- Drorah Setel, T. (1995). “Profetas y pornografía: Imágenes sexuales femeninas en Oseas”, en Russell, L. M. (ed.), *Interpretación feminista de la Biblia*, pp. 103-114. Bilbao, Desclée de Brouwer.

- Ferrero Blanco, J. J. (1967). *Iniciación a la teología bíblica*. Barcelona, Herder.
- García Bachmann, M. L. (2013). *Women at Work in the Deuteronomistic History*. Atlanta, SBL.
- Gebara, I. (1998). *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo, Doble Clic.
- _____. (2000). "Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos", *Alternativas*, vol. 7, n° 16-17, pp. 173-185.
- Gerstenberger, E. (2002). *Theologies in the Old Testament*. Minneapolis, Fortress.
- Gravett, S. (2013). "Biblical Metaphors as Part of the Past and Present: Feminist Approaches to the Books of Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel", en Scholz, S. (ed.), *Feminist Interpretation of the Hebrew Bible in Retrospect, volume I: Biblical Books*, pp. 150-169. Sheffield, Sheffield Phoenix.
- Gunkel, H. (1984). "The Influence of Babylonian Mythology upon the Biblical Creation Story", en Anderson, B. W. (ed.), *Creation in the Old Testament (Issues in Religion and Theology, n° 6)*. Filadelfia, Fortress.
- Holland-Cunz, B. (1994). *Ecofeminismos*. Madrid, Cátedra.
- Howard, G. (1977). "The Tetragram and the New Testament", *Journal of Biblical Literature*, n° 96, pp. 63-83.
- Hurtado, L. W. (1998). "The Origin of the *Nomina Sacra*: A Proposal", *Journal of Biblical Literature*, n° 117, pp. 655-673.
- Johansson, D. (2011). *Jesus and God in the Gospel of Mark: Unity and Distinction*. Tesis de doctorado. Edinbugh, Universidad de Edinbugh.
- Levenson, J. D. (1987). "Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology", en Neusner, J. (ed.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, pp. 287-307. Philadelphia, Fortress.
- McEvenue, S. E. (1997). "Who Was Second Isaiah?", en van Ruiten, J. y Vervenne, M. (eds.), *Studies in the Book of Isaiah, Festschrift for Willem A. M. Beuken*, pp. 213-222. Louvain, Leuven University Press.
- McFague, S. (1994). *Modelos de Dios: teología para una era ecológica y nuclear*. Santander, Sal Terrae.

- _____. (2002). "Modelos de Dios en una era ecológico-evolutiva: Dios como madre del universo", en Russell, R. J., Stroeger, W. R. y Coyne, G. V. (comps.), *Física, filosofía y teología: una búsqueda en común*, pp. 281-305. México, Libros para todos.
- Middleton, J. R. (2004). "Created in the Image of a Violent God? The Ethical Problem of the Conquest of Chaos in Biblical Creation Texts", *Interpretation*, 58, 4, pp. 341-355.
- Miller Jr., P. D. (2006 [1973]). *The Divine Warrior in Early Israel*. Atlanta, SBL.
- Pfeiffer, H. (2007). "Gottesbezeichnungen/Gottesnamen (AT)", en *Bibellexikon*, agosto. Sociedad Bíblica Alemana. En línea: <<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19928/>>.
- Pietersma, A. (1984). "Kyrios or Tetragram: A Renewed Quest For The Original LXX", en Pietersma, A. y Cox, C. (eds.), *De Septuaginta: Studies in Honour of John William Wevers on his sixty-fifth birthday*, pp. 85-101. Mississauga, Benben Publications.
- Pleins, J. D. (2001). *The Social Visions of the Hebrew Bible. A Theological Introduction*. Louisville, Westminster.
- Radford Ruether, R. (2002). "Reflexión sobre la creación y la destrucción: una nueva valoración del cuerpo en el ecofeminismo", *Concilium*, n° 295, pp. 199-209.
- Ress, M. J. (2004). "Reflexiones sobre el ecofeminismo en América Latina", en Marcos, S. (ed.), *Religión y género*, pp. 153-177. Madrid, Trotta.
- Robinson, M. (2004). *Gilead*. New York, Picador.
- San Martín, E. (2007). *El poder creador de las metáforas: exploración ecofeminista acerca de la violencia patriarcal de algunas metáforas y sus consecuencias. Las nuevas metáforas*. Tesis de licenciatura. Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET.
- Schüssler Fiorenza, E. (1989). *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- _____. (1996). *Pero ella dijo: prácticas feministas de la interpretación bíblica*. Madrid, Trotta.
- _____. (2000). *Cristología feminista crítica: Jesús, hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*. Madrid, Trotta.
- _____. (2004). *Los caminos de la sabiduría: una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander, Sal Terrae.

- Spadaro, M. C. y Femenías, M. L. (2000). "Mujer y ecología: ¿una relación según natura? Entrevista a Karen Warren", *Mora*, n° 6, pp. 127-131. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Steinberg, N. (2013). *The World of the Child in the Hebrew Bible*. Hebrew Bible Monographs. Sheffield, Sheffield Phoenix.
- Trillini, C. (2000). "Ecofeminismo: Una forma de hacer teología", *Mandrágora*, vol. 6, n° 6, pp. 74-76. Universidade Metodista de São Paulo.
- Vos, J. C. de (2006). "Herr/Adonaj/Kyrios", en *Bibellexikon*, abril. Sociedad Bíblica Alemana. En línea: <<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10865/>> [acceso: 5/10/2014].

Capítulo 2

La posibilidad de la “muerte de Dios”

Jorge Luis Roggero

Nuestro tiempo se inaugura con la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. Pero, ¿qué puede significar este *dic-tum*? ¿Acaso es posible que Dios muera? ¿No acierta Jean-Luc Marion (1977: 17-18) cuando sostiene que el enunciado nietzscheano tiene un sentido contradictorio, pues un Dios que muere nunca fue verdaderamente Dios? Es más, ¿esta frase no deviene inadecuada en el marco del innegable “giro religioso” de la filosofía contemporánea? ¿Acaso no pierde su pertenencia cuando asistimos a un “regreso” de la religión y de la “cuestión de Dios” sin precedentes? En los últimos años, puede advertirse una proliferación cada vez mayor de textos dedicados a analizar temáticas teológicas. Los filósofos más renombrados de la actualidad,¹ desde las tradiciones de pensamiento más disímiles, se muestran dispuestos a reabrir el diálogo entre filosofía

1 Entre otros: Agamben (2000); Badiou (1997); Cacciari y Coda (2010); Caputo y Vattimo (2006); Chrétien (1992); del Barco (2003); Dennett (2007); Derrida y Vattimo (1996); Ferry y Gauchet (2004); Habermas (2005); Henry (1996); Marion (1982); Nancy (2005); Rawls (2009); Ricoeur y LaCocque (1998); Rorty y Vattimo (2004); Sloterdijk (2008); Taylor (2003); Trias (1994); Vattimo (2002); Žižek (2000); Žižek y Gunjević (2012).

y religión, que la modernidad parecía haber dado por concluido.

Y sin embargo, la frase de Nietzsche se erige como el punto de partida ineludible para el pensamiento contemporáneo. La tarea filosófica (y teológica) de nuestro tiempo bien puede resumirse en la necesidad de confrontarse con esta sentencia nietzscheana. Pero no para afirmarla o refutarla, sino para explorarla en toda su radicalidad, para indagar en qué sentido deviene pensable y qué posibilidades libera. La posibilidad de la “muerte de Dios” signa toda reflexión actual sobre la cuestión de Dios. Ahora bien, el sintagma “la posibilidad de la ‘muerte de Dios’” debe leerse en un doble sentido: no sólo es posible que Dios “muera”, sino que su “muerte” libera una posibilidad impensada que permite una transformación existencial tanto de la tarea filosófica como de la teológica.

A fin de demostrar estos extremos, en un primer apartado me detendré en las reflexiones sobre el “Dios ha muerto” nietzscheano formuladas por Martin Heidegger y Jean-Luc Marion. En un segundo apartado, analizaré la efectiva posibilidad de la “muerte de Dios” en la persona de Cristo. Finalmente, extraeré algunas conclusiones en torno a la posibilidad que la idea de la “muerte de Dios” ofrece para reflexionar sobre la finitud como punto de partida para la filosofía y la teológica.

La frase de Nietzsche

¿Cómo hay que entender la frase de Nietzsche? Una primera indicación la da Martin Heidegger en su famoso ensayo “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. La sentencia no debe ser entendida como la mera opinión subjetiva del “ateo” Nietzsche, sino como la constatación de un hecho que

viene ocurriendo desde los comienzos de la metafísica y que se identifica con el proceso histórico del nihilismo, es decir, el progresivo anonadamiento del mundo suprasensible.

Mientras entendamos la frase ‘Dios ha muerto’ solamente como fórmula de la falta de fe, la estaremos interpretando teológico-apologéticamente y renunciando a lo que le interesa a Nietzsche, concretamente la meditación que reflexiona sobre lo que ha ocurrido ya con la verdad del mundo suprasensible y su relación con la esencia del hombre. (GA 5: 219)²

La “muerte de Dios” no mienta la desaparición del Dios cristiano, la pérdida de la fe en Él, pues esta afirmación sería fácilmente refutable constatando que aún hay en el mundo millones de cristianos creyentes (GA 5: 213). La frase de Nietzsche reconfigura la tríada Dios-hombre-mundo pues tiene un sentido aún más extremo: es el “lugar” de Dios, es el “mundo suprasensible”, el que ha desaparecido; las ideas, los ideales, los fundamentos, los principios, las metas supremas que componen ese mundo suprasensible han perdido su sentido, su fuerza efectiva, su “vida”.

Lo que antes condicionaba y determinaba al modo de meta y medida la esencia del hombre, ha perdido su poder operativo incondicionado e inmediato y, sobre todo, infaliblemente efectivo en todas partes. Ese mundo suprasensible de las metas y medidas ya no despierta ni soporta la vida. Ese mundo ha perdido a su vez la vida: ha muerto. [...] Este es el sentido metafísico de la frase metafísica “Dios ha muerto”.

2 En adelante, me referiré a la edición de la obra completa de Heidegger con las siglas GA (*Gesamtausgabe*), agregando el número de tomo en cada caso.

¿Queremos seguir cerrando los ojos a la verdad que hay que pensar en esta frase? Si es lo que queremos, esa extraña ceguera no será, desde luego, la que torne falsa dicha frase. Dios no va a ser un dios vivo porque sigamos obstinándonos en someter a lo efectivamente real sin tomar primero en serio su realidad efectiva y cuestionarla, sin pensar si el hombre ha alcanzado tanta madurez en la esencia a la que ha sido arrastrado sacándolo del ser como para hacerle frente a ese destino que surge de su esencia en vez de recurrir a toda suerte de medidas aparentes. (GA 5: 254)

Heidegger constata el acontecimiento de la “muerte de Dios” y se pregunta si estamos preparados para la reconfiguración de Dios-hombre-mundo que este evento conlleva. El diagnóstico de Nietzsche es acertado, pero sólo como punto de partida. Nietzsche experimenta el nihilismo, pero lo hace metafísicamente. Según Heidegger, la historia de la metafísica occidental es la historia del nihilismo, pero la filosofía nietzscheana no constituye una superación de ese nihilismo, sino su consumación (GA 5: 259). La “metafísica de la voluntad de poder” no supera la metafísica, sino que se limita a invertirla. El “mundo suprasensible” deja de operar como fundamento, pero sólo para devenir un producto de lo sensible. Nietzsche y su reflexión sobre la “muerte de Dios” pertenecen a la última etapa de la metafísica, a la etapa en la que las ideas, los ideales, los fundamentos, el Ser y Dios mismo devienen “valores”. Y como tales, se encuentran sujetos a la “estimación”, al ponderar valorativo en la representación del *suiectum*, del ente que sub-yace como permanentemente presente: el *ego cogito*. Heidegger considera que la teoría nietzscheana de la voluntad de poder es la última expresión de la teoría moderna de la subjetividad (GA 5:

238-239).³ Según Heidegger, la afirmación nietzscheana de la “muerte de Dios” sólo implica la muerte de un tipo de verdad del Ser del ente y de verdad de Dios: la onto-teológica, la verdad que piensa al Ser del ente como...

... fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que *Causa sui*. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía. (GA 11: 77)

Dios entra en la filosofía porque la metafísica siempre fue tanto onto-logía —estudio del ente en tanto ente, del ente general— como teo-logía —estudio del ente supremo, que fundamenta la totalidad de lo ente—. La metafísica reserva un espacio para “la entrada de Dios en la filosofía” desde

3 De más está decir que es posible hacer otra lectura respecto del nihilismo, la voluntad de poder y las demás categorías que componen la filosofía nietzscheana. En particular, Mónica Cragolini (2003: 204) destaca que “Heidegger ha absolutizado algunos aspectos de las concepciones nietzscheanas que se presentan en la típica estructura de conflicto (por ejemplo, elemento calculante-elemento productor de sentidos en la *Wille zur Macht*, corporalidad-racionalidad en el hombre) considerando que la elección nietzscheana se detiene en algunos de los polos”. Cragolini señala que la lectura heideggeriana que permite situar a Nietzsche como el último eslabón de la metafísica descansa en una interpretación parcial de la voluntad de poder como voluntad de dominio, que no presta suficiente atención al aspecto multiplicador de sentidos también presente en ella. El operar de la voluntad de poder no debe reducirse al mero cálculo por medio de la valoración. Es más, según Cragolini, el término “valor” es “recreado” por Nietzsche. Si para el nihilismo decadente, de Platón en adelante, el valor es entendido como trascendente e inmutable, para el filósofo artista nietzscheano, el valor tiene un talante provisorio, abierto y no actúa como fundamento. “La muerte de Dios marca para Nietzsche la imposibilidad de los mundos trascendentes y, a nivel del lenguaje, la ruptura con un lenguaje único, revelador de la esencia de una única realidad. Desde este punto de vista, el significado atribuible a los términos no es un significado desvelante en el sentido de una verdad última, sino el aspecto de unidad que debe alcanzar en cada punto la voluntad de poder para poder seguir superándose” (2003: 202). La voluntad de poder se compone de un aspecto dominador que, por razones vitales, busca asegurar un valor o un sentido, pero también por razones vitales, este aseguramiento debe ser constantemente destruido. Las creaciones del filósofo artista son sentidos y verdades provisorios (2003: 199-204).

sus comienzos, pues prepara su lugar pensando al Ser como fundamento del ente bajo la modalidad de la *Causa sui*.

Ahora bien, la “muerte” de la verdad onto-teo-lógica no atañe a la verdad del Ser en tanto tal; esta verdad permanece oculta e impensada. Y tampoco parece alcanzar a la verdad de Dios. Heidegger reflexiona sobre este punto:

Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios.

En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *Causa sui*, se encuentre más próximo al Dios divino.
(GA 11: 77)

La reflexión heideggeriana en torno a la frase de Nietzsche nos conmina a pensar más allá de la onto-teología, a dar el “paso atrás” (*Schritt zurück*) que “va desde la metafísica hacia la esencia de la metafísica” (GA 11: 60). Jean-Luc Marion acepta el desafío de Heidegger pero se pregunta si este nuevo campo para el pensamiento, que la “muerte de Dios” abre, no se encuentra nuevamente delimitado por algún *a priori* que restringe la posibilidad de una meditación realmente originaria. En términos heideggerianos, la tarea del pensar que surge con el fin de la metafísica, se encuentra de antemano recluida dentro de los confines del Ser. Sólo es posible “superar” el nihilismo metafísico, o mejor dicho, dar el “paso atrás”, si se reflexiona radicalmente sobre la “muerte de Dios” en el sentido del “pensar sin Dios” (*Gott-lose Denken*) que el propio Heidegger sugiere, pero no desarrolla.

En *Dios sin el ser*, Marion introduce una particular crítica a la idolatría. El ídolo indica un modo de aprehensión de lo divino en la visibilidad. Este modo se caracteriza por la

preeminencia de la mirada que determina aquello que accede a lo visible de lo divino. El ídolo divino se constituye por medio de la mirada que colma en él su intención.⁴ De este modo, el ídolo funciona como un espejo que devuelve a la mirada la imagen de su mención. El ídolo refuerza la identidad del ego.

... En él [en el ídolo], lo divino adviene efectivamente en la visibilidad que las miradas humanas vigilan, pero este advenimiento se mide por lo que puede soportar el alcance de tal o cual mirada humana, por lo que cada mención puede exigir de visibilidad para reconocerse colmada. (Marion, 1982: 23)

El ídolo divino es moldeado a imagen y semejanza humana, según los alcances de la mirada humana. ¿Cómo opera esta construcción? En primer lugar, por medio de la creación de una figura idolátrica con materialidad sensible. Pero Marion advierte algo más: el ídolo puede consistir en un concepto. La conceptualización pone en juego un proceso idolátrico en tanto determina al fenómeno, no según los términos de su manifestación sino de acuerdo a la limitación de su capacidad de captarlo.

El concepto consigna en un signo lo que en primer lugar el espíritu capta (*concupere, capere*) por él; pero semejante captación no se mide tanto por la amplitud de lo divino como por el alcance de una *capacitas* que sólo fija lo divino en un concepto, éste o aquél, en el momento en que una concepción de lo divino la colma y, en consecuencia, la apacigua, la detiene, la paraliza. (1982: 26)

4 “La mirada hace al ídolo, no el ídolo a la mirada —lo cual quiere decir que el ídolo colma con su visibilidad la intención de la mirada—” (Marion, 1982: 19).

Marion señala que la idolatría conceptual se verifica particularmente en el modo en que la onto-teología ha pensado a Dios. La misma frase de Nietzsche es enunciada desde un “ateísmo conceptual” que se corresponde con la idolatría conceptual ontoteológica. Según Marion, esto es admitido por el propio Nietzsche en un fragmento póstumo cuando sostiene que “En el fondo y de hecho (*im Grunde*), sólo el Dios moral [es decir, el ídolo conceptual kantiano de Dios] ha sido refutado y superado” (1982: 46). La “muerte de Dios” no concierne a Dios, sino a “Dios”, es decir, a un ídolo de Dios. Los ateísmos conceptuales suponen la sustitución de Dios por un concepto regional de “Dios”.

Reconocer, según el texto nietzscheano mismo, que sólo el “Dios moral” desaparece, no conduce a mitigar la radicalidad de su propósito sino, al contrario, a inferir su condición de posibilidad. Esta condición de posibilidad supone, evidentemente, la equivalencia entre Dios y su ídolo (concepto regional), en este caso el “Dios moral”. (1982: 46-47)

El *dictum* nietzscheano pone en evidencia la idolatría conceptual y abre de este modo la posibilidad de pensar más radicalmente a Dios. El ateísmo nietzscheano es el punto de partida para una “nueva aurora de lo divino”.

La posibilidad fáctica de la “muerte de Dios”

No obstante, la “muerte de Dios” no refiere sólo a la muerte del ídolo conceptual divino, la teología cristiana admite que Dios muere histórico-fácticamente. Jesús, el Cristo, Dios hecho hombre, muere en la cruz. Contra la creencia gnóstica de una separación de naturalezas (divina y humana), el

catolicismo acepta el hecho paradójico de que es el propio Dios quien muere en la cruz, de que la persona trinitaria de Dios Hijo, el Verbo Encarnado atraviesa la pasión sin que se interrumpa la unión hipostática de sus dos naturalezas. Tomás de Aquino es claro en este punto cuando sostiene que “el cuerpo de Cristo no fue separado de la divinidad durante la muerte” (1994: 437, c. 50, a. 2).⁵ Es la persona divina de Dios Hijo quien atraviesa la muerte. Es más, como bien destaca Gregorio de Nisa, puede afirmarse que es a causa de la muerte que Dios aceptó nacer.⁶ El Verbo divino se hace carne para morir en la cruz y, de este modo, dar muerte a la muerte del pecado.

La *theologia crucis* propuesta por el joven Martin Lutero pone el acento precisamente en esta paradoja de la crucifixión. En la “Disputación de Heidelberg”, Lutero opone el modo de operar del teólogo de la cruz al del teólogo de la gloria.⁷ Corrigiendo la interpretación de Pedro Lombardo

-
- 5 Si bien no es posible atribuir la pasión a la divinidad, pues ella es “impasible”, esto no implica que pueda afirmarse que la muerte de Cristo no conleva la muerte de Dios. “La pasión de Cristo pertenece al supuesto de la naturaleza divina por razón de la naturaleza pasible asumida, no por razón de la naturaleza divina impassible” (1994: 414, c. 46, a. 12). Si bien la naturaleza divina y la naturaleza humana se unen en una misma persona e hipóstasis, permanece la distinción de naturaleza respecto a sus propiedades. En este sentido, en términos tomistas, la Pasión puede atribuirse a la naturaleza divina, pero sólo en razón de su unión con la naturaleza humana según la doctrina de la *communicatio idiomatum*.
- 6 “Y si uno conociera con más exactitud el misterio, quizás podría decir con más verosimilitud que la muerte no ocurrió por causa del nacimiento, sino al revés, que por causa de la muerte asumió Dios el nacimiento porque el Eterno no se sometió al nacimiento corporal porque tuviera necesidad de vivir, sino por llamarnos de nuevo a nosotros de la muerte a la vida” (Gregorio de Nisa, 1994: 32).
- 7 Cabe aclarar, como bien destaca Jürgen Moltmann (1975: 290), que “Lutero no habla aquí de la teología como conocimiento de Dios en sí, sino del teólogo, es decir, del hombre que intenta conocer a Dios. Todo cristiano es para él ‘teólogo’, o sea, uno que conoce a Dios. ¿Qué hace de él el conocimiento de Dios? No se considera la teoría teológica en sí, su contenido y su método, sino la teoría en conexión con su *usus* por el hombre. A esto lo llamamos en el capítulo 2 paso de una teoría pura a una de cuño crítico, porque ya Lutero refleja aquí conocimiento e interés en sus contextos conscientes o inconscientes. Pregunta por el interés dominante en el conocimiento de Dios y por el uso del conocimiento por parte del hombre. Por eso no habla de una *theologia gloriae*, sino del *theologus gloriae*”.

de Rom 1, 19-20,⁸ Lutero entiende que el teólogo de la gloria hace un mal uso de la posibilidad de un conocimiento de Dios por analogía con sus criaturas, endiosándose a sí mismo. En la tesis 19 sostiene:

No puede llamarse en justicia “teólogo” al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado.

Es evidente si nos referimos a quienes adoptaron esta actitud y que, sin embargo, son denominados por el apóstol (Rom 1) como “insensatos” (1 Cor 1, 22). Además, las cosas invisibles de Dios son la fuerza, la divinidad, la sabiduría, la justicia, la bondad, etcétera. Conocerlo no hace a nadie digno ni sabio. (1883: 361)⁹

La vía del teólogo de la gloria conduce a la exaltación del hombre que accede a Dios, según Pedro Lombardo, gracias a una excelencia (*excellencia*) que lo destaca entre todas las criaturas (1841: 19, Liber I, Distintio III, cap. 1). De este modo, el hombre cae en la soberbia que lo hacer querer “ser él Dios y que Dios no sea Dios” (WA 1: 255).

Por el contrario, el teólogo de la cruz no pretende conocer a Dios en su gloria, sino que se atiene a su manifestación en Cristo crucificado. La manera que Dios ha elegido para revelarse no es la gloriosa, sino el modo paradójico de la Encarnación y la Crucifixión. Lutero refiere a 1 Cor 1, 21-24:

8 Rom 1, 19-20: “pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables”. Para todas las citas bíblicas utilizaré la traducción de la *Biblia de Jerusalén* (2009).

9 En adelante utilizaré esta edición crítica de las obras de Lutero y me referiré a ella con las siglas WA (Weimarer Ausgabe), agregando el número de tomo en cada caso.

De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación. Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necesidad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios.

Los judíos esperan el poder de un rey glorioso capaz de los mayores prodigios, entre ellos, el de liberarlos de Roma. Los griegos esperan sabiduría en términos racionales. Sin embargo, Dios se revela en la debilidad y la locura de un “siervo sufriente”.¹⁰ La *probatio* de la tesis 20 sostiene:

De esta manera “destruyó la sabiduría de los sabios”, etcétera; como dice Isaías: “Verdaderamente tú eres un Dios que te encubres”. Así Juan 14, cuando Felipe decía, conforme a la teología de la gloria, “Muéstranos al Padre”, Cristo pronto lo retrajo y reorientó su ilusorio pensamiento, el cual quería buscar a Dios en otra parte, diciéndole: “Felipe, el que me ve, ve también a mi Padre”. Por consiguiente, en Cristo crucificado está la verdadera teología y el conocimiento de Dios. (WA 1: 362)

La cruz debe ser el punto de partida de la teología pues ella condensa la paradoja de la fe. Cristo, en tanto Dios encarnado, muere en la cruz. Lutero advierte la radicalidad de la fe cristiana que implica aceptar la permanente dificultad e incertidumbre. El Dios escondido en Cristo crucificado

10 Is. 53.

“destruye la sabiduría de los sabios”.¹¹ El conocimiento de Dios, antes de recurrir a la vía indirecta de la analogía, debe atravesar la vía directa de la cruz. Dios se manifiesta en la contradicción, el dolor y el sufrimiento que destruye toda lógica.

En el siglo XX, la “teología dialéctica” de Karl Barth retoma la radicalidad de la cruz como punto de partida de toda teología, de todo conocimiento de Dios. En *La Carta a los romanos*, Barth afirma que “prescindiendo de la cruz no se puede entender ni una sola línea de los evangelios sinópticos” (2002: 212).

Si hubiera otro camino a la fe que no pasara por el escándalo absoluto de la cruz, entonces, y por ello, *no* produciría la condición de semejanza, la relatividad, la abolición de la carne, *no* se atacaría *ni* se juzgaría al pecado en su raíz, *no* se salvaría de modo existencial al hombre. Pero no hay otro camino. Cristo en su incognoscibilidad es lo contrapuesto a aquellos prodigiosos hijos de dioses. No es posible glorificarlo con predicado positivo humano alguno. El es el que ha propinado el pinchazo definitivo a la burbuja. “Él ha condenado al pecado con pecado, ha expulsado a la muerte con la muerte, ha superado a la ley con la ley. ¿Cómo? Él fue un pecador en la cruz; con el título, en medio de malvados, como un gran criminal, padece el juicio y castigo que debe sufrir un pecador” (Lutero). (2002: 346)

El único camino para la fe es la cruz. Cristo mismo, la paradoja de la cruz, nos enseña la actitud de humildad que debemos asumir ante la incognoscibilidad de Dios.

El catolicismo del siglo XX también se hace eco de la teología de la cruz; Hans Urs von Balthasar en su artículo “El

11 1 Cor 1, 19.

misterio pascual” destaca la figura de Cristo como el modo en el que Dios se revela, recordando Jn 1,18,¹² Jn 14,6,¹³ y Mt. 11,27.¹⁴ La centralidad de la cruz se justifica en el hecho de ser el modo que Dios eligió para revelarse:

Así, es Dios, realmente, quien carga con lo absolutamente antidivino, con lo eternamente rechazado por Dios; y carga con ello en la forma de la extrema obediencia del Hijo al Padre. Y al proceder así, por decirlo con la expresión de Lutero, se revela *sub contrario* al ocultarse. Es la radicalidad de este ocultamiento lo que atrae la mirada hacia él, lo que llama la atención de los ojos de la fe. Ahora bien: es extraordinariamente difícil abarcar la “absoluta paradoja” que se encierra en este hiato, así como la continuidad entre el resucitado, el muerto y el que antes vivió. Pero es necesario intentarlo. Y el intentarlo vuelve a acrecentar la paradoja. Si uno se queda en el puro sub contrario, entonces es inevitable pasar de Lutero a Hegel: la cristología puramente dialéctica se trueca en una pura dialéctica “filosófica” como cifra del mundo. Por una parte, el callejón sin salida (aporía) que abre sus fauces en el hiato de la muerte del hombre y de Dios no puede trivializarse a base de reducirlo a una analogía domeñable entre el antes y el después, entre el Jesús mortal y el Kyrios resucitado, entre cielo y tierra. “El escándalo de la cruz no debe desvirtuarse” (Gal 5,11), “la cruz de Cristo no debe vaciarse” (1 Cor 1,17). (1969: 171)

12 “A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado”.

13 “Le dice Jesús: ‘Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí’”.

14 “Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar”.

Dios se muestra *sub contrario*, bajo el modo del ocultamiento en la paradoja de la cruz.¹⁵ Este debe ser el punto de partida ineludible de toda teología.¹⁶

También Karl Rahner destaca la importancia de entender la muerte de Cristo como la muerte de Dios en tanto ésta implica una particular automanifestación divina.

Cierto que el “Dios inmutable” no experimenta “en sí mismo” ninguna historia temporal y, por tanto, ninguna muerte; pero él mismo (y no sólo “lo otro”) tiene *por la encarnación una historia en lo otro*. Así, esta muerte expresa precisamente (al igual que la humanidad de Cristo) a Dios tal como es y tal como quiso ser para nosotros, con una resolución libre y eternamente válida. [...] La muerte de Jesús pertenece a la automanifestación de Dios. (1973: 66-67)

En continuidad con las reflexiones de von Balthasar y de Rahner, el teólogo protestante Jürgen Moltmann señala la necesidad de comprender la cruz como dimensión propia de la esencia divina. Apoyándose en Gregorio de Nisa,¹⁷ Moltmann afirma:

15 Esta manifestación bajo el modo del ocultamiento remite a Heidegger. Hice una lectura sobre la influencia de Lutero sobre Heidegger en esta cuestión en las notas de mi traducción del texto heideggeriano “El problema del pecado en Lutero”. Cfr. Heidegger, “El problema del pecado en Lutero”, traducción y notas de J. L. Roggero, revisión de la traducción de los pasajes en latín D. C. Beros (2014: 215-228).

16 De más está decir que la profesión de fe cristiana no se limita a admitir la muerte de Cristo, sino también a proclamar su resurrección. Pero cabe advertir también —con von Balthasar— la acabada dimensión del acontecimiento de la cruz, capaz de contener ya en sí, de algún modo, a la resurrección. “La muerte del Hijo hasta tal punto es en sí ya la consumación del amor redentor de Dios que lleva dentro, de modo oculto, la resurrección” (1997: 324). En este sentido, von Balthasar entiende que habría que hablar de una teología de la cruz y de la gloria, aunque para nuestra vida permanece siempre el *prius* de pasión/muerte por sobre el gozo/resurrección (328).

17 “Así pues, en primer lugar, el que la naturaleza omnipotente haya sido capaz de bajar hasta la humilde condición humana demuestra la potencia mucho más que el carácter grandioso y sobrehumano de los milagros. Efectivamente, el que por parte de la potencia divina se realicen

El rebajamiento hasta la muerte de cruz corresponde a la esencia de Dios en la contradicción del abandono. Si a Jesús el crucificado se le llama “imagen viviente del Dios invisible”, esto significa: *ése* es Dios y *así* es Dios. Dios no es más grande que en este rebajamiento. Dios no es más glorioso que en esta entrega. Dios no es más poderoso que en esta impotencia. Dios no es más divino que en esta humanidad. Todo cuanto la teología cristiana dice sobre “Dios”, se basa, en definitiva, en este acontecimiento cristológico. Y el suceso de Cristo en la cruz es acontecimiento divino. Y viceversa, el acontecimiento de Dios es el que ocurre en la cruz del Resucitado. (1975: 285)

Hay que reflexionar pues sobre este acontecimiento divino que constituye la cruz, hay que reflexionar sobre la profunda reformulación que ella implica para cualquier “concepto de Dios”.¹⁸ ¿Pueden sostenerse aún las notas de inmutabilidad e impassibilidad divinas? Pero también cabe advertir la profunda reivindicación de la finitud que la Encarnación y la Crucifixión conllevan. Las paradojas de

obras grandes y excelsas ciertamente es consecuencia lógica de su naturaleza. Y nadie se daría a extrañeza oyendo decir que toda la creación comprendida en el universo y todo lo que se concibe como existente fuera del mundo visible se constituyó por obra de la potencia de Dios, pues su voluntad se convirtió en substancia según le plugo. En cambio, el abajamiento hasta la humanidad es sobreabundancia de la potencia, que no halla obstáculo alguno en las condiciones contrarias a su naturaleza” (Gregorio de Nisa, 1994: 114).

- 18 Reflexionando sobre las palabras de Paul Althaus: “Jesús murió por Dios antes que por nosotros”, Moltmann se pregunta “¿Qué significa la cruz de Jesús para Dios mismo? [...] ¿Pero cómo puede ser la ‘muerte de Jesús’ un predicado divino? ¿No significa esto una revolución en el concepto de Dios?” (1975: 277-278). La tensión entre la muerte de Dios y la imposibilidad de que Dios muera se soluciona, según Moltmann, si se asume un concepto trinitario de Dios, si se habla trinitariamente de la cruz: “El Hijo sufre y muere en la cruz. El Padre sufre con él pero no de la misma manera” (282). En este sentido, corresponde hablar de una “muerte en Dios” más que de una “muerte de Dios” (288).

Dios hecho hombre y de su muerte en la cruz nos conmi-
nan a aceptar los límites de nuestra condición humana.

“Pensar sin Dios”. Finitud y entrega a la posibilidad en tanto que posibilidad

La “muerte de Dios” concierne al agotamiento del modelo ontoteológico de la filosofía. Como bien demuestran Heidegger y Marion, el “Dios” que muere en la frase de Nietzsche es el Dios *Causa sui* de la ontoteología o el ídolo conceptual de Dios, y esta muerte constituye la oportunidad para un “pensar sin Dios” que —paradójicamente— se encuentra más próximo al Dios divino. Ahora bien, esta posibilidad que libera la “muerte de Dios” adquiere una dimensión existencial si se tiene en cuenta la posibilidad efectiva de la “muerte de Dios”. El “pensar sin Dios” como nuevo espacio teórico para pensar a Dios deviene una tarea práctica-existencial si se toma como punto de partida la finitud de la cruz.

Radicalizando la reflexión de Rahner, cabe indagar en la aceptación de la finitud humana en la muerte de Cristo (1969: 64-75). Según Heidegger, la posibilidad más propia, la posibilidad que abre toda otra posibilidad en sentido propio, está dada por la muerte, por el asumir la finitud (GA 2, §§ 46-53). En *Le passeur de Gethsémani*, Emmanuel Falque propone un análisis de la Pasión utilizando las categorías heideggerianas.¹⁹ Cristo siente pavor y angustia frente a la

19 Cabe destacar que el paralelo con Heidegger constituye solo un primer momento del análisis. Luego, Falque pone en evidencia la insuficiencia del planteo heideggeriano. La experiencia de la finitud en Cristo tiene la particularidad de constituir un precursar la muerte que no se resuelve a devenir un sí mismo por medio de sí mismo apropiándose de un poder-ser total, sino que, por el contrario, este asumir la finitud implica una extrema desapropiación, un reconocimiento de la impotencia, de un “ya no poder” que se entrega a la voluntad del Padre. Falque cita a Emmanuel

muerte (Mc 14,33).²⁰ Según Falque, Cristo experimenta un profundo miedo en el Getsemaní que deviene angustia de muerte.²¹ Dios Hijo experimenta la angustia propia de la finitud humana y la hace carne (Lc 22,44),²² asumiéndola hasta sus últimas consecuencias. El Verbo de Dios se hace carne en un sentido radical, va hacia la muerte, la precursa (*vorlaufen*), aceptándola como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable, asumida como una “manera de vivir la vida” (Falque, 1999: 114-115). Así, el Hijo de Dios no sólo no se exceptúa de la condición humana, sino que reivindica la finitud aceptando el dolor, el temor, el abandono y la muerte que ella implica. Y, de este modo, Cristo establece en esa finitud la vía de acceso a lo divino (Jn 14,6). En palabras de Slavoj Žižek (2005: 127): “es absurdo pensar que puedo identificarme con la divina bienaventuranza; sólo cuando experimento el infinito dolor de la separación de Dios comparto una experiencia con Dios mismo (Dios en la cruz)”. El modelo para un “pensar sin Dios” post-ontoteológico está dado por la entrega a la finitud del

Lévinas: “Lo que es importante en la proximidad de la muerte es que, a partir de cierto momento, ya no podemos poder. Es justamente ahí donde el sujeto pierde su dominio de sujeto” (Lévinas, 1983: 62). El “tenerse a sí mismo”, la constitución de la subjetividad de cara a la muerte en Cristo, introduce una revisión del auto-posicionamiento del sujeto. Dios Hijo se expone a una otredad que lo atraviesa. La “resolución” en Cristo pasa por el reconocimiento de la heteronomía, de un vínculo de libre dependencia. *Cfr.* Falque (1999: 113-132).

- 20 Mc. 14, 32-33: “Van a una propiedad, cuyo nombre es Getsemaní, y dice a sus discípulos: ‘Sentaos aquí, mientras yo hago oración’. Toma consigo a Pedro, Santiago y Juan, y comenzó a sentir pavor y angustia”.
- 21 Falque (1999: 87) sostiene que puede advertirse el pasaje del miedo a la angustia en la diferencia entre Mt 26, 39 y Mt 26,42: “Del ‘si es posible (*si possibile est*) que pase lejos de mí este cáliz’ (Mt 26,39) el Hijo transita, en un diálogo metafísico con su Padre, hacia un ‘si no es posible (*si non possibile est*) que pase sin que yo lo beba’ (Mt 26,42). Al pasar el vado de lo positivo a lo negativo, el Hijo en cierto modo se rinde y se somete: ‘se imagina ya bebiendo’, subraya justamente Péguy. En esta rendición precisamente, el Hijo se deshace del miedo (*Furcht*) y entra en la angustia (*Angst*)”.
- 22 Lc 22,44: “Y sumido en agonía, insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra”.

propio Cristo. Pero, ¿qué implica en términos filosóficos esta entrega?

En primer lugar, la posibilidad de la “muerte de Dios”, la entrega a la finitud de Dios Hijo en la crucifixión, invierte la relación entre posibilidad y efectividad. El hecho efectivo de la “muerte de Dios”, el hecho de que lo imposible devenga posible, reconfigura la relación entre posibilidad y efectividad. La “muerte de Dios” es una efectividad que no proviene del campo de lo posible: no es una posibilidad que Dios muera. La “muerte de Dios” es la efectividad de lo imposible, la efectividad que no responde a una posibilidad que la precede y la acota. Marion sostiene que la metafísica ontoteológica, desde Aristóteles en adelante, entiende que la posibilidad precede a la efectividad.²³ “Pensar sin Dios” implica liberar la posibilidad, implica pensar una posibilidad que ya no esté sujeta a ninguna efectividad, una posibilidad que ya no se encuentre restringida por lo que el concepto puede prever, una posibilidad que se revelaría sólo en su carácter de posibilidad.

En segundo lugar, esta posibilidad que excede toda posibilidad previsible, nos conmina a aceptar la limitación de nuestra finitud, pero no para confinarnos a ella, reduciendo toda posible manifestación de un fenómeno a los términos impuestos por nuestra conceptualización, sino para tener la humildad de detenernos ante el fenómeno y dejar que éste

23 “Esta decisión conceptual somete la posibilidad a la efectividad; pero la efectividad a su vez sólo aparece a partir del conocimiento que la prevé. No sólo nada es posible sino lo que llegará a ser efectivo, sino que la misma efectividad ha de hacerse inteligible por el concepto. La posibilidad, normada por la efectividad, se regula por tanto también como la efectividad: por lo que el concepto puede prever inteligiblemente de ella. Poco importa a nuestro propósito que el concepto previsor se ejerza según las categorías del ser (Aristóteles), las naturalezas simples (Descartes), las categorías del entendimiento (Kant) o el concepto en persona (Hegel), puesto que en todos estos casos la posibilidad se encuentra predeterminada por las condiciones que le fija la inteligibilidad” (Marion, 1989: 50-51).

se manifieste en sus propios términos. En este sentido, la entrega a la manifestación del fenómeno aceptando la posibilidad de una posibilidad en tanto que posibilidad también libera el campo de la efectividad volviendo posible la fenomenalización de lo que me excede en tanto imprevisible, incalculable, imposible.

“La filosofía en su radical cuestionamiento auto-impuesto debe ser a-tea por principio” (GA 61: 197), afirma el joven Heidegger. La finitud nos demanda un “a-teísmo metodológico”. “Pensar sin Dios” implica, tanto para la teología como para la filosofía, partir de la ausencia de Dios, partir del no tener a Dios o al fenómeno que se pretenda analizar, partir del no creer que es posible aprehenderlo con “ídolos conceptuales” a nuestra medida, para entregarnos sin previsión a su manifestación. El “cuestionamiento radical” sólo deviene posible después de la “muerte de Dios”, asumiendo la finitud como nuestra posibilidad más propia, como la posibilidad que abre la posibilidad de lo posible en tanto posible. La finitud, al reconocer su limitación, habilita un espacio para que acontezca la posibilidad que excede todo cálculo o previsión. Nuestra aprehensión de los fenómenos, en tanto que finitos, debe restringirse a una entrega a su darse, aun cuando ese darse sature nuestra capacidad de recepción. Esta máxima metodológica tiene una arista ética, pues este respeto a la alteridad del fenómeno es de aplicación también respecto de nuestra relación con los otros, respecto de la trascendencia de la otredad ética.²⁴

24 Este camino de “entrega” a la manifestación del fenómeno —aun cuando ésta pueda exceder nuestra capacidad receptiva— es el recorrido por la fenomenología de la donación propuesta por Marion (1997), pero también es la vía ensayada por el joven Heidegger. Hice una lectura de este rasgo de la fenomenología heideggeriana temprana indagando en su raíz mística en Roggero, 2012: 205-232; y explorando la impronta de Kierkegaard en Roggero, 2015: 313-329.

La posibilidad de la “muerte de Dios” señala la posibilidad para la filosofía y la teología de operar “desde abajo”²⁵ asumiendo la finitud como ineludible punto de partida, aceptando su limitación ante lo que le adviene, sin pretender ni excluirlo ni aprehenderlo de antemano.

Bibliografía

Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla “Lettera ai romani”*. Torino, Bollati Boringhieri.

Badiou, A. (1997). *Saint Paul. La fondation d'universalisme*. Paris, Presses Universitaires de France.

Barth, K. (2002). *Carta a los Romanos*. Trad. A. Martínez de la Pera. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Biblia de Jerusalén (2009). Bilbao, Desclée de Brouwer.

Cacciari, M. y Coda, P. (2010). *I comandamenti. Io sono il Signore Dio tuo*. Milano, Il Mulino.

Caputo, J. D. y Vattimo, G. (2006). *After the death of God*. New York, Columbia University Press.

Chrétien, J.-L. (1992). *L'appel et la réponse*. Paris, Éditions de Minuit.

Cragolini, M. B. (2003). *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires, Biblos.

Del Barco, O. (2003). *Exceso y donación. La búsqueda del dios sin dios*. Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger.

Dennett, D. C. (2007). *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. London, Penguin Books.

Derrida, J. y Vattimo, G. (1996). *La religion*. Paris, Éditions du Seuil.

Falque, E. (1999). *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*. Paris, Éditions du Cerf.

25 Tomo la expresión de Emmanuel Falque (2006: 206).

_____. (2006). "Philosophie et Théologie. Nouvelles frontières", *Études (S.E.R.)*, vol. 404, n° 2.

Ferry, L. y Gauchet, M. (2004). *Le religieux après la religion*. Paris, Grasset.

Gregorio de Nisa (1994). *Gran Catequesis*. Trad. A. Velasco. Madrid, Ciudad Nueva.

Habermas, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Heidegger, M. (1977a). "Nietzsches, Wort Gott ist tot", en *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 5. Holzwege*. Fankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 5).

_____. (1977b). *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Sein und Zeit*. Fankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 2).

_____. (1985). *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Fankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 61).

_____. (2006). "Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik", en *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 11. Identität und Differenz*. Fankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 11).

_____. (2014). "El problema del pecado en Lutero", traducción y notas J. L. Roggero, revisión de la traducción de los pasajes en latín D. C. Beros, *Escritos de Filosofía. Segunda Serie*, Revista de la Academia Nacional de Ciencias, año II, n° 2, enero-diciembre, pp. 215-228.

Henry, M. (1996). *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris, Éditions du Seuil.

Lévinas, E. (1983). *Le temps et l'autre*. Paris, PUF.

Marion, J.-L. (1977). *L'idole et la distance. Cinq études*. Paris, Grasset.

_____. (1982). *Dieu sans l'être*. Paris, Fayard.

_____. (1989). "À Dieu, rien d'impossible", *Communio. Revista Católica Internacional*, vol. XIV, n° 5.

_____. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, PUF.

- Martin Luther (1883). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 1. Disputatio Heidelbergae habita*. Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger.
- Moltmann, J. (1975). *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Trad. S. Talavero Tovar. Salamanca, Sígueme.
- Nancy, J.-L. (2005). *La Déclousion. Deconstruction du christianisme 1*. Paris, Galilée.
- Pedro Lombardo (1841). *Sententiarum. Libri Quatuor*. Paris, J. P. Migne.
- Rahner, K. (1969). *El sentido teológico de la muerte*. Trad. D. Ruiz Bueno. Barcelona, Herder.
- _____. (1973). *Sacramentum Mundi IV*. Barcelona, Herder.
- Rawls, J. (2009). *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith (with "On my Religion")*. Cambridge, Harvard University Press.
- Ricoeur, P. y LaCocque, A. (1998). *Penser la Bible*. Paris, Seuil.
- Roggero, J. L. (2012). "Hingabe an die Sache. Misticismo y fenomenología en la ciencia originaria preteorética del joven Heidegger", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 38, n° 2, pp. 205-232.
- _____. (2015). "Martin Heidegger, profeta de la comunicación indirecta", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XX, n° 2, pp. 313-329.
- Rorty, R. y Vattimo, G. (2004). *Il future della Religione. Solidarietà, carità, ironia, a cura di Santiago Zabala*. Milano, Garzanti.
- Sloterdijk, P. (2008). *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*. Frankfurt am Main, Verlag der Weltreligionen (Suhrkamp Insel Verlag).
- Taylor, Ch. (2003). *Varieties of Religion Today: William James revisited*. Cambridge, Harvard University Press.
- Tomás de Aquino (1994). *Suma Teológica IV (Tertia Pars)*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Trias, E. (1994). *La edad del espíritu*. Barcelona, Destino.
- Vattimo, G. (2002). *Dopo la Cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Milano, Garzanti.
- Von Balthasar, H. U. (1969). "El Misterio Pascual", en Feiner, J. y Löhrer, M. (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la Salvación*, vol. III, t. II. Trad. G. Aparicio. Madrid, Cristiandad.

_____. (1997). *Teodramática*, vol. 5, "El acto último". Trad. A. Martínez de la Pera. Madrid, Encuentro.

Žižek, S. (2000). *The Fragile Absolute: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London, Verso.

_____. (2005). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Trad. A. Bixio. Buenos Aires, Paidós.

Žižek, S. y Gunjevic, B. (2012). *God in pain: inversions of Apocalypse*. New York, Seven Stories Press.

Parte II

Mundo

Capítulo 3

La concepción cristiana del mundo en debate

David A. Roldán

Introducción

Es sabido que la Biblia no ofrece una concepción homogénea de “mundo”. No voy a entrar en muchos detalles exegéticos. Simplemente quiero mostrar tres sentidos de cosmos para tenerlos en mente y luego desplegar un programa de trabajo. Los tres sentidos de cosmos son, básicamente, los siguientes:

1. Mundo como “planeta Tierra” (Ef. 1.3, si se quiere, en el AT, Gén. 1:10).
2. Mundo como la totalidad de los seres humanos, objeto del amor divino (Jn 3.16).
3. Mundo como sistema opresivo que se opone al Reino de Dios (Jn 2.15-17).

Habría un cuarto sentido, en términos subsidiarios y conceptuales, pero no de *cosmos* sino de otro término

griego, que sería la *ecúmene* o la “Tierra del hombre”, como le gustaba decir a José Míguez Bonino (1969: 13). Esto último me sirve para plantear el primer problema. Las teologías ecuménicas, precisamente, se opusieron a un reduccionismo del término “mundo” en el tercero de los sentidos mencionados. En parte esto se debió al fundamentalismo evangélico (cuyos orígenes se remiten a *The Fundamentals*, de 1910) y la amplia influencia que esos sectores obtuvieron a lo largo del siglo XX. En principio, el concepto bíblico de mundo, para el fundamentalismo, tiene que ver con “lo mundano” como opuesto a “lo cristiano”. En muchos casos, toda expresión cultural era tildada de “mundana” y por lo tanto reprochable (ignorando el carácter culturalmente situado de la propia doctrina fundamentalista). La vivacidad de esta tendencia a reducir lo mundano a lo diabólico o lo peyorativo no puede negarse. Una reciente investigación del sociólogo Hilario Wynarczyk (2009) lo patentiza en su título, que caracteriza a los evangélicos como “ciudadanos de dos mundos”, en donde uno de los polos del movimiento (el polo evangélico-conservador) entiende el mundo como un sistema diabólico o meramente “humanista”, del cual habría que huir.

El movimiento ecuménico, revalorizando el concepto central de la predicación mesiánica de Jesús, el “Reino de Dios”, se relacionó con el “mundo” como “cultura” de un modo muy diferente al fundamentalismo (Niebuhr, 1951; Congar, 1965; de Santa Ana, 1987).

El concepto cristiano de *mundo* ya estuvo en debate desde las primeras épocas del cristianismo. Puede sospecharse que el lugar de aprecio y aceptación que el término cosmos tiene en la teología joanina obedecería a la tensión con tendencias pre-gnósticas, que consideraban al mundo como algo malo, algo de lo cual había que huir. Volveremos sobre el tema del gnosticismo, luego de tratar brevemente esta

cuestión del mundo en un pasaje de Sören Kierkegaard, pensador muy influyente en la teología protestante del siglo XX. Esta influencia nos lleva a detenernos primero en ese autor, por su concepción de lo cristiano-interior y lo mundano-exterior (punto I), y luego pasar a una tesis hermenéutica de la vigencia del gnosticismo como clave de interpretación de la relación del cristianismo (y aspectos de la cultura intelectual occidental) con el mundo (puntos II-IV). Desde esta perspectiva, podremos valorar el esfuerzo de algunas teologías progresistas del siglo XX por desarrollar una concepción alternativa de la relación del cristiano con el mundo (punto V).

I. Kierkegaard y la fallida salida del “cristianismo de la interioridad” en la exterioridad mundana

A los fines de este trabajo no creo que lo más productivo sea repasar la contraposición entre “lo cristiano y lo mundano” en Kierkegaard (algo que podemos encontrar, ciertamente). Prefiero utilizar las categorías de “interioridad” y “exterioridad”, empleadas por Patricia Dip y Paul Müller (1993) que remiten su origen, en definitiva, a Karl Löwith (2008).

Para entender la contraposición entre la interioridad cristiana y la exterioridad o la realidad social, veamos qué entiende Kierkegaard por “amor”. Encontramos dos definiciones básicas que Kierkegaard emplea en *Las obras del amor*, un texto de 1847.

La primera dice así: “amar al prójimo significa esencialmente querer existir sin barreras y por igual para todo hombre en absoluto, permaneciendo sin embargo en la diferencia temporal que a uno le ha sido asignada” (1965: 163). Se observa, primero, la exclusión de “barreras”. Estas barreras

podrían ser de distinta índole, pero fundamentalmente se podrían resumir en el egoísmo. El egoísmo es una barrera que impide la libre expresión del amor, o de “la pureza del amor”. La contraposición básica en todo el libro es entre el amor “sensual” (o “preferencial”) y el amor “por mandato”.

En segundo lugar, se destaca que el otro es “todo hombre”, en absoluto. Esto introduce el tema del amor al prójimo como una “forma” que no dependería de ninguna “materia”. Amar al prójimo es amar a todo prójimo, sin importar “quién sea efectivamente ese prójimo”. Pero, al mismo tiempo, Kierkegaard evita que ese formalismo pueda devenir en una fórmula vacía. Podría suceder que yo diga “amo al prójimo”, en general, pero no a este que tengo al lado. Lo que nos lleva al tercer aspecto que queremos subrayar. Dice Kierkegaard: “permaneciendo en la diferencia temporal que le ha sido asignada”. Esto tiene dos aspectos destacables: por un lado, las diferencias temporales existen, y de alguna manera determinan nuestro modo de amar. La mayoría de las veces amamos según roles sociales preestablecidos: el amor al esposo, al padre, al amigo, al desconocido, al enemigo, etcétera. Pero, por otra parte, connota cierta idea de “conformismo”, de cierta pasividad, según la cual “las diferencias temporales han sido asignadas”.

La segunda definición de amor es más breve: “Amar al prójimo es ayudarlo a que ame a Dios” (1965: 207). Esta es la definición más “religiosa” y depende, desde mi punto de vista, de la definición anterior.

¿En dónde encontramos un repliegue en la interioridad cristiana que no logra plasmarse adecuadamente en el ámbito de la exterioridad... en el mundo... en la historia? Se refiere, justamente, a esta aclaración de Kierkegaard: que las diferencias temporales “nos han sido asignadas”. Patricia Dip (2012: 177) aborda la cuestión de esta manera:

Kierkegaard no es capaz de comprender que las diferencias de clase no han sido asignadas de modo platónico y eterno, sino que surgen en el seno del devenir histórico. [...] es innegable el conservadurismo que manifiesta el danés al realizar estas afirmaciones.

Ahora bien, al admitir las diferencias temporales que nos han sido asignadas en la sociedad, Kierkegaard puede ser interpretado de dos modos. O bien las diferencias temporales son “necesarias” o bien son “contingentes”. Si son necesarias, Kierkegaard sería un legitimador de la dominación social. Sin embargo, no parece haber pruebas textuales para ir tan lejos. Patricia Dip opta por la segunda alternativa, es decir, entender que las diferencias son “contingentes”; la realidad social “podría ser de otra manera” (2012: 178):

Si la diferencia es inevitable pero se la entiende como contingente, entonces el cambio social, aun cuando no es alentado, es tolerado y el discurso de Kierkegaard no puede utilizarse para justificar la desigualdad social. Me inclino a pensar en esta segunda alternativa que, de todos modos, no revierte la mirada conservadora que echa el danés sobre los procesos históricos.

De hecho el propio Theodor Adorno, en su tesis de habilitación realizada bajo la supervisión de Paul Tillich (1969), es sumamente crítico con esta visión conservadora de Kierkegaard para con el cambio social. No quisiera detenerme más en Kierkegaard (una “vaca sagrada” para muchos protestantes) sin antes recordar dos citas importantes. La primera es del teólogo norteamericano Harvey Cox. Me refiero a su reflexión sobre cierta rama de la tradición evangélica, de inspiración pietista (Míguez Bonino, 1995: cap.

2)¹ y filo-kierkegaardiana, en cuanto a la interiorización de la fe y su desempeño en la esfera pública, en el “mundo”. Cuando Cox (1985: 225) analiza la fórmula evangélica que mejor resume la soteriología de dicho movimiento (“acepta a Jesucristo como Salvador personal”), rastrea sus orígenes del siguiente modo:

La frase tiene su historia. Surgió, cuando el pietismo y el “revivalismo” se hallaban en su apogeo, como una forma de protesta contra el edulcorado e impersonal cristianismo “oficial” de la época. A nivel popular, expresaba la misma urgencia que impulsó a Kierkegaard a atacar la autosuficiente “religión civil” de la cristiandad y a insistir en una forma de fe que exigiera una auténtica decisión personal. Aunque el proyecto pietista acabó engullido por el individualismo romántico, sin embargo, no se puede por menos que aplaudir su intención original y lo que entonces significó su personalísimo lenguaje. Actualmente, el lenguaje que habla de un “salvador personal” suele conllevar un significado bastante diferente. Aunque parezca irónico, el pietismo [...] ha crecido hasta convertirse en la “religión civil” establecida en zonas y regiones enteras de los Estados Unidos, dando lugar a que una forma espuria de la *interioridad existencial kierkegaardiana* haya llegado a constituir la teología pública predominante, que ha servido de apoyo al “status quo” y de piadoso baluarte frente a los estremecedores cambios en el ámbito de la vida pública que vendrían exigidos por el Reino de Dios. Para un considerable número de cristianos cómodamente instalados, el “Salvador *personal*” se ha convertido en una especie de código

1 Cfr. Roldán, A. F. y Roldán, D. A. (2013).

que perpetúa la moderna reducción privatizadora del cristianismo a la esfera de lo subjetivo y que sirve para devaluar la dimensión histórica y política de la fe.²

Si hablamos de “mundo”, creo que más importante que identificar exegéticamente la “intención original” de una frase es identificar los “efectos históricos”. Esto no quiere decir que Kierkegaard solamente habilite este tipo de lecturas conservadoras en cuanto al cambio social. Incluso hay que advertir que Cox dice “forma *espuria* de la interioridad kierkegaardiana”. Lo que quiero señalar, simplemente, es que si el auténtico amor cristiano debe plasmarse en la exterioridad, en el mundo, la tesis de Kierkegaard no parece ser de las más logradas en esa dirección.

De hecho, como transición a un autor que va a ser muy importante en esta presentación, veamos la segunda cita. Se trata de Jacob Taubes (2007: 267), quien comprendía a Kierkegaard en estos términos:

Son escasos los teólogos contemporáneos que tienen conciencia de la significativa relación entre la doctrina teológica de Kierkegaard —que hoy es considerada moderna entre los teólogos protestantes, católicos y judíos— y su teoría política de la autoridad. ¿O es posible aceptar seriamente que una teología que se opone a toda mediación “liberal” entre lo divino y lo humano y afirma la “autoridad” y la “obediencia” como pensamientos centrales pueda volverse súbitamente “liberal” en su doctrina política?

Quizá haya que esperar a la “dialéctica de la obediencia” en la versión protestante de la Teología de la Liberación

2 Cursivas añadidas.

para advertir cómo es posible salir de la aporía kierkegardiana (Weishein, 2000).³ Veamos ahora algunas cuestiones vinculadas a la vigencia del gnosticismo y sus efectos históricos.

II. El mundo gnóstico y la transformación histórica

Para entender la concepción gnóstica del mundo y su relevancia en los debates del siglo XX hay que tener en cuenta el replanteo del “pasaje del mito a *lógos*”. Una tesis clásica sostenía que con los filósofos griegos se abandonaba el mito a favor del *lógos*, de la razón filosófica y científica. Esta tesis ya no se sostiene en los propios estudios de la filosofía clásica griega (al menos una cesura clara y distinta). Además de esto, algunos estudiosos de la fe monoteísta judeocristiana muestran un proceso similar en dicha tradición.

También la tradición hebrea contiene un germen desmitologizador (Metz, 1969; Berger, 1967; Cox, 1965). Para Taubes, en el proceso que se da en la propia cultura griega queda un “resto intacto” (2007: 104) de contenido mítico (algo similar a la “reserva de sentido” de la que hablará Ricoeur), que dio lugar a las interpretaciones alegóricas filosóficas de los mitos, que eclosionan en la antigüedad tardía, explicando el neoplatonismo (Santa Cruz, 1997: 339-361) y el gnosticismo (García Bazán, 1978).

Taubes (2007: 108) adscribe a esta tesis; el monoteísmo profético de Israel también ha liquidado al mito:

En estas reflexiones se da por sentado que el proceso de racionalización —generalmente asociado con la fórmula “del mito al *lógos*”— no se llevó a cabo úni-

3 Me he ocupado de esto en Roldán, A. F. y Roldán, D. A. (2013: cap. 2).

camente en Grecia. No es solamente el surgimiento de la filosofía y las ciencias naturales griegas lo que despojó de su poder al mito antiguo y al oriental. No es sólo el concepto filosófico, más bien es la revelación religiosa de la ley y los profetas lo que destruye la imagen mítica.

El concepto clave es el de “creación”: la revelación bíblica de una trascendencia divina del creador con relación a sus creaturas levanta una barrera infranqueable, inconcebible para el pensamiento mítico, en que las formas y los estadios oníricos se muestran de modo confuso cada vez. Hasta podríamos decir que los clásicos conceptos de la metafísica, *Dios, alma y mundo*, aparecen distinguidos en esta concepción, sin posibilidad de mezclarse o confundirse. La prohibición de imágenes refuerza esa lucha contra el pensamiento mítico.

Si para el pensamiento mítico el escenario de encuentro entre lo divino y lo humano era la “naturaleza” (sin una clara cesura con Dios), para el pensamiento bíblico dicho escenario es reemplazado por el encuentro de Dios *en la historia*.

En *El Mesianismo y su precio*, de 1983, Taubes critica la concepción que Scholem tiene del mesianismo. Para este, el precio que el judaísmo tuvo que pagar por el mesianismo fue un “bajarse de la historia”, un aguardar *pasivamente* la irrupción del mesías. Para Taubes, todo lo contrario. El mesianismo es una invitación al compromiso histórico y revolucionario, a rebelarse contra el mundo natural del cosmos.

Pero el escenario de los gnósticos ya no es ni el del mito que se circunscribía a la naturaleza, ni el de los profetas que remitían el encuentro con Dios en la historia. El escenario ahora es la interioridad del alma. Desde la interioridad humana se puede acceder a un “saber secreto” a partir de la gran ironía gnóstica, que consiste en afirmar que el Dios

creador no es más que un demiurgo, dios de “este mundo”. Pero el gnóstico quiere relacionare con el verdadero Dios, del otro mundo. Las connotaciones antisemitas que puedan encontrarse en este rechazo del Dios de la fe hebrea se contraponen con la tesis de fondo de Taubes (2007: 114): la tendencia hacia la gnosis es parte de un movimiento *interno* al judaísmo, es la revancha del pensamiento mítico presuntamente derrotado por la fe bíblica. Todas las figuras que pueblan el acontecer de la cosmovisión gnóstica (dioses, eones, arcontes) tienen por objetivo intentar cerrar la cesura abierta por la ley y los profetas (la historia). La interpretación de Heidegger como un gnóstico, con los trabajos de Hans Jonas y de la propia esposa de Jacob Taubes, Susan Anima Taubes (1954: 155-172), coadyuvaron en la evaluación de la relación entre la fenomenología y la historia. La propia fenomenología es puesta en cuestión por Taubes, ya que implica una despedida de la historia.⁴ En definitiva, para Taubes el gnosticismo es el objeto de análisis de un pasaje, de una transformación. Esta transformación viene de la mano de una vinculación entre apocalíptica y gnosis. Si la *parousía* de Dios se ha negado en la historia, en el mundo, o la *parousía* se ha dilatado hasta perder su efectividad (en términos de expectativa escatológica), la gnosis representa el intento de reinterpretar esa *parousía* en un giro a la interioridad, a la subjetividad, al alma y la búsqueda de un conocimiento secreto, clave de una redención ahistórica. El mito gnóstico solo pudo tener lugar como reacción frente al carácter plenamente trascendente del Dios judío, objeto del rechazo gnóstico.

En síntesis, para Taubes el mito gnóstico hace relucir la importancia de la concepción del Dios trascendente que nos

4 Una crítica similar a la fenomenología en cuanto a la dimensión histórica puede verse en *Marxisme ou existentialisme?* de Lúkacs (1948).

conduce a un compromiso histórico (el Dios de la fe mono-teísta desmitologizadora). Sólo puede haber un intento de retorno del mito ahistórico (el gnosticismo), porque antes hubo una ruptura con el mito y una concepción “positiva” del mundo y de la historia.

Podemos apreciar aquí cómo las tres “ideas metafísicas” que nos convocan en este libro están en el centro del debate con el gnosticismo según Taubes (2007: 116):

La gnosis se revela así como una de las maneras en que los grupos judíos y cristianos reaccionan ante la dilación de la parusía. El acento se desplaza de la parusía cósmica e histórica [mundo] al ingreso de Dios al alma individual. Con la apertura de la subjetividad queda preparada la escena para la mitología gnóstica.

III. ¿Cómo se articulan mito e historia en las tesis de un gnosticismo presumiblemente actual?

A este respecto, primero, hay que referirse a la conocida tesis de Hans Jonas. El existencialismo del siglo XX y en particular la ontología existencial de Heidegger, representan una nueva versión del gnosticismo, principalmente en cuanto al extrañamiento que el alma o el sí-mismo experimenta frente al mundo al cual ha sido arrojado. Dice Jonas (1963: 338):

No hay a la vista una diferencia cardinal entre el dualismo gnóstico y el existencial: el hombre gnóstico es lanzado a una naturaleza antagonista, anti-divina, y por lo tanto anti-humana; el hombre moderno es lanzado a una naturaleza que le es indiferente. (Trad. nuestra)

El problema del existencialismo es que concibe al hombre “abandonado”, o “lanzado” en esta naturaleza que le es indiferente, pero sin poder concebir positivamente “quién lo lanzó”. Pretende ser un dualismo sin metafísica, algo que es paradójico en sí mismo.

Eric Voegelin (otro estudioso del gnosticismo) sostiene que lo propio del gnosticismo es la negación del mundo, la voluntad de transformar este mundo hostil. De ahí que Voegelin sostenga la tesis audaz de que Hegel es “el genial gnóstico de nuestra época” (2009: 119), y Marx sea también un “gnóstico especulativo” (2009: 91).

Veamos dónde está el gran problema que preocupa a Voegelin (2009: 125-126):

En la gnosis parusística se trata de destruir el orden del ser, experimentado como imperfecto e injusto, y sustituirlo por un orden perfecto y justo procedente de la potencia creadora del hombre. Sea como fuere que se interprete el orden del ser en cada momento —como un mundo en el que imperan fuerzas cósmico-divinas, en las civilizaciones del Cercano y lejano Oriente; como la creación de un Dios trascendente al mundo, en la simbólica judeo-cristiana; o como un ordenamiento esencial del ser, en la contemplación filosófica— siempre le es dado con antelación al hombre y no se halla a su disposición. De esta manera, el intento de crear un nuevo mundo presupone, si ha de emprenderse significativamente, que se suprima del orden del ser la característica de estar dado con antelación, y que se interprete ese orden como una dimensión que se halla esencialmente a disposición del hombre.

Hasta aquí, lo que plantea Voegelin es que en los grandes sistemas metafísico-religiosos, el orden del ser no estaba a

disposición del hombre, como algo a ser realizado por este. Es precisamente eso lo que el gnosticismo, en esta visión particular, plantea:

Que el hombre se haga cargo del ser en el ámbito de lo que está a su disposición exige suprimir a la vez el origen trascendente de aquél —requiere la decapitación del ser, el asesinato de Dios—. (2009: 126)

La tesis es clara: se calificará de gnóstico a todo movimiento que ponga en el centro de la escena al hombre, decapitando así a Dios. Por supuesto que la referencia a Nietzsche es inmediata. El hombre ha declarado que Dios ha muerto, pero aún él sigue considerándose vivo (Nietzsche, 1985 y 1988). A la muerte de Dios le sigue la muerte del hombre. Casi de modo contemporáneo a Foucault (1966), Voegelin recuerda esta secuencia nietzscheana, aunque en una dirección opuesta. De hecho, en un artículo de 1960 el grupo gnóstico contemporáneo ya incluye diversos movimientos. Dice Voegelin (2009: 149-150): “Por movimientos gnósticos han de entenderse movimientos como: el progresismo, el positivismo, el marxismo, el psicoanálisis, el comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo”. La vocación histórica del compromiso del hombre con ese devenir histórico parece incompatible con cualquier forma de teísmo, en el esquema de Voegelin.

IV. El gnosticismo, la cosmología moderna y sus consecuencias políticas

Como recuerda Jan Assmann, Taubes se reivindicaba como gnóstico con un chiste que repetía habitualmente: “ustedes me deben disculpar, pero no puedo vivir en un

solo mundo” (en Assmann y de Assmann, 2007: 7-42). La gnosis para Taubes representa un movimiento interno al judaísmo (algo de esto fue anticipado por Scholem), y significa “la tradición del quiebre de la tradición” (2007: 13). Es notable esta definición, puesto que permite una confrontación directa con Castoriadis, quien reserva el quiebre o la puesta en cuestión de la tradición únicamente a la filosofía y el “proyecto de autonomía” democrático de la polis (2001, 2005 y 2008).

Para Taubes, si la analogía entre lo sobrenatural y lo natural constituía la clave hermenéutica de una rama del pensamiento medieval, la mística, por el contrario, apuntaba a su destrucción. Para el místico hay una identidad entre Dios y el hombre, y esa identidad se halla en el alma humana, que contiene la “chispa de lo divino”. El lenguaje gnóstico con el que lee a la tradición mística medieval es evidente, así como la posibilidad de entender el repliegue del protestantismo en la “interioridad” —tesis de Löwith (1941 y 2008) que el propio Taubes parece refrendar—. La modernidad surge de este trasfondo, de la pulverización de la cosmología ptolemaica y sus consecuencias para toda jerarquía instituida con el principio de la analogía —como habrá de notar, junto a Taubes, Foucault (1967: 183-200 y 1982)—. Nuestro autor plantea con claridad el problema de la modernidad en términos teológico-políticos:

La realización de la autonomía humana se llevó a cabo a costa de la muerte de Dios como creador del cielo y de la Tierra y a costa del orden visible a invisible que la ley brinda al hombre. Este pasaje del teísmo heterónomo al ateísmo autónomo de los siglos XIX y XX contiene la historia interna del pensamiento teológico-político de la modernidad. (Taubes, 2007: 271)

Taubes entiende que el liberalismo moderno, la mofa a la jerarquía que reclama el noble, ya está contenido en el misticismo medieval, para el cual todos los hijos de Adán “son iguales”. Sin embargo, lanza esta “hipótesis un tanto desprotegida”, para presentar otra. El problema sería el siguiente: ¿si la autonomía moderna nos conduce al fascismo, como todo parece indicar, cuál es el médium en el que podría propiciarse una liberación? ¿Habremos de convocar una vez más a la “razón”, únicamente a la “razón”? ¿O habremos de retornar al mito? Con la crisis del modelo alegórico-jerárquico de la Edad Media inquisidora y aristocrática, surgió como paradigma superador la teoría moderna del “equilibrio”, con Locke, Montesquieu y Rousseau a la cabeza. El equilibrio de los poderes remite al deísmo (de ahí una breve referencia a la presencia del deísmo en la declaración de Independencia de 1770). El equilibrio tenía una referencia a la trascendencia, en el deísmo y su teoría de la Providencia (siglo XVIII). Pero con la crítica atea a la teología, en el siglo XIX, el “mito de la Providencia” quedó destruido, siendo ahora necesario entender el equilibrio en términos estrictamente inmanentes. Aquí está el problema que observa Taubes. La crítica de la religión como ideología, y de la “razón” del pensamiento liberal-burgués como “ideología”, llevó a Sorel (1974: cap. 4) a considerar que la razón ya no podía constituirse en motor de acciones colectivas. Esa prerrogativa quedaba únicamente para el mito:

Solo el mito provee un criterio para la acción social y es solo a través del mito que un grupo o una nación pueden actuar como motor en el proceso histórico. Debería ser evidente que el ascenso del mito como fuerza política va acompañado por el descenso de la religión como plataforma burguesa. (Taubes, 2007: 275)

La referencia a Sorel no es casual, dado el lugar central que le cupo a su teoría de la violencia en el debate que unos años más tarde tendría Hannah Arendt (1969) con Jean-Paul Sartre (1963: 7-29). Taubes retoma a Sorel en el diagnóstico: el mito es el único dispositivo que puede cohesionar un grupo hacia la acción histórica. Pero el problema con las derivas del mito es inmediatamente identificado:

Con el inminente crepúsculo de los dioses de la religión cristiana —la muerte de Dios que Nietzsche anunciara como el resultado de la crítica del siglo XIX— se derrumbaron las barreras protectoras del dogma y del ritual y fueron liberadas las energías míticas del hombre. (Taubes, 2007: 275)

Para Taubes, el dogma y el rito contienen esa fuerza ambigua del mito, que una vez liberada puede reavivar los peores aspectos de un grupo social:

Sin el dominio de la razón, las energías liberadas son víctima de configuraciones tales como “huelga general”, “sangre y tierra” o “el honor de la nación”, porque mientras que el mito es intrínseco al alma, su fuerza, si es ciega, es puramente destructiva. (2007: 275)⁵

¿Identifica Taubes al dogma y el rito con la acción protectora de la razón para con el mito? ¿O está pensando en otro tipo de razón? El párrafo siguiente parece indicar en esta última dirección, a un tipo particular de elaboración filosófica:

5 Cursivas añadidas.

Las energías míticas no pueden ser ignoradas sin que ello entrañe peligro para la sociedad; debe dárseles la forma de *nómos*. Cuando se tambalea un principio, un *Ancient Régime* sólo percibe el caos. En una situación como ésa, las reliquias de las formas de vida anticuadas intentan lograr una resurrección o un renacimiento. [...] La conciencia increada de nuestro tiempo, que pulsa con las diversas mitologías, debería tener la impronta de un nuevo concepto de razón. Es ésta una tarea para la filosofía, en el sentido en que Platón y Hegel entendieron el término. (2007: 275)

Llegamos así al tipo de concepción filosófica que Taubes quiere reeditar. Es un intento de respuesta a la crisis de la modernidad y sus leyes naturales, con una concepción filosófica que, sin ceder completamente las “fuerzas míticas” que intentan retornar desintegrando todo a su paso, sea capaz de dar un sentido y un cauce a dichas fuerzas míticas. Como dice Taubes, “un nuevo tipo de razón”. Con ese objetivo quiere visitar las herejías gnósticas y el misticismo medieval, porque entiende que la puja por una verificación histórica del mesianismo también anima el proyecto sionista; un proyecto al que Taubes teme.

V. La concepción cristiana del mundo en las teologías progresistas del siglo XX

Desde este preámbulo creo que pueden apreciarse con mayor claridad los aportes tanto de la teología política europea (Moltmann y Metz), como de la “teología política latinoamericana”, es decir, la Teología de la Liberación (Miranda, 1972; Gutiérrez, 1994; Segundo, 1968; Instituto Fe y Secularidad, 1973; Assmann, 1973). Por razones de espacio

me limitaré a un solo autor, que es claro y contundente a este respecto: Johann Baptist Metz y su obra *Teología del mundo*, una de las más apropiadas para captar la concepción de mundo que se desarrolla a mediados del siglo XX en las teologías progresistas. La tesis de Metz (1969: 57) es que la teología cristiana siempre está comprometida con una situación histórica presente; que en esa historia es en donde el Dios trascendente se ha revelado y se revela:

Con estas reservas deberíamos formular la tesis de que la situación histórica a la que hoy se enfrenta la fe, y en la que debe probarse a sí misma como esperanza, es la de una *transición de un mundo divinizado a un mundo humanizado*...⁶

El mundo humanizado es un mundo que se entiende como correlato y resultado de la acción humana. Es un mundo opuesto a la naturaleza (1969: 58), como algo exterior que existe con un status metafísico e independiente de la acción humana. Si las diferencias sociales, por ejemplo, se atribuyen al modo en que “la naturaleza” divide las razas, el racismo no sería una construcción social sino el comportamiento “acorde” con “el orden natural”. El peso de una metafísica clásica en el concepto de naturaleza trae hondas consecuencias (Hughes, 2005: cap. 2). Contra ello, la modernidad (aunque no únicamente) contrapone un sentido histórico de mundo, un mundo humanizado (Marx, 2004; Jay, 1984).

Es en este sentido en el que, al ritmo de un paradigma “humanista” del estilo del existencialismo del Sartre de los años sesenta (Sartre, 1960 y 1963), o del marxismo

6 Trad. mía, itálicas originales.

occidental “humanista”,⁷ que estas teologías intentan resolver (y creo que en buena medida lo logran) el desafío de este mundo humanizado para la teología cristiana. Ya sea en los orígenes de la “teoría social” en Hegel —como sostiene Marcuse (1971)—, o en el surgimiento de la sociología —que da cuenta de que la realidad social es, precisamente, una “construcción social” (Berger y Luckmann, 1966)—, la teología logra asumir también ese desafío como parte del modo en que, según entiende, Dios ha puesto al hombre en el mundo: lo ha puesto en el mundo para que sea libre y responsable en él y ante Dios. La diferencia con las tesis eclesiocéntricas *coram Deo* es que ahora el escenario “mundano” e “histórico” es el único escenario en donde puede realizarse efectivamente el pretendido amor del hombre a Dios. La interioridad cristiana queda remitida, constantemente, al amor al prójimo situado históricamente, oprimido por su clase social, y sufriendo también otro tipo de opresiones, ya sea por sexo, raza, etcétera. Como decía Porfirio Miranda (1972: 98-99), “el amor al prójimo es el amor a Dios”.

El problema es qué sucede con la teología cuando estos paradigmas humanistas —el existencialismo, que proyectó la lectura de Sartre en Kierkegaard (Sartre y Heidegger, 1970)—, el marxismo occidental y su apelación a la “conciencia de clase” y la acción revolucionaria, se confrontan con el anti-humanismo (como le gustaba llamarlo a Lévinas) del estructuralismo y el post-estructuralismo. La teología de Metz y las teologías de la liberación quedan, ahora, desarticuladas. De hecho, el propio Metz (2007: 89-93), por ejemplo, rechaza la incorporación de buena parte de las teorías foucaultianas. Algo similar sucede con la teología de la liberación, que no puede aceptar el descentramiento del sujeto si ese descentramiento implica un descentramiento del

7 Excluyendo, en este caso, a Althusser (cfr. Althusser, 1965 y 1999).

mundo, entendido el mundo como el horizonte histórico donde debe llevarse a cabo la redención, liberación, *lutron* o *Erlösung* (Rosenzweig, 1997; Benjamin, 1973; Löwy, 1997).

Un modo que tuvieron estas teologías, para salir del paradigma humanista (del hombre o la conciencia), fue la hermenéutica de Gadamer, pero en particular de Ricoeur (1977, 1996 y 2000). Es imposible desarrollar esto ahora, pero simplemente vale la pena identificar el escenario actual en que se mueven las teologías progresistas. De un lado, la vía de la hermenéutica. Del otro, el post-estructuralismo y la deconstrucción. Si bien he trabajado esta cuestión en otros textos (2011: 496-505; 2013: 1-7; 2015: 7-23), quisiera servirme de las palabras de Hans de Wit para mostrar el escenario. De Wit (2002: 477) analiza el desafío de la deconstrucción para la interpretación bíblica. Describiendo el modo en que opera la deconstrucción en la exégesis bíblica, dice:

Para deconstruir es necesario llegar a aceptar las significaciones de las palabras más exóticas, de las construcciones gramaticales más inusitadas, de los estilos literarios más peculiares. Y en todo esto es permitido usar todos los métodos útiles, incluyendo los métodos históricos. Se puede señalar en el deconstructivismo una coexistencia desequilibrada entre una retórica de indecisión textual y una demanda de precisión lógica.

Y junto a esa demanda de precisión lógica, se yergue uno de los obstáculos definitivos para un programa deconstructivista *bíblico comprometido*:

En nombre de la libertad sigue dando vueltas, circulando en torno al texto, sin comprometerse nunca con un sentido último, definitivo [...] se olvida que no todo

texto es juego o estética o ironía. [...] si los textos son juego, nunca podrán ser la base para una acción racional. (2002: 477-478)

Junto a esta certera crítica, de Wit despliega un problema que vale la pena destacar. De un lado, la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur; del otro, la deconstrucción de Derrida:

La hermenéutica quiere hacer justicia al individuo, su mortalidad, su unidad y originalidad, y afirmar que es más que un elemento de la textualidad. La hermenéutica de Gadamer y Ricoeur se orienta hacia la comprensión del otro, una nueva producción de sentido a través del encuentro con el otro, la presuposición de que en el acto de lectura o conversación es posible hablar sobre algo con alguien. [...] Derrida quiere que la verdad no se articule, que siga flotando. (2002: 480)

Creo que es muy importante advertir la incompatibilidad entre hermenéutica y deconstrucción, como para captar la especificidad de cada programa. Tendremos, finalmente, en palabras de de Wit, de un lado la “fusión de horizontes y la anticipación de entereza” (hermenéutica), y del otro la “opción preferencial por el fracaso...” (2002: 481).

La ontología del mundo, según la deconstrucción, es la pura pluralidad y diseminación. Este programa (con sus orígenes en el estructuralismo de la década de 1960) ha sido puesto en cuestión por el marxismo occidental, con Perry Anderson (2004: 34-65) y su señalamiento de que si su propio movimiento (el marxismo occidental) no pudo resolver la cuestión del “sujeto y la estructura”, tampoco lo ha podido hacer el estructuralismo ni el post-estructuralismo. Sin embargo, frente a la diseminación del multiculturalismo, está la unidad subterránea e incuestionable de “un solo

mundo capitalista”. En esta dirección también se han expresado teóricos como Slavoj Žižek (1997, 2001a, 2001b: 173-200 y 2005; Jameson y Žižek, 1998), Frederic Jameson (1974, 1996 y 2007) o Terry Eagleton (1991, 1997 y 2006). No quiero abrir ahora una exposición detallada de esos proyectos teóricos. Lo que quiero decir, para finalizar, es que de ningún modo la crisis del paradigma humanista, que conlleva a la crisis de las teologías “humanistas” de los años sesenta y setenta, tiene una única salida. El post-estructuralismo y la deconstrucción no son la única alternativa. Ya sea la hermenéutica, o el marxismo occidental, o incluso la Escuela de Frankfurt, con Habermas (1975a, 1975b, 2002 y 2008) y Honneth (1997, 2007, 2009a y 2009b), abren el horizonte de revisión de las teologías de mediados del siglo XX.⁸ El modo de producción capitalista y su “único mundo posible” siguen operando como ideología. De esto algo sabe el marxismo occidental.

Bibliografía

Adorno, Th. W. (1969 [1933]). *Kierkegaard: la construcción de lo estético*. Trad. R. J. Vernengo. Caracas, Monte Ávila.

Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. Paris, François Maspero.

_____. (1999 [1967]). *La revolución teórica de Marx*. Trad. M. Harnecker. México, Siglo XXI.

Anderson, P. (2004 [1986]). “Estructura y sujeto”, en *Tras las huellas del materialismo histórico*, pp. 34-65. Trad. E. Terrén. México, Siglo XXI.

Arendt, H. (1969). *On Violence*. San Diego - New York - London, Harvst Book Harcourt Brace & Company.

8 Me he ocupado de esto en: Roldán, 2011b, 2011c, 2012, 2013b, 2014 y 2015; Roldán, A. F. y Roldán, D. A., 2013: cap. 2.

- Assmann, H. (1973). *Teología desde la praxis de liberación*. Salamanca, Sígueme.
- Assmann, J. y de Assmann, A. (2007). "Introducción", en Taubes, J., *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Trad. S. Villegas. Buenos Aires, Katz.
- Benjamin, W. (1973 [1940]). *Tesis sobre filosofía de la historia*. Trad. J. Aguirre. Madrid, Taurus.
- Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy. Elements of Sociological Theory of Religion*. New York, Anchor Books Edition.
- Berger, P. L. y Luckmann, Th. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise its the Sociology of Knowledge*. New York, Anchor Books.
- Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. Trad. J. Algasi. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2005 [1986]). *Los dominios del hombre*. Trad. A. L. Bixio. Barcelona, Gedisa.
- _____. (2008). *El mundo fragmentado*. Trad. R. Páez. Buenos Aires, Terramar.
- Congar, Y. (1965). *Aspectos del ecumenismo*. Trad. L. López del Castillo. Barcelona, Estela.
- Cox, H. (1965). *The Secular City. Secularization and Urbanization in a Theological Perspective*. New York, The Macmillan Company.
- _____. (1985). *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología posmoderna*. Trad. J. García Abril. Santander, Sal Terrae.
- De Santa Ana, J. (1987). *Ecumenismo y liberación. Reflexiones sobre la relación entre la unidad cristiana y el reino de Dios*. Madrid, Paulinas.
- De Wit, H. (2002). *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José de Costa Rica, Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Dip, P. C. (2012). *Teoría y praxis en "Las obras del amor". Un recorrido por la erótica kierkegaardiana*. Buenos Aires, Gorla.
- Eagleton, T. (1991). *Ideology. An introduction*. London - New York, Verso.
- _____. (1997). *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires, Paidós.

- _____. (2006). *La estética como ideología*. Trad. G. Cano y J. Cano. Madrid, Trotta.
- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses*. Paris, Gallimard.
- _____. (1967). "Nietzsche, Freud, Marx", *Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Philosophie*, nº 6, pp. 183-200.
- _____. (1982). *Nietzsche, Freud y Marx*. Trad. C. Rincón. Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- García Bazán, F. (1978). *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. Paso del Rey, Castañeda.
- Gutiérrez, G. (1994 [1971]). *Teología de la Liberación: perspectivas*. Salamanca, Sígueme.
- Habermas, J. (1975a). *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid, Taurus.
- _____. (1975b). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu.
- _____. (2002 [1981]). *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Trad. M. Jiménez Redondo. México, Taurus.
- _____. (2008 [1985]). *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. M. Jiménez Redondo. Buenos Aires, Katz.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Trad. M. Ballester. Barcelona, Crítica.
- _____. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Trad. G. Calderón. Buenos Aires, Katz.
- _____. (2009a). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Trad. S. Diller. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica - Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____. (2009b). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Trad. G. Mársico. Buenos Aires, Katz.
- Hughes, R. T. (2005). *Mitos de los Estados Unidos de América*. Trad. J. M. Blanch. Michigan, Libros Desafío.
- Instituto Fe y Secularidad (1973). *Fe cristiana y cambio social en América Latina: Encuentro de El Escorial, 1972*. Salamanca, Sígueme.

- Jameson, F. (1974). *Marxism and Form. Twentieth-century dialectical theories of literature*. Princeton, Princeton University Press.
- _____. (1996). *Teoría de la postmodernidad*. Trad. C. Monotolío Nicholson y R. del Castillo. Madrid, Trotta.
- _____. (2007 [1990]). *Late Marxism. Adorno or the Persistence of the Dialectic*. London - New York, Verso.
- Jameson, F. y Žižek, S. (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós.
- Jay, M. (1984). *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. California, University of California Press.
- Jonas, H. (1963). "Epilogue: Gnosticism, Existentialism and Nihilism", en *The Gnostic Religion*, segunda edición (revisada). Boston, Beacon Press.
- Kierkegaard, S. (1965). *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, t. I. Trad. D. Gutiérrez Rivero. Madrid, Guadarrama.
- Löwith, K. (1941). *Von Hegel zu Nietzsche. Die revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard*. Zürich, Europa Verlag.
- _____. (2008 [1939]). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Trad. E. Estiú. Buenos Aires, Katz.
- Löwy, M. (1997 [1988]). *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central. Estudio de afinidad electiva*. Trad. H. Tarcus. Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Lukács, G. (1948). *Marxisme ou existentialisme?* Trad. E. Kelemen. Paris, Nagel.
- Lyotard, J.-F. (1960). *La fenomenología*. Buenos Aires, Eudeba.
- Marcuse, H. (1971 [1941]). *Razón y Revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. J. Fombona de Sucre. Madrid, Alianza.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. F. Aren, S. Rotemberg y M. Vedda. Buenos Aires, Colihue.
- Metz, J. B. (1969). *Theology of the World*. Trad. W. Glen-Doepel. New York, The Seabury Press.

- _____. (2007). *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Trad. M. Lozano Gotor. Santander, Sal Térrea.
- Míguez Bonino, J. (1969). *Integración humana y unidad cristiana: conferencias pronunciadas por el Dr. José Míguez Bonino en el Seminario Evangélico de Puerto Rico*. Puerto Rico, Seminario Evangélico de Puerto Rico.
- _____. (1995). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires, Nueva Creación - ISEDET.
- Miranda, J. P. (1972). *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*. Salamanca, Sígueme.
- Müller, P. (1993). *Kierkegaard's Works of Love: Christian Ethics and the Maieutic Ideal*. Copenhage, C. A. Reitzel.
- Niebuhr, H. R. (1951). *Christ and Culture*. New York, Harper and Brothers Publishers.
- Nietzsche, F. (1985). *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza.
- _____. (1988). *La gaya ciencia*. Trad. Ch. Grego y G. Groot, Madrid, Akal.
- Ricoeur, P. (1977). *La metáfora viva*. Buenos Aires, Megápolis.
- _____. (1996). *Sí mismo como otro*. Trad. A. Neira Calvo. Madrid - México, Siglo XXI.
- _____. (2000 [1986]). *Del texto a la acción*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Roldán, A. F. y Roldán, D. A. (2013). *José Míguez Bonino: una teología encarnada*. Buenos Aires, Segepe.
- Roldán, D. A. (2011a). "Ética, lenguaje y trascendencia: crítica a la tesis de complementariedad entre Lévinas y Habermas", *Actas de las II Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, pp. 496-505. Buenos Aires.
- _____. (2011b). *Límites de la teoría de Emmanuel Lévinas sobre la "razón occidental". Una crítica habermasiana*. Tesis doctoral. Universidad de Morón.
- _____. (2011c). *Teología Crítica de la Liberación. Un replanteo desde el problema de la interioridad y la exterioridad, con especial atención a Juan Luis Segundo y José Míguez Bonino*. Tesis doctoral. South African Theological Seminary.

- _____. (2012). "La idea de ciudadanía y la particularidad del otro: críticas al proyecto de Habermas", *Cuadernos de Teología*, n° 31, pp. 216-229.
- _____. (2013a). "Límites del planteo del problema de la mismidad y alteridad en la hermenéutica frente a la crítica de Cornelius Castoriadis", *Actas de las III Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, pp. 1-7. Buenos Aires. En línea: <<http://www.proyectohermeneutica.org/archivo/iiijornadas/actas/49.pdf>>.
- _____. (2013b). *Teología contemporánea de la misión. Reflexión crítica*. Buenos Aires, Teología y cultura.
- _____. (2014). *La dimensión política del Reino de Dios*. Ramos Mejía, Teología y cultura.
- _____. (2015). "La crisis del humanismo en Foucault y Habermas", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid*, vol. 71, no 265, pp. 7-23.
- Rosenzweig, F. (1997 [1921]). *La estrella de la redención*. Trad. M. García Baró. Salamanca, Sígueme.
- Santa Cruz, M. I. (1997). "Plotino y el neoplatonismo", en García Gual, C. (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, pp. 339-361. Madrid, Trotta.
- Sartre, J. P. y Heidegger, M. (1970). *Kierkegaard vivo. Coloquio organizado por la UNESCO en París del 21 al 23 de abril de 1964*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza.
- Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode). Tomo I: Théorie des ensembles pratiques*. Paris, Gallimard.
- _____. (1963a). "Prefacio (1961)", en Fanon, F., *Los condenados de la Tierra*, pp. 7-29. Trad. J. Campos. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1963b). *Crítica de la razón dialéctica*. Trad. M. Lamanna, 2 vols. Buenos Aires, Losada.
- Segundo, J. L. (1968). *Teología abierta para el laico adulto*, 5 vols. Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- Sorel, G. (1974). *Reflexiones sobre la violencia*. Trad. F. Trapero. Madrid, Alianza.
- Taubes, J. (2007a). "El mito dogmático de la gnosis (1971)", en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Trad. S. Villegas. Buenos Aires, Katz.

- _____. (2007b). "Teología y teoría política (1955)", en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Trad. S. Villegas. Buenos Aires, Katz.
- Taubes, S. A. (1954). "The Gnostic foundations of Heidegger's nihilism", *The Journal of Religion*, vol. XXXIV, no 3, pp. 155-172.
- Voegelin, E. (2009). *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires, Hidra.
- Weishein, J. D. (2000). *La dialéctica de la obediencia: la tematización del cambio social en el discurso teológico protestante de José Míguez Bonino entre 1958-1984*. Tesis inédita. Buenos Aires, ISEDET.
- Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín.
- Žižek, S. (ed.) (1997). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2001a). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Trad. J. Piatigorsky. Buenos Aires, Paidós.
- _____. (2001b). "Un alegato izquierdista contra el eurocentrismo", en Mignolo, W. (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, pp. 173-200. Buenos Aires, Del Signo.
- _____. (2005). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires, Paidós.

Capítulo 4

La noción de *pretérito perfecto a-priori* como tiempo del mundo en *Sein und Zeit* de Martin Heidegger

Mario Martin Gómez Pedrido

I. Introducción

Heidegger afirma en el § 18 de *Sein und Zeit*, refiriéndose al modo en que el mundo en tanto plexo de cadenas remisionales se conforma como significatividad, lo siguiente:

El haberse conformado en cada caso que deja en libertad apuntando a la conformidad (*Bewandtnis*) es un pretérito *perfecto a priori* que caracteriza la forma misma de ser del Dasein mismo. El conformarse ontológicamente (*Das ontologisch verstandene Bewendelassen*), es la previa puesta en libertad del ente con vistas a su ser a la mano dentro del mundo circundante. (2001: 85)

No obstante este señalamiento, Heidegger no desarrolla esta referencia al modo de ser del tiempo en el mundo circundante para el *Dasein* en tanto pretérito perfecto *a priori*. En lo que sigue pretendemos explicar cuál es esa función temporal específica del “haberse conformado” en tanto

pretérito perfecto apriorístico que siempre deja en libertad al ente apuntando hacia su conformidad con el ser a la mano del *Dasein*. Este modo de ser del tiempo, como pretérito perfecto *a priori* gracias al cual el ente ya siempre es puesto en libertad para conformarse en el mundo, configura una de las formas específicas del tiempo de la mundaneidad del mundo. En tanto se trata de una forma fundamental del tiempo del mundo, debe ser puesta en relación con los párrafos de la intratemporalidad en los cuales se desarrolla la noción de “tiempo del mundo” (*Weltzeit*) en forma específica a partir de un doble aspecto: la intratemporalidad como el nivel originario que expresa el tiempo del mundo, y el tiempo vulgar como nivelación no originaria del tiempo del mundo. En este nivel originario de la intratemporalidad, como tiempo expresado del mundo, radicará la clave de interpretación para el “pretérito *perfecto a priori* que caracteriza la forma misma de ser del *Dasein*” en su conformidad al ente circunmundano ya puesto en libertad.

II. El tiempo del mundo

El § 78 con el cual se abre el último capítulo de *Sein und Zeit* marca que el análisis temporal precedentemente realizado es incompleto. Sin duda el descubrimiento de la constitución histórica de la existencia permite al análisis dar un paso importante, pero como Heidegger ya lo había anunciado en el § 71, con su interpretación temporal de la cotidianidad, hay que tomar en cuenta que los eventos que componen la trama de nuestra existencia histórica se desarrollan “en el tiempo” y que esta intratemporalidad es una dimensión intrínseca de la facticidad.

Este “ser ‘en el tiempo’” (*ist “in der Zeit”*) es un fenómeno tan importante como el “ser en” (*In-sein*) en tanto “estado

de abierto” (*Erschlossenheit*) del ser-en-el-mundo analizado en la primera sección de *Sein und Zeit* y forma su complemento indispensable. El ser-en el tiempo muestra el carácter de apertura de la temporalidad del mundo o intratemporalidad. Por eso, si el fenómeno de la intratemporalidad es negado, la temporalidad originaria se transforma en la pura “duración” (*durée*) bergsoniana. En virtud de ello, puede sostenerse que el análisis de la intratemporalidad es una respuesta a esta concepción cualitativa del tiempo (Greisch, 1990: 383). En lugar de sostener una posición que enfrente una concepción de la temporalidad puramente cualitativa, entendida como una duración y un tiempo mensurable cronológico, que por ello mismo es reductible al espacio, Heidegger aboga, más específicamente, por diferenciar lo que significa calcular el tiempo de comprenderlo, y, por ello, busca un sentido existencial al hecho de que “el *Dasein* fáctico toma en cuenta el tiempo sin comprender existencialmente la temporalidad”; se trata de explicar “el comportamiento elemental de contar con el tiempo” (2001: 404). La elucidación del sentido existencial de este contar con el tiempo debe preceder a todo análisis de posibilidades de medida del tiempo cronológico objetivo por medio de cronómetros y de otros artefactos técnicos sofisticados.

El fenómeno que debe aprehenderse es presentado bajo la forma de locuciones bastante familiares, del tipo “yo quiero mi tiempo”, “mi tiempo es valioso”, “darle tiempo al tiempo”, etcétera. La cuestión radica en hacer comprensible este comportamiento cotidiano y elemental de “contar con el tiempo” (2001: 404) por medio de la temporalidad misma del *Dasein*. En el § 72 que abre el análisis de la historicidad surge una posible respuesta: “... historicidad e intratemporalidad se muestran igualmente originarias” (2001: 377).

Por lo tanto, resulta capital no confundir la noción de existencial de intratemporalidad con la de tiempo vulgar.

La situación se complica todavía debido a que el análisis heideggeriano de la intratemporalidad vira en dos direcciones a la vez. Por un lado, Heidegger se esfuerza en mostrar la relación de ella con la temporalidad originaria,¹ lo que en términos generales podemos denominar el problema de la derivación: si la intratemporalidad es derivada de un tiempo originario o si más bien es co-originaria con él. Por el otro lado, se trata de encontrar en la intratemporalidad el origen del concepto vulgar de tiempo;² lo que podemos denominar el problema de la nivelación del tiempo.

Si bien hablamos aquí de derivación, en última instancia nos estamos refiriendo al hecho de que el tiempo nunca se halla encapsulado en una esfera de inmanencia, debido a lo cual, deba salir hacia el mundo. Al contrario, “a la temporalidad misma le pertenece algo así como un tiempo del mundo, en el sentido estricto del concepto tempóreo existencial del mundo” (2001: 405). La importancia de esta afirmación radica en que el Dasein es siempre ser-en-el-mundo; por eso, desde esta perspectiva Heidegger no está enfrentado con la aporía entre un tiempo del mundo entendido aristotélicamente y un tiempo del alma, entendido agustinianamente (Ricoeur, 1996: 643-661). El tiempo vulgar nos remite directamente a los útiles en el mundo.

En virtud de esta explicación podemos dar un paso más y analizar el concepto vulgar de tiempo, tanto en lo que se refiere a “amanualidad” (*Zuhandenheit*) como a lo que es “subsistente” o “ante los ojos” (*Vorhandenheit*). La tesis de Heidegger es que “el concepto vulgar de tiempo debe su origen a una nivelación del tiempo originario” (2001: 405).³

1 A este aspecto se liga la cuestión de contar con el tiempo.

2 A este aspecto se liga la cuestión de calcular el tiempo.

3 Si bien se trata aquí del concepto de tiempo que recibirá una interpretación detallada en el § 81, también podemos considerar que Heidegger está desplazando la aporía del tiempo: la aporía entre tiempo del alma y tiempo del mundo. Dicho de otra forma, esa “curiosa vacilación

Inversamente, esto también implica que al establecerse esta proveniencia, por lo mismo, queda justificada la noción de temporalidad originaria (Heidegger, 2001: 405) tal como fue presentada en el § 65. Finalmente, la noción de nivelación obliga a distinguir varios niveles de temporalización. Esta jerarquización es lo que Paul Ricoeur llamó “admirables descubrimientos” (1996: 723) de la segunda sección de *Sein und Zeit*.

El § 79 está dedicado a la temporalidad del *Dasein* y el ocuparse del tiempo. El título parece ofrecer una paradoja: la noción de temporalidad originaria implica el sentido ontológico del cuidado; sin embargo, el tiempo deviene aquí el objeto de una modalidad particular de cuidado que, a primera vista, no parece ser originaria pues sólo concierne a la relación con los útiles del mundo circundante, a saber,

(*merkwürdige Schwanken*)” (*idem*) representada de manera emblemática en la filosofía antigua por la interpretación aristotélica y la interpretación agustiniana del tiempo. También hay que preguntarse si es posible reconciliar tiempo y espíritu. El § 82 muestra que este problema se dirime en una confrontación de Heidegger con Hegel, donde si bien éste último deviene su adversario conceptual en torno al tratamiento del tema, también es cierto que no por ello deja de ser su interlocutor permanente. Es precisamente en este diálogo que podemos hablar de “la analítica tempóreo-existencial del *Dasein* y la pregunta ontológico-fundamental por el sentido del ser en general” (2001: 406). Para interpretar plenamente este párrafo que conforma el sexto y último capítulo de *Sein und Zeit* hay que comprenderlo en el contexto de otros textos que amplían las tesis heideggerianas en torno al punto. Fundamentalmente a partir del curso *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* del semestre de invierno de 1925-1926. Cfr. Heidegger (1995: 197-416, GA 21, §§ 15-37), el cual contiene un examen detallado de la problemática kantiana del tiempo (269-408, §§ 22-36); también contiene indicaciones relativas a la noción de tiempo en Hegel (251-262, §§ 20), a Aristóteles y Bergson (263-268, §§ 21). Más preciso aún es el § 19 del curso *Die Grundprobleme der Phänomenologie* intitulado “Tiempo y temporalidad”. Cfr. Heidegger (1997: 324-388, GA 24, § 24), que propone una interpretación detallada del tratado aristotélico del Libro IV de la *Física* (336-361) donde explora el camino sugerido por la fórmula citada más arriba: en lugar de derivar el concepto vulgar de tiempo a partir de la intratemporalidad, procediendo de nivelación en nivelación según la perspectiva de *Sein und Zeit*, Heidegger parte del concepto vulgar de tiempo para remontarse hacia la intratemporalidad (362-388, § 24). La complementariedad de estas dos perspectivas es de una importancia capital para una buena inteligencia del concepto de intratemporalidad.

la preocupación. De lo que se trata es de mostrar la co-originariedad de este tiempo de la ocupación y del mundo, por ende, el análisis se orienta a probar su carácter temporal originariamente neutro, esto es, un tiempo que se temporaliza de modo previo a sus formas propias e impropias de temporalización.

Si el análisis culmina con la interpretación fenomenológica de la intratemporalidad o tiempo del mundo y este modo de expresión del tiempo es co-originario con la temporalización del estado de abierto y la historicidad, entonces se impone lo visto hasta el momento, pues lo dicho en los análisis precedentes estará implícito en el nuevo examen que se emprende. Heidegger ofrece en su explicación un último ejemplo de la estrategia de la repetición que se desarrolló desde el capítulo IV de la Segunda Sección de *Sein und Zeit*. De manera extremadamente condensada, recapitula los aspectos esenciales de la analítica preparatoria comenzando por su leitmotiv: “El *Dasein* existe como un ente al que en su ser *le va* su propio ser” (2001: 406).⁴ En tanto al *Dasein* en su ser *le va* su ser, esencialmente temporal, vive anticipándose a sí y, en virtud de ello, se proyecta en un mundo. Con lo cual se revela, en tanto proyecto, arrojado en ese mundo del cual se ocupa. Se ocupa cotidianamente de un mundo en el cual se halla caído. En tanto su ser se temporaliza como cuidado, en la unidad del proyecto del arrojamiento y de la caída, el *Dasein* permanece abierto. El *Dasein* “coestando con otros, se mantiene en un estado interpretativo mediano que queda articulado en el discurso y expresado en el lenguaje” (2001: 406). Por medio de esta discursividad en torno al tiempo que lo ocupa en el mundo hay que reconstruir el carácter originariamente neutro del mismo.

4 Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

III. La originariedad del tiempo del mundo en tanto "tiempo expresado" (*ausgesprochene Zeit*)

¿Cuáles son las palabras para expresar la temporalidad?, ¿cómo hablamos del tiempo en el que vivimos? En términos más específicos, ¿con qué palabras indicamos cómo el *Dasein* tiene su tiempo? En el § 79 de *Sein und Zeit* Heidegger se aboca al problema del discurso cotidiano en el cual se habla del tiempo con palabras que son de circulación usual. En este sentido, el § 79 constituye un complemento —y un reverso— del § 65 en el cual la estrategia consiste en poner fuera de circuito los substantivos del lenguaje ordinario —pasado, presente y futuro— para remplazarlos por denominaciones fenomenológicas más adecuadas, ser-sido, presentación, advenir.

Desde el § 65 tenemos la impresión de que las palabras para nombrar la temporalidad originaria constituyen una verdadera profundización de expresiones traídas directamente del lenguaje ordinario que están a nuestra disposición. El cuidado, en la modalidad de la preocupación, dice constantemente: “entonces”, “más tarde”, “al mismo tiempo”, “en un instante”, “aquí”. En los *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger subraya todavía más vigorosamente toda la gama de recursos expresivos que están a disposición del *Dasein* con las cuales día a día puede contar con el tiempo (Heidegger, 1997: 363-369). “El *Dasein*, que existe siempre de tal modo que se toma tiempo, *se expresa a sí mismo*. Tomarse tiempo es expresarse de tal forma que *siempre se dice el tiempo*” (1997: 366).⁵ Este enunciado resulta evidente a condición de aceptar que “siempre contamos ya con el tiempo, antes de lo que midamos mirando el reloj” (1997: 365).

5 Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

Fiel a un estricto criterio fenomenológico, Heidegger no se dedica exclusivamente a una investigación lingüística profunda de las diferentes locuciones verbales evocadas anteriormente. Su verdadero problema es reconocer la “*auto-interpretación de los comportamientos*” (1997: 367)⁶ del *Dasein* en lo referente a contar con el tiempo y regirse por él. Por eso, en este marco, el presente como tiempo del mundo implica que “el ocuparse circunspectivo de la comprensión común se funda en la temporalidad, y lo hace en el modo de la presentación que está a la espera y retiene” (2001: 406). Pero esto no significa que “la presentación tiene una particular preponderancia” (2001: 407); más bien se trata de dos aspectos. El primero, analizar diferentes modalidades de enraizamiento de la temporalidad en el presente bajo la modalidad del “olvido de la presentación ocupada” (2001: 339, § 68), de la cual deriva el olvido en el sentido habitual del término que solo habla del simple mantenerse de la misma manera que “el uno mismo dice ‘yo-yo’” (2001: 322).⁷ El segundo, dar cuenta de aquello que hace posible la presentación como tiempo específico del mundo circundante. De la caracterización de los componentes del tiempo del mundo en tanto tiempo expresado emergerá esta característica — asociada al pretérito *perfecto a priori*— que hace posible a la presentación.

III.1. Datación (*Datierbarkeit*)

La intratemporalidad remite a un fenómeno existencial fundamental que es el de la “*databilidad*” (*Datierbarkeit*) (2001: 407).⁸ Este fenómeno nos remite al tiempo del

6 La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

7 El término entrecomillado es de Heidegger.

8 El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

calendario, pero según Heidegger es esencial respetar la diferencia entre el hecho empírico de la datación y la estructura trascendental de la databilidad que es su condición de posibilidad. La diferencia consiste en que en el primer caso se está obligado a recurrir al calendario objetivo y en el segundo cambia el sentido según cada lector del acontecimiento. Evidentemente podría señalarse que la diferencia entre ambos enunciados es mínima en tanto se trataría de la diferencia entre un dato preciso y determinado y un dato impreciso e indeterminado. Pero, Heidegger se orienta en su análisis de un modo más específico y habla de databilidad aunque el enunciado no contenga ninguna indicación temporal específica. Por ejemplo, “la más trivial locución cotidiana, ‘hace frío’, connota un ‘ahora que’” (2001: 407).⁹ En este sentido hay que entender su afirmación:

La fecha no tiene que ser una fecha del calendario en sentido estricto. La fecha del calendario es únicamente un modo especial de la datación cotidiana. La indeterminación de la fecha no quiere decir una carencia de databilidad como estructura esencial del “ahora”, del “hace un rato”, del “luego”. (1997: 371)¹⁰

Es importante tener en cuenta que la anterioridad de la databilidad sobre la datación efectiva supone una cierta puesta en escena, es decir, una suerte de explicitación hermenéutica del ahora. El ahora absoluto se transforma en un “ahora que”, el cual participa de la estructura general de la explicitación hermenéutica del “en tanto que” (*Als*) tal como fue explicitado en el § 32 de *Sein und Zeit* (2001: 148-153). De esta forma, la

9 Los términos entrecuadrados son de Heidegger. Un análisis en la misma dirección se puede consultar en Heidegger, 1997: 370-372.

10 Los términos entrecuadrados son de Heidegger.

fenomenología de la temporalidad elaborada por Heidegger se revela como una hermeneútica de la sospecha: desoculta el trabajo de interpretación subsumido y disimulado en la representación del tiempo como sistema datable.

Efectivamente, Heidegger consagra una página entera (2001: 408) a la puesta en evidencia del trabajo constante de explicitación que relaciona la preocupación por las cosas del mundo con el “tiempo expresado” (*ausgesprochene Zeit*). Esta relación aparece entonces en el trabajo de fundamentación del presentificar que manifiesta la databilidad. Cuando el *Dasein* habla de lo que es objeto de su ocupación connota siempre un “ahora que”, un “luego cuando”, un “entonces cuando”. Al hablar de los objetos de su ocupación, el *Dasein* se expresa a sí mismo. Hablar de las cosas, decir algo de ellas, es un interpretarse, a la vez, como estando en medio de ellas. Este fenómeno “esta fundando en la *presentación*” (2001: 408).¹¹ Este hecho confirma el rol absolutamente fundamental del tiempo en la articulación de la comprensión existencial. El tiempo es literalmente el horizonte último de toda comprensión, la condición de posibilidad de esclarecimiento del *Dasein*...

Puesto que el temporalidad constituye en forma extático-horizontal la luminosidad del ahí, ya es siempre originariamente interpretable en el ahí y, por consiguiente, ya esta conocida en él. (2001: 408)¹²

La databilidad expresa cómo estructuramos —la mayor parte de las veces inconscientemente y de manera no temática— los actos generalmente elementales de nuestra existencia. Cada vez que decimos “ahora” esa locución explicita

11 El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

12 La expresión destacada en bastardillas por Heidegger.

una “*presentación* de entes. En el ‘ahora que...’ se da el carácter *extático* del presente. La *databilidad* del ‘ahora’, ‘luego’ y ‘entonces’ es el *reflejo* de la constitución *extática* de la temporalidad y es, *por ello*, esencial al tiempo mismo expresado” (2001: 408).¹³ Esta fórmula pretende subrayar el hecho de que la estructura de la databilidad no es un fenómeno derivado, nivelado de la temporalidad extática, sino que participa de ella con pleno derecho, a tal punto que se puede decir que la estructura de la databilidad del “ahora”, “luego” y “cuando” demuestra que estos momentos “procediendo de la temporalidad, son ellos mismos tiempo” (2001: 408).¹⁴ En este sentido, la datación como criterio trascendental es neutral en relación con una consideración modal propia o impropia del tiempo así expresado. La datación es neutra en relación con sus modos específicos de apropiación temporal. Sólo con los datos identificados en el calendario se ingresa en sentido estricto en el tiempo nivelado y, por ende, vulgar. Hay por lo tanto que distinguir el doble estatuto de la datación: la “datación originaria” que se ocupa de la apertura temporal neutra del *Dasein* como ahí sin determinarlo en un modo específico de apropiación temporal, y la “datación derivada”, es decir, el calendario como modo de medir y contar con el tiempo. La fecha en el calendario, cuando son datos históricos, expresan la significación existencial originaria de la datación.

III.2. La extensión o tensión (*Erstreckheit/Gespannheit*) del tiempo

El análisis de la databilidad conduce a un segundo modo de la intratemporalidad cuando el tiempo es interpretado

13 Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecuadrados son de Heidegger.

14 La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger.

como un intervalo, como un lapso temporal que posee una cierta “duración” (*Währen*). Se trata de un fenómeno que no es puramente cuantitativo sino también cualitativo: es la vivencia del “lapso de tiempo” (*Zeitspanne*). Para designar este segundo aspecto de la intratemporalidad utiliza Heidegger la expresión “extensión” (*Erstrecktheit*) que ya había sido utilizada en el contexto del análisis de la historicidad. En los *Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger reemprende este análisis (1997: 372-373, § 24) repitiendo paso por paso las formulaciones de *Sein und Zeit*, pero se destaca el esfuerzo por darle un fundamento fenomenológico al descubrimiento aristotélico: el ahora no es un momento puntual en el tiempo sino que en sí mismo implica transitividad (1997: 372, § 24), esto es, tiene duración, un mientras que.

Es extremadamente difícil explicar la sucesión del tiempo y su mantenimiento variable no solamente en amplitud, sino también en intensidad. Se trata de distintas locuciones que pueden vehiculizar las diferentes modalidades del ser en el tiempo y corresponden a maneras diferentes de “contar con el tiempo”. Es probablemente para subrayar todavía más vigorosamente la diferencia con la representación del tiempo lineal que se desarrolla uniformemente desde el presente hacia el futuro que Heidegger contrapone a esta imagen de un mero fluir la figura de la “extensión” (*Erstrecktheit/Gespanntheit*). Heidegger en ningún momento contrapone burdamente la movilidad del tiempo originario a la mera sucesión del tiempo vulgar. Más bien se trata de mostrar cómo se origina la sucesión —como flujo— del tiempo vulgar a partir de la movilidad originaria del tiempo. Por lo tanto, que la movilidad de la temporalidad originaria no sea un mero flujo sucesivo del tiempo, no significa que no se pueda explicar la sucesividad y el fluir del tiempo vulgar a partir de ella.

En este marco, Heidegger intenta explicitar este tránsito del tiempo originario hacia las otras formas de movilidad del mismo. Para Heidegger el *Dasein* en la medida en que estando a la espera se absorbe de lo que se ocupa, se desatiende a sí mismo, se olvida de sí, y de esta forma el tiempo queda “*encubierto*” (*verdeckt*) (2001: 409).¹⁵ “En virtud de este encubrimiento el tiempo que el *Dasein* se da, tiene, por así decirlo, agujeros (*Löcher*)” (2001: 409). En ese marco, Heidegger habla de una “falta de integridad” (*Unzusammen*) del tiempo, que no es un “despedazamiento” (*Zerstückelung*) del mismo, “sino un modo de la temporalidad ya siempre abierta y extáticamente *extendida*” (2001: 410).¹⁶

A primera vista el análisis de la intratemporalidad realizado por Heidegger no parece sugerir en lo señalado hasta ahora un privilegio de la resolución. Pero en los pasos siguientes del análisis Heidegger reinserta el esquema temporal ligado al binomio propiedad-impropiedad. Esto es, un tiempo propio y un tiempo impropio,¹⁷ y sobre dicho binomio se articulará la cuestión de la resolución y de la irresolución. Es como si aquel *Dasein* que no tiene tiempo —“no tengo tiempo para nada” (2001: 410)— viviera en la irresolución permanente, e inversamente el *Dasein* resuelto es aquel que siempre tiene su tiempo de modo propio y adecuado:

15 El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

16 El término destacado en bastardillas es de Heidegger. Un tema que no aborda en *Sein und Zeit* es el de la representación teórica del flujo continuo del tiempo y la afirmación de que “las posibles formas como el *Dasein* se da y deja tiempo han de ser determinadas primariamente a partir de la manera como el *Dasein*, de acuerdo con el modo concreto de su existencia ‘tiene’ su tiempo” (los términos destacados en bastardillas y el entrecomillado son de Heidegger). Esta es una cuestión que remite a los diversos modos en que el *Dasein* puede tener su tiempo y a los distintos recursos de figuración de su tiempo.

17 “Más arriba se ha caracterizado el existir propio e impropio en relación a los modos de temporización de la temporalidad que lo fundan” (Heidegger, 2001: 410).

... así como el que existe en forma impropia pierde constantemente el tiempo y nunca “tiene” tiempo, así también el carácter distintivo de la temporalidad de la existencia propia es que esta existencia, en su resolución, nunca pierde el tiempo, y que “siempre tiene tiempo”. (2001: 410)¹⁸

Mientras el irresoluto sólo conoce las situaciones pasajeras y azarosas, el *Dasein* resuelto vive en el presente propio del instante, el cual está retenido por el advenir propio que está siendo sido. Este contraste resuelto-irresuelto se articula con la noción de la intratemporalidad como un fenómeno que es originariamente neutro y, por ende, en principio es primariamente independiente y anterior a su temporalización propia-resuelta e impropia-irresuelta. Si es verdad que...

La existencia instantánea se temporiza como extensión íntegra en forma de destino, en el sentido de la *estabilidad* propia del sí mismo (*Die augenblickliche Existenz zeitigt sich als schicksalhaft ganze Erstrecktheit im Sinne der eigentlichen, geschichtlichen Ständigkeit des Selbst*). (2001: 410)¹⁹

... entonces habría que preguntarse de cuáles datos y fechas el mantenimiento del sí mismo tiene necesidad para producirse en forma históricamente propia. La tesis general sobre este punto concluye des-identificando, una vez más, la temporalidad propia de la originaria:

El Dasein fácticamente arrojado puede “tomarse” tiempo y perderlo tan sólo porque a él en cuanto temporalidad ex-

18 Los términos entrecomillados son de Heidegger.

19 El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

táticamente extendida, con la aperturidad del ahí fundada en esa temporeidad le ha sido asignado un “tiempo”. (2001: 410)²⁰

Lo cual implica que no es la temporalidad propia y resuelta la única determinante en éste análisis; más bien ella presupone una situación más originaria en la cual el tiempo se le da al *Dasein* —en principio neutramente sin ninguna connotación privilegiada— para que éste se lo apropie y tenga su tiempo propio o lo pierda e impropriamente no tenga nunca su tiempo.

El análisis de la intratemporalidad, como movilidad co-originaria de la temporalidad, no está acabado con el descubrimiento de la databilidad y la extensión. En el marco de esta reflexión hay que incluir lo que podríamos llamar el tiempo de la alteridad; dicho en otros términos, las estructuras temporales directamente involucradas en la comprensión del “ser-con” (*Mitsein*). Aquí hay que examinar, nuevamente, muy detenidamente la conducción fenomenológica del análisis de Heidegger, ya que parece por momentos que la temporalidad vinculada a la alteridad se convierte en un sinónimo de la “publicidad” (*Öffentlichkeit*) del tiempo. Es precisamente por ser la temporalidad del “ser-con” (*Mitsein*) concebida como “publicidad” (*Öffentlichkeit*) el motivo por el cual el tiempo del otro no es un tiempo de la alteridad sino un tiempo común. El tiempo público es un tiempo común en tanto que se dice —y todos pueden hacerlo— al mismo tiempo “ahora”. Por eso el tiempo público tiende a ser visto, por Heidegger, como alienación del mantenimiento de sí: “Ahora bien, en la medida de la ocupación cotidiana se comprende a sí misma desde el ‘mundo’ del que se ocupa, *no conoce como suyo* ‘el tiempo’ que se toma,

20 Los términos entrecuadrados y destacados en bastardillas son de Heidegger.

sino que al ocuparse *aprovecha* el tiempo que ‘hay’ con el que se cuenta” (2001: 411).²¹ El § 80 titulado “El tiempo del que nos ocupamos y la intratemporalidad” está dedicado a resolver este problema.

III.3. La originariedad del tiempo público como tiempo común

En este punto Heidegger quiere dejar muy en claro que no hay tiempo privado interior que sólo ante ciertas circunstancias propicias se manifestaría. El argumento es que allí donde hay cura o cuidado, bajo una forma u otra del curarse de sí, hay tiempo público, es decir, el tiempo público acontece en el orientarse circunspectivo del ser-en-el-mundo (2001: 411).

Podría reducirse todo el análisis de la publicidad a sus aspectos lingüísticos, pues sin duda el tiempo público es aquí por excelencia un “tiempo expresado” (*ausgesprochene Zeit*) homologado para todos. Sin embargo, en los *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger precisa que esta expresión no recibe necesariamente una forma lingüística: “El ahora siempre se expresa, se exteriorice verbalmente o no... Se da el tiempo, es subsistente, sin que podamos decir cómo y dónde está” (1997: 373). El tiempo es sólo un tiempo común.²²

21 Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorridos son de Heidegger.

22 “Como último carácter del tiempo, entendido como tiempo con el que contamos y que expresamos, nombramos la *publicidad* (*Öffentlichkeit*) del tiempo. El ‘ahora’ siempre se expresa, se exteriorice verbalmente o no. Cuando decimos ‘ahora’ mencionamos: ‘ahora que sucede esto y aquello’. El ‘ahora’ datado tiene cierta extensión. Cuando expresamos el ‘ahora’ datado y extendido, *en el convivir* (*Miteinandersein*), cada uno comprende a los otros. Cuando decimos ‘ahora’, todos comprendemos este destino: ‘ahora mientras habla el profesor’, ‘ahora, mientras escriben los señores’, o ‘ahora por la mañana’, ‘ahora, al final del semestre’. No es preciso coincidir en modo alguno en la datación del ‘ahora’ para entenderlo como ‘ahora’. El ‘ahora’ expresado en la convivencia es comprensible para todos. Aunque en cada caso uno diga su ‘ahora’, sin embargo el ‘ahora’ es para todos. La accesibilidad del ‘ahora’ para todos, con independencia de su datación, caracteriza el ‘ahora público’. El ‘ahora’

Este momento del tiempo —que en los *Grundprobleme* ocupa el último lugar y en *Sein und Zeit* el anteúltimo— es aquel que más se acerca en la cadena derivativo-genética al tiempo vulgar. En efecto, una vez establecida la existencia del tiempo público, el verdadero problema parece ser mostrar la posibilidad de un cálculo de tiempo astronómico y calendario. La interpretación ontológico-existencial relaciona el tiempo público, sin pretender reducirlo ni simplificarlo, cabe aclarar que es siempre un tiempo medido por los relojes, con el estatuto existencial de la caída. En la medida en que el tiempo público y común se relaciona directamente con la movilidad de la caída, se verifica su carácter originario y constituyente. Lo que no se prueba con el mismo grado de exactitud es que su originariedad responda a un carácter temporal neutro y previo a su forma temporal impropia. Con lo cual cabe preguntarse si su temporalización no reabre el problema de cómo se explicita la relación entre lo originario y lo impropio.

Porque el *Dasein* existe esencialmente como arrojado y cadente, en su preocupación interpreta el tiempo en la forma de un cómputo del tiempo. En él se temporaliza el “propio” hacerse público del tiempo; y de esta manera se debe decir que la condición de arrojado del *Dasein* es la razón de que “haya” un *tiempo público*. (2001: 411-412)²³

Por lo tanto, en lugar de identificar el cálculo del tiempo con su cuantificación, la descripción fenomenológica busca la forma por la cual el *Dasein* que se cura y ocupa de

es accesible a todos y por ello no pertenece a nadie” (1997: 373). Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

23 Los términos destacados en bastardillas y los entrecorillados son de Heidegger.

las cosas cuenta con el tiempo. El análisis fenomenológico debe luchar permanentemente contra el recurso a las pseudo-evidencias empíricas, que identificarían tiempo común con tiempo vulgar. En este marco se puede hablar de una tendencia estructural de la existencia a pasar de contar con el tiempo a medirlo. Este pasaje puede estar motivado por la movilidad de la caída, que es un concepto ontológico constitutivo del cuidado.

Hay que partir del cuidado y de la manera en como nos relacionamos con el mundo circundante, por eso en la caída el curarse se convierte en ocuparse. En la alternancia del día y la noche se descubre una modalidad fundamental del darse del tiempo. El uso común más elemental se monta sobre este tipo de alternancia: “El sol sirve para datar el tiempo interpretado en el ocuparse” (2001: 412-413). El resultado no es simplemente la obtención de una unidad elemental de medida del tiempo: el día, sino también la certeza, anclada en el cuidado, de que contamos los días en nuestro tiempo finito. Finalmente la existencia se vive como “un acontecer cotidiano (*ein tagtägliches*)” (2001: 413).²⁴ Por lo tanto, aquello que conforma una unidad “natural” de medida aparentemente simple, el día, en realidad es un fenómeno sumamente complejo que refleja de múltiples maneras, no necesariamente cuantitativas, cómo nosotros contamos con el tiempo y nos muestra un tiempo común sumido a “una medida públicamente accesible” (2001: 413).²⁵

En realidad lo que sucede es que, al nivel del tiempo público, decir que se cuenta con el tiempo y que se calcula el tiempo deviene ambas operaciones —contar y calcular—prácticamente equivalentes. Aquello que medimos del tiempo en su forma originaria —antes de que éste sea

24 El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

25 El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

tiempo vulgar— es “el tiempo ocupado” (*die besorgte Zeit*) (2001: 414). Por eso, el tiempo vulgar y derivado que se muestra en los relojes, las agendas, los horarios, desarrolla —y degrada nivelando— bajo el modo de la mera sucesión la verdadera naturaleza del tiempo común. Si bien esta descripción fenomenológica de la cotidianidad revela el rol estructural de la caída y de la impropiedad en la constitución de la temporalidad pública, también comprueba que la cotidianidad no agota el tiempo común.

... con la temporalidad del Dasein arrojado, abandonado al mundo y que se da tiempo, ya está descubierto algo así como el “reloj”, es decir, un ente a la mano que, en su regular periodicidad se ha hecho accesible en la presentación que está a la espera. (2001: 413)²⁶

De esta forma la temporalidad pública es una transición desde la temporalidad originaria hacia la temporalidad vulgar.

Si es la medición del tiempo la que “propiamente” hace público el tiempo de que nos ocupamos, entonces el tiempo público resultará fenoménicamente accesible en forma clara si prestamos atención a la manera como se muestra lo datado en semejante datación “calculante”. (2001: 414)²⁷

Podemos afirmar que la temporalidad pública como temporalidad expresada es originaria y que no se identifica con el tiempo impropio o el tiempo vulgar; por el contrario,

26 La expresión destacada en bastardillas y el término entrecomillado y destacado en bastardillas son de Heidegger.

27 Los términos entrecomillados son de Heidegger.

permite explicar su génesis. Resulta claro en esta argumentación que este tiempo público, así definido y entendido, puede entonces ser llamado neutro, esto es, un tiempo previo a toda temporalización propia, impropia o vulgar.

III.4. La significatividad del tiempo del mundo

Ahora bien, llegados a este punto cabe preguntarse, ¿termina aquí el análisis de la intratemporalidad? En absoluto, ya que no se ha terminado de explorar el problema de la medida del tiempo, sino que además se incorpora un nuevo análisis de otra dimensión de la intratemporalidad que aún no había sido puesto en acto (2001: 414-415). Este nuevo fenómeno, en realidad, no lo es tanto pues remite al § 18 de *Sein und Zeit* donde el mundo ya había sido definido como la “condición respectiva” (*Bewandtnis*) y la “significatividad” (*Bedeutsamkeit*). Tanto una como la otra requieren de una interpretación temporal. Ya señalamos que, para Heidegger, lo que constituye propiamente la condición respectiva es el contar sobre y con alguna cosa. En este sentido se dice “será *tiempo para* el quehacer diario” (2001: 414).²⁸ De la misma forma que cuando se dice “este no es el tiempo de hacer tal cosa”, en realidad estamos diciendo hacer tal cosa carece de sentido en este momento.

De esta forma, a través de la significatividad lo que descubrimos es que el tiempo es “apropiado” (*geeignet*) o “inapropiado” (*ungeeignet*) (2001: 414).²⁹ Cabe aclarar que estas dos expresiones ya habían sido conceptualizadas al comienzo del § 18 (2001: 83). Manteniendo nuestro análisis en la dimensión temporal (1997: 369-370) se trata de un “tiempo para” o de un “no tiempo nada”.

28 Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

29 Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger

En conformidad con el análisis de la mundaneidad del mundo del § 18 Heidegger designa a la significatividad como “tiempo del mundo” (*Weltzeit*). Es importante comprender el significado exacto de este término: “tiempo del mundo”, que no es precisamente el del tiempo cósmico; por el contrario, el término “mundo” hay que entenderlo en el mismo sentido en que es utilizado en el § 18. El tiempo del mundo es en realidad el tiempo del ser-en-el-mundo que comporta siempre la estructura del “para” (*um-zu*), la cual caracteriza a la condición respectiva y a la significatividad. Del mundo interpretado “en el sentido ontológico existencial” (2001: 414) surge necesariamente la significatividad temporal. En este sentido, el tiempo del mundo es un tiempo fenomenológico originario (Ricoeur, 1996: 748-757).

La descripción originaria de los diferentes fenómenos de la intratemporalidad se resume en la siguiente tesis: “ese tiempo es datable, tenso, público y pertenece, en cuanto estructurado de esta manera, al mundo mismo” (Heidegger, 2001: 414). Estos cuatro elementos constitutivos de la intratemporalidad son también analizados en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1997: 369-374). Sin embargo, el orden de presentación es distinto. En *Sein und Zeit* el orden es: databilidad, extensión, publicidad y significatividad, mientras que en los *Grundprobleme der Phänomenologie* se comienza por la significatividad, la databilidad, la extensión y la publicidad, es decir, la significatividad o el tiempo del mundo abre la secuencia en la *Vorlesung* y la cierra en *Sein und Zeit*. Ahora bien, esta ordenación diversa de los elementos constitutivos del tiempo del mundo no implica, desde nuestra perspectiva, una diferencia esencial entre ambas clasificaciones. El principio mismo de descripción fenomenológica prohíbe deducir cierta característica de la otra: en todo caso muestra la cooriginariedad de los cuatro componentes. Estos cuatro componentes en su originariedad hacen posible la

presentación de un útil a la mano, y en su co-originariedad presentante revelan que previamente a la presentación que ellos hacen posible del ente, debe existir una instancia temporal en la cual el ente ha sido puesto en libertad para su conformidad. Es decir, el tiempo del mundo en tanto presente intratemporal tiene una preteridad que lo hace posible.

IV. El pretérito perfecto *a priori* como tiempo del mundo

En forma general, recordemos que para Heidegger el tiempo originario tiene tres niveles de explicitación. La temporalidad del estado de abierto, la cual se temporaliza desde el primado del advenir, la historicidad que lo hace desde un primado del ser-sido que necesita ser garantizado desde la preponderancia de un advenir y la intratemporalidad, que lo hace desde el primado de la presentación. La intratemporalidad, entendida como tiempo del mundo —como tiempo expresado—, a diferencia de la temporalidad vulgar, forma parte constitutiva del tiempo originario. Y el modo en el cual la intratemporalidad forma parte del tiempo originario es expresando siempre un nivel de temporalización neutro que es previo a toda posible temporalización impropia o vulgar.

El haberse conformado en cada caso que deja en libertad, que se orienta a la “conformidad” (*Bewandtnis*), es un pretérito *perfecto a priori* que caracteriza la forma misma de ser del *Dasein*. Es la forma por la cual para el *Dasein* siempre se da la previa puesta en libertad del ente, en su condición de útil, con vistas a su ser a la mano dentro del mundo circundante. Es decir, que el pretérito perfecto es un *a-priori* porque el ente siempre se ha puesto en libertad en el mundo para ser a la mano del *Dasein* en un momento temporal

presente. En este sentido, la expresión “pretérito *perfecto a priori*” como conformarse del ente previamente puesto en libertad al ser a la mano del *Dasein*, es la condición para la explicitación del tiempo del mundo en tanto tiempo expresado datable, tenso/extenso, común y significativo.

El carácter “pretérito perfecto” del tiempo aplicado al conformarse del ente a la mano del *Dasein* designa la siempre previa apertura del mundo, en tanto mundo de útiles, al *Dasein*; “a priori” destaca el carácter de condición de posibilidad que el tiempo reviste para esa apertura del mundo en el cual el ente ya siempre está libre para conformarse a un *Dasein*. El tiempo pretérito se revela así como una condición temporal de apertura previa para que un útil pueda presentarse a un *Dasein* y actualizar así las notas distintivas del tiempo presente, en tanto tiempo del mundo; características que se hacen patentes, en tanto son expresadas en ese mundo previamente, pretéritamente y a priori, a la apertura del *Dasein*. Por ende, el pretérito *perfecto a priori* es el tiempo que caracteriza la forma de ser del *Dasein* mismo en el mundo frente a los entes, es decir, su apertura.

El carácter temporalmente neutro de los elementos constitutivos de la presentación como tiempo del mundo o intratemporalidad indica una preteridad a priori que no es parte de ese tiempo del mundo o intratemporalidad, pero sí constituye la condición que lo hace posible. La presentación intratemporal del ente, en sus modalidades expresadas del tiempo del mundo —como datable, tenso, significativo y público— para una *Dasein* que siempre está abierto a dicho ente, revela la preteridad de la libertad de ese *Dasein* en tanto condición que deja aparecer al ente. La preteridad de la apertura del *Dasein* es *a-priori* y está a la base de todo presente intratemporal, pues ese pretérito perfecto constituye siempre la previa puesta en libertad del ente con vistas a su ser presente a la mano dentro del mundo circundante.

Bibliografía

Greisch, J. (1990). *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d' une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris, PUF.

Heidegger, M. (1995). *Logik die Frage nach der Wahrheit*, Wintersemester, 1925-1926. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

_____. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

_____. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer.

Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y narración*, t. III. Madrid - México, Siglo XXI.

Capítulo 5

Mundo, obra, artefacto

Adrián Bertorello

Este capítulo tiene tres partes. En la primera me hago la siguiente pregunta: ¿cómo hablar del mundo? La respuesta a este interrogante es la noción de diferencia ontológica. La segunda parte también encierra otra pregunta: ¿cómo hablar de los artefactos y las obras de arte? Una posible respuesta está en el discurso. En la tercera parte extraigo las conclusiones que se siguen de la diferencia ontológica y del discurso como vía de acceso a los artefactos y las obras de arte. En esta tercera parte aparecerá el concepto de *mundo* en el pensamiento de Heidegger.

I. ¿Cómo hablar del mundo? La diferencia ontológica como hilo conductor del problema

El título del trabajo establece una relación entre dos productos de la acción humana —artefacto y obra de arte— y el concepto de *mundo*. Esta tesis procede de la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger. Este vínculo complejo recibe el título de *diferencia ontológica*. La formulación más

concisa de la diferencia ontológica dice “el ser no es el ente” (1986: 6). Con esta afirmación Heidegger enuncia la relación entre dos espacios heterogéneos. Por un lado, los entes en todas sus variedades y modalidades (entes físicos, ficticios, abstractos, ideales, trascendentes) y, por otro, el ser. Es muy fácil ejemplificar los entes y, de este modo, dar a entender qué significa este concepto: un árbol, Don Quijote, la humanidad, un triángulo, Dios. Todos estos entes tienen en común que poseen un determinado contenido significativo preciso y limitado. Se diferencian por el modo en que realizan ese contenido: la naturaleza, la ficción, la abstracción, la idealidad y el carácter trascendente.

No es para nada fácil dar un ejemplo de lo que Heidegger entiende por *ser*. Es, por el contrario, una noción contrainintuitiva. La diferencia ontológica sólo ofrece un criterio negativo: “el ser no es el ente”. Ninguno de los entes que acabo de mencionar es el ser. La heterogeneidad entre ambos espacios ontológicos presupone que el significado del ser no pueda ser determinado a partir del ente. Si se acentúa esta diferencia de manera radical, todo acceso al problema del ser que toma como punto de partida algún ente determinado queda vedado. Y no sólo ello. El discurso filosófico se torna casi incommunicable porque se vuelve problemática la función referencial del lenguaje.

En sus últimas obras Heidegger asume este riesgo de una interpretación radical de la diferencia entre ser y ente. En la conferencia de 1962 *Zeit und Sein*, por ejemplo, no sólo lo afirma explícitamente en el prólogo (1988: 2) sino también prescribe cómo debe entenderse el género discursivo de la conferencia: “No se trata de escuchar una serie de proposiciones enunciativas (*Aussagesätze*), sino se trata de seguir el curso de un mostrar” (1988: 2). Esta advertencia dirigida al oyente sobre el modo en que tiene que interpretar la conferencia prohíbe, por un lado, que se considere el

contenido proposicional del discurso, y prescribe que se lo tome más bien como un punto de vista, un manera de mirar el tema de la conferencia. En este sentido, se puede decir que Heidegger interpela al oyente para que transforme su mirada y no para que modifique su saber por medio de la trasmisión de determinados contenidos filosóficos.

Sin embargo, al finalizar la conferencia, es decir, una vez que desplegó deícticamente ante el público el punto de vista de un pensamiento del ser sin ningún tipo de anclaje en el ente, Heidegger vuelve sobre una paradoja inherente a un género que sólo pretende mostrar. Esta paradoja consiste en que toda la conferencia no fue más que una serie de proposiciones enunciativas (1988: 25), es decir, no pudo evitar que la apelación a que el oyente transforme su mirada pase por la mediación de los contenidos proposicionales del discurso.

Heidegger considera a este fracaso del género discursivo como un obstáculo que el pensar del ser debe superar y al mismo tiempo como una amenaza que constantemente lo acecha. De esta manera se aclara el sentido de la paradoja del género del discurso. Pensar el ser sin el ente no significa llevar hasta el extremo la diferencia entre ambos espacios de modo tal que todo acceso al ser desde el ente se vuelva imposible. Más bien quiere decir que cierta manera de interpretar la diferencia entre ambos espacios conduce a un callejón sin salida. La tarea de un pensamiento que intenta dar cuenta del ser sin remitirlo al ente no es más que el intento de apartar la vista de la metafísica.¹ Justamente porque sólo el modo metafísico de comprender la diferencia ontológica es el que prohíbe tomar como vía de acceso al ente para hablar del ser, es posible concebir otra manera de acercarlos, de ponerlos en relación.

1 La equivalencia entre un pensar el ser sin el ente y el abandono de la mirada metafísica aparece en el siguiente pasaje: "Pensar el ser sin el ente significa: pensar el ser sin tomar en cuenta la metafísica" (1988: 25).

Dejo de lado la cuestión de la metafísica para hacer un balance provisional de la argumentación. Decía al principio que la diferencia ontológica es el hilo conductor para determinar las relaciones entre los artefactos, la obra de arte y el mundo. Con ello quería expresar que los artefactos y la obra de arte pertenecen a un espacio distinto del que le corresponde al mundo. Los artefactos y las obras de arte son entes. Pueden ser ejemplificados sin ningún tipo de dificultad. El mundo corresponde al dominio del ser. Como tal encierra las mismas dificultades que aquel. No puede ser identificado perceptivamente con nada. Sin embargo, no son esferas de sentido absolutamente autónomas. Un discurso sobre el mundo requiere una vía de acceso que tome como punto de partida al ente. No para reducirlo a un conjunto de cosas (en esto radica justamente una interpretación metafísica del mundo), sino para hacerlo explícito desde un punto de vista fenomenológico. Que los artefactos y las obras de arte puedan ser ilustrados mediante una apelación a la *deixis ad oculos* y que el mundo, por el contrario, se resista a semejante ejemplificación, tiene como consecuencia la tarea de hacer visible aquello que no se muestra tomando como punto de partida la visibilidad del ente. Así, entonces, el discurso que tiene como referente al mundo sigue la dirección que va de la visibilidad de los entes a la invisibilidad del mundo.

Esta tarea de explicitación del mundo no es un mero ejercicio escolar de fenomenología. Su necesidad e importancia radica en que el sentido de los entes se funda en el mundo. La diferencia ontológica no describe una topología de espacios paralelos; más bien da cuenta de una relación de fundamentación entre ambos. El nexo que une los espacios no es del orden de la causalidad entendida como la acción real de una cosa sobre otra, como, por ejemplo, cuando se dice que el calor dilata los metales. El mundo es fundamento del ente en el plano semiótico. Este tipo de fundamentación

describe relaciones de sentido a sentido. La estructura semántica que permiten reconocer a un ente como un artefacto o una obra de arte no descansan en los entes mismos, sino que tiene que ser remitido a un marco referencial mucho más amplio, a una instancia que no dudo en llamarla “enunciación”. Una manera de entender esta referencia del ente a sus condiciones de inteligibilidad (es decir a la enunciación) es comparándola con aquel pasaje del libro B de la *Física*, cuando Aristóteles afirma que los entes artificiales se distinguen de los naturales porque no llevan en sí mismo su principio del movimiento, es decir, no se autoproducen, sino que están referidos al plan de construcción del artesano. Sus condiciones de producción no están en ellos mismos.²

El ser o el mundo son los nombres con los que Heidegger da cuenta de la instancia de la enunciación, es decir, describe la sede de la función semiótica.³ Por ello, el análisis fenomenológico del mundo toma como punto de partida las relaciones de sentido del ente y desde allí se remonta a la sede de la significación como tal.

La tesis que intento presentar en este trabajo es la siguiente: de acuerdo al modelo entitativo que está en el punto de partida del análisis, cambia el concepto de mundo. Si se toma como vía de acceso el artefacto, el mundo asume determinadas características. Si, por el contrario, se parte de la obra de arte, el mundo adopta otras configuraciones. No hay que pensar este cambio como si los dos conceptos de mundo fueran incommensurables. Me parece, más bien, que la noción de mundo que surge a partir del análisis de la obra de arte es una ampliación del concepto de mundo que se forja a partir del artefacto.

2 Cfr. *Física* II, 192b, 1-23.

3 Este nexo de fundamentación semiótica entre el ser y el ente se puede ver claramente en el siguiente pasaje de *Sein und Zeit*: “el ser es lo que determina al ente en cuanto ente, aquello respecto de lo cual [*woraufhin*] el ente, sea cual fuere el modo en que se lo considere, es en cada caso siempre ya comprendido. El ser del ente no «es» él mismo un ente” (1986: 6).

Antes de abocarme a presentar estas dos nociones de *mun-*
do, querría detenerme brevemente sobre una idea que es-
boqué al pasar. En mi argumentación anterior establecí una
equivalencia entre una serie de conceptos que, a prime-
ra vista, no parece ser evidente. Di por supuesto que “ser”,
“mundo”, “enunciación” y “función semiótica” pueden
intercambiarse sin mayores dificultades. “Ser” y “mundo”
son conceptos que proceden directamente de la filosofía de
Heidegger. “Enunciación” y “función semiótica” pertene-
cen a la semiótica greimasiana (Greimas y Courtés, 1990).
Fenomenología hermenéutica y semiótica tienen en común
que sitúan su reflexión en el plano del sentido y no en la rea-
lidad física efectiva. Ambas disciplinas se interrogan por
las condiciones últimas de la producción del sentido. Para
Heidegger esas condiciones son el “ser en el mundo”. Para la
semiótica, la función semiótica como instancia de la enun-
ciación. Hacer visible el mundo a partir del ente equivale a
hacer visible la función semiótica de la enunciación a par-
tir de los enunciados. Equiparar la función semiótica con el
“ser en el mundo” tiene como cometido poner de relieve que
ambos conceptos intentan pensar la diferencia ontológica
entre espacios heterogéneos. En el caso de la función semió-
tica, la diferencia se revela como la reunión del signifi-
cante y el significado, la materialidad sensible y los contenidos sig-
nificativos o, lo que es lo mismo, el plano de la expresión y el
plano del contenido.

II. ¿Cómo hablar de las obras de arte y los artefactos? El discurso como punto de partida y vía de acceso

Heidegger elabora en *Sein und Zeit* (1927) el concepto de
mundo que está supuesto en el uso de los artefactos. En el en-
sayo *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935) expone la noción de

mundo implicada en la obra de arte. En *Sein und Zeit* el punto de partida del análisis es una fenomenología del útil, de las herramientas que el *Dasein* humano emplea cotidianamente en su mundo circundante. En el ensayo de 1935 la vía de acceso al mundo parte del análisis de distintas obras: una obra icónica (el cuadro de van Gogh), una obra arquitectónica (el templo griego). También menciona al pasar distintas obras lingüísticas —el poema *el Rin* de Hölderlin, la fuente romana de Meyer, etcétera— (Heidegger, 1972: 8-9).

Sin entrar en todos los detalles técnicos de la exposición heideggeriana, podría resumirse la tesis central de su pensamiento tanto en *Sein und Zeit* como en *Der Ursprung des Kunstwerkes* de la siguiente manera: el mundo es un espacio semiótico. Es decir, un marco referencial desde el cual surgen todas las direcciones del sentido. Fuera de ese espacio nos encontramos con el sinsentido, es decir, con lo que Lotman (1996: 12) denomina como *alosemiótico*. Un ente tiene sentido en la medida en que está inserto en la trama del espacio semántico. Para validar a esta noción de mundo como espacio semiótico se pueden tomar dos caminos: el útil y la obra de arte. Si se sigue el camino del útil, el espacio del sentido aparece surcado por relaciones de significación que tienen un fuerte carácter antropológico. En cambio, si se sigue el camino de la obra de arte, el espacio del sentido aparece surcado por relaciones de significación que tienen un sesgo impersonal.

Voy a intentar ilustrar esta diferencia de las nociones de mundo mediante una reflexión sobre las funciones del lenguaje. La razón de esta elección es que el discurso también pertenece al dominio de la praxis productiva del hombre. Artefacto, obra y discurso dan cuenta de tres tipos de objetivaciones de la praxis humana: productos técnicos, productos estéticos y productos lingüísticos. De los tres productos es el discurso el que, desde un punto de vista metodológico,

puede considerarse la vía de acceso privilegiada para dar cuenta de la articulación significativa de la praxis productiva. El discurso cumple la función de mediación entre la producción de artefactos y de obras de arte. Permite comprender no sólo la diferencia entre ambos dominios sino también las transformaciones semánticas que se dan cuando se pasa de uno a otro.

Esta idea se puede ilustrar tomando como punto de partida las seis funciones del lenguaje de Roman Jakobson. El lenguaje es un instrumento que está al servicio de la comunicación. La comunicación lingüística consiste en un mensaje verbal que un hablante le dirige a un oyente en un contexto determinado bajo la condición de que ambos compartan el mismo código. En el caso de los mensajes verbales, el código es la lengua histórica que ambos hablan. A partir de esta descripción simple de la estructura comunicativa Jakobson distingue seis funciones del lenguaje. Cada una de ellas tiene la particularidad de centrarse en uno de los elementos de la estructura comunicativa. La primera función es la referencial, denotativa o cognoscitiva. Ella está orientada hacia el contexto o referente. La segunda es la función emotiva: se dirige al hablante y su función es lograr que éste asuma una determinada actitud frente a lo que se está diciendo. La tercera es la conativa, orientada hacia el oyente. Su cometido es exhortarlo, llamarle la atención para que comprenda el mensaje. La cuarta es la función fática. En ella la comunicación se centra en el canal para verificar su funcionamiento. La quinta es la función metalingüística. Aquí los interlocutores dirigen su atención al código que están usando. Su fin es también comprobar si utilizan el mismo código de comunicación. Y por último se encuentra la función poética, que se centra sobre el mensaje. Esta función encripta el mensaje mediante diversos recursos retóricos con la finalidad de sacar a la luz la distancia entre la percepción

automática de la realidad de la vida diaria y los signos verbales. La función poética es una apelación a romper con el automatismo cotidiano y a ganar una nueva percepción del objeto (Jakobson, 1968: 213-222).

Estas seis funciones se pueden agrupar en torno a los conceptos de transparencia y opacidad. En efecto, las funciones emotiva, conativa, fática y metalingüística tienen la finalidad de garantizar la transparencia de la comunicación entre hablante y oyente. La función referencial, por su parte, garantiza la transparencia del contexto comunicativo. En cambio, la función poética se distingue del resto porque se organiza en torno al eje de la opacidad. El lenguaje se cierra sobre sí mismo, se vuelve una instancia opaca, cerrada. Con ello quiero expresar que las funciones que garantizan la transparencia comunicativa (emotiva, conativa, fática y metalingüística) y la transparencia referencial (contextual) se tornan problemáticas, ambiguas en el uso poético. Los distintos recursos lingüísticos que caracterizan a la función poética arrancan al lenguaje del modelo entitativo del artefacto.

Mientras que las funciones comunicativa y referencial se desenvuelven claramente en una concepción del lenguaje concebido como un instrumento de la comunicación que puede ser puesto a punto para alcanzar dicha finalidad, la función poética saca al lenguaje del modelo artefactual y lo coloca en el plano de la producción de obras de arte. Una obra produce sentido de una manera autosuficiente. Su doble vinculación al contexto comunicativo (hablante y oyente) y al contexto referencial se vuelve, como mínimo, problemático. No es suficiente para interpretar una obra de arte apelar tanto a las intenciones del autor como al contexto referencial de su producción, ni a los lectores-espectadores históricos a los que explícitamente se dirigen las intenciones del autor empírico. La obra de arte funda el sentido de

manera relativamente autónoma, por sí misma. O para ser más precisos: reformula las funciones del lenguaje de manera tal que las saca del contexto antropológico-personal-subjetivo del uso comunicativo y referencial del discurso.

Con esta somera alusión a las funciones del lenguaje de Roman Jakobson se puede apreciar que los ejes de la transparencia y de la opacidad del discurso hacen visible y problematizan los conceptos de *artefacto* y *obra de arte*. De esta manera, el discurso se vuelve como una lente que, desde un punto de vista metodológico, permite comprender la mediación entre las dos esferas de la praxis humana, la producción tecnológica y la artística.

Si se mira más de cerca el papel que juega la transparencia y la opacidad en los dos modos de concebir el lenguaje, o bien como un instrumento o bien como una póiesis, se puede ver un concepto que está supuesto: la acción humana. En efecto, la acción humana es un concepto que está implicado en los artefactos, las obras de arte y el discurso. Nuevamente el discurso se presenta como la vía de acceso privilegiada para dar cuenta de esta problemática. De acuerdo con la teoría del lenguaje de Bühler, la función representativa de las lenguas se basa en lo que denomina el “cliché de la acción” (*Handlungs-Klischee*). El lenguaje representa el mundo porque lo inserta en el esquema semántico-interpretativo de la acción humana.⁴ Esto significa que los enunciados articulan el mundo desde el punto de vista de un sujeto que

4 “*Caius necat leonem*. Por qué el verbo provoca las preguntas ¿quién? y ¿qué? Porque es la expresión de una determinada interpretación del mundo [*Weltauffassung*] en el sentido más originario del término; de una interpretación que representa y comprende los estados de cosas bajo el aspecto de la conducta humana (y animal)” (Bühler, 1999: 249). “Lo más importante para el teórico del lenguaje es reconocer que la acción [*Aktion*] animal y humana es el modelo de pensamiento bajo el cual se debe colocar un estado de cosas que deba ser representado [...]. Si tengo una palabra que implica este esquema, por ejemplo un verbo, entonces connota dos posiciones vacías. En ellos se coloca el nominativo y el acusativo (o el dativo)” (1999: 251).

obra. La acción humana se torna de esta manera en un esquema representativo que organiza el sentido lingüístico. Esta concepción claramente pragmática del lenguaje puede ser comparada con las funciones de Jakobson.

Según lo que expuse más arriba, las funciones lingüísticas de la comunicación y de la referencia, que se desenvuelven en el eje de la transparencia, implican un concepto de acción cuya instancia de enunciación es un sujeto práctico con deseos y creencias. La enunciación comunicativa y referencial presuponen una manera antropológico-subjetivo-personal de comprender el sentido lingüístico. La expresión mínima de esta antropología es la de un sujeto pragmático: el *homo faber*. La función poética, por su parte, funda una agencia que no responde enteramente a esta instancia de enunciación antropológica. La obra de arte lingüística funda un sentido que no puede ser controlado ni dominado por las intenciones, deseos y creencias de su autor y receptor. Da cuenta de una acción que se acerca más bien a un modelo de agencia impersonal.

III. Consideraciones finales: materialidad y neutralidad del mundo

En el punto anterior resultó claro que el lenguaje puede ser considerado o bien un instrumento o bien una obra de arte. Cada una de estas dos posibilidades remiten a una instancia enunciativa diferente: las funciones comunicativas y referenciales del discurso sacan a la luz un modelo de instauración del sentido que remite a un sujeto pragmático. La función poética del discurso funda una significación que pone en tela de juicio la mirada antropológico-personal, y abre el espacio para una enunciación impersonal. Para finalizar este trabajo intentaré vincular

estas dos posibilidades enunciativas con los dos conceptos de mundo de Heidegger.

Se puede afirmar que en *Sein und Zeit* Heidegger elabora un concepto de mundo que responde claramente al cliché de la acción humana. El mundo es una totalidad de significaciones formales que se organizan de acuerdo con la lógica de la acción. A la arquitectura formal del mundo la denomina “significatividad” (*Bedeutsamkeit*) (1986: 83-89). Claramente se puede apreciar en esta denominación lo que la semiótica llama “función semiótica”. Si, como señalé más arriba, esta función da cuenta de la instancia que reúne el significante y el significado, el plano de la expresión y el plano del contenido, se puede afirmar que Heidegger privilegia claramente el significado. En efecto, el concepto de *significatividad* prescinde de su vínculo con la materia sensible significante. Sólo expresa un marco referencial desde el cual brotan y surgen todas las significaciones concretas y particulares. La significatividad heideggeriana puede ser equiparada con el esquema semántico de la acción humana. Con ello quiero poner de relieve que el esquema de la acción es el a priori que funda la inteligibilidad de toda experiencia. Podemos tener un vínculo comprensivo con los entes en la medida en que aparecen insertos en la trama significativa de la acción humana. A ello denomina Heidegger “mundo”. Ciertamente que el cliché de la acción no se reduce a ser sólo el esquema representativo del lenguaje. El mundo es de naturaleza prelingüística. Es decir, la significatividad como función semiótica *a priori* está presupuesta en toda experiencia, sea cual fuere el significante que sirva de materia sensible.

A partir del ensayo *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Heidegger amplía su noción de mundo. Para ello toma como punto de partida distintas obras de arte. De acuerdo a la tesis que intento exponer, el cambio en el modelo

entitativo que está en el punto de partida lleva consigo una transformación del concepto de mundo. Este cambio se da, por lo menos, en dos planos.

En primer lugar, Heidegger incorpora a la función semiótica del mundo una dimensión que corresponde claramente a lo que la semiótica llama “plano de la expresión”. Es decir, la materia sensible, que en *Sein und Zeit* quedaba en un segundo plano a raíz de la primacía del esquema significativo de la acción humana, ahora adopta una dignidad ontológica que la pone en pie de igualdad con aquella. El mundo no se reduce a ser tan sólo un esquema semántico, sino que tiene una espesura y densidad sensible ineliminable. A esta materialidad Heidegger la denomina “producción de la tierra” (1972: 36-38). La tierra como elemento constitutivo del mundo intenta capturar conceptualmente la materia de la que está hecha la obra de arte para elevarla al plano de la función semiótica. La importancia del componente sensible de la obra de arte se puede apreciar comparándola con el rol que juega la materialidad en los artefactos. Estos también están hechos de algo. Pero mientras que en los útiles la materia está subordinada a la finalidad práctica, razón por la cual se torna invisible, se retira del campo perceptivo para dar lugar tan solo a la utilidad, en las obras de arte, por el contrario, la dimensión sensible se muestra en primer término, acapara la percepción tal como decía Jakobson cuando analizaba la función poética del lenguaje. La materia de la que está hecha una obra es un componente esencial de la misma. Cuando Heidegger cambia de modelo entitativo y pasa del útil a la obra de arte, incorpora la dimensión sensible material como un elemento que cumple una función semántica específica en la significatividad del mundo. Si, como señalé más arriba, el mundo articula el sentido mediante el cliché de la acción humana, la novedad que aporta *Der Ursprung des Kunstwerkes* es que en el mismo plano de la

función semiótica aparece otra instancia opuesta al cliché de la acción, que tiene la función semántica de resistirla. Es decir, la tierra expresa el punto de vista de la opacidad semántica, aquello sensible que no puede ser incorporado a una inteligibilidad pragmática. De esta manera, el mundo como función semiótica reúne el plano de la expresión (la tierra) y el plano del contenido (el esquema de la acción). Ahora bien, como el modelo que está en el punto de partida es la obra de arte, el plano de la expresión no se limita a ser tan sólo el vehículo arbitrario de los significados que la acción humana funda, sino más bien, tiene una función semántica autónoma, es decir, pone de manifiesto que hay un límite a la significación, da cuenta de la opacidad del sentido. Por ello para Heidegger la función semiótica entendida como la reunión de la tierra y el mundo, entre la materia sensible y el cliché de la acción, tiene la estructura del *pólemos*. La diferencia ontológica asume la figura de una guerra entre opacidad y transparencia.

En segundo lugar, la obra de arte incorpora a la noción de mundo una agencia impersonal. Mientras que el esquema de la acción da cuenta de una concepción antropológica del sentido, según la cual, algo puede ser comprendido cuando se presenta desde el punto de vista de un agente, la materialidad de la obra le pone un límite a este esquema. Contra la tierra como materialidad de la obra se estrella un modelo de comprensión antropológico. Como resultado de ello no se sigue que la obra se torne un absurdo, sino más bien lo que sucede es que la materialidad de la obra la torna ambigua. La ambigüedad radica en que, al resistirse a entrar en un esquema antropológico de inteligibilidad, la obra funda significación desde sí misma, es decir, de manera independiente de las intenciones, deseos y creencias del artista y del destinatario explícito al cual estaba dirigido. Dicho de otra manera: la obra

de arte produce diversos contextos de interpretación que no se pueden anticipar a partir de la inferencia de los deseos y creencias de la situación de enunciación histórica que la produjo. De esta manera, la tierra como elemento constitutivo antagónico de la función semiótica del mundo asume otra significación además de la opacidad material, a saber, funda una agencia impersonal, anónima. Se comporta como los entes naturales que se autoproducen. De allí es que Heidegger vuelva en el contexto de *Der Ursprung des Kunstwerkes* a la noción griega de *Phycis* (1972: 31). No sólo para reelaborar lo que había afirmado en *Sein und Zeit*, donde la naturaleza aparecía como la materia invisible del útil, sino también para reformular el sentido que tenía esta expresión ontológica como una agencia anónima fundadora de sentido.

Por último, querría añadir que la reunión conflictiva de la materialidad del plano de la expresión con el esquema semántico de la acción humana en la función semiótica del mundo alcanza su máximo desarrollo cuando Heidegger propone en las últimas obras la concepción del mundo como “cuadratura” (*Geviert*). Las cuatro dimensiones en las que se reticula la cuadratura, los mortales, los divinos, la tierra y el cielo, son una manera compleja de pensar la diferencia ontológica desde un punto de vista semiótico. Mortales y divinos expresan el cliché de la acción desde el punto de vista de la opacidad semántica (los mortales) y la transparencia (los divinos). La tierra y el cielo dan cuenta respectivamente de la materialidad y agencia impersonal del mundo.

Bibliografía

- Bühler, K. (1999). *Sprachtheorie*. Stuttgart, Lucius & Lucius.
- Greimas, A. J. y Courtés, J. (1990). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Trad. E. Ballón Aguirre y H. Campodónico Carrión. Madrid, Gredos.
- Heidegger, M. (1972). "Der Ursprung des Kunstwerkes", en *Holzwege*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- _____. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer.
- _____. (1988). "Zeit und Sein", en *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Max Niemeyer.
- Jakobson, R. (1963). *Essais de linguistique générale*. Paris, Éditions de Minuit.
- Lotman, I. (1996). *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Trad. D. Navarro. Valencia, Cátedra.

Parte III
Ser humano

Capítulo 6

“¿Qué es... el hijo del hombre *para que lo visites?*”

Reflexiones en torno al ser humano en perspectiva teológica

Daniel C. Beros

Nuestro fundamento es este: el Evangelio nos exhorta a no mirar nuestras buenas obras y perfecciones, sino al Dios de la promesa, a Cristo el mediador [...]. Esta es la razón por la que nuestra teología está llena de certeza: ella nos arranca de nosotros mismos y nos pone fuera de nosotros mismos, de modo que no nos confiamos a nuestras fuerzas, nuestra conciencia, nuestra capacidad de percepción, nuestro carácter y nuestras obras, sino a lo que está fuera de nosotros, ello es: a la promesa y a la verdad de Dios, que no pueden engañar.

Lutero, 1911: 589¹

1 En adelante citaremos esta edición clásica de las obras de Martín Lutero mediante la sigla de uso extendido “WA”. Las traducciones al castellano de las citas de obras no editadas en este idioma son nuestras.

Introducción

En el presente escrito nos propondremos reflexionar brevemente en torno a la cuestión del ser humano en perspectiva teológica. Nos limitaremos apenas a bosquejar, con trazos muy elementales, algunos de los aspectos que a nuestro juicio resultan más relevantes a la hora de ensayar un intento de aproximación a esta temática, tal como se nos presenta a nosotros en la situación actual, en el campo de la teología evangélica. Por tal razón, priorizaremos una modalidad de exposición asertiva, centrada en delinear las percepciones y definiciones teológicas de fondo.²

Al abordar esta tarea, seguiremos el rastro decisivo que nos sugiere el título con que hemos encabezado el trabajo. El mismo remite al testimonio bíblico (aquí: Sal 8,5b) y a la historia que compone su contenido central como contexto primario de descubrimiento y exploración de la inteligencia de la fe. Pues es a partir de la inclusión en su singular y extenso “espacio” que se nos plantea dicha tarea, sustancialmente en los mismos términos en que los sintetizara Anselmo de Canterbury, en su clásica afirmación: “creo para comprender” (*credo ut intelligam*). Así hacemos nuestro el programa de aquella larga tradición teológica que obtiene sus declaraciones a partir de la experiencia concreta en que se originan las percepciones a que da lugar el ingreso del *lógos* de Dios en la realidad a través del camino histórico-existencial que él mismo crea en ella (Ulrich, 2001: 61-76).

2 Por exceder el marco acotado del que disponemos aquí, prescindiremos mayormente de discutir las múltiples cuestiones de fundamentación subyacentes tanto a nuestro propio enfoque como a la empresa de una “antropología teológica” en general, respecto de lo cual solo realizaremos algunas referencias muy elementales y genéricas. Por la misma razón, tampoco nos asomaremos al vasto campo que compone la historia del pensamiento teológico, filosófico y científico moderno con respecto a la temática antropológica, en sus laberínticos entrecruzamientos. Al lector interesado, lo remitimos a Sauter (2011), Heuser (2004) y Pannenberg (1993).

Es por eso que aquí declinamos conscientemente cualquier pretensión de ubicuidad existencial e intelectual, pronunciando junto al pueblo de Dios la oración: “venga a nosotros *tu* Reino”. Así confiamos ser conducidos a aquel “lado reverso de la historia” (Gutiérrez, 1994) establecido por Dios en su justicia y sabiduría (Mt. 11,25; 1 Co. 3,8ss.) en que nos es prometida la renovada transformación del entendimiento de la que vive, en esperanza, el pensamiento teológico (Ro. 12,2). Pues quienes somos convocados al esfuerzo de comprender, también al preguntar por el ser humano, somos invitados/remitidos a atravesar ese camino y así dejarnos encontrar en esa “tópica” *sui generis*, que es constitutiva de la investigación teológica, en tanto “lugar” donde le es dado realizar — no sin exponerse a padecer perturbaciones, rupturas y transformaciones — sus percepciones fundamentales — como ocurre, por ejemplo, ante la inquietante exclamación del funcionario imperial romano frente al Cristo secuestrado, torturado y coronado con espinas: “¡He aquí el hombre!” (*¡Ecce homo!*) (Jn. 19,5)—.

La cita que encabeza el escrito señala representativamente la perspectiva de fondo, ubicada y “excéntrica” al mismo tiempo, puesta de manifiesto en el testimonio bíblico, subrayando precisamente su externidad característica, su “racionalidad escatológica” (Sauter, 1988: 166-195). De ella, así como la encontramos formulada paradigmáticamente en el pensamiento de Martín Lutero, recibimos orientaciones fundamentales en vistas de la tarea explorativa que nos hemos propuesto.

Claro está que nosotros reflexionamos en torno al ser humano en un contexto histórico concreto, notoriamente distinto al de los mencionados “padres”; pues lo hacemos en un tiempo en que rige a nivel global con pretensión irrestricta el orden metafísico de las finanzas y del “fetichismo de las mercancías” (Marx, 2004); en que el “deseo mimético”, en

términos de René Girard, es exacerbado al infinito como consecuencia de la inscripción simbólico-institucional que lo alimenta y simultáneamente lo frustra, incrementando incesantemente la espiral de violencia; en que los seres humanos (expuestos masivamente a lo que desde el campo del psicoanálisis se ha dado en llamar “arrasamiento simbólico”) en nuestra volatilidad ilimitada, nos disponemos tendencialmente a arrasarlo por completo la creación —algo que si bien se experimenta en todo el mundo, se desarrolla con agudeza sin par en el explotado “sur global”, del que somos parte—.

En una situación así, preguntar por el ser humano resulta no solo ineluctable sino también urgente. Nosotros lo hacemos en la fundada esperanza de que en la “huella” del Mesías Crucificado anida la promesa de un adviento en cuyo des-cubrimiento tiene lugar —sin recurso a la coacción y la violencia, sino solo por medio de la palabra—³ el juicio de nuestro juicio y así, la crisis de nuestra crisis. El que ello ocurra radica en la acción soberana de *su* Espíritu, en su potencial liberador y consolador inagotable, capaz de sacudirnos una y otra vez el sopor nihilista y resignado en que busca sumirnos el canto de sirenas que resuena en estos mares inusualmente turbulentos. Desafiándonos a la reflexión, al diálogo abierto y a la ciudadanía comprometida, dicha promesa nos provoca a una expectación a la vez tensa y sosegada —de acuerdo con la exhortación paulina: “Despiértate tú que duermes, y levántate de los muertos y te alumbrará Cristo” (Ef. 5,14)—.

3 Cfr. Art. XXVIII de la *Confessio Augustana* de 1530 (principal escrito confesional luterano): “*sine vi humana, sed verbo*” (“sin usar del poder humano, sino sólo por la palabra de Dios”), en *La Confesión de Augsburgo* (1971: 37).

Acerca del ser humano: tres tesis teológicas

A continuación formulamos los aspectos centrales de nuestra reflexión en torno al ser humano en perspectiva teológica mediante tres tesis, que en cada caso comentaremos brevemente.

1. A contrapelo de los esfuerzos antiguos y modernos realizados por distintas expresiones de la tradición teológica por formular una “visión” conceptual del ser humano (recurriendo para ello con frecuencia a diversas interpretaciones de los conceptos dogmáticos de *imago* y *similitudo Dei* [cfr. Gn.1,27]), resulta significativo descubrir en el testimonio bíblico antiguotestamentario un recurrente ímpetu “iconoclasta”. El mismo pone una y otra vez en movimiento crítico tanto las imágenes de lo divino como del ser humano —configurando virtualmente lo que podríamos llamar una “antropología negativa”—. Al rechazar en nombre de YHWH toda clase de usurpación violenta, tanto del nombre divino como del humano, ella preserva des-ocupado / vacío aquel lugar para el que espera la prometida manifestación mesiánico-apocalíptica del ser humano real, cuyo nombre exprese en toda su plenitud el ser “creado a imagen y semejanza de Dios”.

Con nuestra primera tesis deseamos destacar la importancia que le atribuimos, precisamente en virtud de la pregunta por el ser humano, a la crítica bíblica y profética a las imágenes. Su importancia yace, a nuestro juicio, en el profundo cuestionamiento que se expresa en ella al permanente abuso que los seres humanos comenten del

“nombre” divino,⁴ y con él, del de sus propios congéneres, por esa vía.

Dicho abuso radica esencialmente en que, en la “confección” y “adoración” de imágenes (*cfr.* por ej. Ex. 20,4s), la tradición bíblico-profética identifica la materialización de un afán ilimitado de sojuzgamiento, apropiación y control, que busca sujetar al Otro en un sentido o en otro a la propia voluntad de dominación, al extremo de negarlo por completo. En ello la fe bíblica ve destruido en su raíz el fundamento de las relaciones vitales en cuyo espacio descansa una vida bendecida: libre, pues liberada de toda dominación fundamental a partir del reconocimiento y la aceptación del señorío exclusivo y liberador de YHWH en el marco de la Alianza establecida con su pueblo, Israel (*cfr.* Ex. 20,2s).⁵

Así, para la Sagrada Escritura, la incorporación de las imágenes en la economía del deseo de dominación y posesión (*cfr.* Ex 20,8-17) hace de ellas un instrumento al servicio

4 Es en este horizonte fundamental que Hans J. Iwand ubica el concepto de *annihilatio Dei* (aniquilación de Dios) en Lutero. *Cfr.* Beros, 2015 (52-s.).

5 En este contexto sería necesario subrayar aspectos centrales de la concepción bíblica del ser humano que en el marco del presente artículo apenas podemos dejar muy escuetamente indicados y mayormente sobreentendidos; pues si bien representan aspectos sustanciales, de gran relevancia y significación, en esta ocasión nos interesa poner otros acentos, normalmente menos tematizados al reflexionar en torno al ser humano en nuestro ámbito. Entre muchas otras cosas, ello se refiere por ejemplo a la valoración positiva de la corporalidad humana en el marco de una afirmación enfática de la bondad de todo lo creado en su integralidad e interrelacionalidad (*cfr.* Gen. 1,31). A ello le corresponde una concepción unitaria —aunque diferenciada— del ser humano en sus múltiples relaciones comunitarias, tanto verticales como horizontales (muy alejada de las visiones dualistas e individualistas, que desvalorizando “el cuerpo” y exaltando el “alma” y el “espíritu”, han marcado hasta hoy la comprensión del ser humano en buena parte de la tradición cristiana y significado una pesada herencia, entramada en estigmatización, explotación y violencia). Un testimonio palmario de esa concepción lo representa de manera especialmente significativa el libro “Cantar de los Cantares”, que pudo ser incluido y permanecer en el canon de la Biblia hebrea y cristiana, por expresar con profunda nitidez y belleza esa afirmación de la bondad de lo creado en su creaturalidad y corporalidad —incluida la celebración del encuentro amoroso y el erotismo humano—.

del auto-posicionamiento y de la auto-justificación —es decir: al servicio de aquel juzgar humano sobre bien y mal, sobre justicia e injusticia, sobre sentido y sin sentido, que tiene lugar precisamente en función de y como expresión de tal economía—. A ese fenómeno, cuyo “lugar vital” (*Sitz im Leben*) radica primordialmente en el “corazón humano”,⁶ pero que se expande, amplifica y retroalimenta a través de múltiples formas de articulación histórica, tanto interpersonales como institucionales, la fe bíblica lo percibe como manifestación de aquella realidad abismal que denomina *pecado*. Martín Lutero le dio expresión mediante la conocida metáfora del “encorvamiento sobre sí mismo” (*homo incurvatus in se*),⁷ buscando describir así la posición de una existencia inextricablemente sujeta a esa economía de deseo, que la atraviesa esclavizando de modo fundamental su voluntad —con consecuencias mortíferas (*cf.* Ex. 20,13; así mismo Ro. 7,24)—.⁸

Esa es pues la “vanidad”, ese es el *nihilismo* práctico-existencial que todo lo reduce a la *nada*, que todo lo a-*niquila*, y constituye el horizonte real que permite entender en toda su dramática hondura el sentido concreto del mandamiento dirigido a Israel: “No tomarás el nombre de YHWH tu Dios *en vano*” (Ex. 20,7). A través suyo, en la forma de un rechazo tajante al acto de usurpación que constituye la apropiación del nombre de Dios desde una *vacuidad* tal, se

6 En el lenguaje de la Biblia, el término “corazón” es utilizado con frecuencia en sentido figurado para designar “el centro de la vida espiritual y anímica” del hombre e igualmente “el lugar del sentir, del pensar y del querer humanos”. *Cfr.* entrada “Corazón” en Coenen, 1990: 339.

7 *Cfr.* la mencionada formulación por ejemplo en WA 56: 258,27s.; 304,25s.-305,1s.; 518,6, entre otros.

8 Lutero realizó la elaboración clásica del complejo teológico-antropológico aludido en disputa frente al gran humanista Erasmo de Rotterdam, quien en su obra *De libero arbitrio diatribe sive collatio* (1524) defendiera la capacidad de libre decisión de la voluntad humana en relación a Dios y la salvación. El Reformador alemán sentó su propia posición mediante su escrito *De servo arbitrio* (1525). *Cfr.* Sexauer, 1976: 600-787 (WA 18).

expresa el llamado al reconocimiento y aceptación de ese límite liberador trazado por la voluntad divina a través de *torá* —aquel que hace posible la expectación fundamental encerrada en la historia concreta allí testimoniada:⁹ la manifestación prometida del nombre de YHWH, la libre y misericordiosa irrupción de su gloria como fundamento de la libertad y la vida del pueblo al que ha llamado a la existencia (*cf.* Is. 9,1-7; Is. 43,1)—.

Así pues, es frente a la inclinación humana permanente a “ocupar” en forma abusiva y violenta el nombre divino por vía icónica y discursiva, que la fe bíblica preserva ese nombre y ese lugar “des-ocupados”, “vacíos” —y así los santifica, en paradójica resistencia frente a aquel otro modo de vacuidad que caracteriza al deseo ilimitado de dominación, definiéndolo como esencialmente idolátrico y sacrificial (*cf.* Ex. 20,3; Is. 43,9)—. Esa forma de resistencia de la fe vive de las posibilidades abiertas por la manifestación soberana del nombre del Dios Santo. Como tal, ella compone un aspecto central de la expectación que se asocia con el ser humano, con su “imagen” y su “nombre”. Pues ella espera su “revelación” plena en la historia abierta por el rastro de la Palabra de Promesa. Dejándose conducir a través suyo aguarda el obrar redentor y reconciliador de Aquel en quien radica originaria y escatológicamente la potestad de (re-) crear al ser humano “a su imagen y semejanza”, llamándolo por su nombre.

2. El testimonio neotestamentario acerca del ser humano real y plenamente humano vive de la esperanza en el advenio de Jesucristo, de la manifestación de su nombre, prometido a la fe por medio de la “palabra de

9 Es en este sentido teológico fundamental que resulta necesario precisar el concepto de “uso político de la ley” (*usus politicus legis*) en la dogmática protestante. *Cfr.* Wolf (1975: 290-304).

la cruz” (1 Co. 1,18). Al respecto es posible sostener, con Martín Lutero, que en Jesucristo, en quien “todas las promesas de Dios... son sí y amén” (2 Co. 1,20), el ser humano “de esta vida”, atravesado inextricablemente por la imperiosa necesidad de “ser liberado por el Hijo de Dios”, encuentra redención y reconciliación plena mediante la justicia de la fe (*cf.* Ro. 1,16-17; 2 Co. 5,18-21). Así él llega a ser “mera materia de Dios para la vida de su futura forma” cuando “habrá de ser restablecida y completada la imagen de Dios”.¹⁰

Nuestra segunda afirmación, por su parte, pone de relieve la importancia sencillamente neurálgica que —sobre el trasfondo de lo señalado hasta aquí— tiene para nuestro preguntar en perspectiva teológica por el ser humano aquella palabra decisiva, pronunciada por Dios en la Cruz de Jesucristo y proclamada según el testimonio bíblico y apostólico a partir del anuncio de su resurrección (*cf.* por ej. Lc. 24,13ss.). En virtud de ello es que hacemos nuestra la “definición abreviada” del ser humano que Martín Lutero encontrara formulada por Pablo en Ro. 3,28: “... el ser humano es justificado por la fe...”¹¹

No cabe duda que, a la luz de lo señalado en nuestra primera tesis, una “definición” tal —con absoluta independencia de su “verdad dogmática”— sería totalmente desvirtuada si por ejemplo se hiciese de ella una enunciación condensada de “la imagen cristiana del hombre”, ahora supuestamente “verdadera”. Pues así, dicha operación no pasaría de ser una mera expresión más de aquella lógica finamente errónea —y perversa— signada por la imbricación del sujeto de un tal teorizar en la economía del auto-posicionamiento y la

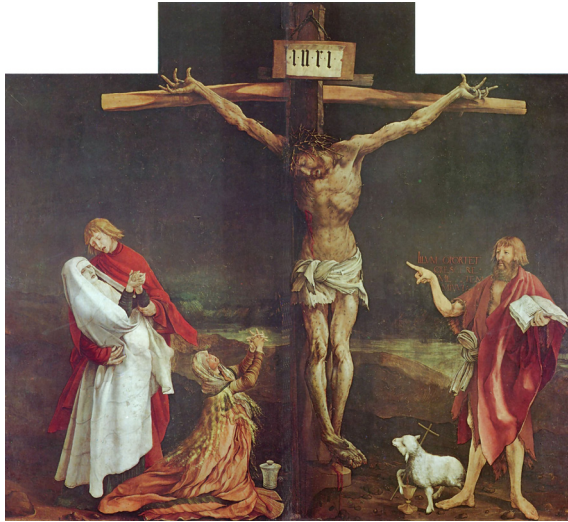
10 *Cfr.* Lutero, “Disputatio... de Homine, Anno 1536”, en WA: 175-177, 39/l. Aquí: tesis 23 y 38.

11 WA: 176, tesis 32.

auto-justificación, que amenaza, en última instancia, a todo representar teórico — como lo sugiere la crítica de la torá y de la tradición bíblica a la confección y adoración de imágenes, a que hemos hecho referencia—.¹²

Al recurrir a la tesis paulina y luterana, lo que más bien buscamos es sondear explorativamente el curso del esfuerzo de comprender, comprendido paradójicamente en ella. De modo similar a la forma en que el dedo índice “del Bautista” de la pintura de Matthias Grünewald dirige la mirada de sus espectadores a la imagen del Crucificado, ubicada en el centro de la escena (ver imagen) —convocándolos/nos a abandonar ese lugar y ese rol, que se ha vuelto imposible, para encontrar su/nuestro auténtico lugar y vocación dejándose/nos trasponer al espacio interior de la historia real allí evocada—; a través suyo el movimiento del *intelligere* que pregunta por el ser humano es focalizado con intensidad inusitada en la expresión “justicia de la fe”. Ahora bien, ¿qué nos es dado descubrir siguiendo el rastro que ella indica?

12 En ese sentido coincidimos con Hans J. Iwand cuando sostiene que “... la pregunta por la verdad siempre es la pregunta por el conocimiento en el que el ser humano mismo llega a ser verdadero, y no solo reconoce lo que es verdadero. Por eso, todo conocimiento de lo verdadero, por el cual la persona cognoscente no llega a ser simultáneamente ella misma un ‘verdadero ser humano’, de nada sirve...” (1959: 64). Ahora bien, junto a esa crítica epistemológico-soteriológica de fondo, realizada desde la teología, es necesario recordar —desde un ángulo filosófico— la inviabilidad de un abordaje discursivo “sobre” el ser humano a partir de la conocida problemática fundamental de la antropología, dada por el ineludible entrecruzamiento de las perspectivas de observador y partícipe, inherente a dicho proyecto —y la irremediable pérdida de “objeto” que radica en ello—. Ello se vincula a su vez con el hecho de que en ese marco global el ser humano está frente a sí mismo como alguien cuyo devenir humano no es objeto de su propio obrar —poniendo así de manifiesto que los seres humanos se encuentran categorialmente inhabilitados de aprehender y abarcar comprensivamente su devenir tales en la totalidad de su extensión—. Cfr. Heuser, 2004: 47-s.



“Crucifixión”, obra representada en los dos paneles centrales del retablo cerrado de Isemheim, datada entre los años 1512 y 1516, actualmente expuesta en el Museo de Unterlinden (Colmar, Francia).

A través suyo, la tradición paulino-reformadora hace referencia a aquella trama oculta y decisiva de la historia —nuestra historia—, que deviene singularmente densa en su carácter (de-) velado en, bajo y a través de la “Palabra de la Cruz”. Pues al “transfigurar” a Jesús de Nazaret como el Cristo de Dios (*cf.* Mc. 9,2-13 y par.), esa palabra revela la totalidad de su vida, pasión, muerte y resurrección como manifestación definitiva de la *justicia de Dios* —y a ésta como poder de vida—.¹³ Ello es así para la fe que reconoce en el Cristo aniquilado la fidelidad de Aquel que “resucita a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean” (Ro. 4,17), al descubrir en él su misericordia y solidaridad incondicional hacia quienes padecen en sus cuerpos y almas

13 *Cfr.* Beros (2014: 81-104). Versión en alemán: “Die befreiende Grenze. Die fremde Gerechtigkeit des Kreuzes als Macht des Lebens”, en Duchrow y Ulrich (2015: 187-212).

la vacuidad aniquiladora imperante en este mundo, tanto como, a la vez, la contradicción y condena más irrestricta a los poderes que las y los sojuzgan y violentan.

Puesto que la cruz —ese instrumento de tortura y muerte utilizado “espectacularmente” para escarmentar y aleccionar a quienes, habiendo sido sometidos al poder del imperio, pretendiesen cuestionarlo—, a la luz del mensaje y la experiencia pascual, llegó a ser “el tabernáculo” de Dios y su justicia, ya no rige real-escatológicamente la “forma” impuesta al mundo por el juicio de los victimarios, con su pretensión absoluta, sino la promesa: “enjuagará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor porque las primeras cosas pasaron” (Ap. 21,4). Pues con la sentencia “he aquí yo hago nuevas todas las cosas” (Ap. 21,5), pronunciada con el anuncio de la resurrección, tiene lugar la gran transfiguración y metamorfosis de todas las cosas, capaz de transformar la vida de sus criaturas de forma que ellas también lleguen a ser lo que han sido llamadas a ser en él: “la imagen del Dios Invisible” (Col. 1,15).

Llegados a este punto resulta necesario preguntar por la forma característica de experiencia que está a la base de aquello que nos es dado descubrir en torno a la pregunta por el ser humano siguiendo el rastro que nos ofrece la expresión “justicia *de la fe*”. Con esa finalidad formulamos la siguiente tesis.

3. Según el testimonio de la fe bíblica, los seres humanos llegan a ser plenamente tales deviniendo “nuevas criaturas” en Jesucristo (*cf.* 2 Co. 5,17). Ello acontece confiándose incondicionalmente —sola fide— a la palabra del Evangelio, “padeciendo” a través suyo la justicia ajena de la Cruz y con ella el obrar transformador de Dios —por el poder pneumático inherente

a esa palabra “extraña”, que ellos no pueden darse a sí mismos, sino que irrumpe en su mundo hermético desde su alteridad radical, desde donde ellos menos lo esperan (*cf.* Mt. 25,31ss)—. De tal forma, el “lugar” histórico-existencial donde experimentan —en la fuerza de esa palabra y Espíritu— su devenir humanos no radica en una economía que las mujeres y los hombres pongan en marcha desde y por sí mismos, superándose emocional, reflexiva o moralmente, sino en aquella economía pneumática ajena (*aliena*) en que tiene lugar su “vida pasiva” (*vita passiva*).

El conjunto de aserciones que compone nuestra tercera tesis intenta poner en foco aquello que constituye el núcleo distintivo del testimonio de la fe bíblica y neotestamentaria respecto del ser humano: la experiencia *sui generis* en que esa fe ve concretado el acontecimiento de su devenir verdaderamente humanos, originada en el obrar decisivo de Dios en Jesucristo mediante su Espíritu, que nosotros señalizamos mediante la expresión “vida pasiva”.¹⁴

De acuerdo con ello, la forma característica de esa (nueva) humanidad tiene origen en el encuentro entre la justicia de Dios y la fe, creado por la “Palabra de la Cruz”. Pues al confiarse incondicionalmente al juicio por el que Dios “se posiciona” frente al ser humano en la historia por la resurrección del Cristo crucificado, este “le da la razón a Dios”, lo justifica en su juicio, cesando en su afán de auto-posicionarse y auto-justificarse frente a él y frente al prójimo.¹⁵ A través del doloroso conocimiento de sí mismo que

14 En este aspecto decisivo ha insistido —siguiendo a Lutero— ante todo Hans J. Iwand. *Cfr.* Beros (2015: 158-s) y Sauter (2011: 240-246).

15 *Cfr.* la expresión “*Deum iustificare*” como indicación teológica fundamental en este contexto, en Beros, 2015: 50-s.

ello trae consigo,¹⁶ los seres humanos son conducidos en la fuerza de su Espíritu desde su viejo hábitat (*oikos*), regido tiránicamente por la ley (*nomos*) que tiene como movens la “concupiscencia de la carne” (*epithumia sarkós / concupiscentia carnis*) (cfr. Gal. 5, 13ss), al ámbito *político* en que esperan el don prometido de su plena humanidad como fruto de la fidelidad misericordiosa de Dios (cfr. Fil. 3,20).¹⁷

Pues por esa disolución de su vieja sujeción a aquella economía aniquiladora mediante la cual buscaban afirmar su humanidad, destruyéndola, los seres humanos llegan a reconocer simultáneamente, bajo la apariencia de lo contrario, “oculto en sus sufrimientos” (Lutero, 1967: 47), aquello que eran incapaces de percibir a causa de su antigua imbricación en el entramado de su auto-posicionamiento y justificación: la afirmación gratuita de su humanidad como don de la “filantropía de Dios” (cfr. Tit. 3,4-5). Ello acontece mediante su Palabra, que como palabra de juicio y de perdón —por la fe y el “cambio de rumbo” (*metanoia*) que tienen su raíz en ella— hace posible un nuevo inicio en su existencia, que es anticipo y promesa de la “nueva creación” que él y ella llegan a ser en comunidad con Jesucristo (cfr. Mc. 1,14-15) —y a través suyo, a la vez con Dios y con el prójimo—.

En “padecer” esa Palabra, en dejar obrar al Espíritu de Dios a través suyo, radica todo el “cambio de rumbo” al que se asocia la promesa de la manifestación del ser humano en

16 Este es el lugar y sentido pertinente del concepto de “uso teológico de la ley” (*usus theologicus legis*) en la dogmática protestante. Cfr. Wolf (1975: 51-s).

17 “Puesto que en Adán ascendimos a la similitud divina, él descendió a nuestra similitud para devolvernos al conocimiento de nosotros mismos. Y ello ocurre en el sacramento de la encarnación. Éste es el reino de la fe, en el cual domina la cruz de Cristo, donde es quebrantada la divinidad perversamente pretendida y restablecida la debilidad del ser humano y de la carne, falsamente abandonada [...]. A través de su encarnación, con-crucificados, nos hizo conformes a él, haciendo así, de dioses infelices y soberbios, seres humanos verdaderos, míseros y pecadores” (Lutero, “Operationes in Psalmos. 1519-1521”, en WA 5: 128-s).

plenitud. Con él, los seres humanos ingresan en un *devenir*, en una “revolución permanente”, que resulta inefable desde la perspectiva hermética de sus propios juicios, ideales y posibilidades. Renunciando a ella, se confían y exponen al regir de ese Otro, haciendo suyas —en su extrañeza y externidad: en su trascendencia y señorío característico— las “razones”, la justicia de Dios en Jesucristo: *su opción y solidaridad* con quienes padecen las multifacéticas formas de violencia enraizada en las —igualmente múltiples— formas de auto-posicionamiento y auto-justificación, de pecado humano: masacrados/as, explotados/as, humillados/as, estigmatizados/as, invisibilizados/as y olvidados/as; a la vez que *su contradicción y resistencia abierta* contra los poderes victimarios y sus múltiples encarnaciones.

Pues es esa forma concreta de *passio*, ese *via crucis* determinado por el nombre de Jesucristo, el que encierra la promesa a la que se dirige la expectativa de la fe en tanto “certeza de lo que se espera... convicción *de lo que no se ve*” (He. 11,1):

Porque tuve hambre y me disteis de comer... fui forastero, y me acogisteis... Entonces le responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento... y cuándo te vimos forastero?... Y respondiendo el Rey les dirá: De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis...

A esa huella comunicativa y política, que pasa por la “(dis-) posición” que adoptan los seres humanos en la historia hacia la otra u otro en su necesidad, el dictamen del “rey” la asocia a la manifestación plena del ser humano, su existencia e historia en su consistencia y realidad escatológica, última:

Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria... se sentará en su trono de gloria y serán reunidas delante de él todas las naciones... Entonces el Rey dirá a los de su derecha: Venid benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo... (Mt. 25,31-46)

Al focalizar nuestra reflexión en esa “vida pasiva”, apuntamos —nuevamente, en forma análoga a la de la ya aludida imagen del Bautista (ver arriba)— a aquella dimensión de lo humano sustraída *categóricamente* a toda clase de “operatividad” propia —que así resulta, metafóricamente hablando, un “granito impenetrable” al querer, razonar y sentir del hombre—. Pues en ella tiene lugar el “fin” (*télos*) de aquella “ley” que lo define y condena en su in-humanidad (*cfr.* Ro. 7, 21-24) para que, por el obrar soberano e insondable de Dios, su gracia llegue a recrear la “forma” e “imagen” del ser humano en su plenitud —alcanzando así aquella “meta” (*télos*) prometida a toda su creación en Jesucristo (*cfr.* Ro. 10,4)—.

Así los seres humanos son hechos instrumentos de la justicia de Dios en el ámbito público de forma tal que, aquellos a los que se les niega con violencia material y simbólica la humanidad y el derecho, la “*nuda vita*” (Agamben, 2000), puedan experimentar en el marco de la justicia civil y de las instituciones de la sociedad, mediante el “uso político” de la ley,¹⁸ en todos los ámbitos (social, político, económico, religioso, etcétera), la afirmación de su dignidad y humanidad, que tienen su fundamento inalienable “fuera de nosotros” (*extra nos*), en Jesucristo. En todo ello viven una vida de criaturas, que en la distinción y relación mutua obrada por el juicio exclusivo de Dios entre vida pasiva y vida activa, entre justicia de la fe y justicia civil, permanecen en

18 Ver arriba nota sobre el *usus politicus legis*.

“devenir” (en *fieri*) y no en “ser” (en *feci*). En ellos los anima la ardiente expectativa de que, a través del encuentro con los otros y otras se manifieste en forma visible aquel “ser humano nuevo” que ellos, sin serlo aún en lo real (*in re*), ya son en esperanza (*in spe*) gracias a la Palabra de Promesa, que los preserva “ocultos” con Cristo en Dios (*cf.* Col. 3,3) hasta el día en que lleguen a conocer plenamente, como han sido conocidos (*cf.* 1 Co. 13,12)—.

Bibliografía

- Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai romani"*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Beros, D. (2014). “El límite que libera. La justicia ajena de la Cruz como poder de vida”, en Beros, D. y Ferrer, P. (coords.), *Con la mirada en el mesías, de la mano del pueblo. Libro en Homenaje a Néstor O. Míguez*, pp. 81-104. Buenos Aires, ISEDET.
- _____. (trad. y ed.) (2015). *Hans J. Iwand - Justicia de la Fe. Estudios sobre la Teología de Martín Lutero y de la Reforma Evangélica del siglo XVI*. Buenos Aires, La Aurora.
- Coenen, L. et al. (1990). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. I. Salamanca, Sígueme.
- Duchrow, U. y Ulrich, H. (ed.) (2015). *Befreiung vom Mammon / Liberation from Mammon (Die Reformation radikalisieren / Radicalizing Reformation)*. Berlin, LIT.
- Gutiérrez, G. (1994 [1971]). *Teología de la Liberación: perspectivas*. Salamanca, Sígueme.
- Heuser, S. (2004). *Menschenwürde. Eine theologische Erkundung*. Münster, LIT.
- Iwand, H. J. (1959). “Die Krisis des Wissenschaftsbegriffes und die Theologie”, en Steck, K. G. (ed.), *Hans Joachim Iwand. Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze*. Múnich, Kaiser.

- Lutero, M. (1911). "In Epistolam S. Pauli ad Galatas. Comentarius [1531] 1535", en *D. Martin Luthers Werke* (40 Band, I Abt.). Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- _____. (1967). "Disputación de Heidelberg", en *Obras de Martín Lucero*, t. I. Trad. C. Witthaus. Buenos Aires, Paidós.
- _____. (1971 [1530]). *La Confesión de Augsburgo*. Trad. R. Hoferkamp. Buenos Aires, El Escudo.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. F. Aren, S. Rotemberg y M. Vedda. Buenos Aires, Colihue.
- Pannenberg, W. (1993). *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Salamanca, Sígueme.
- Sauter, G. (1988). "Eschatologische Rationalität", en *In der Freiheit des Geistes. Theologische Studien*. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
- _____. (2011). *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*. Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus.
- Sexauer, E. (trad. y ed.) (1976). *Obras de Martín Lucero*, tomo IV. Buenos Aires, Paidós.
- Ulrich, H. G. (2001). "Fides quaerens intellectum. Überlegungen zu einer explorativen Theologie", en Grimmer, K. F. (ed.), *Theologie im Plural. Fundamentaltheologie - Hermeneutik - Kirche - Ökumene - Ethik, FS Joachim Track*. Francfort del Meno, Lembeck.
- Wolf, E. (1975). *Sozialethik. Theologische Grundfragen*. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.

Capítulo 7

Ser humano, una voz natural

Flavia Soldano Deheza

Me interesa acercarme al sintagma “ser humano” con una mirada en escorzo.¹ Salir del problema ontológico bordeando la herida de la carnalidad. Rozar el murmullo que refleja lo humano para abrir a un retorno que no sea del orden del ser, sino de la condición vital.

A fines del otoño de 1997, A. G. Sebald (2003) ofrece unas conferencias en Zurich que dan lugar, luego, al libro titulado *Sobre la historia natural de la destrucción*. Se destaca la palabra “natural”. ¿Qué relación puede haber entre lo “natural” y los mortales que, en tanto parlantes, se han alejado de la naturaleza? ¿Acaso un destello de voces por donde sangra la condición humana?

Camino hacia los supuestos orígenes de las palabras. Por la fallida vía hacia lo étimo,² se ponen de manifiesto algunos “tropiezos” velados en la trama equívoca del lenguaje.

1 La palabra *escorzo* está en relación con la forma radical *Sker* y comparte este tronco con los vocablos *cortar*, *separar*, *escorar*, *esgrimir*, *cuero*, *coraza*, *corteza*, *corcho*, *carne*, *estiércol*, *excremento*. Cfr. Roberts y Pastor (1997: 161-162).

2 *Étimo*: verdad, origen. *Etimológica*: verdad más logas.

Corominas ubica al vocablo *natura* como “cultismo”, es decir que, en el devenir del latín y al agregarse al castellano tardíamente no ha sufrido transformaciones fonéticas. Menciona que alude a “linaje, esencia de las cosas” (Corominas y Pascual, 1997: 202).

Es importante no olvidar la relación etimológica con el verbo latino *nascor* y su participio pasivo *natus*, cuya particularidad es ser un verbo deponente. Tanto en latín como en griego los verbos deponentes se conjugan en voz pasiva, pero se enuncian en voz activa. En una antigua gramática son descritos como pasión y acción, como un padecer y un hacer, también en su forma de participio pasivo (Torrela, 1987: 167) —quizás entre voz y escritura se genere el limen carnal que enhebra la piel de lo humano—.

¿Qué delatan estos verbos? Una trampa retórica que atrapa las voces: nacer es al mismo tiempo ser nacido. El sujeto padece la acción del verbo, pero, al mismo tiempo, es activo. Las voces que la gramática separa se condensan en una nominación: deponente. Algunos manuales suelen decir que se pone de lado la voz activa, otros la voz pasiva (Moreland, 1974: 199). Pero es pertinente avanzar con el estilete. Volver a preguntar sobre qué se depone allí, y más bien qué se ex-pone en esta deposición. La voz deponente ex-pone la trampa retórica del lenguaje. En la palabra “natural” anida un padecer en tanto acción que se im-pone, en el libro de Sebald, como esencia de la historia.

Recordemos que, para Foucault, “el verbo es la condición indispensable para todo discurso, y cuando no existe, cuando menos de manera virtual, no es posible decir que hay lenguaje” (1995: 98). El verbo es, entonces, el articulador del lenguaje en tanto representación. En la relación del campo de lo “natural” y lo humano, pulsa un verbo deponente que nos asoma al particular giro de la acción sobre el mundo como *pathos* de la historia.

Vuelvo sobre Corominas y su acercamiento a la palabra “natural” como linaje y esencia de las cosas. También en este diccionario el vocablo en cuestión deriva del verbo “nacer” (Corominas y Pascual, 1997: 202). En las largas columnas donde el autor se explaya sobre las variaciones de este verbo, encontramos una curiosa derivación: tumor, divieso. Si buscamos en el diccionario de la Real Academia Española, el participio “nacido” nos remite en cuarto lugar a “divieso”, infecciones de la piel que las bacterias hacen padecer. En su quinta acepción, remite a “nacencia”.³ La definición de “nacencia” se sitúa en el campo del linaje, pero también de la enfermedad, ya que alude a tumores. Por esta vía, las voces de lo “natural” resuenan en el borde extenso de nuestro linaje como *pathos* del cuerpo.

En su primer capítulo, Sebald (2003: 27) relata el problema de los bombardeos sistemáticos sobre poblaciones civiles alemanas realizados por los ingleses, empresa que...

... devoraba una tercera parte de la producción bélica británica... Después de tres años de expansión de las instalaciones de fabricación y de base, había alcanzado su punto más alto de desarrollo, es decir, su máxima capacidad de destrucción.

A pesar del fracaso, la empresa continuaba movida por un “sano instinto económico que se oponía a dejar sencillamente inutilizado el material ya producido”. El sobrenombre de *Bomber Harris* dado a Sir Arthur Harris, comandante en jefe del comando de bombardeos, lleva a la reflexión sobre su “interés ilimitado por la destrucción” (2003: 27). Bomber Harris tranquilizaba los escrúpulos de Churchill,

3 Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* (22ª ed.) (2011). En línea: <<http://www.rae.es/rae.html>>.

para quien se estaba produciendo una justicia poética más alta. Solly Zuckerman afirma que Harris...

... creía en la destrucción por la destrucción y por ello representaba inmejorablemente el principio más íntimo de toda guerra, es decir, la aniquilación más completa posible del enemigo, con todas sus propiedades, su historia, su entorno natural. (2003: 27)

Pero también interpela, Sebald, al decir “que los alemanes provocamos claramente la destrucción de la ciudades en las que vivíamos”. Y citando a Speer, relata “la embriagadora visión de destrucción” que Hitler soñaba para que Londres ardiera por completo (2003: 111).

Una pista sobre el título del libro toma lugar en la alusión al proceso de degradación que se ve en la serie de fotografías dedicada a los zapatos de los alemanes, “*This misery of boots*”. Fotografías como esas en las que, de forma muy concreta, se hace visible el proceso de degradación, pertenecen indudablemente a una historia natural de la destrucción” (2003: 49).

Pero sobre las ruinas, lentamente, volvía a crecer el pasto. Bajo una mirada botánica se podía determinar el momento de la destrucción por la cantidad y el tamaño de las plantas que allí brotaban. Y hubiese sido posible que se formaran bosques allí si no fuese porque volvió a despertar con sorprendente rapidez ese otro fenómeno “natural”: la vida social.

La capacidad del ser humano para olvidar lo que no quiere saber, para no ver lo que tiene delante, pocas veces se ha puesto a prueba mejor que en Alemania en aquella época. (2003: 49-50)

La organización social de la desgracia tomó lugar sobre la opacidad de la acción y el mutismo. La silenciosa negación.

“Ese mutismo, ese cerrarse y hacerse a un lado es la razón de que sepamos tan poco de lo que pensaron y vieron los alemanes en el medio del decenio comprendido entre 1942 y 1947” (2003: 40).

En reportajes para la prensa inglesa del año 1946 sobre las ciudades de Hamburgo y Düsseldorf, se describen los edemas causados por el hambre, infecciones de la piel (diviosos), tumores y tuberculosis, así como el desplazamiento diario de gran cantidad de gente que migraba en huidas y retornos. Estos movimientos fueron, para el autor, la impronta de la “sociedad móvil” que encuentra como característica del pueblo alemán (2003: 44).

La pregunta por lo “natural” en relación a lo humano me lleva ahora a intentar poner alguna luz al pequeño problema de la traducción de los versos 361/2 de la tragedia *Antígona*. Este se plantea en el seminario sobre *La Ética* de Lacan. La traducción clásica al castellano dice: “De Hades sólo no alcanzará escape, pues de irremediables males ha ideado la escapatoria” (Sófocles, 1987: 27). Lacan traduce: “De Hades sólo no alcanzará escape, pues *en enfermedades construidas por él mismo* ha ideado la escapatoria” (1990, cap. XXI: 330). La cuestión se pone de relieve en la lectura de “de irremediables males” como genitivo objetivo. Si se lee como genitivo especificativo, cambia el sentido de la traducción, llevándonos a leer “en irremediables males” (Crespo *et al.*, 2003: 128-140). *Mejano*, hábil constructor de máquinas de guerra, se asocia al campo de la *techne*, mientras que *noson*,⁴ la enfermedad, pertenece al mundo de la *Physis* (Liddell y Scott, 1996: 1131). Es así como Lacan acentúa la enfermedad, los males, como construcción humana. En este cambio de sentido, el coro de Antígona señala que el hombre escapa de la muerte refugiándose en los males y enfermedades que

4 En el texto griego ambos están en genitivo plural.

él mismo construye. No solo la noción de la propia muerte distingue al ser humano de otros seres, sino que es también su condición forjar otros padecimientos a modo de refugio de aquella.

Vuelvo sobre la pregunta inicial: ¿Qué relación puede haber entre lo “natural” y los mortales que en tanto parlantes se han alejado de la naturaleza? Quizás hilachas de respuesta resuenen en los lacerantes ecos rítmicos del coro de *Antígona*, compás de voz deponente. El exceso de lo que no cesa... “el principio más íntimo” (Sófocles, 1987: 4). Fabricamos nuestros propios tumores para escapar del mortífero divieso, creemos conjurar el linaje de mortales perpetrando lo mortífero. Desconocemos y negamos el *pathos* de la muerte focalizándonos en nuestra propia destrucción.

Nuestro autor avanza en su *Historia natural de la destrucción* con la pintura de la devastación del Zoo de Berlín.⁵ Días de embestidas aéreas en las cuales los animales fueron rociados con bidones de fósforo y bombas incendiarias son narrados con detalles que “nos llenan de especial espanto porque van más allá de los relatos en cierta medida censurados y estereotipados del sufrimiento humano”; Sebald (2003: 100) se pregunta por este “especial espanto”, y aventura que quizás en la ideología imperial que subyace al establecimiento del Zoo, vibre la anhelada fantasía de “reproducción del Paraíso”.

Reproducir el Paraíso, recobrar el tiempo, pertinaz estigma de recuperación. La pasión por la analepsis de comienzos del siglo XX relata que sólo existen paraísos perdidos.⁶ La referencia al Paraíso remite a los textos bíblicos

5 Sebald refiere a Katharina Heinroth y a Lutz Heck, ambos citados por Hans Dieter Schäfer en su libro *Berlín en la Segunda Guerra Mundial*.

6 Me refiero a Marcel Proust.

y aparece por primera vez en Génesis 2:8. Pero en el texto hebreo se menciona el jardín que *Yv Elohim* planta hacia el oriente, en el Edén. Edén, al igual que Paraíso, es, de acuerdo al uso morfológico, nombre propio o sustantivo común. Proviene de la raíz *ʿdn* que refiere a voluptuosidad, placer y disfrute (Harris, Archer y Waltke, 2003). La versión griega del Pentateuco⁷ dispersó nuevas semillas en su diáspora hacia Occidente.⁸ Un nuevo germen brotó al llamar al jardín del oriente “paraíso del Edén”.⁹ Sin embargo, en el corazón del novel sembradío, no dejó de pulsar la añorada arborescencia de la vida eterna.

El transcurso del sustantivo común *paraíso* al nombre propio *Paraíso* dibuja la “natural” vocación de construir pacíficas naturalezas para destruirlas. En el humano camino hacia el imposible retorno al Edén insisten las bélicas sombras de lo “natural”. La palabra paraíso, de probable origen persa, se incorpora al griego y está atestiguada en el texto llamado *Anábasis* o *Expedición de los diez mil* (Jenofonte, 1994). Jenofonte la habría incorporado en su crónica del regreso de la fracasada empresa militar de Ciro el Joven contra su hermano Artajerjes II. Este contexto bélico, en el cual se inserta la entonces nueva palabra, no es ajeno al del término “edén” como sustantivo común en el Antiguo Testamento. Si bien se usa en tres ocasiones, en dos de ellas, 2 Sam 1:24 y Jer 51:34, refiere al botín de guerra. Es posible que en “Edén” se encuentre una derivación de la palabra sumeria *edin*. Ésta indica “planicies”, “estepas”, y también “desierto” (Jiménez Zamudio, 2003: 160). Los ecos del Paraíso, eterno e inquietante receptáculo de la naturaleza y la inmortalidad, resuenan en la

7 La Septuaginta o LXX es primera traducción de la Torah. Esta versión y sus problemas de traducción y entendimiento produjeron cambios teológicos importantes en la recepción del texto.

8 “Diáspora” significa sembrar, dispersar semillas.

9 BGL Bibleworks Greek LXX NBT, Gen 2:8, v.8.

fibra de “desiertos” que teje la pulsante búsqueda de su restauración.¹⁰

Adán, nombre que se engarza con tierra y con sangre,¹¹ es expulsado del jardín del Edén para labrar la tierra de la que fue tomado.¹² Caín, Kain, el labrador de la tierra que moldeó a su padre, asesina al hermano. La marca que lleva es de maldición y protección.¹³ Condenado a errar como extranjero de la argamasa que forman tierra y padre, construye la primera ciudad. En su progenie están los criadores de ganado, los músicos, los herreros. Pero, en el texto de la descendencia de Caín, sólo Lamec tiene el privilegio de hablar. Con voz propia enuncia su crimen y su protección.¹⁴

La raíz *qyn* tiene una conexión tardía con quienes trabajan lanzas en metal. En consonancia con la raíz *qana* resuenan, en el nombre Caín, el poseer y al mismo tiempo engendrar (Harris, Archer y Waltke, 2003). El asesinato del hermano posibilitó que Caín engendre prosperidad y asesinato. En su engendro se oculta la marca de lo “natural”: errantes de nosotros mismos en el desconocimiento de nuestra finitud creemos escapar en la dominación. Es así como engendramos vitales “nacencias”, elocuentes y parlantes linajes de destrucción.

La narración de Caín termina con las palabras de Lamec.¹⁵ Adán tiene otro hijo con Eva, al que llama Set.¹⁶ Nada se relata acerca de las artes y de fundar una ciudad. Solo

10 Me refiero a Gen 2:22-24 y el riesgo del árbol de la vida que allí se presenta.

11 De la raíz *’dm* proviene *adam*, “humano”, y *adamá*, “tierra como *hummus*”. *Dam* significa sangre, y aunque no proviene de la misma raíz son consonantes.

12 *Cfr.* Gen 3:17.

13 *Cfr.* Gen 4:12-15.

14 *Cfr.* Gen 4: 8-24.

15 *Cfr.* Gen 4:24.

16 *Cfr.* Gen 4:25.

conocemos los nombres de su *toldot*,¹⁷ que finaliza con Noé.¹⁸ Éste y sus hijos serán los destinatarios del primer pacto con Dios. Su simiente se multiplicará. El relato del pueblo bíblico aparentaba continuarse en el nombre de quien merecía la salvación.¹⁹ Pero en un detalle curioso tañe un oscuro rumor. Cainán, Kenan, suena en la genealogía de Set. Se repite el nombre que da lugar a la cultura con el arte de la música y el arte de matar.²⁰ La marca de Caín insiste. Retornan sus esquiras emergiendo en insospechado lugar. Esta pequeña e insoportable filtración ha goteado en el texto humano a lo largo de los siglos. Acumula lágrimas, mares, diluvios. Hoy migrantes cuerpos ahogados sombrean la cartografía de la prosperidad. Incontenible es nuestra condición “natural”.

Bibliografía

Corominas, J. y Pascual, J. A. (1997). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. IV. Madrid, Gredos.

Crespo, E. et al. (2003). *Sintaxis del griego clásico*. Madrid, Gredos.

Foucault, M. (1995). *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI.

Harris, R. L., Archer, G.-L. y Waltke, B. K. (2003). “Theological Wordbook of the Old Testament”, *Bibleworks*, vol. 8. Chicago, Moody Publishers.

Jenofonte (1994). *La expedición de los diez mil (Anábasis)*. Barcelona, Fontana.

Jiménez Zamudio, R. (2003). *Antología de textos sumerios*. Madrid, UA.

Lacan, J. (1990). *El seminario*, libro VII, “La ética del psicoanálisis”. Buenos Aires, Paidós.

17 Genealogía, generaciones.

18 Cfr. Gen 5:1-32.

19 Cfr. Gen 6:5-8.

20 Proviene de la misma raíz que Caín.

- Liddell, H. G. y Scott, R. (1996). *Greek English Lexicon with a Revised Supplement*. Oxford, Clarendon Press.
- Moreland, F. (1974). *Latin, an Intensive Course*. California, University of California Press.
- Real Academia Española (2011). *Diccionario de la lengua española* (22ª ed.). En línea: <<http://www.rae.es/rae.html>>.
- Roberts, E. y Pastor, B. (1997). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid, Alianza.
- Sebald, W. G. (2003). *Sobre la historia natural de la destrucción*. Barcelona, Anagrama.
- Sófocles (1987). *Antígona*. Trad. de L. Pinkler y A. Vigo. Buenos Aires, Biblos.
- Torrela, J. (1987). *La syntaxis del Maestro Juan Torrela, ilustrada con declaraciones y notas importantes*. Barcelona, Por los Consortes Sierra, Oliver y Martín, Plaza de San Jayme.

Capítulo 8

Transfiguración del ser humano, extinción y porvenir del lenguaje

Fabián Ludueña Romandini

I

La mujer que ocupa el semblante de Eva le dice al hombre que hace las veces del semblante de Oscar en *Holy Motors*, el filme de Leos Carax, “*on a vingt minutes pour rattraper 20 ans*” (“tenemos veinte minutos para recobrar 20 años”), es decir, el tiempo durante el cual no se han visto. Tanto más decisiva aún se torna la frase cuanto que el fortuito encuentro en las calles de París no volverá a repetirse: “*sans doute, on ne se verra plus jamais*” (“sin duda, nunca jamás volveremos a vernos”).

Pocas frases podrían restituir, con más acuidad, el espíritu de nuestro tiempo. Por cierto, para que la expresión se torne verdaderamente inteligible no debe entenderse en el singular de la relación efectivamente descrita en el filme. Al contrario, se impone el gesto de convertirla en el enunciado existencial que podría proferir cualquier habitante de una megalópolis del siglo XXI. Tampoco deben interpretarse las circunstancias materiales como un simple impedimento circunstancial (falta de tiempo debida a las misiones

asignadas de los personajes). Al contrario, la escena expresa el tiempo estructural en el que una vida puede relatarse en el siglo presente.

En este sentido, el filme alcanza, en la contingencia, una condición universal: la *biografía* del siglo XXI no necesita de más de veinte minutos para poder dar cuenta de los trazos fundamentales —generalmente dolorosos, pero indignos de un relato extendido en el tiempo— del devenir de un ser humano. Por supuesto, en estas nuevas condiciones, no hay posibilidad de recobrar el tiempo perdido. A lo sumo, es posible inscribir otros retazos biográficos en un *continuum* anónimo de experiencias análogas que no llegan a constituir la Historia sino tan sólo una referencia homologable que tiene, siempre, un sentido incompleto pero suficiente en su precariedad.

Esto no es equiparable al gesto de los Antiguos que, respecto de las vidas, también podrían parecer inclinados a la brevedad expositiva. Sin embargo, esta característica no era el resultado de una propiedad de la materia narrativa sino, al contrario, de una decisión consciente de autores que, como Plutarco, deseaban dar cuenta de la forma de una vida (*bíos*) a partir de las “pequeñas cosas” (*pragma brachú*) que se pueden esconder tanto en una acción épica como en una anécdota menor. La búsqueda de una constelación vital exigía una economía restringida de palabras que debían extraerse de una plétora de experiencias vividas y de innumerables leyendas y relatos.

La situación contemporánea es por completo diferente porque un cambio de envergadura se ha introducido en la experiencia de la propia vida. La postulación de un universo infinito por parte de la ciencia moderna ha transformado, en grado eminente, cualquier concepción de la propia vida individual. Siendo consecuentes con la ciencia moderna, ningún ser humano es más que un punto en un universo

infinito el cual lo torna, al menos en un primer momento, en completamente idéntico a los otros. Desde el punto de vista del nuevo universo, ningún ser humano resulta especialmente importante y es potencialmente transformable en una cifra. La estadística es la ciencia que más rápidamente ha comprendido el gesto: no sólo por el hecho, repetido hasta el cansancio, de que trata a las personas como números (¿de qué otra forma podría hacerlo?), sino más bien, —y esto resulta capital— porque su efectividad reposa, como ha sido señalado, en su capacidad probada de predecir la conducta de millones de seres humanos basándose en muestras de tamaño restringido a pocos miles.

Lo decisivo, entonces, no es tan sólo que un individuo A equivalga a un individuo B sino más bien que la conducta, los pensamientos, las acciones de A (relevados estadísticamente) pueden predecir los de X millones de individuos no encuestados. La encuesta, en ese sentido, no estudia a quien es entrevistado, sino con toda propiedad, a quien no lo es. Por lo tanto, negarse a participar de una encuesta equivale, en estricto rigor, a transformarse en el verdadero objeto de la estadística. Se dirá que, políticamente, se trata de una perversión numérica de la matemática propiciada por un universo infinito. Sin embargo, ninguna diatriba contra la estadística debe esconder el hecho esencial: la efectividad de la encuesta es sólo concebible bajo la ciencia de un universo infinito donde los seres humanos desarrollan un estilo de vida que, por más diverso que quiera presentarse, es ineluctablemente absorbido en una ley subyacente que lo torna un punto predecible y, por lo tanto, también absolutamente prescindible en el conjunto del planeta.

Esta condición efectivamente moderna del hombre lo ha condenado a ser un mero simulacro en un mundo donde la apariencia, por otra parte, es considerada como una superficie engañosa del Ser que debe ser trascendida hacia

sus manifestaciones inequívocas en la ciencia del número. Que el ser humano sea sólo un semblante (en una escala de agregación numérica, el fenómeno fue bautizado, con cierto equívoco, como “sociedad del espectáculo”), ha desatado la crítica: justa a veces, inconsistente muchas veces. En cualquier caso, se ha demorado gravemente la comprensión del elemento esencial: en el universo moderno, el ser humano no puede sino ser un simulacro. Se trata, pues, de un teorema de existencia y no de una alienación del Ser.

El fenómeno era inevitable y está implícito en el pasaje de lo que podríamos denominar la “liturgia del Ser” (el Dios infinito de la escolástica medieval objeto, asimismo, de todas las imágenes piadosas y de la *praxis* laudatoria), al “infinito en el Ser” que se refleja en una transferencia de propiedades (que algunos gustan denominar “secularización”). Un testimonio precioso lo provee un importante escolástico del siglo XVII: “*Dico itaque cum auctoribus secundae opinionae Deum esse in infinitis spatiis imaginariis extra coelum in immensum diffusis*” (Compton-Carleton, 1649: 337, sectio IV, col. 2). El atributo de la infinitud, propio de los espacios extracósmicos de la majestad divina, es transpuesto al Universo en su totalidad como nuevo hábitat de un ser humano, por consiguiente, propiamente des-centrado.

La matematización del Infinito deberá esperar, no obstante, a Cantor (se discute si su teoría cambia el escenario: nuestra opinión es afirmativa). La relatividad de Einstein, por su parte, tornará obsoleta cualquier discusión metafísica basada en el trillado problema del heliocentrismo o geocentrismo del sistema solar. Un problema menor que, sólo bajo la óptica del Infinito, adquiere su verdadero significado al mismo tiempo que pierde toda entidad teórica de fuste (me remito aquí a las páginas, demasiado a menudo pasadas por alto, que Hannah Arendt ha escrito al respecto). En el mismo movimiento en que las imágenes

eran reservadas a la glorificación del Ser infinito de Dios, su traspaso multiplicado al Universo como nuevo absoluto material, producen la transmutación metafísica del ser humano en un simulacro inserto en un mundo enteramente litúrgico que exalta a la imagen *qua* imagen y donde la vida humana resulta estructuralmente indistinguible de un conjunto organizado de píxeles. El proceso, por cierto, marca una mutación civilizacional (y, por lo tanto, metafísica) de alcances impredecibles. Como toda mutación de la cual no hay retroceso posible, sólo queda el ejercicio de la comprensión.

En lugar de lamentarse, hay que asumir con radicalidad la nueva situación. En ella podrá quizá aparecer lo que algunos llaman, en un acto de valentía que ya veremos si puede transformarse en una facticidad plausible, una *singularidad*. Si embargo, para que esto sea posible, habrá que asumir la apuesta del universo infinito y la subjetividad que éste propone. Que el ser humano no sea más que un punto matemático supone, sin lugar a duda, el verdadero final del Humanismo tal y como, en diversas formas, fue concebido, por lo menos, hasta los tiempos modernos. No deja de ser una ironía, por cierto, que los grandes astrónomos de la Modernidad hayan sido, todos ellos, los últimos grandes defensores y productos del Humanismo.

Antes de poder pensar, ciertamente, qué *singularidad* puede construir el ser humano cuando es concebido como una entidad numérica (lo cual implica pensar, nuevamente, qué es un número), hay que tomar en cuenta el hecho de que, muy probablemente, la denominación *Homo sapiens* no haga alusión, hoy en día, sino a una especie en extinción (sino ya subjetivamente extinta). Como ya lo entreveía Kant, lo único que se resiste a ser subsumido bajo la Ley (tanto científica como moral) es el *dolor*. Desde este resto aparentemente tan precario, la filosofía podría aspirar a despertar de

su verdadero sueño dogmático y asumir todas las tareas que ha dejado en manos de la antifilosofía: la primera de ellas, descifrar si existe una forma de vida completamente nueva que aspire a querer ser dicha en ese dolor que se constata silenciosamente en todos los habitantes del orbe. Empero, como condición de posibilidad de tal pregunta, la filosofía deberá abandonar, primeramente, lo que hemos llamado el “principio antrópico” que subyace en la interpretación de la antigua concepción del ser humano y el cosmos en la historia de la metafísica occidental. El “destinatario” del pensar habrá, entonces, mutado de un modo decisivo.

II

“Si alguien ha tenido la acuidad de percibir aquello que, de la teología, ha pasado al psicoanálisis [...] ése es Lacan. Lacan es el Carl Schmitt del psicoanálisis” (Miller, 2003: 263). Por ello, dirá Jacques-Alain Miller, podría perfectamente constituirse una ciencia —equivalente a la jurídica— que podría llevar el nombre de *teología psicoanalítica*. ¿Una ironía? Es posible. Sin embargo, el núcleo de verdad que esta formulación encierra no puede ser ignorado. Lacan sabía muy bien que el Nombre-del-Padre era también un concepto transfigurado proveniente del Dios judeo-cristiano que —como fuente de la Ley— se estableció como matriz en la estructura del deseo y del goce de los Modernos. Por cierto, Lacan mismo expresa esta hipótesis, por ejemplo, en su conferencia de 1967 en el Instituto Francés de Nápoles: “ese lugar de Dios-el-Padre es el que designé como Nombre-del-Padre [...]. Nunca retomaré ese tema, pues veo en él el signo de que ese sello no puede aún romperse para el psicoanálisis” (2001: 337).

Sin duda, ante los desafíos del nuevo siglo, el sello debe ser roto pues lo que está en juego resulta determinante: se trata de la política del goce en la configuración de un nuevo mundo cuyos contornos, ciertamente inquietantes, se delinean bajo nuestros pies sin que podamos seguir apropiadamente el ritmo de sus mutaciones y entrever las figuras globales que lo estructuran. Por lo demás, resulta entonces legítimo plantearse que, si bien el psicoanálisis (al menos, en la orientación lacaniana) ha buscado constituirse, en cierta medida, como una des-teologización de la cura, no es menos cierto que las estructuras teológicas del pasado deben ser estudiadas por la filosofía dado que en ellas se juega algo de la ultra-historia del deseo moderno. No podemos menos que hacer notar, en este sentido, que el sujeto deseante moderno tiene una estructura histórica que no puede circunscribirse solamente a los tiempos de la revolución científica.

La *longue durée* se impone, entonces, como una medida histórica más apropiada para el estudio del “régimen moderno del deseo”.¹ Sigamos, entonces, este camino que abrió Lacan y planteemos algunas vías de exploración posibles. En la *Epístola a los Romanos*, Pablo de Tarso escribe:

... sabemos que la ley es espiritual (*ho nómos pneumatikós estin*), mas yo soy de carne (*sarkinós*), vendido al poder del pecado (*hamartían*). Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco. Y, si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la Ley en que es buena; en realidad, ya no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí (*he oikoúsa en emoì hamartía*) [...] no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero

1 Me permito reenviar, para un estudio más detallado acerca de este problema, a mi artículo “Foucault con Sade” (2013: 221-250).

[...]. Así pues, soy yo mismo quien con la razón sirvo a la ley de Dios, mas con la carne, a la ley del pecado.²

Se ha podido ver aquí, por parte de algunos filósofos contemporáneos, una propuesta de mesianismo político para el mundo actual. Esa lectura es posible aunque también resulta factible poner de relieve los contornos que definen la cuadrícula de un deseo. Ciertamente ejemplificador de una forma política también nueva, el dilema paulino no deja de expresar el síntoma central de los elementos cristianos del régimen moderno del deseo. En este sentido, la noción de *harmartía* (que el cristianismo traducirá como “pecado”) había estado originariamente ligada a la esfera de la culpa religiosa y al problema del carácter voluntario o involuntario de los actos de transgresión a la Ley desde los tiempos antiguos (pensemos, especialmente, en el *harmartèma* de Edipo —uno de los mitos fundadores del acto freudiano—).

Sin embargo, aquí Pablo produce un anudamiento inédito del pecado —es decir, técnicamente, de una transgresión jurídica de la Ley— con un deseo que ya no es gobernable por medio de la volición. El querer se disocia completamente del hacer y el deseo del Otro se cumple como transgresión (pecado) en la Ley que reclama la liberación de la carne bajo la promesa de la escritura de un nuevo cuerpo no deseante (en otros términos, la resurrección). Que el goce del individuo se haga uno con el deseo del Gran Otro divino que escribe su Ley en un cuerpo donde la transgresión se vuelva imposible: he allí también otro anhelo de la tradición mesiánica del cristianismo paulino. El Nombre-del-Padre, entonces, será la marca simbólica de este orden de los cuerpos y su deseo.

2 Pablo de Tarso, *Epístola a los Romanos*, 7, 14-25.

Sade, en nombre de la revolución moderna, invertirá los términos para hacer de la transgresión la oferta misma al Otro en tanto sacrificio de los cuerpos desprovistos del afecto amoroso. El dispositivo se tambalea. Sin embargo, son los tiempos contemporáneos los que plantean nuevas configuraciones que tornan estos anudamientos más insalvables aún a partir del momento en que, el Nombre-del-Padre, como lo había anticipado Lacan, no produce ya ninguna adhesión aparente en las sociedades actuales (lo que no equivale a decir que no haya que tratar, no obstante, con las consecuencias de una sutura todavía imposible dejada por el vacío de su implosión).

III

La ciencia lingüística, apoyada en el paradigma científico moderno, se ha asentado, entre otros, en dos axiomas fundamentales: a) las condiciones del intercambio lingüístico están ausentes en el mundo animal (Benveniste), y b) la interlocución implica la existencia de una comunicación que puede ser pensada según un modelo matematizable o, por lo menos, codificable (Jakobson). Un corolario del segundo axioma señala el “peligro” de transformar la intercomunicación humana en mera “información física” (Jakobson vía MacKay). El segundo axioma, como veremos, corre el riesgo de saturar al primero. Sin embargo, debemos hacer notar un serio retroceso en la historia del pensamiento, desde una perspectiva filosófica, respecto del primer axioma. De hecho, Sexto Empírico (*Esbozos pirrónicos* I, 74) ya establecía que no era “inverosímil” (*apeikòs*) que los animales hablen pero que los humanos no pudiésemos entenderlos. Este argumento será retomado por Montaigne (*Essais*, II, 12) quien añadirá que si bien nosotros no comprendemos el lenguaje

de los animales, la situación inversa es igualmente plausible. Y el propio Plutarco concede tanto en su *De sollertia animalium* (961C) como en su *Bruta animalia ratione uti* (992C) que los animales tienen lenguaje-razón (*lógos*) y comprensión (*sínesis*).

Si la vida lingüística de los seres humanos parece dejar vacío todo espacio de interlocución directa para disolverse en diversos lenguajes informáticamente mediatizados (con los consiguientes cambios sintácticos y morfológicos asociados a dicho proceso), la destrucción de la biosfera terrestre resulta de la condición asociada de negarles a los animales toda capacidad “sintáctica” (como señalaban antaño los estoicos y hoy la lingüística chomskiana). En el universo infinito de la ciencia moderna, cuando el hombre es pensado como punto matemático, entonces el “destinatario” de la comunicación es indistinto y, por lo tanto, se torna verdaderamente superfluo. En cierto sentido, el ser humano pierde su capacidad de transmisión de un legado a partir de un lenguaje entendido como vehículo de una voz de sabiduría al mismo tiempo que toda su capacidad sintáctica se transforma en información que, retransmitida constantemente a escala global, se troca en pura comunicación desprovista de significación respecto de una herencia compartida.

Mientras tanto, el secreto del lenguaje de los otros animales se escapa por completo al animal humano y, junto con él, perece definitivamente el mundo en el cual la Voz tenía un correlato en la transmisión de un mundo cuya Historia constituía un sentido para la perpetuación de la especie. Para el ser humano ya no hay destinatario humano de su discurso y los otros animales ahogan su lenguaje en la incompreensión. Y cuando una persona habla, ninguna vida necesita más de veinte minutos para ser narrada. Ningún destinatario necesita ya, nada más, que las informaciones de una identidad que puede ser reducida a rasgos

formalizables y predecibles. En este sentido, se torna una realidad el “peligro” del segundo corolario de la lingüística: reducido a información, el lenguaje “humano” se torna cada vez más indistinguible de la codificación de la naturaleza y del mundo físico.

Los últimos humanos evocados por Nietzsche se congratulaban de poder decir: “*Wir haben das Glück erfunden* (nosotros hemos inventado la felicidad)”. El filósofo alemán se burlaba de ellos. Sin embargo, sólo hoy estamos en condiciones de medir la justeza de sus palabras: no sólo porque la felicidad de aquellos sea pequeña e insignificante (como pensaba Nietzsche) sino porque ya no existe. Estamos, por así decirlo, transitando la salida de la especie *Homo sapiens* mientras que su relevo aún no ha llegado. Ya nadie pretende hoy la felicidad (más allá de los discursos indulgentes de la época) porque los últimos humanos saben que han perdido esa posibilidad junto con el final de la interlocución. Las palabras de estos últimos carecen de destinatario: nadie las escucha (ningún Otro, ni un dios, ni un objeto poético, ni siquiera la propia persona puede ya tener un diálogo consigo mismo).

Los últimos seres humanos creen hablar pero ya no lo hacen. Su lenguaje puede traducirse en una formalización donde la palabra humana se confunde con el lenguaje informacional del mundo físico en tanto matemáticamente expresable. Con el fin del *parlêtre* que sólo habla un lenguaje cuyo dominio pierde cada día más hasta que se torne completamente opaco y anodino, la ineluctable extinción de los últimos humanos marcará el paso hacia una radical subversión del papel primordial hasta ahora detentado por el *Homo sapiens* en el acceso a la esfera de un *Lógos* que lo sobrevivirá. Acaso los seres humanos por venir logren, tal vez, escuchar por primera vez (de forma tan espontánea como en el *Maroccus Extaticus*) el lenguaje de los animales o de las

piedras y los secretos que se esconden en sus pliegues. El ser humano por venir deberá convertirse en el “destinatario” de un *Lógos* articulado de forma completamente inédita.

Para que esto tenga lugar, ¿será necesario, como escribió Osip Mandelstám al hablar de la poesía de Sologub, que pasen “cientos de años” todavía?

Bibliografía

Compton-Carleton, Th. (1649). *Philosophia universa*. Antverpiae, Apud Iacobum Meursium.

Lacan, J. (2001). “La méprise du sujet supposé savoir”, en *Autres Écrits*. Paris, Éditions du Seuil.

Ludueña Romandini, F. (2013). “Foucault con Sade”, *Nombres. Revista de Filosofía*, año XXII, nº 27, pp. 221-250.

Miller, J.-A. (2003). *Le Neveu de Lacan. Satire*. Paris, Verdier.

Capítulo 9

Hombre de lágrimas y plegarias

Mónica B. Cagnolini

En *Circonfesión* Derrida señala que es “un hombre de lágrimas y plegarias”, y en “Epoché y Fe”, una conversación con John Caputo, Kevin Hart e Ivonne Sherwood,¹ en el marco de un coloquio sobre religión, agrega que la expresión es difícil de analizar, en la medida en que él no sabría decir con certeza quién habla en esa obra. La pregunta que le formula John Caputo es concisa y concreta: ¿a quién le reza cuando reza alguien que parece ser un ateo como Derrida?

Circonfesión, en donde aparece la frase, es una obra autobiográfica, y en el contexto del pensamiento derridiano toda autobiografía es una *auto-hetero-thanato-grafía*, con lo cual siempre otro-muerto distinto del que firma está hablando. Y, deberíamos agregar, también es una *auto-zoografía*, como se indica en *Rodar las palabras* (Derrida, 2004: 113), para caracterizar el film dirigido por Safaa Fathy, en el que aparentemente Derrida habla sobre sí mismo. Con lo cual, cuando se habla de sí siempre se habla del otro, y cuando se escribe una *biografía*, se adelanta la propia muerte, de allí la

1 “Epoché and Faith: An interview with Jacques Derrida”, en Sherwood y Hart (2005).

idea de *thanatografía*. “Ya estoy muerto, es el origen de las lágrimas, lloro por mí” (Derrida, 1994: 147, § 25), señala en *Circonfesión*. Por otro lado, en la autobiografía se deconstruye la idea del *autos* mayestático que cree dirigir el proceso de la producción escritural, con lo cual se hace evidente que la escritura es un zoografema, por eso quien escribe es entonces el animal que somos. Es decir, en *Circonfesión* hablarían varios otros: el vivo, el muerto, el otro, el animal.

Derrida recuerda que la invitación a Toronto, lugar en que se desarrolla la conversación (“EPOCHÉ y fe”), le fue realizada en París, durante una conferencia sobre judaísmo, que se produjo en un edificio perteneciente a una comunidad judía, lugar en el que se sentía bastante ansioso en la medida en que sabía que muchos consideraban que no era un judío “de verdad”, y otros deseaban convertirlo al judaísmo. Fue en medio de esa ansiedad que le llegó la invitación para este coloquio sobre la religión en Canadá. En París no fue ni judío ni no-judío para los presentes, y en Toronto, en un contexto cristiano, nueva incomodidad o desajuste, porque, como indica, debe hablar sobre religión no siendo ni judío, ni cristiano, ni musulmán. Por ello, dice, “mi primera plegaria es pedir perdón por esta condición”. Condición, diríamos, desajustada, de no pertenencia a ninguna religión en particular, pero de pertenencia, al mismo tiempo (y en tanto habitante de la casa de la tradición metafísica occidental), a las religiones del Libro.

Pero la pregunta: ¿a quién se dirigen las plegarias?, es una pregunta que no se le haría ni a un religioso ni a un ateo, porque la respuesta, en esos casos, ya se sabría de antemano. Entonces, ¿por qué hacer esta pregunta a Derrida? ¿Y por qué esta pregunta acerca de una frase que aparece en un texto que, a pesar de llamarse *Circonfesión*, no es una confesión?

Derrida señala, entonces, que para él la oración tiene siempre un carácter privado y secreto, y que en su juventud se rebeló contra el aspecto público de las plegarias que se hacen comunitariamente. En toda plegaria existe algo del orden de lo idiomático-secreto, que es intraducible, y algo corporal, gestual y lingüístico, que se comparte con una comunidad de pertenencia. Sin embargo, Derrida declara que ora todo el tiempo, y que en ese orar se mezclan dos experiencias: una, la que se vincula con la niñez, y por tanto la oración ante el Padre que es siempre la ley, y ante la Madre, dispuesta a perdonar. Y por otro lado, está presente también en su oración la crítica nietzscheana a la religión, que sospecha del niño que reza, y se pregunta a quién va dirigida esa oración.

En la experiencia de su oración existe algo de escepticismo y algo de *epoché*, porque la certidumbre, de algún modo, está suspendida en la plegaria, aún si la realiza un creyente. Existe una suspensión de la expectativa, de la economía y del cálculo: “Yo no estoy esperando: mi plegaria es sin esperanza, totalmente carente de esperanzas”.²

Sin embargo, y aun cuando la oración se hiciera en el desierto, y no hubiera Dios, o Padre, o Madre, recibéndola, el que ora tiene la impresión de que algo bueno acontece, de que es mejor a partir de la plegaria. Ese “algo bueno” es del orden del cálculo (pensar que la oración “puede servir” para algo, que deja algún rédito). Lo que hay que pensar es cómo acontece en la oración lo incalculable (que es lo que le interesa a Derrida).

Plantearé, entonces, la posibilidad de pensar esta expresión que alude a las lágrimas y las plegarias, en términos de lo incalculable, que para Derrida es siempre el otro. Y me

2 “I am not expecting, I am not hoping: my prayer is hopeless, totally, totally hopeless”, Derrida en Sherwood y Hart (2005: 31).

detendré, hacia el final, en esos otros “más otros que todos los otros”, los más extraños de los extraños: los animales.

La plegaria

Hay quien ha planteado —como Ofrat (2001: 115)— que Derrida puede ser considerado uno de los filósofos más teológicos de la época contemporánea. Ofrat pasa revista a todos los elementos “religiosos” que pueden vincular a la deconstrucción con el judaísmo, pero lo hace básicamente desde las “menciones” que expresan el concepto de lo judaico de “modo oblicuo”. Así, muestra de qué manera Derrida vincula aspectos de Jabés con la Kabbalah, cómo ha acercado la figura de Elías a la noción de hospitalidad, cómo “Shemá” (del Shemá Israel) se vincula con el “hola” de una conversación telefónica —recordemos que para Derrida “en el principio era el teléfono” (1987: 81)—, de qué modos en el desierto (y en las nociones de *khora* y *mesianicidad*) se engendra la santidad del Otro (Ofrat, 2001: 36). Ofrat considera, en este sentido, que la religiosidad de Derrida es moral en el mismo sentido de la alianza religión-moral en Kant en la *Crítica de la razón práctica*.

John Caputo, por su parte, piensa la cuestión religiosa desde la expresión “soy un hombre de lágrimas y de plegarias”, a la que ha dedicado un libro, y desarrolla su interpretación en el contexto de una hipótesis que califica como improbable o imposible: “Jacques Derrida tiene religión, una cierta religión, su religión, y habla de Dios todo el tiempo” (Caputo, 1997: XVIII). Por religión entiende Caputo un pacto con lo imposible, y considera que la deconstrucción es una pasión y una plegaria por lo imposible. Esta religión derridiana se vincula para Caputo con la repetición: la deconstrucción repite una estructura religiosa de experiencia,

la mesianicidad sin mesianismo, repite el “Ven”, el llamado apocalíptico a lo imposible (y este último, sin el pedido de muerte para los enemigos), repite el trabajo de la circuncisión (sin la exclusión de los no circuncidados), repite el riesgo de Abraham en el monte Moriah (sin la economía de la sangre sacrificial), repite la locura de un don sin retorno. Asimismo, la deconstrucción itera los movimientos de la fe que espera sin saber que acontecerá (pero sin los dogmas de fe de las religiones).

Y en el corazón de toda la deconstrucción está la promesa: “esa promesa es la pasión de la deconstrucción, que provoca las plegarias y las lágrimas de Jacques Derrida” (Caputo, 1997: XX). Esa promesa es la que se manifiesta como el “sí, sí”, que es el amén de las plegarias, y se evidencia en lo profético como pasión por lo imposible.

La frase “Soy un hombre de lágrimas y plegarias”, que se halla en el contexto de una “confesión sobre la circuncisión”, o una “confesión circuncidada”, evidencia el corte con toda forma de religión que proclame una verdad absoluta o totalizadora, que indique una palabra como la palabra final, y plantea la posibilidad de una fe no totalizadora, lanzada a la destinerancia, a la falta de meta (Caputo, 1997: XXVI).³ La fe es la “pasión del no saber”, como se señala en *Feu la cendre*, pero además, “es necesario creer”, como concluyen las *Memorias del ciego*.

Tal vez la conferencia de Jerusalem, “Cómo no hablar”, sea uno de los mejores lugares para analizar la problemática

3 “The circumcision of deconstruction cuts it off from the absolute, cuts off its word from the final word, from the totalizing truth or logos that engulfs the other. Deconstruction proceeds not by knowledge but by faith and by passion, by the passion of faith, impassioned by the unbelievable, by the secret that there is no secret. It is called forth by a promise, by an aboriginal being-promised over to language and the future, to wander des tinerrant, like Abraham, underway to who knows where. Deconstruction proceeds in the dark, like a blind man feeling his way with a stick, devoid of sight and savvy, of vision and verity, *sans savoir, sans avoir, sans voir*”.

de la plegaria y cómo ésta se vincula (al igual que las lágrimas) con la cuestión del otro y el secreto. En esta conferencia, respondiendo a los críticos de la deconstrucción que la acusan de “caer en ontoteología”, Derrida desarrolla los vínculos entre la deconstrucción y la teología negativa.

De alguna manera, el análisis del discurso apofático permite pensar la cuestión del “devenir teológico” de todo discurso. Y este devenir teológico sin teología, se vincula con la cuestión del lenguaje. Más allá del hecho de que la deconstrucción no puede ser considerada “teología negativa” por múltiples razones, las nociones de “promesa” y de “plegaria” permiten pensar, de algún modo, la idea de Dios (“sin Dios”). Existe en la teología negativa un ámbito de la promesa que exige hablar aun cuando el discurso parecería negar toda posibilidad de hacerlo (por ello, “¿cómo no hablar?”). Antes de que comience a hablar, antes de que comience a indicar que no puedo decir nada, una promesa me implica en una necesidad del decir. Esta promesa no es una promesa determinada, sino la promesa al mismo tiempo necesaria e imposible, dirigida al otro. La promesa atrapa al yo que quiere hablar, es previa a toda instancia de erección de un yo “sobre el lenguaje” que desee imponerse sobre él para decir su palabra. Esta promesa es la huella del lenguaje, la que nos “permite” decir yo y hablar, aún para decir que no hablaremos, o para no hablar (Derrida, 1987: 535-595).⁴ Por ello, esta promesa nos coloca en el lugar de responsables de la palabra dicha antes de decirla:

El lenguaje ha comenzado sin nosotros, en nosotros
antes que nosotros. Es lo que la teología llama Dios, y

4 Versión al español: “Cómo no hablar. Denegaciones”, trad. P. Peñalver, en Derrida, J. (1989), “¿Cómo no hablar? y otros textos”, *Suplementos de Anthropos. Revista de Documentación científica de la cultura*, p. 7. Barcelona.

hay que, habrá habido que hablar. Ese “hay que” es a la vez la huella de una necesidad indelegable [...] y de una orden pasada. (1987: 13)

Algo similar ocurre con la plegaria. Toda plegaria se dirige al otro como otro, y Derrida señala: “y diría, con riesgo de parecer chocante, a *Dios por ejemplo*” (1987: 18). Tanto la promesa como la plegaria son de carácter performativo; lo que interesa en ambas es que remiten a otro, independientemente de lo que se le pida o prometa. Por ello, para Derrida, Dios es el nombre del testigo absoluto: en todo acto del discurso se genera “maquínicamente” un Dios. Ese *deus ex-machina* es la condición misma del poder hablar. Es por ello que Derrida señala que siempre está orando, ya que toda oración es un apóstrofe: siempre se habla a otro, siempre aparece ese otro (Dios) como testigo de todo decir.

De este modo, que Derrida sea un hombre de plegarias, más allá de cualquier caracterización específica acerca de a quién se dirigen las plegarias, implica que siempre su discurso está dado, en su posibilidad, por el otro. Como señala Caputo, las plegarias de Derrida tienen la forma de los envíos, están abiertas, expuestas, sometidas a la destinerancia, y, al mismo tiempo, dirigidas a un lugar secreto (1997: 293). Mientras que las plegarias determinadas saben a dónde van (las de alguien que tiene fe), las de Derrida, anacoreta (*ana-khora*), quedan perdidas en el desierto, ¿dirigidas a quién? A ti, como las de San Agustín, es decir, al otro.

Las lágrimas

¿Y por qué, entonces, Derrida se caracteriza también como un hombre de lágrimas? Caputo dedica al tema de las lágrimas el último capítulo de su libro, poniendo el acento

en lo que significa la confesión del hijo ante la madre, y además, el carácter de esa religión derridiana, de la que pocos entienden algo, como señala el mismo Derrida. Esa religión se encuentra en el corte (circuncisión) entre todo lo judío de la infancia y la familia, y el filósofo francés cosmopolita adulto, con una esposa no judía y unos hijos sin circuncidar. Entre estos dos Derrida, dice Caputo, hay cortes, sangre y lágrimas; por ello la religión o la pasión derridiana, sus plegarias y lágrimas, se vinculan con círculos alrededor de este corte, que le impiden acceder a una religión o a una metafísica que proporcione Verdad (con mayúsculas) y por lo tanto salvación. *Circonfesión* es para Caputo la historia de la conversión de Derrida a un cierto judaísmo sin Dios, o bien el nombre de Dios (que, como señala el mismo Derrida, se encuentra en el origen de sus lágrimas) no remite a un cierto “objeto” teológico pasible de análisis, sino a una experiencia, que es la de la pasión por lo imposible. Por eso Caputo señala que Dios es un “destinatario” (1997: 289) —así como San Agustín habla constantemente “ante Dios”—. Y Dios es el nombre del secreto, el nombre del tiempo después de Babel, que disemina las lenguas y expone la vanidad de toda construcción humana —*Vanitas vanitatum*— (1997: 290). Dios es el secreto sin la Verdad de la verdad.

Derrida dice haber sido un niño de lágrimas fáciles, y un adolescente acostumbrado a leer autores que llaman, desde sus autobiografías, a las lágrimas, como Agustín, Rousseau, Ponge y Nietzsche (Derrida, 1994: 138). Por eso indica que “le debo a la autobiografía relatar que he pasado mi vida enseñando para volver finalmente a lo que mezcla la sangre con la oración y las lágrimas, *salut non erat in sanguine*” (1994: 42).

Como Agustín, Derrida llora por su madre (Mónica/Georgette) y su vida mortal. Por eso, para Caputo, Dios es

también el nombre para la muerte, las últimas cosas, *ultima, in extremis*. Por eso, para él Derrida está comenzando en este texto a prepararse para su muerte, “tú, mi Dios” es también “tú, mi muerte”. Derrida lo indica explícitamente: “ya estoy muerto es el origen de mis lágrimas” (Derrida, 1994: 147). En ese sentido, *Circonfesión* es un experimento de supervivencia (el libro de Eli), y Caputo considera que el libro de las lágrimas es el que está escribiendo paralelamente Derrida, las *Memorias del ciego: el autorretrato y otras ruinas* (Derrida, 1990).⁵ Este libro es una exhibición de ceguera, pero también de modos de la fe (porque el ciego debe creer, ya que no ve). La ceguera, señala Caputo (1997: 312), es la condición cuasi-trascendental de la fe. Y, como no se sabe lo que no se ve, no se puede sino creer. La ceguera es la condición del “sí, sí”, es necesario no saber para dejar lugar al “ven”. Los ojos no son entonces para ver, sino para llorar:

... los ojos han sido hechos no para ver, sino para las lágrimas, y ver es ver para sentir; la pasión del no-saber-de, no-ver, no-tener. (1997: 325)⁶

También Nietzsche fue un hombre miope, casi ciego, que escribió *El viajero y su sombra*, y que lloró aferrado al cuello del caballo en Turín. Y Caputo recuerda lo que Marvel escribió sobre Milton: “esos ojos que lloran, esas lágrimas que ven” (1997: 328). Las lágrimas de Derrida son entonces (junto con las plegarias) “el sueño de algo imposible, esto es un sueño y una plegaria y una pasión por el futuro, por el

5 El libro *Mémoires d'aveugle...* es producto de un pedido que le hace el Museo del Louvre a Derrida (como lo hizo con otro autores) para armar una exposición con materiales del Museo. Derrida elige el tema de la ceguera, y a partir de allí surge el libro que reúne su escrito y la reproducción de las obras elegidas.

6 “For in the end, the eyes are made not for seeing but for tears, and seeing is seen to be feeling, *la passion du non-savoir-du non-voir, non-avoir, non-savoir*”.

por-venir” (1997: 329). Es el sueño de una justicia por venir, el amor por un don sin reserva.

Lágrimas y sufrimiento: los animales

Me gustaría entonces indicar otro vínculo para pensar la cuestión de las lágrimas derridianas, vínculo que se halla en estrecha relación con la idea antes indicada de las plegarias como implicando siempre al otro.

Las lágrimas, como se señala en *La tarjeta postal*, como la risa, no pueden enviarse en una carta. Las lágrimas remiten a ese sufrimiento, del que Derrida se considera tan cercano. En “Por amor a Lacan” (1997: 364-384), en el contexto del coloquio realizado en 1991, Derrida cuenta un encuentro con el psicoanalista en Baltimore. Después de ese encuentro, organizado por René Girard, Lacan le comenta al organizador que la diferencia entre Derrida y él se halla en el hecho que el filósofo “no tiene que ver con gente que sufre”; ante lo cual Derrida alude a la imprudencia del comentario, ya que “el amor nunca tuvo necesidad de la situación analítica para hacer de las suyas” (1997: 383).

Y si hay algo de lo que podemos decir que trata el pensamiento derridiano, más allá de toda situación institucional analítica, es del amor y del sufrimiento, ya que su filosofía reconoce, desde el comienzo, la contaminación de la alteridad, ese *heterós* presente en toda supuesta mismidad que desarticula todo narcisismo seguro de sí.

Señalé antes que las lágrimas de Derrida son las vertidas ante su madre moribunda, ante su propia muerte adelantada, y agregó ahora ante su amada en los *Envíos*, o ante sus amigos muertos en los múltiples discursos funerarios. Sin embargo, me interesa destacar otra conexión entre el sufrimiento y las lágrimas, y es la que se vincula con la cuestión animal.

Si la religión tiene, como se indica en “Fe y saber”, ese doble vínculo con la vida por el cual respeta la vida pero, al mismo tiempo hay algo de ésta que considera del orden de lo indemne, lo sagrado (*holy, heilig*), la religión siempre admite algo de sacrificio de lo vital (por valorizar ciertas formas de vida ante otras).

Ese sacrificio de lo vital es lo que se expresa en la idea de la “guerra santa” contra el animal, guerra por la cual las tres grandes religiones monoteístas, el islamismo, el judaísmo y el cristianismo, admiten el sacrificio animal. Del animal en uno mismo humano, y del animal en tanto otro animal.

Si la imposible política por venir implica la autoinmunización y el sacrificio del sacrificio,⁷ entonces el hombre de lágrimas es el que sabe del sufrir de ese otro, el animal. Por ello, es necesario repensar los conceptos de la teología en términos de esta problemática, y creo que una posibilidad para esa tarea de revisión de conceptos está anunciada en la idea de incondicionalidad sin soberanía.

La incondicionalidad sin soberanía y la cuestión animal

Tal como Derrida lo planteó en la charla con Jean-Luc Marion en la Universidad de Vilanova, su interés en la teología negativa se vincula con el deseo de plantear una nueva política (2009: 243-274). Es en la línea de esta política porvenir que deberíamos pensar la idea de Dios ya no como omnipotente, si se lo quiere acercar a las nociones de hospitalidad incondicional y perdón imposible, entre otras. Dios ha de tener una cierta vulnerabilidad si queremos pensarlo en relación con el acontecimiento. Para Derrida es toda una tarea de la deconstrucción el poder disociar

7 Desarrollo este tema en Cragnolini, 2013: 79-88.

incondicionalidad de soberanía, y poder pensar entonces una incondicionalidad no soberana. Dado que Dios es, en muchos tramos de las religiones del Libro, el soberano, también deberíamos disociarlo de esa soberanía. Sobre todo porque, como indiqué antes, Dios es el otro como testigo, y lo propio de la soberanía es que necesita del *ipse* autotélico y mayestático.

Es por eso que Werner Hamacher (2004: 119-142) ha desarrollado la idea de *Mesías impotente* basándose, sobre todo, en el pensamiento de Jean-Luc Nancy.⁸ Nancy habla de una segunda venida, que sería un más allá de toda venida en general. Esto supone una aporía, la de “una presentación sin presencia dada y sin presencia sustancial, estable” (Hamacher, 2004: 128), por lo tanto se piensa el advenir desnudo. Como potencialidad de venir (*Kommbares*), o como simple posibilidad en la que la venida no es otra cosa que ella misma, la venida de la venida: “la venida, viniendo, no viene”, lo que viene es su “no llegada”. La venida es advenir desnudo en un tiempo desnudo: “El mesías —aquel que viene— no viene: si viene, es entonces en el modo del no arribar, y de tal suerte que con su no-venida arriba” (2004: 131).

La mesianicidad sería así una estructura de la existencia, la dimensión de una demanda sin esperanza del otro: si el Mesías es no-posible y sin potencia, es que podemos pensar un advenir del advenir en general (2004: 136). “Sería el Mesías de nada, a partir de nada y para nada”. Como señala Kafka, el Mesías no vendrá más que cuando no sea necesario, vendrá solamente un día después de su venida, no vendrá el último día, sino más allá de todo último día.

8 Hamacher se refiere a la expresión que aparece en “Nudité”, el prólogo a *La Pensée dérobée*, en donde Nancy señala que es necesario deconstruir el cristianismo, y entonces, con el Mesías no llegaría ninguna especie de mesías, y habría otra venida, o un más allá de toda venida.

Ahora bien, la soberanía del *ipse* se construye en la íntima relación entre ver, tener, poder y saber (*voir, avoir, pouvoir y savoir*), tal como lo muestra Derrida en el *Seminario La bestia y el soberano*, con la imagen del rey sol ante el elefante (2008: 376-ss.). Como indiqué anteriormente, la fe es del orden del “sin saber, sin ver, sin tener”, como se señala en *Parages* (Derrida, 1996: 25). Por lo tanto, la fe es un camino para pensar esa incondicionalidad (que es la de la justicia ante el otro).

Para Nancy la deconstrucción del cristianismo está ocurriendo, y puede ser el acabamiento del cristianismo. Derrida considera que ésta es la religión más abierta, más preparada para transformaciones impredecibles; por eso habla de mundialatinización. Es en la dirección, entonces, de la posibilidad de deconstrucción del cristianismo a partir de la idea de Dios como testigo absoluto, de Mesías impotente y de esta fe “sin saber y sin tener”, que, tal vez, se podría pensar otra vinculación con lo viviente diferente a la “guerra santa” contra el animal. Sobre todo, porque desde esas ideas el animal debería ser pensado como otro (y no como objeto pasible de utilización humana). Desarrollaré sólo algunas sugerencias en este sentido, para pensar una “religión sin religión” que respete al animal en tanto otro.

Lo intocable

Derrida señala que cuando él ora todo su mundo de lecturas está allí, de Platón hasta Heidegger. Ese mundo de lecturas, y las religiones del Libro, nos han colocado siempre, en tanto humanos, en la posición de aquellos que pueden usar, disponer, usufructuar, torturar y matar al animal. Ninguna de las tres religiones del Libro considera un crimen la muerte de un animal, y casi ninguna de las éticas

humanistas o previas al humanismo reserva un lugar para la cuestión animal, y mucho menos, para el tema del animal en tanto otro.⁹ Esta “guerra santa contra el animal” es parte del proyecto de humanización:

Y esa guerra no es una forma de aplicar la tecnociencia al animal cuando sería posible y factible hacerlo de otra manera, no, esa violencia o esa guerra han sido, hasta ahora, constitutivas del proyecto o la posibilidad misma de un saber tecnocientífico dentro del proceso de humanización o de apropiación del hombre por el hombre, inclusive en sus formas éticas o religiosas más elevadas. Ninguna nobleza ética o sentimental ha de disimularnos esa violencia. (Derrida, 2008: 122)

Si el cristianismo se está deconstruyendo, si la metafísica moderna del sujeto *ipse* autónomo y soberano también, entonces es posible pensar ese vínculo con lo viviente en otra perspectiva. Indiqué anteriormente la importancia de considerar al animal dentro del concepto de alteridad, como más otro que todo otro, y agregó ahora la idea de “intocable”.¹⁰ Comentando las expresiones levinasianas en torno a la caricia, Derrida indica que lo mesiánico, tal vez, sólo puede acariciarse (2000: 94). Y recuerda esa configuración conceptual en la que Lévinas asocia, como depositarios de la caricia (que no toca, y respondería entonces a la ley nancyana del tocar sin tocar) a la mujer, el niño, lo neutro, lo asignificativo, y lo animal. En suma, todo lo que ha sido objeto del ejercicio (y del ensañamiento) viril de la soberanía.¹¹ Es entonces desde este núcleo que deberíamos

9 Desarrollo este tema en Cragolini, 2012a: 146-155.

10 Me he referido al tema de lo intocable en Cragolini, 2014.

11 Sobre este tema, remito a Cragolini, 2012b: 45-51.

pensar esa incondicionalidad sin soberanía, como posibilidad de una hospitalidad con todo lo extraño. Hospitalidad que supone el reconocimiento de la fragilidad que el otro es (y por ello, lo toca sin tocar). Creo que desde una comunidad de lo intocable es posible, entonces, pensar en el fin de la guerra santa contra el animal (que es también guerra contra todo lo que se considera animal en el humano), en consonancia con un concepto “debilitado” y fragilizado de Dios como otro.

Bibliografía

- Caputo, J. D. (1997). *The prayers and tears of Jacques Derrida religion without religion*. Bloomington - Indianapolis, Indiana University Press.
- Cragolini, M. B. (2012a). “La ciencia jovial: un ejercicio del derroche frente a la ‘guerra santa’ contra el animal”, *Nómadas. Revista de la Universidad Central*, n° 37, octubre, pp. 146-155. Bogotá, Colombia.
- _____. (2012b). “Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente”, *Revista Científica de UCES*, vol. 16, n° 1, pp. 45-51. Buenos Aires, Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. En línea: <<http://dspace.uces.edu.ar:8180/dspace/handle/123456789/1460>>.
- _____. (2013). “Desierto en el desierto: la política imposible entre la promesa y el mesianismo”, en Penchaszadeh, A. P. y Biset, E. (comps.), *Derrida político*, pp. 79-88. Buenos Aires, Colihue.
- _____. (2014). “Soberanía sobre lo viviente: del tratamiento a ‘lo intocable’”, *Coloquio Internacional Derrida*. Buenos Aires, 15-17 de octubre. Buenos Aires, Museo del Libro.
- Derrida, J. (1987a). “Comment ne pas parler”, en *Psyché, Inventiones de l'autre*, pp. 535-595. Paris, Galilée.
- _____. (1987b). *Ulysses gramophone*. Paris, Galilée.
- _____. (1990). *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Paris, Réunion des musées nationaux.

- _____. (1994). *Circonfesión*, en Bennington, G. y Derrida, J., *Jacques Derrida*. Trad. M. L. Rodríguez Tapia. Madrid, Cátedra.
- _____. (1996). *Parages*. Paris, Galilée.
- _____. (1997). "Por amor a Lacan", en Colegio Internacional de Filosofía (comp.), *Lacan con los filósofos*. Trad. E. Cazenave-Tapie. México, Siglo XXI.
- _____. (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris, Galilée.
- _____. (2004). "Cartas sobre un ciego. *Punctum Caecum*", en Derrida, J. y Fathy, S., *Rodar las palabras. Al borde de un filme*. Trad. A. Tudela. Madrid, Arena.
- _____. (2008). *Séminaire La bête et le souverain*, vol. I (2001-2002). Paris, Galilée.
- Derrida, J. y Marion, J.-L. (2009). "Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion (moderada por Richard Kearney)". Trad. J. Paez, rev. C. Restrepo. *Anuario colombiano de fenomenología*, vol. III, pp. 243-274. Medellín, Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.
- Hamacher, W. (2004). "Ou, séance, touche de Nancy, ici", en Guibal, F. y Martin, J.-C. (dirs.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, pp. 119-142. Paris, Galilée.
- Ofrat, G. (2001). *The Jewish Derrida*. Trad. P. Kidron. New York, Syracuse University Press.
- Sherwood, Y. y Hart, K. (2005). "Epoché and Faith: An interview with Jacques Derrida", *Derrida and religion: other testaments*. Nueva York - Gran Bretaña, Routledge - Taylor & Francis Group.

Los autores

Daniel Carlos Beros

Licenciado en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Argentina) y Doctor en Teología por la Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (Alemania). Profesor Ordinario Titular y coordinador del Departamento de Teología Sistemática del ISEDET. Integrante y co-editor del proyecto de investigación internacional "Radicalizing Reformation". Es Pastor Ordenado de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata.

Adrián Bertorello

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Magister en Análisis del Discurso por la Universidad de Buenos Aires e Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ha publicado numerosos artículos en revistas académicas internacionales y los siguientes libros: *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Biblos, 2008; *Inconsciente y verdad* (editor junto con Luciano Lutereau), Buenos Aires, Letra Viva, 2012; *Actas de las Segundas Jornadas Internacionales de Hermenéutica: convergencias, contraposiciones y tensiones* (editor junto con Luciano

Mascaró), Buenos Aires, Proyecto Hermenéutica, 2012; *Deseo y Libertad. Sartre y el Psicoanálisis* (editor junto con Luciano Lutereau y Pablo Muñoz), Buenos Aires, Letra Viva, 2013; *Relecturas: claves hermenéuticas para la comprensión de textos de filosofía* (editor junto con María José Rossi), Buenos Aires, Eudeba, 2013; *El abismo del Espejo. La estructura narrativa de la filosofía de M. Heidegger*, La Plata, EDULP, 2013; *El reverso de la consciencia* (editor junto con Luciano Lutereau y Pablo Muñoz), Buenos Aires, Letra Viva, 2014; *Artefacto, obra y discurso: lógica hermenéutica y producción* (editor junto con Diego Parente), Buenos Aires, Teseo, 2014; *Studia Heideggeriana Vol. III: Heidegger y el problema del método* (editor), Buenos Aires, Teseo, 2014.

Mónica B. Cagnolini

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, en la que se desempeña como profesora de Metafísica y directora de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad. Es investigadora principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Autora de *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*, Buenos Aires, Almagesto, 1993; *Nietzsche: camino y demora*, Buenos Aires, Eudeba - Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, 1998 (2da edición: Buenos Aires, Biblos, 2003); *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, Buenos Aires, La Cebra, 2006 (edición en México como *Moradas nietzscheanas*, Universidad Autónoma de Ciudad de México, 2008); *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007. Compiladora de *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La Cebra, 2009; *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La Cebra, 2008; *Modos de lo extraño. Subjetividad y alteridad en el pensamiento postnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005; *Entre Nietzsche y Derrida. Vida, muerte, sobrevida*, Buenos Aires, La Cebra, 2013. Ha compilado asimismo con R. Maliandi, *La razón y el minotauro*, Buenos Aires, Almagesto, 1998, y con G. Kaminsky, *Nietzsche actual e inactual* (vol. I y II), Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, Universidad de Buenos Aires, 1996. Es directora de la revista *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas* (ex *Perspectivas Nietzscheanas*).

Mercedes L. García Bachmann

Doctora en teología (PhD) en el área de Antiguo Testamento, Lutheran School of Theology at Chicago (LSTC). Docente titular en el Departamento de Biblia del Instituto Universitario ISEDET desde 2004. Fue decana de dicha institución entre 2004 y 2008, y directora de posgrado entre 2008 y 2015. Fue docente invitada en el Instituto de Historia Antigua Oriental de la Universidad de Buenos Aires, en la Universidad de Luján (extensión) y en la Westfälische Wilhelms-Universität (Universidad de Westfalia, Alemania) durante su año sabático en 2010. Recibió de LSTC la distinción 2010 a ex-alumna en categoría Interpretación Bíblica ("2010 Distinguished Alumna Award"). Ha publicado *Women at Work in the Deuteronomistic History*, Atlanta, SBL, 2013 (en línea: <http://sblsite.org/publications/Books_IVBS.aspx>) y numerosos artículos.

Mario Martín Gómez Pedrido

Licenciado en Psicología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y licenciado en Filosofía (UBA). Es doctorando en Filosofía (UBA) con una tesis sobre Heidegger. Se desempeña como docente en la Facultad de Psicología y en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Ha integrado proyectos de investigación UBACyT. Participa de proyectos de investigación en la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM) sobre temas dedicados al idealismo alemán. Es autor de diversos artículos sobre temas de su especialidad. Fue becario en la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Alemania (2002) y en la Albert Ludwigs Universität Freiburg, Alemania (2008-2009).

Fabián Ludueña Romandini

Doctor y magíster en Filosofía por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París (Francia). Investigador del CONICET y del Instituto "Gino Germani" de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de Filosofía en la UADE y en el posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

Entre sus libros cabe destacar *La comunidad de los espectros. Antropotecnia* (Miño y Dávila), *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside* (Prometeo) y *H. P. Lovecraft. La disyunción en el Ser* (Hecho Atómico).

Jorge Luis Roggero

Abogado y licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es docente de las materias Metafísica y Problemas Especiales de la Metafísica en la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Es profesor Adjunto de la materia Fenomenología y Hermenéutica en la carrera de Filosofía de la Facultad de Psicología y Ciencias Sociales de la UCES. Es docente de la materia Teoría General y Filosofía del Derecho de la carrera de Abogacía de la Facultad de Derecho de la UBA. Es investigador de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra trabajando en una investigación doctoral, en cotutela por la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de Paris IV-Sorbona, sobre la relación entre fenomenología, hermenéutica y religión en la obra de Jean-Luc Marion. Ha participado como expositor en numerosos congresos, jornadas, conferencias y eventos académicos similares. Ha publicado diversos artículos en sus áreas de especialidad.

David A. Roldán

Realizó estudios de grado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y obtuvo el Doctorado en Filosofía en la Universidad de Morón, con una tesis sobre la "razón occidental" en Lévinas, Heidegger y Habermas. Es Doctor en Teología (PhD) por el South African Theological Seminary, con una tesis sobre la teología de la liberación y el marxismo occidental. Obtuvo la licenciatura en Teología por el Instituto Universitario ISEDET y la Universidad Evangélica de las Américas, con una tesis sobre Emmanuel Lévinas y la onto-teo-logía. Es decano del Instituto Teológico FIET, donde se desempeña como docente de grado y posgrado desde hace casi dos décadas. Ha sido profesor Adjunto en el ISEDET en las áreas de Filosofía, Hermenéutica, y Fe y Cultura en América Latina. Es miembro del Comité Académico del Programa Doctoral Latinoamericano en Teología (PRODOLA). Ha

publicado varios libros y numerosos artículos en revistas de América Latina y Europa; entre sus libros se destacan *La dimensión política del Reino de Dios* (2014) y *Teología contemporánea de la misión* (2013). Pertenece a la Iglesia Metodista Argentina.

Flavia Soldano Deheza

Licenciada en psicología, psicoanalista. Magister en pensamiento clásico y en Sagradas escrituras. Profesora en el Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISEDET) y en la Universidad de Tres de Febrero. Autora del libro *Matadura del rayo* (Alción, 2013) y de trabajos publicados en revistas especializadas. Trabaja en un equipo socioterapéutico en la Isla Maciel y en práctica clínica privada.

Este libro se terminó de imprimir en el mes
de junio de 2016 en los talleres gráficos de la
Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
Puan 480, CABA.