

De la Redención a la Liberación.

Modulaciones filosófico-teológico políticas sobre la “justicia mesiánica” en el Nuevo Pensamiento contemporáneo, judeo-europeo y cristiano-latinoamericano

Autor:

Zielinski, Juan Matías

Tutor:

Bonilla, Alcira Beatriz

2023

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras



Doctorado en Filosofía
Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía

De la Redención a la Liberación

**Modulaciones filosófico-teológico políticas sobre la “justicia mesiánica”
en el Nuevo Pensamiento contemporáneo, judeo-europeo y cristiano-latinoamericano**

Tesista
Mg. Juan Matías Zielinski

Directora
Dra. Alcira Beatriz Bonilla

Codirectora
Dra. Silvana Rabinovich

Buenos Aires, Argentina

2023

*A poco más de los cien años de La estrella de la redención,
y de los cincuenta de la fundación de la filosofía latinoamericana de la liberación*

*A los/as perseguidos/as por la voluntad imperial, de ayer, de hoy y de mañana
A los/as indios/as americanos/as y palestinos/as, víctimas del mismo teocolonialismo*

Índice

Agradecimientos (p. 6)

Índice de abreviaturas (p. 7)

Epígrafe (p. 9)

Capítulo 1. Puntos de partida (p. 10)

1.1. Palabras iniciales (p. 10)

1.2. Problema a investigar (p. 14)

1.3. Estado de la cuestión (p. 14)

1.4. Marco teórico (p. 24)

1.5. Tesis a sostener (p. 34)

1.6. Organización y objetivos (p. 35)

1.6.1. Objetivo general (p. 35)

1.6.2. Objetivos específicos (p. 35)

1.7. Sobre la metodología (p. 37)

1.8. Resumen de contenidos (p. 40)

Capítulo 2. La idea mesiánica y su justicia: una genealogía filosófica en la tradición judía y cristiana (p. 43)

2.1. Significaciones de la justicia mesiánica en la tradición judía: un estudio sobre los agentes y las mediaciones legítimos (p. 43)

2.1.1. Semántica profética (p. 47)

2.1.2. Semántica apocalíptica (p. 55)

2.1.3. Semántica rabínica (p. 59)

2.1.4. Semántica mística (p. 62)

2.2. Pablo y el mesianismo cristiano: aportes filosófico-políticos contemporáneos sobre la diáda “vida mesiánica-ley” (p. 71)

2.2.1. La formación del mesianismo cristiano y el mesianismo paulino: una introducción filosófico-hermenéutica (p. 72)

2.2.2. Vida post-Cristo y orden de ley: del antinomismo radical al nuevo criterio de justificación (p. 77)

Capítulo 3. Modernidad, progreso y mesianismos: filosofías teológico-políticas críticas, cristianas y judías (p. 99)

3.1. Modernidad y discursos cristianos teológico-políticos críticos, según la “política de la liberación” madura de Dussel (p. 99)

3.2. La tríada secularización, progreso y mesianismo, en la filosofía judía moderna (p. 111)

3.2.1. Secularización, progreso y mesianismo: una dinámica europea (p. 111)

3.2.2. De la emancipación a la asimilación: notas sobre la “simbiosis judeoalemana” (p. 125)

3.2.3. Entre ética y religión: la idea del Mesías en el último Cohen (p. 133)

3.2.4. Disimilación, política mesiánica y eternidad, en *La estrella...* de Rosenzweig (p. 152)

Capítulo 4. Modernización, desarrollismo y escatología: discursos filosófico-teológico políticos del cristianismo liberacionista latinoamericano (p. 171)

4.1. Del progreso al desarrollo: notas sobre el caso latinoamericano (p. 171)

4.2. La significación filosófica de la teología cristiana de la liberación: utopía, escatología y política (p. 176)

4.3. Levinas y su recepción inicial por la filosofía analéctica de la liberación: la Exterioridad del otro en la escatología liberacionista temprana (p. 202)

4.4. Política y escatología en la primera formulación de la ética de la liberación dusseliana (p. 217)

4.5. La cuestión de la universalidad desde el giro liberador cristiano: transmodernidad y nuevo mestizaje cultural (p. 230)

Capítulo 5. Redención y Liberación en el Nuevo Pensamiento contemporáneo, de Rosenzweig a Scannone (p. 242)

5.1. Redención en el Nuevo Pensamiento judeo-europeo: el antecedente Rosenzweig (p. 242)

5.1.1. El Nuevo Pensamiento como nueva racionalidad (p. 242)

5.1.2. *La estrella...* y la temporalidad de la Redención (p. 255)

5.1.2.1. Protofenómenos (p. 255)

5.1.2.2. Creación, Revelación (p. 264)

5.1.2.3. Redención (p. 273)

5.2. Liberación en el Nuevo Pensamiento cristiano-latinoamericano: el antecedente Scannone (p. 279)

5.2.1. Sabiduría popular, símbolo y filosofía (p. 280)

5.2.2. El nosotros ético-histórico (p. 285)

5.2.3. Religión y metafísica en perspectiva analógica e inculturada (p. 288)

5.2.3.1. Nuevo Pensamiento, entre la unidad de la razón y su pluriformidad (p. 293)

5.2.3.2. Nuevo comienzo social, analéctica y liberación (p. 297)

Capítulo 6. Conclusiones. De la Redención a la Liberación: hallazgos de un tránsito (p. 302)

Bibliografía (p. 316)

Agradecimientos

Agradezco enormemente a la Universidad Pública (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires) y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), instituciones sin las cuales no hubiera podido realizar esta Tesis. Asimismo, al *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland* (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, ICALE), en particular al Consejo de Buenos Aires y a su Presidenta, la Dra. Silvia Di Sanza, profesora muy querida.

A mis maestros/as de formación filosófica inicial, sobre todo a Juan Carlos Scannone, María Gabriela Rebok, Dina Picotti y Raúl Fornet-Betancourt, por enseñarme que filosofía y generosidad van siempre de la mano. A mi directora, Alcira Bonilla, por haberme abierto con confianza y exigencia todas las puertas a su alcance, y fundamentalmente por enseñarme que la tarea de investigar debe estar al servicio de un proyecto nacional en el que “La patria es el Otro”. A mi codirectora Silvana Rabinovich, porque con su dulzura resistente hace del discurso filosófico un mensaje profético profundamente inspirador. A los/as compañeros/as de los UBACyT’s (2013-2022) y del Grupo de Investigación INTERCULTURALIA, en particular a Miguel Andrés Brenner, Juan Pablo Patitucci, Daniela Godoy, Martín Rubio y Bárbara Aguer, con quienes compartí momentos hermosos y de gran crecimiento. Y a un sinnúmero de colegas de distintas universidades que, en Alemania, España, México y Argentina, aportaron elementos valiosísimos para esta investigación, discutiendo desinteresadamente conmigo buena parte de lo aquí expuesto.

En lo personal, quiero agradecer a mi familia, a mi papá Juan, a mi mamá Cristina y a mi hermano Ariel, de quienes aprendí a vivir con alegría, humildad, coraje y solidaridad. A Lucho Maddonni, compañero e interlocutor imprescindible. A Susana Goldman, porque su escucha y aliento constantes han sido decisivos para que me anime a vivir sin más. Y a mis amigos/as de siempre, que hicieron de la vida un lugar habitable, principalmente a Gerito, mi hermano, por su compañía incondicional.

Índice de abreviaturas

- CCE** *De la construcción de la certeza a la construcción de la esperanza*, de Mariana Leconte (2007)
- CL** *Cristianismo de liberación*, de Michael Löwy (2019)
- CRS** *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*, de Hermann Cohen (2010)
- DAP** *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, de Juan Carlos Scannone (2009b)
- EE** *La Estrella de la Esperanza*, de Ángel Garrido-Maturano (2000)
- EO** *Escatología occidental*, de Jacob Taubes (2010)
- ER** *La estrella de la redención*, de Franz Rosenzweig (2006)
- FDL** “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”, de Enrique Dussel (1972b)
- FL** *Filosofía de la liberación*, de Enrique Dussel (2011)
- HMS** *Historia del mundo y salvación*, de Karl Löwith (2007)
- HSC** “Historicidad de la salvación cristiana”, de Ignacio Ellacuría (2008a)
- IEJ** “Introducción a los Escritos judíos de Hermann Cohen”, de Franz Rosenzweig (1998).
- LLO** “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, de Juan Carlos Scannone (1972)
- LSC** *El manual del sentido común sano y enfermo*, de Franz Rosenzweig (2007c)
- MA** “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, de Enrique Dussel (1973c)
- ML** *La maldición que pesa sobre la ley*, de Franz Hinkelammert (2013)
- NP** *El nuevo pensamiento*, de Franz Rosenzweig (2005)
- NPP** *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, de Juan Carlos Scannone (1990)
- PEI** *Para una ética de la liberación latinoamericana*, de Enrique Dussel (2012e)
- PEIII** *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, de Enrique Dussel (2012g)
- PFU** *San Pablo: La fundación del universalismo*, de Alain Badiou (1999)

- PLI** *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, de Enrique Dussel (2007b)
- PT** *Pablo de Tarso en la filosofía política actual*, de Enrique Dussel (2012i)
- RNP** *Religión y nuevo pensamiento*, de Juan Carlos Scannone (2005)
- RR** *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, de Hermann Cohen (2004a)
- TL** *Teología de la liberación*, de Gustavo Gutiérrez (2009)
- TPL** “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada”, de Juan Carlos Scannone (1973)
- TPP** *La teología política de Pablo*, de Jacob Taubes (2007b)
- TR** *El tiempo que resta*, de Giorgio Agamben (2006)
- UP** “Utopía y profetismo”, de Ignacio Ellacuría (2008b)

Escucha la palabra del Señor, rey de Judá, que te sientas en el trono de David, tú, tus servidores y tu pueblo, que pasa por estas puertas. Así dice el Señor: Practicad el derecho y la justicia, arrancad al oprimido del poder del opresor; no oprimáis al emigrante, al huérfano y a la viuda; no seáis violentos, ni derraméis sangre inocente en este lugar. Si actuáis así, por las puertas de este palacio entrarán reyes para ocupar el trono de David, montados en carrozas y caballos, con sus servidores y su pueblo. Pero si desobedecéis estos mandatos, os juro por mí mismo, oráculo del Señor, que este palacio se convertirá en un montón de escombros

Jr. 22, 2-5.

Capítulo 1.

Puntos de partida

1.1. Palabras iniciales

La presente investigación se inscribe en el horizonte de la filosofía contemporánea, más particularmente en un ámbito que reúne elementos de la metafísica, la filosofía de la religión y la teología-política. En sus notas fundamentales, esta indagación radica en un análisis filosófico de ciertas concepciones metafísicas, teológicas y religiosas a partir de su incidencia práctica en las esferas sociales de la religión, la ética y la política. El objetivo principal que persigue es investigar el tránsito conceptual “de la Redención a la Liberación”, siguiendo como hilo conductor la categoría de “justicia mesiánica” en las obras de un conjunto de filósofos enmarcados en el Nuevo Pensamiento contemporáneo, judeo-europeo original -filosofía judía contemporánea- y su recepción cristiano-latinoamericana -filosofía analéctica de la liberación. Buena parte de sus autores insignia pusieron en juego un tratamiento analítico vertebrado por el potencial semántico del lenguaje religioso, sea a partir del uso filosófico de categorías directamente teológicas o bien del desgaje conceptual de ciertas “figuras” de extracción bíblica¹. Desde ese marco, propusieron categorías filosóficas y claves hermenéuticas relevantes con el fin de comprender, interpretar y transformar sus realidades históricas inmediatas. Por eso, y como se dijera al comienzo, cabe hablar en estos casos sobre todo de un enfoque teológico-político, entendido como una reflexión estrictamente filosófica que halla su núcleo discursivo en los rendimientos religiosos, éticos y políticos de algunas metáforas teológicas, como el mesianismo (Taubes 2007b: 84).

Un trabajo crítico filosófico ha de comenzar necesariamente por preguntarse sobre la validez de tales discursos en el contexto de las discusiones recientes referidas al vínculo entre religión y política. Frente a las tendencias despolitizadoras y repolitizadoras que entran en conflicto en el escenario actual, el interés filosófico por lo político resurge con significativa vitalidad, siendo muchas veces acompañado por una atención renovada a las cuestiones del mesianismo y la teología-política. En una época donde las variables de los mercados transnacionales gobiernan buena parte de los modos de existencia, la cuestión de la autonomía de la política y de la acción colectiva en el ámbito público se ven seriamente cuestionadas. Se trata de contextos situacionales caracterizados, según el área geocultural a la que se aluda, por

¹ “La noción de ‘figura bíblica’ (...) cumple la función de *figura retórica*, ya que -respondiendo a fines ideológicos y políticos- los personajes bíblicos emergen de manera anacrónica al servicio de un discurso que concierne al presente” (Rabinovich 2020: 26-27).

crecientes procesos de desnacionalización y desterritorialización parciales y, paradójicamente, también de agresivas reivindicaciones nacionalistas. En la mayoría de estos casos, se advierte que la afirmación de las identidades culturales y la conflictividad intrínseca de las relaciones interculturales se tornan sumamente relevantes para la vida pública de las democracias actuales. Tanto así que las problemáticas referidas a la política de las identidades -especialmente las de género y religioso-culturales-, se constituyen en auténticos nudos del acontecer democrático contemporáneo. En este contexto práctico-político global, el *topos* del mesianismo reaparece con una fuerza notable, indicando la pervivencia de una necesidad aún vigente: la débil fuerza de la esperanza, de la promesa y su relación con el acontecimiento de la temporalidad (Galindo Hervás 2012: 101-102).

En efecto, gran parte de los filósofos y las filósofas contemporáneos/as constatan la participación decisiva que diversos actores o movimientos religiosos llevan a cabo en la vida pública de sus naciones. Una reconsideración tan notoria del factor religioso se enmarca en el fenómeno que diferentes pensadores/as -tanto de las ciencias sociales como de las humanísticas- han denominado hace tiempo como el “retorno de lo religioso”². Con ello, hacen alusión a una época en la cual se reconfigura drásticamente el modo de relación que estableció la “filosofía de la Ilustración” (especialmente la francesa) entre los ámbitos de lo político y lo religioso. En cualquier caso, resulta claro que con la Modernidad europea, la Ilustración y el fenómeno histórico-filosófico denominado “secularización”, la religión perdió el monopolio cosmovisional, es decir, dejó de ser la fuente hegemónica del sentido histórico; en su lugar, fueron las ideologías modernas las que se ubicaron como intérpretes totalizantes de la realidad y del conjunto de las aspiraciones colectivas (Mardones 2005: 24-28). A su vez, este cambio epocal propició un creciente nivel de autonomización y diferenciación de las esferas sociales -antiguamente reguladas por el dominio religioso-, como la ciencia, la moral, el arte y el derecho. En dicho proceso, la religión fue perdiendo relevancia pública de modo creciente, quedando circunscrita a la esfera privada e invalidada a la hora de garantizar una visión unificada del mundo (Fonti 2019: 20). Esto implicó la neutralización de sus funciones sociopolíticas y la restricción de su campo de acción a un ámbito particular, estableciéndose como una institución especializada de la sociedad civil. En suma, se trató de la salida de la religión de la esfera pública, de la individualización de la creencia en la esfera privada y de una transformación de la sociedad basada en el pluralismo axiológico (el mentado “politeísmo de valores”, el *Kampf*

² Con todo, habría que indagar hasta qué punto y en qué contextos geoculturales la experiencia de la “salida de la religión” ha sido tal, puesto que no habría “retorno” sin previa “retirada”. Yo hablaría, mejor, de transformación o metabolización (moderna y postmoderna) del mundo religioso.

der Götter de Max Weber). Sin embargo, este enfoque, extendido planetariamente como programa occidental modélico de “solución democrática” de la cuestión religiosa parece estar hoy en crisis (Santos 2014: 73-77); la aspiración máxima de ciertas corrientes de la Ilustración, esto es, la de una humanidad racional, progresiva y emancipada o libre de la superstición religiosa, se encuentra todavía lejos de cumplirse. Entrado el s. XXI, se hace visible tanto la emergencia del “polimitismo” como del “mito desencantado del desencantamiento de la razón” (Mate 1997: 70), expresados en el surgimiento de espiritualidades neopaganas -enfocadas en la energía, la naturaleza, la interioridad, etc.-, en el auge de fundamentalismos religiosos de ontología fuerte, como en la renovación de las teologías políticas de las tres tradiciones monoteístas principales -en sus facetas hegemónica y contrahegemónica. Los mencionados fenómenos se dan en contextos marcados por crecientes procesos de desinstitucionalización de las creencias y de reinstitucionalización de las organizaciones religiosas. Sin embargo, resulta constatable que la dimensión de lo religioso sigue manteniendo viva su potencia subjetivante (formación moral y sentido de la vida); pero, como marca de época, reaparece en múltiples discursos que pretenden incidir de manera efectiva en la discusión pública sobre los problemas más urgentes que presentan las sociedades contemporáneas, rompiendo en cierto modo la división liberal entre las esferas de lo privado y lo público: desprivatización de la fe (Casanova 2012). En algunos casos, asumiendo los logros de la secularización (reconocimiento de la laicidad de la esfera política) y en otros combatiéndolos (reacciones contrasecularizantes). Con todo, la Modernidad ha hecho lo propio, habiendo instalado una época nueva (*Neuzeit*) extendida a gran parte del globo y caracterizada en su base por la comprensión secular-inmanente del mundo: “Dios ha muerto”, y con él, la fundamentación divina del sentido histórico y la legitimidad divina del orden político (Fonti 2019: 14). En este sentido, se observa un interés creciente por los abordajes teológico-políticos, el cual se debe, al menos, a cuatro factores socioculturales predominantes: a. la cada vez mayor atención prestada a los fenómenos relacionados con la fe, en tanto efecto de la desintegración de los grandes relatos utópicos que vertebraron casi todo el s. XX (en especial, el lugar vacante que dejaron las esperanzas marxistas a partir de la caída de los regímenes del Socialismo real); b. el resurgimiento de la religión revelada como propuesta de certeza frente al triunfo global del liberalismo, el capitalismo y el secularismo ilustrado; c. el inusitado lugar que ocupan en la relación actual entre política y religión las expectativas de salvación que prometen los discursos de talante “neo-teocrático”; y d. la recuperación en la filosofía postmoderna de significantes provenientes de los ámbitos teológico, místico, religioso y espiritual (Meier 2009: 93). En suma, en esta época, a la cual algunos/as autores/as caracterizan como “post-secular” (Habermas 2008a,

2008b), la religión, entendida como conjunto de discursos, lenguajes y prácticas, se sitúa nuevamente en el centro del debate intelectual (Mendieta 2011: 13-14).

Por otra parte, y concibiendo la existencia de “secularizaciones múltiples” -enmarcadas en diversas formas históricas y geoculturales de modernización-, cabría considerar que en las poblaciones de los países periféricos neocoloniales el proceso de secularización liberal no ha gozado de la radicalidad con la que se desarrolló en gran parte de la Europa occidental. Apelando a la caracterización que propusiera León Trotsky respecto de la “ley del desarrollo”, Gustavo Gutiérrez caracterizaba -ya en los años setenta del siglo pasado- el proceso de secularización latinoamericano como “desigual y combinado” (2009: 117). Partiendo también del contexto latinoamericano pero en la actualidad, Enrique Dussel considera conveniente realizar dos distinciones fundamentales: en primer término, entre el “secularismo” como ideología eurocéntrica y metropolitana que pretende una esfera pública no “contaminada” por elementos religiosos o de extracción religiosa, y la “secularidad” que -desde los inicios del cristianismo, en aquello de “Lo del César, devolvédsele al César y lo de Dios, a Dios” (*Mt.* 22, 21; *Mc.* 12, 17; *Lc.* 20, 25)- promueve la separación entre el poder religioso y el poder político; en segundo término, diferencia los “núcleos ético-míticos” de las religiones (lo cual comprende la ritualidad, narrativa simbólica, organización comunitaria, configuración de la temporalidad y la espacialidad, etc.) y la institucionalización de las estructuras religiosas -burocratizadas, tendientes a posiciones fundamentalistas o integristas. Según la postura del filósofo argentino, es en la confluencia entre la posición secular (no secularista) y la asunción de los núcleos profético-críticos de las tradiciones religiosas (no fundamentalistas, sin aspiraciones “neo-teocráticas”) donde podría localizarse un ámbito de transformación política que contenga la pluralidad de modos de vida (“religiosos” y “no-religiosos”) que configuran el espacio social contemporáneo (2012h: 409-410). Éste parece ser un concepto de secularización más ajustado a la realidad sociocultural de la mayoría de las poblaciones neocoloniales (en Latinoamérica, constituidas generalmente por Estados laicos y sociedades mayoritariamente católicas, aunque en plena ruptura del monopolio católico y de pluralismo religioso creciente). En efecto, esta reflexión se inscribe en el marco de una comprensión sobre el fenómeno de la secularización que va más allá de la mera descripción del tránsito intraeuropeo de la confesionalización a la desconfesionalización (Casanova 2017: 31). Con este breve pero concentrado recorrido introductorio se ha tratado de mostrar que: a. el estudio filosófico sobre la relación entre religión, teología y sociedad se encuentra vigente y en crecimiento; b. las condiciones sociohistóricas actuales ubican a la “religión” en el centro del debate intelectual, social y humanístico; c. todo ello, no sólo muestra la pertinencia sino el imperativo para el pensar

contemporáneo de considerar los posicionamientos filosófico-teológico políticos, sea con el fin de explicarlos, interpretarlos o criticarlos.

1.2. Problema a investigar

La noción de “mesianismo” ha sido tematizada sobre todo por estudios insertos en los campos de la teología-política y la filosofía de la historia. En líneas generales, en ellos se la ha conceptualizado como un dispositivo de la dinámica política y como una configuración específica de la temporalidad, formulando un cierto tipo de vinculación entre lo teológico y lo político. Asumiendo buena parte de dichas aproximaciones, en este análisis predomina el enfoque que concibe el mesianismo como una metáfora teológica que modeló discursivamente ciertos posicionamientos metafísicos y/o teológico-políticos de marcada incidencia práctica. Se aborda, por tanto, la cuestión de la idea mesiánica a partir de su concepción de la justicia, lo cual implica hacerlo desde el horizonte que abrió su efecto de discurso en los campos de la religión, la ética y la política.

Hechas estas aclaraciones, cabe formular el problema a investigar del modo que sigue: ¿en qué sentido son correlativas las concepciones sobre la justicia mesiánica implicadas en las ideas de Redención y Liberación, siendo que cada una de estas categorías se posiciona como matriz fundante del pensamiento judío contemporáneo y de la filosofía analéctica de la liberación respectivamente? Y en esta misma dirección: ¿cuáles son las coordenadas de la constelación teológico-política en las cuales se unen el Nuevo Pensamiento judeo-europeo original y su recepción cristiano-latinoamericana? En suma, esta investigación tiene como objeto de estudio principal el tránsito que va “de la Redención a la Liberación” a través del hilo conductor de la “justicia mesiánica” en las obras de un conjunto de autores inscriptos de una forma u otra en el Nuevo Pensamiento (*Neues Denken*) contemporáneo, judeo-europeo original (Hermann Cohen y Franz Rosenzweig) y cristiano-latinoamericano posterior (Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel).

1.3. Estado de la cuestión

Es menester distinguir aquí dos grupos de fuentes teóricas principales: las obras filosóficas vinculadas con el pensamiento judeo-europeo contemporáneo y las pertenecientes al ámbito de la filosofía latinoamericana de la liberación.

Respecto de la primera corriente, hay en el contexto filosófico hispanoparlante un conjunto de trabajos de índole complexiva dedicados a la recepción de autores/as judíos/as contemporáneos/as, con especial énfasis en el tratamiento que éstos/as le dieran a la cuestión del “mesianismo”. Entre ellos, vale destacar la publicación colectiva de Ricardo Forster y Diego Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención* (2005), la compilación de ensayos de Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe* (2007), la traducción de la obra monumental de Pierre Bouretz *Testigos del futuro: filosofía y mesianismo* (2012), las publicaciones de Silvana Rabinovich (2005a, 2005b, 2015, 2016, 2017, 2018a, 2018b, 2020, 2022); los trabajos de Manuel Reyes Mate y de otros investigadores pertenecientes al Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Mate 1997, 1999, 2008, 2009; Mate y Zamora 2006, 2012; Sucasas 2001, 2004, 2006; Sucasas y Zamora 2010), la obra colectiva coordinada por Aïcha Liviana Messina y Emmanuel Taub, *Filosofía y mesianismo* (2015), la reconstrucción sociológico-filosófica de Michael Löwy, *Judíos heterodoxos* (2015), la obra editada por Alberto Sucasas y Emmanuel Taub, *Pensamiento judío contemporáneo* (2015a), la traducción española del libro de Petar Bojanic, *Violencia y mesianismo* (2021) y la compilación reciente de Roberto Navarrete Alonso y Eduardo Zazo, *Ante la catástrofe. Pensadores judíos del siglo XX* (2022), entre otros. Dichas producciones presentan un análisis detallado de los principales hallazgos filosóficos de los/as autores/as clave del pensamiento judío contemporáneo a partir de algunos tópicos generativos: el conflictivo y fecundo diálogo entre Atenas y Jerusalén, la idea mesiánica y su relación con la política, la historia y la religión, el vínculo entre ética y política (*Shoá*, sionismo y Estado de Israel), la crítica de la Modernidad europea y sus “modelos de Occidente” (progreso, asimilación, razón, universalidad, Estado, territorio, etc.), la dimensión utópica, la reunión entre marxismo, anarquismo o socialismo y la idea de redención, la cuestión del lenguaje, del tiempo, de la memoria (“pensamiento anamnético”) y del Otro (alteridad), etc.

Desde las últimas décadas del s. XX y en gran parte gracias a la atención que recibió la fenomenología de la alteridad de Emmanuel Levinas, el interés por el pensamiento de Franz Rosenzweig (1886-1929) ha crecido enormemente, identificándolo a menudo como uno de los autores señeros del pensamiento judío contemporáneo. En lo que respecta al tratamiento de su obra -en general menos tenida en cuenta si se compara con la de Jacques Derrida o Walter Benjamin-, hay dos trabajos que constituyen una contribución fundamental para su estudio en perspectiva teológico-política: *Los tiempos del poder* de Roberto Navarrete Alonso (2017) y *El desafío nacionalista* de Daniel Barreto (2018). En el primero, a partir de la problematización sobre la secularización, se indaga a fondo la relación conceptual entre las ideas de Carl Schmitt

y Franz Rosenzweig, poniendo el foco de atención en sus diversas concepciones de la teología-política a partir de la relación entre el cristianismo y el judaísmo. En el segundo, en función de la idea de universalidad se presenta un detallado análisis de la reflexión rosenzweiguiana sobre la relación entre la secularización, el cristianismo y la política (Estado) y entre el judaísmo y la universalidad. Asimismo, se destaca la introducción al Nuevo Pensamiento rosenzweiguiano de Olga Belmonte García, titulada *La verdad habitable* (2012). En la dirección señalada, en Argentina sobresale la labor intelectual de Florencia Abadi (2014), Gabriela Balcarce (2010, 2013a, 2013b, 2014), Pablo Dreizik (2014), Diego Fonti (2009a, 2009b, 2010-2011, 2011, 2018; Fonti y Guevara 2018a, 2018b), Ángel Garrido-Maturano (2000, 2002, 2004, 2010, 2012), Mariana Leconte (2006, 2009, 2010), Pablo Ríos Flores (2016, 2020) y Emmanuel Taub (2008, 2011, 2012, 2013a, 2013b, 2013c, 2013d, 2017a, 2017b), entre otros y otras. De modo particular, se menciona el excelente trabajo doctoral realizado por M. Leconte, titulado *De la construcción de la certeza a la construcción de la esperanza. Las formas de la nueva racionalidad de Rosenzweig a Levinas* (2007), cuyo análisis brindó claves interpretativas muy valiosas para esta investigación. Por otra parte, es notable que la Tesis de Doctorado de G. Balcarce, *Política y mesianismo en la filosofía derrideana. Arqueología de una herencia* (2011), sentó un valioso precedente de investigación sobre la temática, particularmente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Respecto de la filosofía latinoamericana de la liberación, se cuenta con obras de índole histórico-filosófica que reconstruyen complexivamente tanto el contexto sociopolítico de emergencia, sus antecedentes inmediatos (filosóficos y de otras disciplinas), los núcleos discursivos de sus principales exponentes, así como los diversos desarrollos posteriores que surgieron de ella. De las publicadas en las últimas dos décadas, se señalan: de Horacio Cerutti-Guldberg, la dirección del *Diccionario de filosofía latinoamericana* (2000), la reedición de *Filosofía de la liberación latinoamericana* (2006), su *Filosofías para la liberación ¿Liberación del Filosofar?* (2008) y, en coautoría con Carlos Mondragón González, la compilación *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social* (2006); de Carlos Beorlegui, su *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* (2010) y, en colaboración con Raúl Fornet Betancourt, la compilación de la *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana* (2014); los tres tomos coordinados por Ricardo Salas Astraín de *Pensamiento Crítico Latinoamericano* (2003); del extenso trabajo realizado por Eduardo Devés Valdés, se destacan sobre todo dos tomos de *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX* (2003, 2004); y la monumental obra editada por Carmen Bohórquez, Dussel y Eduardo Mendieta, *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*

(2011). En Argentina, se cuenta con la compilación coordinada por Clara Alicia Jalif de Bertranou dedicada a la reconstrucción de perfiles bio-bibliográficos, *Semillas en el tiempo* (2001), con algunas de las múltiples publicaciones de Adriana Arpini (2010, 2013a, 2013b, 2014a, 2014b, 2016, 2018a, 2018b, 2019, 2020, 2021), así como con la destacada contribución de otros/as investigadores/as del INCIHUSA-CONICET de la Universidad Nacional de Cuyo, especialmente la de Dante Ramaglia (2011, 2019, 2020, 2021, 2022). Por otra parte, se destaca la serie de artículos de Marcelo González y Luciano Maddonni aparecidos en *Cuadernos del CEL*, donde se reconstruye la red de ideas tejida en el “polo argentino” de la filosofía de la liberación. Reconociéndolos como auténticos hitos, allí figuran el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel y el primer encuentro del “Grupo Calamuchita”, todos acontecimientos ocurridos en 1971 (2018a, 2018b, 2018c, 2018d, 2018e). De los mismos autores, y como fruto de las publicaciones arriba referenciadas, apareció recientemente *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana* (2020), libro indispensable a la hora de situar hermenéuticamente esta corriente filosófica, especialmente las obras tempranas de Scannone y Dussel. Asimismo, resultan relevantes las publicaciones colectivas de los miembros de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL), tanto de México como de Argentina: en el primer caso, los dos tomos coordinados por José Guadalupe Gandarilla Salgado, coeditado uno con Jorge Zúñiga y el otro con Jorge Alberto Reyes López, *La filosofía de la liberación, hoy* (2013a, 2013b); y de nuestro país, el libro coordinado por Nadia Heredia y Federico Roda, *Filosofía de la Liberación: aportes para pensar a partir de la descolonialidad* (2017). Además, la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales (ASOFIL) bajo la dirección de Mario Casalla ha hecho y continúa haciendo un aporte valioso a la tradición de pensamiento crítico y liberador latinoamericano, sobre todo con la publicación ininterrumpida desde 1975 de la *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. Por último, otras publicaciones actuales importantes son: la coordinada por Gandarilla Salgado y Mabel Moraña, *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación* (2018), la compilación de Dussel *et al.*, *Filosofía de la liberación: pasado, presente y futuro* (2022) y el reciente libro de Zúñiga, *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación* (2022). En estas obras se recopilan múltiples contribuciones dedicadas a analizar los antecedentes y la historia de la filosofía de la liberación, así como sus principales aportes metodológicos, las notas características del pensamiento de sus impulsores, la impronta de su reflexión ético-política, las nuevas corrientes que de ella emergieron y los desafíos teóricos actuales provenientes de las diversas áreas donde se destaca su aporte.

De modo particular, y en lo atinente al cruce entre la filosofía judía contemporánea y el pensamiento crítico nuestroamericano en su vertiente descolonial, resultan relevantes sobre todo las contribuciones de Santiago Slabodsky y Nelson Maldonado Torres.

En su abundante producción bibliográfica (2009, 2010, 2014, 2016), e inscripto en la corriente intelectual de la teología judía de la liberación, Slabodsky presenta un entramado discursivo en el cual se vinculan las claves interpretativas emergentes del pensamiento judío contemporáneo con la crítica geopolítica descolonial. Por tomar un ejemplo significativo, se reconstruirá mínimamente lo propuesto por Slabodsky y Taub en el artículo “El espacio y la periferia: en torno a una filosofía judía latinoamericana” (2012). En ese trabajo, los autores argentinos exponen su intencionalidad principal: “(...) construir un puente de enlace entre las dos corrientes mencionadas con el objetivo de sentar las bases para desarrollar una filosofía judía latinoamericana”, esto es, una filosofía judía periférica (62). Con un sentido fuertemente programático, pretenden en ese trabajo rastrear la relación judeo-latinoamericana en el ámbito filosófico. Una vez puesto en marcha este rastreo se abocan a dotar de contenido este campo de conocimiento al que consideran inexistente hasta el momento. Para ello, se remontan a la descripción de un “caso”: el encuentro histórico-conceptual entre Levinas y Dussel, al cual califican como “paradigmático” y “disparador de preguntas que pueden sentar la base de la disciplina” (63). A partir del análisis del mencionado encuentro, declaran contar con la posibilidad de plantear una “visión transnacional de la filosofía” inspirada en la filosofía judía y en la latinoamericana contemporáneas. A pesar de considerar que con la recepción dusseliana de Levinas se perdió buena parte de la “especificidad de lo judío”, entienden que este hito permite poner de relieve las consecuencias geopolíticas que conlleva situar el espacio como un factor decisivo de la configuración epistémica de la filosofía judía. De ahí que interroguen el significado de la identidad judía en la Modernidad europea, encontrando un “desde dónde” específico para comenzar la pretendida construcción teórica: “(...) este espacio (...) para pensar en el lugar de Latinoamérica hoy, es el del mundo medieval y, en especial, el del mundo islámico medieval: Al-Ándalus” (68). Con ello, vinculan el ámbito periférico del mundo peninsular con el periférico latinoamericano (doblemente diaspórico: tanto de Jerusalén como del centro geopolítico filosófico). En suma, llegan a tres conclusiones: la filosofía judía siempre se ha desarrollado en “espacios ajenos”, por lo cual su configuración dista mucho de la “pureza” de una esencia inmutable; un tal “tipo ideal” de filosofía judía híbrida tuvo como lugar privilegiado el espacio periférico del “provincianismo peninsular”; por último, la filosofía latinoamericana retomaría estos dos aspectos: tanto la hibridación del mundo cultural como la reivindicación del “provincianismo” que se desentiende de la pretendida universalidad *a priori*

de los grandes centros geopolíticos. Se podría decir, por tanto, que este trabajo ofrece una relectura descolonial y geopolítica de la contribución de Levinas, encontrando en la figura de Dussel un conector clave entre el “pensamiento bárbaro” judío y el giro descolonizador de la periferia global.

Asimismo, de la prolífica y aguda obra de Maldonado-Torres sólo se destaca aquí su afirmación de un vínculo o puente teórico sumamente posibilitador. En su artículo “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” (2007), el autor ofrece un plexo temático que partiendo de la “diferencia ontológica” (Martin Heidegger) pasa por la “diferencia trans-ontológica” (tematizada con el instrumental levinasiano) para arribar finalmente a las categorías de “sub-alteridad racial”, “diferencia sub-ontológica” o “diferencia ontológica colonial” (inspiradas en la obra de Frantz Fanon). En ese esquema argumental, tanto Dussel como Scannone aparecen nuevamente como “conectores” entre la filosofía judía de la alteridad y la filosofía crítica de la totalidad, la cual: “(...) no sólo consideró la experiencia del anti-semitismo y del holocausto judío, sino también la de los pueblos colonizados en otras partes del mundo, particularmente en América Latina” (129). Asimismo, en su artículo “La topología del Ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, colonialidad” (2014), el autor parte también de una reconstrucción crítica de la ontología fundamental de Heidegger y de la ética metafísica de Levinas. Viendo en ellas dos ejemplos modélicos del “olvido de la colonialidad” y de la complicidad con las formaciones espaciales imperiales, denuncia la búsqueda permanente de “raíces” en la filosofía occidental contemporánea, habiendo sido halladas tanto en el “mito de la autoctonía” o de la “tierra” de herencia helénica (la *Heimat* heideggeriana, piedra basal de su rechazo ante la “judeificación” de Alemania) o en la “universalidad” profética de las fuentes judías (la categoría ampliada de “Israel”, según la entendió Levinas) (334ss.). De ahí que, comenzando con la reivindicación del “giro geopolítico” de la filosofía de la liberación, Maldonado Torres “salte” a la obra de Fanon, encontrando allí una denuncia radical del racismo sufrido por los sujetos racionalizados. En conclusión, en ese texto argumenta que: “La colonialidad hace referencia a la raza y, por tanto, al espacio y la experiencia (...). El imperio (...) opera dentro de la lógica general o la filigrana de la raza y la colonialidad” (352).

Los mencionados antecedentes de Slabodsky y Maldonado-Torres arrojan algunas claves analíticas valiosas para esta Tesis. En primer término, porque ambos señalan, con acentos diversos, un cierto hilo de continuidad entre la matriz del pensamiento judío contemporáneo y la de la filosofía de la liberación junto con el pensamiento descolonial. De ello, destaco al menos dos elementos: primero, la conexión entre la violencia racial intraeuropea (antisemitismo) y la

violencia racial geopolítico-colonial (eurocentrismo); segundo, la relevancia para el análisis filosófico de las variables “geográfico-epistémica” y “espacio-geopolítica”.

En una búsqueda distinta, aunque no menos significativa, trabajan algunos/as de los/as miembros/as de la Asociación de Filosofía y Liberación de México.

En primer lugar, se considera el artículo “Hacia una filosofía política mesiánica: Una reflexión desde Franz Rosenzweig y la filosofía de la liberación” de Katya Colmenares Lizárraga (2013). Allí, la autora se circunscribe a la explicación de la noción de “Reino” expuesta por Rosenzweig en *La estrella de la redención* con el fin de vincularla con la política de la liberación de Dussel. Sin mayor análisis sobre el tránsito de un contexto a otro (de comienzos del s. XX alemán a principios del XXI latinoamericano), de una tradición a otra (del judaísmo asimilado al cristianismo popular, y de la idea mesiánica gestada en diversas tradiciones del judaísmo a su recepción por la teología de la liberación) e identificando, sin más, “filosofía de la liberación” con “Dussel”, sostiene: “(...) junto con la filosofía política de la liberación es necesario elaborar una filosofía política mesiánica que permita reflexionar no ya la salida de Egipto, sino la construcción positiva de un orden nuevo fundado en la responsabilidad radical de anticipar el Reino” (337-338). Cuestiones de no fácil respuesta como a qué noción de mesianismo se refiere, cuáles son los elementos que distinguen una “filosofía política de la liberación” de una “filosofía política mesiánica” (que, dicho sea de paso, para Rosenzweig era una caracterización absolutamente negativa) y qué conllevaría una “política mesiánica” en América Latina parecen darse por entendidas en un discurso aglutinante de pura continuidad entre polos pretendidamente homogéneos (“mesianismo judío” y “filosofía de la liberación”).

Por su parte, Alicia Hopkins Moreno, con su trabajo “El mesianismo como categoría política en la filosofía de la liberación” (2013), sitúa con precisión el problema: “(...) de qué modo puede leerse el mesianismo como categoría política en la Filosofía de la Liberación dusseliana”. En función del estudio del mesianismo de Pablo de Tarso, vincula el potencial político contenido en el mensaje paulino con la concepción de la liberación que presenta Dussel, entendiendo que la anulación de la ley que contraría la vida (principio ético-político) podría constituirse como una “justificación profana” de los movimientos sociales que luchan contra los sistemas opresivos (344ss.).

En un sentido similar, Bernardo Cortés Márquez en su artículo “Comunidad hiperpotente. Sobre algunas implicaciones entre potencia y mesianismo para pensar una nueva forma de existencia política en Enrique Dussel” (2018), analiza, en el contexto de la reflexión filosófico-política europea contemporánea referida a “lo-común”, la reconceptualización que realiza

Dussel de la cuestión de la “potencia” y del “mesianismo” en su política de la liberación. Allí, expone las implicancias filosóficas de la categoría dusseliana de “hiperpotencia”, con la cual alude a “(...) la constitución de un Pueblo que realiza *pueblo*, una comunidad que realiza *comunidad*, es decir, mesiánico”, o sea, la formación de un pueblo no sujeta a una determinación formal-institucional -*potestas* o Estado. En definitiva, entendiendo la “mesianidad” como un modo de vida basado en la “hiperpotencia” del pueblo -en el cual éste ejercería la potencia que él mismo contiene (“doble potencia”)-, abre la reflexión de lo político a la “creación” de una relación sostenida en lo común.

En términos generales, estos estudios ponen en relación nociones relevantes de algunos autores judíos contemporáneos con las ideas de Dussel, abocándose únicamente a la recepción que el argentino hiciera de ellos, aunque sin distinguir adecuadamente el complejo tránsito que sufre el significante (en este caso, la idea mesiánica) de un horizonte cultural a otro (modificación de categorías, épocas, lenguajes y contextos de recepción, etc.). Por adoptar acríticamente el marco categorial dusseliano, dichos análisis presuponen una “continuidad orgánica” entre el pensamiento judío contemporáneo y la filosofía de la liberación, desatendiendo por eso el necesario discernimiento que requiere la reconstrucción del vínculo entre ambas corrientes; tarea reconstructiva que debe conllevar la contextualización de las posiciones teóricas consideradas, la explicitación de las genealogías de las ideas, la diferenciación de las matrices de pensamiento que porta cada una de las fuentes consultadas y la identificación de las múltiples resemantizaciones que las nociones padecieron en el desplazamiento de un horizonte cultural a otro.

Como evidencian estos resultados, el trabajo de investigación sobre las dos corrientes teóricas aquí analizadas se encuentra, al menos en el universo hispanoparlante, en crecimiento, contando ya con algunas producciones sustantivas para ambas tradiciones intelectuales. Sin embargo, en lo que respecta a la línea de investigación que guía este proyecto, esto es, el cruce entre los significantes de la Redención y la Liberación, los antecedentes son sumamente escasos, posicionándose, más bien, como indicios programáticos. Si bien en general se trata de trabajos rigurosos, se dedican a poner en relación un autor con otro (de una y otra tradición) sin plantear de modo suficiente las coordenadas en las que ambas racionalidades se cruzan o las de la constelación (teológico-política) en donde ambas tradiciones intelectuales, en su diversidad, se reúnen. Llegado este punto, resulta pertinente decir que hubo dos comentarios que me advirtieron sobre la posibilidad de transitar un camino aún inexplorado. En primer lugar, en *Die politische Theologie des Paulus* [La teología política de Pablo], Jacob Taubes realizaba una apreciación sutil que, como todo buen detalle, abre un mundo de indagación: “(...) comprendo

lo que pretenden Ernst Bloch y Walter Benjamin: (...) se está repitiendo en la izquierda católica y la izquierda protestante y es lo que resuena hoy en el cristianismo de la iglesia popular latinoamericana” (2007b: 168). Por otro lado, y más recientemente, Michael Löwy sugiere en su *Walter Benjamin: Aviso de incendio* (2012) una dirección interpretativa más o menos similar. Refiriéndose al “espíritu” que orientó *Sobre el concepto de historia* del filósofo alemán, comenta: “(...) lo que en 1940 era sólo una intuición se convertiría en un fenómeno histórico (...): la teología de la liberación en América Latina” (53). Habiendo tomado nota de dichos elementos, se hacía posible rastrear el camino desde la perspectiva filosófica judía de principios del s. XX europeo -vertebrada por la idea de Redención-, pasando por la apuesta de la teología liberacionista, hasta la formulación de la corriente cristiana de la filosofía liberadora después de la segunda mitad del s. XX latinoamericano -articulada en función de la idea de Liberación.

A pesar de la demostrada vacancia teórica, existe otro conjunto de producciones de claro talante ético-político que brindan algunas pistas auspiciosas para este análisis.

En primer lugar, Alcira Bonilla en su artículo “El Otro, el migrante” (2008) reflexiona sobre la alteridad del “migrante pobre contemporáneo”, a quien caracteriza como “otro para el imaginario de las sociedades blancas y etnocéntricas”. En base a los desarrollos de Paul Ricoeur y Levinas, propone un análisis fenomenológico sobre la vulnerabilidad, para luego adentrarse en las problemáticas prácticas de la ciudadanía. En clara confrontación con las posiciones multiculturalistas (Charles Taylor, Will Kymlicka, Seyla Benhabib) y completando el aporte de Francisco Colom, reelabora la categoría de “ciudadanía cultural” propuesta por Marilena Chauí -reconceptualizándola más tarde como “ciudadanía intercultural emergente” (Bonilla 2013); por último, interpreta el problema migratorio desde una noción de su autoría: la “universalidad de horizonte”. Así, presenta un análisis que pone en relación la “ética heterónoma” levinasiana con los aportes más recientes de la filosofía intercultural, mostrando la interconexión entre ambas tradiciones teóricas en función de una problemática acuciante de nuestro tiempo. De manera tal que logra conectar las matrices teóricas de cada tradición intelectual respetando su heterogeneidad y partiendo de su vínculo en la constelación temática que abre la justicia como responsividad ante la experiencia del exilio y la migración.

En segundo lugar, Estela Fernández Nadal, en “Recepción de la Teoría Crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert” (2012: 117-140), muestra cómo el autor reúne, *à la* Benjamin, cierto marxismo con cierta teología; allí destaca que: “una serie de motivos y enfoques (...) de la (...) tradición intelectual francfortiana (...) se articulan con (...) los problemas de América Latina y (...) sus más propias tradiciones de pensamiento, como la teología y la filosofía de la liberación”. Luego, recupera

el sentido que Hinkelammert le atribuye a la dialéctica entre lo sagrado y lo profano a partir de la enseñanza de Pablo de Tarso (antinomía “sujeto-ley”). En ese plexo de ideas, da tratamiento a la cuestión de la espiritualidad capitalista entendida sobre todo como culto al dinero y a la ganancia, tematizada agudamente por Benjamin en “El capitalismo como religión”. Más adelante, desarrolla la reflexión hinkelammertiana sobre los “dioses y mitos de la modernidad”, a través de la inversión que produce el fetichismo de la mercancía en la Modernidad secularizada (idea posibilitada por la perspectiva de un “marxismo cargado de teología”). De esta forma, la autora reconstruye acertadamente el punto de reunión de dos autores que pertenecen a horizontes y tradiciones distintas, a través de un análisis hermenéutico riguroso sobre los lugares de emergencia discursiva de cada uno de ellos. Al hacerlo, presenta precisamente las coordenadas de la constelación donde ambos autores se reúnen, mostrando tanto la heterogeneidad de cada componente como la relación entre los elementos diferenciales que en ella interjuegan.

En tercer lugar, se cuenta con la contribución de Silvana Rabinovich, especialmente con la entrada “Heteronomía” en el *Léxico de la vida social* (2016) y con su artículo “Protestar en México (primeras reflexiones para un vocabulario teológico-político contra-hegemónico)” (2018b). Tomando como punto de partida la noción de heteronomía, vincula el pensamiento judío contemporáneo y la tradición política del socialismo utópico con la sabiduría amerindia expresada en el pensamiento andino y tojolabal (2016: 335-336). En base a la relación entre la “heteronomía” y la “tierra”, la autora teje con sutileza argumental un puente entre la tradición del pensamiento filosófico judío y la del pensamiento crítico intercultural latinoamericano. Algo similar sucede con el segundo artículo, donde propone un camino de relación que va desde la confrontación entre la teología política de Schmitt (Estado) y lo teológico-político en Taubes (comunidad) hasta el análisis de algunas reivindicaciones sociales del pueblo mexicano basadas en la comunidad (vs. Estado), la biocultura (vs. oposición naturaleza/cultura) y el derecho a lo sagrado (vs. “recurso natural”). En esta dirección, hipotetiza que en México: “(...) las protestas sociales, que tradicionalmente se entienden como netamente ‘políticas’ -(...) ateas-, plantean una teología política contra-hegemónica que pone al descubierto a la teología política del progreso” (2018b: 26-27). Así, parte de la “matriz judía” desde la cual Taubes lee las ideas de Schmitt para articularlas en una reflexión comprometida (teo)políticamente con la realidad latinoamericana.

Con este recorrido se ha tratado de mostrar que hasta el momento no existe un trabajo sistemático que vincule de manera suficiente la idea de Redención con la de Liberación, o sea, que analice acabadamente el tránsito teórico entre las dos matrices que orientan la concepción

del mesianismo del Nuevo Pensamiento contemporáneo, en su versión judeo-europea original (con antecedente en la obra de Cohen e inicio efectivo con Rosenzweig) o en su recepción cristiano-latinoamericana por algunos exponentes de la filosofía de la liberación (Scannone y Dussel). Como se dijo, esta investigación procura dar cuenta del tránsito que va “de la Redención a la Liberación” siguiendo el hilo conductor de la “justicia mesiánica”. Los últimos antecedentes mencionados colaboran con ello de dos formas específicas: por un lado, se sitúan como sólidos indicios programáticos del enfoque que aquí se emplea y, por otro, al tratarse de trabajos de filosofía ciertamente excepcionales, como indicadores de la vacancia que existe en estudios de este tipo. En este último sentido, la propuesta que aquí se presenta podría marcar una contribución en la dirección señalada, puesto que: a. centrándose en la idea de “justicia mesiánica”, aborda algunos de los discursos filosóficos más representativos de los contextos discursivos en los que fuera tematizada; b. se realiza un trabajo permanente de contextualización, lo cual permite situar los discursos de los filósofos contemporáneos (judeo-europeos del siglo XX y cristiano-latinoamericanos del XX y XXI), haciendo hincapié en la localización de sus concepciones a partir de las continuidades, rupturas y reconfiguraciones que se fueran realizando históricamente; c. por todo esto, la investigación no se limita meramente a analizar la reflexión sobre el mesianismo de algunos de los autores que conforman el pensamiento judío contemporáneo, ni tampoco sólo a mostrar la interpretación del dispositivo mesiánico de la fracción cristiana de la filosofía de la liberación; más bien, pretende sistematizar las coordenadas de una constelación teológico-política -indicada aquí bajo el significante de “Nuevo Pensamiento”- a partir de las cuales estas dos tradiciones reflexivas se encuentran en un diálogo tan fecundo como problemático.

1.4. Marco teórico

La presentación del marco teórico de esta investigación requiere precisar las claves hermenéuticas que la guían, el instrumental analítico empleado y las fuentes teóricas de las que se nutre.

Concibiendo el discurso del Nuevo Pensamiento desde su dimensión teológico-política, conviene aclarar, en primer lugar, el sentido que adquiere en esta problematización el concepto, ciertamente controvertido, de “teología-política”³. Para dar cuenta de ello, resulta esclarecedor

³ Giacomo Marramao propone tres acepciones posibles del significante: a. como teología política jurídica, en el sentido de una transposición desde los conceptos teológicos hacia los jurídico-estatales (tal como propusiera Carl Schmitt); b. como teología política institucional, respectiva al vínculo entre la comunidad religiosa (Iglesia) y la comunidad política (Estado); c. como una

reponer mínimamente la controversia “Schmitt-Taubes”. En un sentido general, la noción de teología-política se vincula con el análisis que tematiza el proceso de secularización de algunas nociones teológicas en las diferentes etapas de la Modernidad europea. En su *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [Teología Política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía], Carl Schmitt usó esta categoría para afirmar que la estructura de la imagen metafísica de una época se corresponde con la forma de su organización política (2009: 44). Según este autor, el Estado moderno fundamentó su legitimidad en la autoridad de un Dios todopoderoso, asociando el concepto de lo político con el poder decisorio del soberano, pues: “(...) soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (2009: 13). Tal como sostiene Jürgen Habermas, Schmitt pretendía hallar la legitimación del poder político en una instancia “metasocial”, o sea, desde “(...) el núcleo autoritario de un poder soberano cuya legitimidad descansa en la historia sagrada” (2011a: 29-30). Según la postura de Schmitt, el problema de la soberanía -del sujeto de la soberanía- está nuclearmente adherido al poder de decisión del soberano, quien debe garantizar la “salud pública” (orden, seguridad y control). Por ello, la “facultad de derogar las leyes vigentes” se presenta como su nota esencial, en tanto capacidad del “poder absoluto” del Estado de suspender *in toto* el orden jurídico vigente (sistema de derecho liberal). Con esto, la soberanía del Estado se autoafirma y el derecho queda notoriamente relegado: “La decisión se libera de todas las trabas normativas (...). Ante un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia conservación” (2009: 18). De este modo, el Estado auténticamente soberano es aquel que ostenta el “monopolio de la decisión” ante el caso excepcional, fenómeno que distaría mucho de una situación de caos jurídico o de anarquía. Porque, como afirma Carlo Galli: “El Estado es eficaz si es capaz de crear y de negar su propio sistema de normas: es un cristal traspasado por una fractura originaria, la excepción y la decisión, que lo desestabiliza y al mismo tiempo lo vuelve eficaz” (2011: 26). En función de esta comprensión teórico-política general, el jurista lanzaba su tesis clave: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado (...) sino también por razón de su estructura sistemática” (2009: 37). De ahí que sostuviera que la idea del Estado moderno se autoafirmó en función de una teología y de una metafísica que, por analogía estructural, retiró del mundo el “milagro”, es decir, negó cualquier tipo de intervención directa del soberano (en teología, del Creador) sobre el orden jurídico vigente (las leyes naturales), dado que “(...) el

teología política apelativa o éticamente motivada, referenciada en el compromiso socio-político de los colectivos de creyentes y sus instituciones (Marramao 1998: 79-80).

racionalismo de la época de la Ilustración no admite el caso excepcional en ninguna de sus formas” (2009: 37). Así, optaba por la posición de los filósofos políticos católicos de la contrarrevolución (Joseph De Maistre, Louis Bonald y Juan Donoso Cortés) como antecedente de la soberanía decisionista del Estado, contra el anarquismo y el socialismo ateos de Proudhon y Bakunin pero también contra el liberalismo constitucional. En esta dirección, y basándose sobre todo en el planteamiento de De Maistre, afirmaba: “El valor del Estado estriba en que decide, el de la Iglesia en ser decisión última, inapelable (...) infalibilidad del orden espiritual y soberanía del orden político son esencialmente una misma cosa” (2009: 50). Como queda evidenciado, para el autor la decisión del Estado es absoluta, ya que la existencia de su autoridad es inapelable e independiente del modo en que sea realizada, pues se trata, en último término, de una “(...) decisión absoluta, creada de la nada, que no razona, discute ni se justifica” (2009: 57).

En una posición abiertamente contraria, Taubes pronunciaba en *La teología política de Pablo* unas palabras que, en cierto sentido, sintetizan la orientación de esta investigación: “No pienso como un teólogo. Trabajo con materiales teológicos, pero pienso en términos de historia del espíritu y de historia real”; y continuaba diciendo: “Me pregunto por los potenciales políticos de las metáforas teológicas del mismo modo que Schmitt se preguntaba por los potenciales teológicos de los conceptos jurídicos” (2007b: 84). Siguiendo esta perspectiva, el significativo “teología-política” será entendido aquí como un operador filosófico que indaga por los niveles de significación religiosos, éticos y políticos contenidos en algunas metáforas teológicas, en especial la del mesianismo y su justicia. Aclarando su crítica a Schmitt, Taubes decía que:

A Schmitt sólo le interesaba una cosa: que el partido, que el Estado permanezca; que el caos no ascienda (...). Es esto lo que luego llamó Schmitt el *katechon*: el que detiene, el que reprime el caos que remonta. Yo no veo así el mundo ni es ésta mi experiencia (...). Pero entiendo que otro haya invertido en este mundo y vea en el apocalipsis, cualquiera sea la forma que éste adopte, su enemigo, y haga lo que sea para someterlo y vencerlo, porque de él pueden provenir fuerzas que no estamos en condiciones de dominar (2007b: 119).

Especialmente por la confusión entre el poder terrenal y el poder divino, Taubes veía en Schmitt un “apocalíptico de la contrarrevolución”, temeroso del caos que identificaba con el socialismo, el anarquismo, el ateísmo y sobre todo con el “dardo mesiánico secularizado del marxismo”. Frente a quien pretende legitimar el mundo como es -en una teología política “desde arriba”-, Taubes se autoconcebía como un “apocalíptico de la revolución”, en su calidad de promotor de una “teología política de izquierda” o “desde abajo”; de todos modos, aclaraba que los dos compartían la concepción del tiempo y de la historia como plazo a término: “Y ésta es en su origen una experiencia cristiana de la historia. El *katechon*, el que detiene, y hacia el que dirige

su mirada Carl Schmitt, ya es un primer signo de que la experiencia cristiana del tiempo final está siendo domesticada y pacta con el mundo y sus potencias” (2007b: 169)⁴. Con esta reconstrucción mínima, quedan diferenciadas las dos posiciones teóricas: mientras que para Schmitt el gobierno de Dios lo encarna por representación el gobernante terrenal -el Estado, dimensión cratológico-vertical-, para Taubes ese espacio lo ocupa el pueblo -la comunidad, dimensión sociológico-horizontal. Así, se observa que Taubes reflexiona desde el horizonte judío asociando lo político con el fundamento religioso de la comunidad, mientras que Schmitt lo hace desde el cristianismo vinculando lo político con el ejercicio soberano, la revelación y la obediencia (Assmann, Assmann y Hartwich 2007: 152). Además, el planteamiento de Taubes asume que ningún gobierno terrenal puede representar en sí mismo al Mesías, aunque de todos modos pensara que “(...) no hay teología sin implicaciones políticas, [así como]⁵ tampoco hay teoría política sin presupuestos teológicos” (Taubes 2007a: 267). En conclusión, a Taubes le importaba el sentido político de la religión mientras que a Schmitt el sentido teológico de la política, fenómeno que pone de relieve la profunda diferencia que existe entre una hermeneusis filosófica que procura desplegar la significación política de las ideas y las creencias religiosas y otra que de algún modo sacraliza la política haciéndola portadora de una estructura o de un contenido de procedencia divina (Mate 2006: 31).

En lo que sigue, se presentan las dos fuentes principales de las que se extraen los materiales filosófico-teológico políticos aquí considerados: la filosofía judía contemporánea y la filosofía de la liberación.

Habitualmente se entiende por pensamiento judío tanto la “teología” como la filosofía judías, es decir, todo aquello que pueda ser pensado desde el punto de vista del judaísmo. No obstante, conviene preguntarse en qué radica “lo-judío” de este punto de vista. Reconociendo la diversidad y conflictividad inherentes a toda configuración cultural, cabría mostrar algunas de las características -enfoques, temas recurrentes, categorías y problemáticas- que configuraron históricamente aquello que se denomina “pensamiento judío”. Si “lo-judío” se concibe exclusivamente como el núcleo de una tradición religiosa, la definición que se dará sobre la filosofía judía no irá más allá que aquella que la presenta como una filosofía de la religión o una filosofía del judaísmo (Zamora 2007: 29). El supuesto reduccionista que subyace a tales posturas es que ella goza de cierta ajenidad respecto de la tradición religiosa que hereda,

⁴ La fundamentación de Schmitt en *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “*Jus publicum europaeum*”] es teológico-política porque, entre los antecedentes “pre-globales” de la “ordenación global del derecho de gentes”, el autor recurría al “caso” de la *Respublica Christiana* y el *Populus Christianus* de la Europa cristiano-medieval y, apelando a los textos paulinos, presentaba al imperio cristiano como “barrera contra el anticristo” (*Katechon*) -freno de la anomia- (2001: 478-479).

⁵ Aclaración del autor.

motivo por el cual su ejercicio consistiría, más bien, en una mera reflexión sobre el judaísmo (objeto) a partir de las herramientas acuñadas por la tradición filosófica occidental (método). De todos modos, si se llegara a comprender la filosofía judía contemporánea como una filosofía de la religión, se verá inmediatamente que ésta materializa un nuevo estilo de filosofar. Esto sucede porque en ella se da una suerte de indisciplina de la reflexión filosófica sobre la dimensión religiosa, resituándola de lleno en el escenario que abrieron las problemáticas sociales más acuciantes del s. XX:

La filosofía de la religión desarrollada por los pensadores judíos contemporáneos no es verdaderamente una disciplina filosófica entre otras. No tiene de ningún modo la estructura de una filosofía segunda, es decir: no es la aplicación, en el campo acotado de los fenómenos religiosos, de una metodología o de una teoría más general. Al contrario, es muy característico de [estos]⁶ pensadores (...) el hecho de que no distinguen (...) entre teología, filosofía primera y filosofía de la religión (y, a veces, tampoco entre los referentes de esos tres términos y aquello que nombra la palabra “religión”) (García-Baró 1994: 701).

Es decir, la filosofía judía contemporánea, comprendida en sentido amplio como filosofía de la religión, puede ser interpretada como la reflexión filosófica que, partiendo de un contexto discursivo marcado por un lenguaje y por un conjunto de categorías emergentes del campo religioso (*Torá*, *Talmud* y *Cábala*), se aboca a pensar los aspectos centrales de la relación entre los seres humanos, el mundo y Dios (o diversas modalidades de la trascendencia) en todas las ramas propias de la indagación filosófica. En cierta manera, este acercamiento la distancia de lo que habitualmente se denominó “filosofía de la religión”, si por ella se entiende la disciplina filosófica que, con cierta autonomía desde el s. XVIII europeo-ilustrado, se encarga de analizar el fenómeno religioso de manera crítica, sistemática, racional y libre de dogmatismos. A la filosofía de la religión, en general asociada con la fenomenología de la religión y en diálogo con las diversas ciencias de la religión (historia, antropología, psicología y sociología del hecho religioso), se la suele concebir como un análisis filosófico de índole descriptiva sobre la vivencia religiosa, es decir, sobre la experiencia humana de la relación con una realidad suprema (Velasco 2006: 27) o lo sagrado, lo divino y/o Dios (Scannone 2011a: 581). Con todo, la filosofía judía contemporánea no debe ser identificada con un área temática especializada en fenómenos religiosos sino que, mejor, debe ser entendida como filosofía *stricto sensu* que aborda todos los temas inherentes al quehacer filosófico desde el lenguaje que hereda y recrea de la tradición judía. Se trata, por tanto, de una perspectiva filosófico-teológico política, al menos en el sentido en que ésta fuera comprendida por Taubes. Por otra parte, desde el proceso histórico-filosófico abierto por la Modernidad europea se hizo posible distinguir entre el

⁶ Aclaración del autor.

judaísmo como pertenencia a una religión y el judaísmo como adscripción identitaria a una tradición cultural. Sin embargo, el pensamiento filosófico judío en sus más variadas manifestaciones ha mantenido históricamente una referencia significativa al texto bíblico y su lenguaje:

Llamamos *pensamiento judío* a una filosofía en cuya genealogía se encuentra la tradición comunitaria de lectura de la Torah en el marco de la religión judía entendida a partir del cumplimiento de sus preceptos. Filósofos modernos y contemporáneos, permeados directa o indirectamente por estas prácticas tradicionales de lectura, dan lugar a un pensamiento filosófico que, si bien no se inscribe en la religión, por su carácter heterónimo se ubica en ese horizonte cultural (Rabinovich 2016: 334).

Por su parte, Gérard Bensussan determina para su tematización tres niveles de análisis, a saber: las experiencias comunitarias prácticas y simbólicas del pueblo judío; el *corpus* escrito del pensamiento judío (Ley escrita y oral, el conjunto de interpretaciones midráshicas, rabínicas, cabalísticas, etc.); y la filosofía judía, que interpreta ese *corpus* bajo los efectos de discurso de otros textos recibidos de la tradición griega (2014: 15). Asimismo, José Zamora indaga sobre los ejes que configuraron históricamente la experiencia del pueblo en tanto articuladores del pensamiento judío, considerando como puntos de referencia dos hitos clave condensados en la diada “Éxodo-Sinaí”:

La experiencia originaria de liberación de la esclavitud (Éxodo) y constitución de la comunidad de seres humanos libres e iguales bajo la Torá (Sinaí) es constitutiva de la identidad de Israel, que se convierte en una comunidad anamnética y narrativa (...) el recuerdo de los actos liberadores de YHWH representa la única posibilidad de conservar su identidad en cuanto oprimido y perseguido (Zamora 2007: 34-35).

En el caso de tomar ambos relatos como matrices fundacionales de una vocación narrativo-hermenéutica, el pensamiento judío halla en la experiencia de la negatividad histórica un auténtico *locus enuntiationis*, una interpelación insustituible para el pensar contemporáneo.

En términos bibliográficos, el pensamiento judío contemporáneo abarca el vasto derrotero teórico que se inicia con los libros del “último Cohen” hasta, por lo menos, los escritos de Derrida. En ese conglomerado de autores/as, épocas e ideas, resulta unánime la opinión de que sus tres obras más representativas son *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo] -de Cohen, publicada póstumamente en 1919; *Der Stern der Erlösung* [La estrella de la redención] -de Rosenzweig, publicada en 1921; y *Totalité et Infini: Un essai sur l'extériorité* [Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad] -de Emmanuel Levinas, publicada originalmente en 1961. Por otra parte, se suele considerar que una denominación tal se refiere a las diversas “(...) modalidades de pensamiento cuyo referente viene dado en mayor medida por el universo bíblico y talmúdico, sin olvidar las especulaciones cabalísticas” (Sucasas y Taub 2015b: 20), es decir, un modo de pensar que, en tensión permanente con el mundo filosófico occidental que fue “de Jonia a Jena”, actualiza la

enseñanza milenaria nacida en Jerusalén. En una línea similar, Miguel García-Baró considera que esta corriente intelectual engloba las producciones teóricas “(...) que se dejan inspirar, (...) reconocida y primordialmente, por la Biblia y por el conjunto de la tradición oral del judaísmo -o sea, sobre todo por el Talmud y el Midrash, pero también por las corrientes místicas de la Cábala y del jasidismo” (2007: 51).

Aun reconociendo la diversidad que caracteriza el pensamiento judío contemporáneo, se constata la presencia de un conjunto relevante de autores/as que, pasando por la crítica filosófica secularizada, retomaron una agenda -fuentes, lenguajes, temas y categorías- heredada de la tradición judía, sin ceñirse por eso a la elaboración de una filosofía de la religión en sentido estricto. A juicio de Zamora, algunos de sus motivos clave son: la negatividad de la historia (expresada en la figura de las “víctimas”), la prohibición de las imágenes (irrepresentabilidad de lo Santo), el marcado acento hermenéutico (centrado en el diálogo y en el conflicto de interpretaciones), la cuestión de la temporalidad de la Redención (teniendo como origen y final la liberación del pueblo), la primacía de la ética (sobre la metafísica-gnoseológica occidental), la concepción mesiánica del tiempo (contrapartida de la Historia Universal germano-cristiana hegeliana) y la alteridad del otro (como puesta en jaque de la identidad y la autonomía morales), etc. (2007: 31). Asimismo, se puede apreciar que buena parte de la reflexión filosófica judía contemporánea ha problematizado una y otra vez la idea del monoteísmo, o sea, aquella que explicita dos polos de una relación metafísicamente originaria: un Dios creador (separado) y un mundo creado (contingente, no absolutizable). Por ello, diversas contribuciones que parten desde esta perspectiva, orientadas por la exigencia de la irrepresentabilidad de lo Santo, parecen haber hallado en esta idea de origen bíblico-profético un principio crítico por excelencia: la crítica de la idolatría, o sea, el rechazo irrestricto a la mistificación o la sacralización de los “poderes de este mundo”. Otra de sus ideas fuerza ha sido la actualización filosófica de la enseñanza de los profetas de Israel, sobre todo en lo atinente a la cuestión de la responsabilidad indelegable del sujeto moral -singular, comunitario y social- para y por el otro (Redención como reparación mesiánica del mundo, *ticún*). Como puede observarse, junto con el mandato intransferible de la responsabilidad surge la cuestión del otro, del prójimo, la de la alteridad sufriente que interpela por justicia. Se trata de un Tú que se rehúsa a ser identificado con un mero “caso” de un concepto general que disuelva su singularidad (García-Baró 2007: 16). Además, el monoteísmo ético y la responsabilidad heterónoma se inscriben en una atmósfera en la que prima la esperanza (*tikvá*), donde la justicia (*tzedaká*) es concebida desde un horizonte manifiestamente mesiánico (García-Baró 2007: 33-34).

Con marcadas diferencias de enfoque, la mayoría de los/as pensadores/as judíos/as contemporáneos/as tematizaron filosóficamente, de modo más o menos directo, dos sucesos imprescindibles de la historia judía reciente, como fueron la Shoá (1933-1945) y la fundación del Estado de Israel (1948). Los autores aquí estudiados, Cohen y Rosenzweig, murieron antes de que dichos acontecimientos sucedieran, aunque ambos representaron una voz crítica en las discusiones iniciales sobre el sionismo político y el segundo de algún modo atisbó la tragedia adviniente. En definitiva, el pensamiento judío contemporáneo se ha estabilizado sobre la base de un estilo y de algunos temas que otorgan una cierta (aunque siempre inestable) posibilidad de identificarlo, a saber, la alteridad, el sufrimiento de las víctimas y la justicia mesiánica (Zamora 2007: 32).

Con la segunda corriente de pensamiento, la filosofía latinoamericana de la liberación, se alude en principio a un heterogéneo movimiento filosófico gestado a finales de los años sesenta y conformado públicamente en Argentina a comienzos de los setenta (Arpini 2014: 129-130). Su contexto sociopolítico de emergencia estuvo marcado por acontecimientos históricos significativos tanto del ámbito internacional como nacional, entre los que vale destacar: el triunfo de la Revolución cubana (1959), la guerra de Vietnam (1955-1975), la Revolución cultural china (1966), el Mayo francés (1968), la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), el “Cordobazo” (1969), la victoria del gobierno socialista de Salvador Allende (1970), el retorno del peronismo proscripto en la Argentina (1973), entre otros. A su vez, recibió un conjunto de influencias teóricas provenientes de diversos campos disciplinares, las cuales resultaron decisivas para el “giro liberador” de la filosofía: la teoría de la dependencia (campo económico), la teología de la liberación (campo religioso), la pedagogía del oprimido (campo educativo), el muralismo mexicano y la literatura latinoamericana (campo estético), entre otras (Beorlegui 2010: 677-690). En esta dirección, pueden identificarse dos focos precursores: en sentido amplio, el ámbito de debate que se tejió alrededor de las posturas divergentes de Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea⁷; y, en sentido estricto, la conformación pública del movimiento en Argentina por la reunión de un grupo de filósofos que asumió para sí una tal denominación. Sobre todo tres acontecimientos ocurridos en Argentina en el año 1971 le otorgaron cierta identidad: un encuentro de jóvenes filósofos en las sierras de la provincia de

⁷ Para la mayoría de los/as estudiosos/as del tema, la sugerente publicación de Augusto Salazar Bondy de 1968 denominada *¿Existe una filosofía de nuestra América?* y la respuesta de Leopoldo Zea en 1969 con su *Filosofía americana como filosofía sin más* abrieron el camino reflexivo para el desarrollo ulterior de la filosofía de la liberación (Solís Bello Ortiz, Zúñiga, Galindo y González Melchor 2011: 400). Asimismo, este debate se inscribe en el proceso iniciado por el grupo generacional de 1950-1960, abocado principalmente a la sistematización del pensamiento filosófico de la región. Algunas de sus figuras más relevantes fueron: José Gaos (México), Leopoldo Zea (México), Arturo Ardao (Uruguay), Francisco Romero y Carlos Astrada (Argentina) (Arpini 2014: 121-122).

Córdoba -Santa Rosa de Calamuchita- (González y Maddonni 2018: 143-162); el II Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Alta Gracia -provincia de Córdoba- (González y Maddonni 2018b: 72-109); y las segundas “Jornadas Académicas” de las Facultades jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel -provincia de Buenos Aires- (González y Maddonni 2018c: 110-142; Scannone 2009a: 60). A pocos años de su fundación, se publicó la primera obra colectiva del grupo, llamada originalmente *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Ardiles *et al.* 1973)⁸. Esta compilación comenzaba con un escrito breve, redactado por Arturo Roig y titulado “Dos palabras”, en el cual se manifiestan algunas de las motivaciones preponderantes del movimiento, en especial que la filosofía debe ser un “saber de liberación”, que denuncie las “totalidades objetivas opresoras” desde el “nosotros” latinoamericano concreto (Ardiles *et al.* 1973: 5). Mientras que en el apartado “puntos de referencia de una generación filosófica” se indican algunas de las coincidencias básicas entre los miembros fundadores, como la pretensión de hacer una filosofía latinoamericana que sea universal y situada, de manera tal que rompa su dependencia con la filosofía de la Modernidad y, con ello, se ponga al servicio de la liberación subcontinental (Ardiles *et al.* 1973: 271-272). De este modo, el movimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación se propuso producir, frente a la dependencia geopolítica estructural padecida por América Latina (y otras regiones periféricas), un discurso filosófico que, junto con la mediación de las ciencias sociales, lograra contribuir de manera efectiva con la praxis liberadora de los pueblos latinoamericanos y del conjunto de los pueblos dependientes (pobres, oprimidos y excluidos). En este sentido, el historiador de las ideas Horacio Cerutti-Guldberg sugiere algunos puntos comunes entre los miembros iniciales del movimiento: la disposición a pensar de manera auténtica la realidad latinoamericana, con valor universal pero situada social e históricamente; la exigencia de filosofar a partir de las demandas sociales de los más necesitados y marginados del pueblo, como uno de los tantos instrumentos posibles para la liberación; algunos temas compartidos, como la alteridad, el sujeto del filosofar (con preeminencia en el “pueblo” o la “clase”), la sabiduría y la religiosidad populares, la utopía, la visibilización de la relación entre ideología y filosofía, etc.; y la asunción metodológica de elementos heterogéneos provenientes de diferentes campos, como la literatura, la sociología, la historia, la pedagogía, la política, la economía, el folklore, la antropología, la teología, los mitos, la etnología, el psicoanálisis y el lenguaje cotidiano, entre otros (Cerutti-Guldberg 2008: 170-171). Sin embargo, también latían allí fuertes contradicciones internas, tanto de posturas

⁸ En ella se encuentran artículos de Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari, Osvaldo Ardiles, Julio De Zan, Horacio Cerutti-Guldberg, Hugo Assmann, Mario Casalla, Carlos Cullen, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Diego Pro y Agustín De la Riega.

políticas (ideológicas o de militancia partidaria) como estrictamente teóricas (punto de partida del filosofar, concepción de la filosofía, instrumental metodológico empleado, diferentes formas de concebir la liberación, la historia y su sujeto, etc.). Por ejemplo, en *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983), Cerutti indicó arbitrariamente la existencia de un “sector populista”, de la “ambigüedad concreta” -Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Amelia Podetti- y de la “ambigüedad abstracta” -Dussel, Scannone, Osvaldo Ardiles; así como la de otro “crítico del populismo”, en su versión historicista -Roig, Zea- y problematizadora -Severino Croatto, Ignacio Santos, él mismo, Gustavo Ortiz, Hugo Assmann, Salazar Bondy- (Cerutti-Guldberg 2006: 330ss.). En un artículo posterior, y apelando a una clasificación filosófica más precisa, este autor identificó cuatro corrientes predominantes: la filosofía ontologicista, la filosofía analéctica, la versión historicista y la problematizadora de la filosofía (Cerutti-Guldberg 1989: 65-83). Por su parte, Scannone repuso la clasificación realizada por Raúl Fornet-Betancourt en *Philosophie und Theologie der Befreiung* (1988), en la cual, tomando como criterio de clasificación la mediación analítico-categorial empleada, se distinguen dos enfoques marcados: la corriente ético-cultural -de Kusch, Carlos Cullen, Scannone y otros-; y el abordaje que, sin ser únicamente marxista, está orientado por el marxismo -Dussel y otros- (Scannone 2009a: 62). En esta investigación se analizan diversos tópicos nodales de los planteamientos filosóficos de Scannone y Dussel, considerándolos como representantes insignia de la corriente cristiana de la filosofía de la liberación -pues, sólo algunos filósofos liberacionistas se enmarcan en el cristianismo de liberación.

A treinta años del surgimiento de la filosofía de la liberación en Argentina, en el 2003, la mayoría de sus fundadores (firmantes del Manifiesto de 1973) se reunieron en Río Cuarto -provincia de Córdoba- para declarar: a. la vigencia y actualidad del movimiento; b. el acuerdo en cuestiones metodológicas y temáticas fundamentales; c. una crítica filosófica actualizada de la situación de los/as empobrecidos/as en el mundo y en América Latina, así como de la ideología del neoliberalismo; y d. la necesidad de una contribución teórica -desde la filosofía- a nuevas alternativas viables de liberación, especialmente en lo atinente al establecimiento de una globalización alternativa (Michellini *et al.* 2003). En ese contexto, Scannone afirmaba que: “Hoy la *exclusión* se muestra como más injusta y como creadora de más víctimas aún que la explotación, (...) si la FL, *de acuerdo con su idiosincrasia*, sabe adecuarse a la nueva cuestión social -la de la globalización y la exclusión- no sólo permanece todavía vigente, sino que lo es más que en los años 70” (2009a: 59). En una línea semejante, argumenta Dussel: “Las hipótesis originarias (...) se han profundizado (...) la realidad desde la cual surgió dicha filosofía, es hoy más acuciante que nunca” (2005: 373).

Para esta investigación, se cuenta con los desarrollos maduros de la mayoría de los autores que formaron o forman parte del movimiento. Se privilegian las obras filosóficas de Scannone y de Dussel por su orientación y ubicación teóricas: en sus planteamientos puede constatarse un abordaje predominantemente teológico-político, asociado a la influencia de la teología de la liberación. En el caso de Dussel, ha armado con los años un auténtico sistema de filosofía en clave liberacionista, articulando en su discurso un sinnúmero de influencias filosóficas desde un marco teórico vertebrado en buena medida por categorías provistas por Levinas. En el caso de Scannone, es destacable que en los últimos años de su producción teórica ha trabajado en la formulación de una racionalidad filosófica heredera del Nuevo Pensamiento rosenzweiguiano (y heideggeriano-levinasiano) para la articulación de una filosofía de la religión desde América Latina -con un acento decisivo en la praxis analéctica de liberación, en los planos político, social, económico y sobre todo cultural.

1.5. Tesis a sostener

En función del objeto delimitado y del problema a investigar formulado, se parte de una hipótesis principal: existe un vínculo de correspondencia entre la idea de Redención y la de Liberación, esto es, una matriz común respecto de la “justicia mesiánica” entre las ideas rectoras de las dos modalidades de Nuevo Pensamiento contemporáneo aquí consideradas, la judeo-europea original y la cristiano-latinoamericana posterior. De ésta se derivan tres hipótesis secundarias. En los dos tratamientos sobre la “justicia mesiánica” se ponen de manifiesto tres tendencias comunes, como son: a. la ruptura de la totalidad desde la heteronomía (acento en la alteridad); b. una concepción mesiánica de la justicia configurada por los operadores filosóficos de la diacronía y la utopía, opuesta de lleno a las tendencias progresivo-desarrollistas de la Modernidad (acento en la temporalidad); y c. la crítica de la matriz excluyente de la Modernidad europea y sus instituciones vertebrales, desde la marginación intracontinental o desde la exclusión de la periferia geopolítica (acento en la espacialidad). Estas tres dimensiones de análisis exigen que a cada texto consultado en esta Tesis se le hagan, por lo menos, tres preguntas clave referidas a la “justicia mesiánica”: ¿por quiénes? (alteridad), ¿cuándo llega, qué viene? (temporalidad: proyección) y ¿hasta dónde, con quiénes? (espacialidad: alcance, agentes y mediaciones). En suma, siguiendo selectivamente el programa rosenzweiguiano

(Rosenzweig 2005: 34), la presente investigación se centra en la “necesidad del otro”, atendiendo al tiempo pero también al espacio⁹.

1.6. Organización y objetivos

Esta Tesis se organiza en función de seis capítulos: Capítulo 1, “Puntos de partida”; Capítulo 2, “La idea mesiánica y su justicia: una genealogía filosófica en la tradición judía y cristiana”; Capítulo 3, “Modernidad, progreso y mesianismos: filosofías teológico-políticas críticas, cristianas y judías”; Capítulo 4, “Modernización, desarrollismo y escatología: discursos filosófico-teológico políticos del cristianismo liberacionista latinoamericano”; Capítulo 5, “Redención y Liberación en el Nuevo Pensamiento contemporáneo, de Rosenzweig a Scannone”; y Capítulo 6, “Conclusiones. De la Redención a la Liberación: hallazgos de un tránsito”.

1.6.1. Objetivo general

El objetivo principal es analizar el tránsito filosófico de la idea de Redención a la de Liberación, tomando como eje la cuestión de la “justicia mesiánica” en las obras de un conjunto de autores exponentes del Nuevo Pensamiento contemporáneo, en su versión judeo-europea original (Cohen y Rosenzweig) y en su reconceptualización cristiano-latinoamericana posterior (Scannone y Dussel).

1.6.2. Objetivos específicos

a. Realizar un estudio genealógico de la “justicia mesiánica” en las semánticas profética, apocalíptica, rabínica y mística de la tradición judía, indicando los distintos significados que asumió la idea en cada una de estas modalidades literarias, sobre todo en lo atinente a la temporalidad del mesianismo y a los agentes y las mediaciones legitimados para instaurarla.

b. Reconstruir hermenéuticamente la formación discursiva del mesianismo propiamente

⁹ Con esta idea, se alude a la espacialización crítico-política del espacio”, teniendo en mente las nociones de “colonización-colonialidad” y “dependencia-periferia” empleadas en discursos anticolonialistas y antiimperialistas. Entiendo que la asunción de una perspectiva crítica del espacio en el discurso filosófico, opuesta a la propuesta por Hegel en su *Historia Universal* (eurocéntrica y evolutiva) y a la de Carl Schmitt en el “*Nomos de la tierra*”, es una contribución específica de las filosofías del Sur (entre ellas, la filosofía de la liberación). En este punto, sigo los lineamientos generales de la filosofía descolonial reciente: la afirmación de un vínculo esencial entre la instauración de la Edad Moderna y la experiencia imperial/colonial (Maldonado-Torres 2014: 343).

cristiano, tomando como analizador privilegiado el “mesianismo paulino”.

c. Analizar el legado teórico del “mesianismo paulino” sobre la diáda “vida mesiánica-ley”, considerando algunas interpretaciones filosófico-políticas actuales, europeas (Giorgio Agamben, Alain Badiou y J. Taubes) y latinoamericanas (E. Dussel y Franz J. Hinkelammert).

d. Analizar las coordenadas de la matriz histórico-ontológica de la Modernidad europea desde la cartografía mundial y crítica provista por la política de la liberación madura de Dussel, poniendo de relieve el perfil de los discursos filosófico-teológico políticos críticos del cristianismo profético en el período colonial americano.

e. Estudiar la relación entre los fenómenos histórico-filosóficos de la secularización, el progreso y la reformulación moderna de la idea mesiánica, a la luz de algunos de los principales aportes de la filosofía judía moderna y contemporánea (H. Cohen y F. Rosenzweig).

f. Indicar los puntos clave de la conflictiva conformación de una identidad judeoalemana en el contexto del tránsito de la emancipación a la asimilación (desde mediados del s. XVIII hasta las primeras décadas del XX), haciendo hincapié en la formulación filosófica de una pretendida “simbiosis judeoalemana” (H. Cohen).

g. En el marco de la relación entre ética y religión en la obra madura de Cohen, estudiar la formulación definitiva del autor sobre la idea del Mesías.

h. Realizar una aproximación hermenéutica detallada a las nociones de “disimilación”, “eternidad” y “política mesiánica” en *La estrella de la redención* de Rosenzweig.

i. Exponer los rasgos más salientes de la relación entre los efectos de discurso de la Modernidad europea, los procesos de modernización en América Latina y la posición teológico-política del cristianismo liberacionista en su variante teológica y filosófica, en el marco del tránsito ideológico de la idea de “progreso” a la de “desarrollo”.

j. Tematizar la significación filosófica de la teología latinoamericana de la liberación, tomando como eje articulador la relación entre la utopía religiosa, la escatología y la praxis histórica.

k. Reconstruir la recepción inicial de la obra de Levinas por la corriente analéctica de la filosofía latinoamericana de la liberación, haciendo hincapié en la incorporación original de la Exterioridad del otro en el discurso escatológico del liberacionismo filosófico temprano.

l. Explicar la relación discursiva entre los ámbitos de la “escatología” y la “política” en la primera formulación de la ética de la liberación dusseliana.

m. Sistematizar los alcances teóricos de la categoría de “transmodernidad” y “nuevo mestizaje cultural”, en el marco de los aportes realizados por el “giro liberador cristiano” a la cuestión de la universalidad.

n. Precisar los nodos teóricos principales de dos vertientes del Nuevo Pensamiento contemporáneo: la judeo-europea de Rosenzweig y la cristiano-latinoamericana de Scannone.

ñ. Presentar las características del tipo de racionalidad del Nuevo Pensamiento rosenzweiguiano y, en ello, problematizar la cuestión de la temporalidad de la Redención en el contexto argumental de *La estrella*.

o. Analizar la categoría de Liberación en el Nuevo Pensamiento scannoniano, realizando una aproximación detallada a las nociones de “religión” y “metafísica” desde una perspectiva analógica e incultural, y a la relación entre el Nuevo Pensamiento, la analéctica y la liberación.

p. A partir de la investigación sobre el tránsito teórico “de la Redención a la Liberación”, distinguir y analizar los puntos de complementación y de contraposición sobre la “justicia mesiánica” entre las dos posturas filosófico-teológico políticas consideradas.

q. Tomando en cuenta los hallazgos que arroja el análisis filosófico de dicho tránsito, establecer coordenadas hermenéuticas renovadas a fin de ampliar el horizonte desde el cual se interpreta la contribución al mesianismo del Nuevo Pensamiento.

r. Establecer líneas de investigación futuras, que problematicen, amplíen y complejicen el vínculo entre la filosofía judía contemporánea y la filosofía de la liberación.

1.7. Sobre la metodología

En lo atinente a los estudios dedicados a la cuestión del “mesianismo”, Taub identifica tres líneas de investigación histórico-filosófica predominantes: los estudios modernos que toman como fuentes prioritarias el *corpus* canónico de la Biblia y los textos apócrifos; aquella que aborda el mesianismo judío como problema filosófico-político y que, por eso mismo, hace hincapié en los personajes que fueron miembros/as de movimientos mesiánicos; y la que se focaliza en las teorizaciones de los pensadores/as y filósofos/as del s. XX, quienes “(...) articularon la cuestión mesiánica como un elemento fundamental de su pensamiento y en donde es posible encontrar una reflexión o uso del ideal mesiánico” (Taub 2013a: 22-23). Ubicándose en la tercera línea, y agregando el análisis de algunos pensadores pertenecientes a la filosofía de la liberación, esta investigación se desarrollará según la metodología propia de la reflexión filosófica, la cual comporta un primer momento de recolección bibliográfica primaria y secundaria -sobre todo recabada del universo lingüístico hispanoparlante¹⁰- y un segundo

¹⁰ Teniendo acceso al material original en lengua extranjera (mayormente la alemana) y la competencia lingüística necesaria para su lectura e interpretación, se privilegian tanto las traducciones al castellano de las obras fuente como la bibliografía crítica que sobre ellas se hiciera en el universo hispanoparlante. Con esto, se pone de relieve el vasto mundo de traducción abierto por la interrelación entre ambas tradiciones teóricas, sumado a la pertinencia político-hermenéutica que conlleva la valorización en

momento basado en el análisis hermenéutico-categorial. Este último paso implica tanto la reconstrucción de argumentos, el análisis de los conceptos centrales que los vertebran como la indagación sobre sus eventuales reconceptualizaciones. En función del *corpus* teórico seleccionado, conformado por los textos filosóficos afines a la temática, se pretenderá demostrar las hipótesis inicialmente propuestas. Para ello, se analizarán los conceptos clave para esta investigación recurriendo a la implementación de métodos propios del análisis del discurso, así como al relevamiento y la revisión crítica de las elaboraciones posteriores que respecto de ellos se hayan realizado.

Como instrumento metodológico para el análisis de los materiales aquí considerados, se apela a las nociones de “transtextualidad” (Gérard Genette) y de “intertextualidad” (Mijaíl Bajtín). Tomando la figura del “palimpsesto”, escritura que se realiza sobre las huellas que sobrevivieron a la borratura de una escritura anterior, los textos pueden ser leídos a partir de su trascendencia, es decir, desde todo aquello que los relaciona, directa o indirectamente, con otros textos. Se toman, por tanto, las nociones de transtextualidad y trascendencia textual, en sus cinco modalidades: intertextualidad, paratextualidad, metatextualidad, hipertextualidad y architextualidad (Genette 1989: 9ss). Al modo de una escritura y de una lectura que se acuña capa sobre capa, el texto se presenta como un “diálogo” (Bajtín 1999: 306) entre autores y autoras que, conociéndose o desconociéndose, se vinculan en una constelación o territorio común compuesto por ideas, temas o tradiciones: “Todo texto se trata (...) de dos enunciados: uno presente y otro ausente (...). Todo enunciado (...) guarda relación con otros enunciados no explícitos en el texto, el territorio donde se produce el ‘roce’ es el de una idea o tema común” (Rabinovich 2005a: 71). Los textos escritos por los autores aquí estudiados se encuentran permanente lanzados hacia su exterior a partir de una vinculación mayormente explícita entre ellos (citas, notas al pie, comentarios o alusiones), algunas veces como fruto de su conocimiento directo y otras por la mera copertenencia a una constelación común. El rastreo hermenéutico de ese tejido polifónico en el que se inscribe cada texto permitirá una lectura heterónoma, en donde las nociones de “presencia” y “representación” se ven notoriamente reconfiguradas. Se trata de un modo de temporalización en el que cada texto encuentra lo propio desde su exterior, desde la trascendencia (de otros textos, autores y épocas) que aparece en su escritura como huella. Dicha constelación común no significa para nada similitud de abordajes o repetición, sino, por el contrario, se caracteriza por la diferencia, no sólo teórica sino también lingüística. Como se

sede filosófica de la lengua materna de nuestro contexto cultural. Sin embargo, y como corresponde a una investigación de este tipo, se tendrá en cuenta el cotejo permanente con los textos fuente en su idioma original, así como la bibliografía crítica en lengua extranjera que resulte indispensable.

dijo repetidas veces, la constelación por la que se indaga aquí es aquella donde se vinculan la idea de Redención con la de Liberación a través del hilo temático de la “justicia mesiánica”. Resituando las palabras de Bensussan, en dicha constelación se expresan: “Verdaderas estructuras discursivas (...) a partir de las cuales el lector podrá reencontrar la familiaridad de un mismo terreno problemático, una comunidad de tesis y cuestiones, una red de relaciones donde la controversia nace de la copertenencia” (2014: 12). En un sentido similar, y a propósito del influjo implícito que ejerciera la obra de Cohen sobre la de Levinas, sostiene Pierre Bouretz: “A años de distancia, en contextos diferentes y amparados por premisas diferentes, los itinerarios filosóficos (...) se cruzan en las mismas fuentes y alrededor de intenciones similares (...) [como si]¹¹ el trabajo del pensamiento constituyese fidelidades sin préstamo, acuerdos no necesitados de pruebas o ideas que se corresponden mejor que los textos” (2012: 94). La reconstrucción hermenéutica de dichos “aires de familia” basada en un terreno problemático común permitirá abordar la red de relaciones que se teje entre ambas tradiciones filosóficas, al exponer las coordenadas de la constelación en las que éstas, desde su heterogeneidad contextual y lingüística, se vinculan, así como los múltiples tránsitos (traducciones, transferencias, transmisiones y retranscripciones) que la idea mesiánica recorrió en cada reapropiación (Bensussan 2014: 13).

Asimismo, se muestra relevante recuperar en clave metodológica la reinterpretación que realiza Michael Löwy de la categoría de “afinidad electiva”, proveniente en su origen de la química, luego empleada por Goethe y finalmente popularizada como categoría sociológica por Max Weber; desde ella, el autor estudia, a partir del análisis de las obras de un conjunto de pensadores judíos centroeuropeos de fines del s. XIX y principios del XX, la “correspondencia” entre el mesianismo judío y la utopía libertaria. En ese contexto, Löwy emplea dicha categoría para referirse a: “Un tipo muy particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales (...) a partir de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca” (1997: 9). El primer término que utiliza, el de “afinidad” o “correspondencia”, indica la existencia de una posible analogía recíproca entre los dos elementos o tradiciones considerados, aclarando que la “atracción electiva” entre ambos no reviste carácter de necesaria sino de una potencia que, por diversos factores históricos (económicos, sociales o culturales), puede o no actualizarse. Con el segundo término, lo electivo en cuanto tal, alude al proceso de “(...) mutua elección activa de dos configuraciones socioculturales”, caracterizada por un proceso de “interacción, estimulación recíproca y

¹¹ Aclaración del autor.

convergencia” (Löwy 1997: 14). Entre las diferentes formas en que puede producirse dicha alianza, desde la “simbiosis cultural” (figuras distintas orgánicamente asociadas) hasta la “fusión parcial” o “total”, resulta pertinente para esta investigación la de la “creación de una *figura nueva*” gestada por la combinación de tradiciones de pensamiento distintas, tanto en términos histórico-contextuales como lingüísticos.

1.8. Resumen de contenidos

En el capítulo 2, “La idea mesiánica y su justicia: una genealogía filosófica en la tradición judía y cristiana”, se exploran, en primer lugar, las concepciones sobre la “justicia mesiánica” en las semánticas profética, apocalíptica, rabínica y mística de la tradición literaria del mesianismo judío, haciendo hincapié en la temporización del mesianismo y en los agentes y las mediaciones legitimados para establecerla. En segundo lugar, en el marco de la reconstrucción sobre los orígenes discursivos del “mesianismo cristiano”, se analiza la reconceptualización del vínculo “Vida post-Cristo-orden de ley” en el “mesianismo paulino”, considerando algunos comentarios filosófico-políticos contemporáneos (Giorgio Agamben, Alain Badiou y J. Taubes, por Europa, y E. Dussel y Franz J. Hinkelammert, por América Latina).

En el capítulo 3, “Modernidad, progreso y mesianismos: filosofías teológico-políticas críticas, cristianas y judías”, se parte de la cartografía mundial y crítica elaborada por Dussel en su política de la liberación madura. Dicha contribución se posiciona como un aporte decisivo para este análisis, pues representa una muestra cabal de la perspectiva crítica del liberacionismo filosófico latinoamericano sobre la Modernidad. Partiendo de dicha teorización, se reconstruye la matriz ontológica de la Modernidad europea así como sus diferentes etapas históricas de constitución. Asimismo, se sitúa el proceso de formación del catolicismo periférico (“primera Modernidad”), tomando en cuenta algunos discursos filosófico-teológico políticos importantes surgidos en el seno del cristianismo crítico en la época colonial. Después, se aborda la compleja relación entre la secularización, la idea de progreso y la reformulación moderna de la idea mesiánica, según algunos aportes significativos de la filosofía judía moderna y contemporánea. Para ello, se realiza, primero, una revisión analítica de la posición filosófica del “último Cohen”, dando cuenta de su reconceptualización de la idea mesiánica en el marco del vínculo entre ética y religión. Finalmente, se presenta un estudio sobre las categorías de “disimilación”, “eternidad” y “política mesiánica” propuestas por Rosenzweig en su obra cumbre.

En el capítulo 4, “Modernización, desarrollismo y escatología: discursos filosófico-teológico políticos del cristianismo liberacionista latinoamericano”, se exponen los rasgos

principales de la conflictiva relación entre los procesos de modernización, la ideología desarrollista y los discursos filosófico-teológico políticos del cristianismo liberacionista surgidos en América Latina después de la segunda mitad del s. XX (teología de la liberación y filosofía analéctica de la liberación). En ese contexto argumental, se tematiza la significación filosófica de la teología de la liberación, tomando como eje articulador el vínculo general que sus autores insignia propusieron entre las nociones de “utopía religiosa”, “escatología” y “praxis histórico-política”. Allí se explicitan las claves hermenéuticas desde las cuales esta corriente teológica recepcionó el marxismo y su aplicación diferenciada en las ciencias sociales latinoamericanas críticas. Después, se rastrea la llegada de Levinas a la filosofía analéctica de la liberación (Scannone y Dussel) en función del vínculo entre la Exterioridad del otro y el planteamiento escatológico temprano del liberacionismo filosófico, para, posteriormente, analizar los nodos teóricos fundamentales de la primera formulación de la ética de la liberación dusseliana. Con ese fin, se realiza una explicación pormenorizada de sus categorías principales en el marco de la relación entre la “política” y la “escatología”. Por último, se exponen los alcances teóricos de las categorías de “transmodernidad” (Dussel) y “nuevo mestizaje cultural” (Scannone) como aportes del “giro liberador cristiano” a la discusión contemporánea sobre la universalidad.

En el capítulo 5, “Redención y Liberación en el Nuevo Pensamiento contemporáneo, de Rosenzweig a Scannone”, se sistematizan las características principales de dos vertientes del Nuevo Pensamiento contemporáneo, la original judeo-europea de Rosenzweig y la recepción cristiano-latinoamericana de Scannone. En el tratamiento de Rosenzweig, se analizan sobre todo las dos primeras partes de *La estrella*, “Los Elementos o el perpetuo Antemundo” y “La Ruta o el Mundo siempre renovado”, explicando su estructura y significación, particularmente en lo que respecta a la construcción de los Elementos (Dios, mundo y ser humano) y a sus vías relacionales (Creación, Revelación, Redención). Se hace allí especial hincapié en el sentido que el autor le adjudicó a la categoría de Redención, situando el lugar que ésta ocupa en el contexto general de la obra a partir de su vinculación con la idea de “justicia”. Más adelante, se estudia la contribución de Scannone a una filosofía inculturada de la religión en América Latina, poniendo el foco en la figura del “nosotros ético-histórico” y en el carácter distintivo de su recepción del Nuevo Pensamiento rosenzweigiano -sobre todo, el ejercicio teórico-práctico de localización geocultural del discurso filosófico. Se analiza también el tratamiento que el autor le dio al recurso lógico de la analogía, tanto en el discurso filosófico sobre la religión como en el de su aplicación a la praxis histórica (analéctica).

En el capítulo 6, “Conclusiones. De la Redención a la Liberación: hallazgos de un tránsito”, se realiza un balance crítico del recorrido considerado en esta Tesis. Allí, se exponen los hallazgos principales que arrojó el análisis del trayecto histórico-filosófico estudiado, recabando los hilos de continuidad entre ambas tradiciones filosóficas respecto de la “justicia mesiánica”, así como las rupturas, resemantizaciones y reconfiguraciones que a propósito de ella se hubieran encontrado. Para ello, se presenta un balance conclusivo articulado por tres ejes: la idea mesiánica y la justicia, la idea mesiánica y la temporalidad, y la idea mesiánica y la espacialidad. Por último, se expone una comparación final entre las dos filosofías-teologías políticas estudiadas y algunas prospectivas o líneas de investigación futuras que permite desplegar el tránsito analizado.

Capítulo 2.

La idea mesiánica y su justicia: una genealogía filosófica en la tradición judía y cristiana

En este capítulo se presenta una genealogía filosófica de la idea de la “justicia mesiánica”, la cual permitirá comprender las características nodales de uno de los conectores principales entre la noción de Redención -eje de la filosofía judía contemporánea- y la de Liberación -de la filosofía latinoamericana liberacionista. Se trata de una idea ciertamente compleja, cuya significación ha recibido un sinnúmero de sentidos a lo largo de su devenir histórico. Por esta razón, y sin poder eludir la arbitrariedad que conlleva toda selección, se han elegido algunos hitos discursivos de la tradición judía y cristiana con el fin de exponer sus notas esenciales. Con este acercamiento hermenéutico se busca exhibir los perfiles que asumió la “justicia mesiánica” en algunas modalidades significativas del derrotero literario de estas dos tradiciones religiosas, poniendo de manifiesto tanto las continuidades como las rupturas que su campo semántico ha ido adquiriendo. Para ello, se rastrean tres aspectos teológico-políticos centrales: la concepción sobre el “mesías” y el correspondiente contenido de su “justicia”; el sentido que se le asignó a la temporalidad mesiánica y a la consecuente proyección de futuro; y la indicación del alcance y de los agentes-mediaciones legítimos para instaurarla.

En el primer acápite, “Significaciones de la justicia mesiánica en la tradición judía: un estudio sobre los agentes y las mediaciones legítimos” (2.1.), se expone una hermeneusis histórico-filosófica sobre la “justicia mesiánica” en las semánticas profética, apocalíptica, rabínica y mística de la tradición literaria del mesianismo judío. En el segundo acápite, “Pablo y el mesianismo cristiano: aportes filosófico-políticos contemporáneos sobre la díada ‘vida mesiánica-ley’” (2.2.), se realiza una aproximación reflexiva al tratamiento filosófico que se le da en la actualidad a la cuestión de la ley en el mesianismo de Pablo de Tarso -posible fundador del cristianismo y de la concepción propiamente cristiana sobre el Mesías. En el desarrollo de estos dos acápites se acude a algunas investigaciones de reconocida validez científica abocadas al estudio de las fuentes primarias aquí referenciadas (mayormente, textos bíblicos), emergentes tanto del ámbito de los estudios religiosos como filosóficos contemporáneos.

2.1. Significaciones de la justicia mesiánica en la tradición judía: un estudio sobre los agentes y las mediaciones legítimos

El factor que enlaza las múltiples interpretaciones heredadas de la idea mesiánica es que fue mayormente concebida como una esperanza de un orden futuro de justicia y paz. En su

carácter de formación práctico-simbólica del pueblo de Israel, debe ser pensada como una idea de carácter religioso y político simultáneamente, ya que se trata en última instancia de un dispositivo teológico-político. Con ello, se afirma que la cuestión mesiánica implica una suerte de intersección entre lo religioso y lo político, en tanto y cuanto se presenta como un mensaje de institución performativa de un orden venidero. Por otra parte, y atendiendo especialmente a sus modos de concreción histórica, Gershom Scholem observó que la idea mesiánica, y particularmente el tipo de justicia que proclama, evidencia una tensión inherente entre tres fuerzas mutuamente implicadas: una tendiente a la conservación, otra a la restauración y otra a la utopía (2008: 99). Como su nombre lo indica, la fuerza conservadora empuja hacia el mantenimiento de aquello que se posee y debe ser protegido, dado que generalmente se ha visto en peligro (presente); por su parte, la tensión restauradora tiende hacia la recuperación de un momento previo idealizado (pasado); mientras que la potencia renovadora convoca un porvenir actualmente incumplido (futuro). A pesar de sus valencias contrarias, la dimensión reparadora y la renovadora conforman en su reciprocidad la identidad dinámica del mesianismo (Scholem 2008: 102)¹². En resumidas cuentas, aunque a veces tienda hacia el pasado idealizado como rememoración de un original perdido, u otras, hacia un orden incumplido como anhelo de una realidad deseada, el soporte de la esperanza mesiánica radica indefectiblemente en la tensión de futuro. En ella, el pasado se enlaza con el futuro y el futuro con el pasado, haciendo que la memoria de un estado original alimente lo venidero y que el deseo de un futuro mejor se vuelque sobre la memoria de una promesa aún incumplida. Sin embargo, la utopía, que indica tanto retrospectiva como prospectivamente ese estado de cosas ideal, no debe ser entendida como una mensuración cuantitativa y acumulativa entre un “inicio-fijo” y un “fin-necesario” (progreso lineal, teleología); más bien, se presenta como un horizonte de expectativa que posibilita el juicio de la historia a partir del alumbramiento de lo nuevo que en ella irrumpe o debería irrumpir.

Desde su configuración antigua, proveniente del término *masíah* (“ungido” o “ungible”) y del verbo *masah* (“ungir”), la noción de “mesías” aludió sobre todo a la figura del “mediador salvífico”. Por este motivo, fue mayormente predicado de reyes -de los reinos de Israel y Judá, especialmente Saúl y David, pero también de otros no israelitas, como Ciro de Persia-, de algunos sumos sacerdotes y en menor medida de patriarcas (Sicre 1998: 485). La atribución de

¹² Más allá de lo postulado teóricamente, Scholem consideraba que en el mundo práctico-político estas fuerzas se muestran más conflictivas que complementarias: “Cada vez que esa esperanza ha irrumpido en la actualidad, es decir, en cada hora histórica en que la idea mesiánica se ha concienciado como una fuerza inmediatamente efectiva, se ha hecho enseguida perceptible la tensión existente entre estas dos formas de autoridad religiosa [la rabínico-conservadora y la mesiánico-utópica]. En cuanto teorías es posible conjugar ambas o, al menos, conservarlas una junto a otra, pero no como prácticas efectivas” (2008: 120).

“ungido” se refería principalmente al agente mediador entre Dios y su pueblo, encontrando en la imagen del rey su modalidad prototípica. En este contexto discursivo, la denominación del rey como “hijo de Dios” no indicaba aún ningún tipo de compromiso ontológico o metafísico, ya que aludía exclusivamente a la legitimidad que Dios le había atribuido al gobernante terrenal (Brueggemann 2007: 637). Asimismo, en el judaísmo antiguo el vocablo hebreo y arameo *masiah* no representaba tampoco la figura de un Salvador o Juez escatológicos (Laenen 2006: 164). Según Paolo Sacchi, el mesianismo poseía originalmente dos componentes centrales: la esperanza en la llegada de un mundo futuro perfecto o sin mal y la certeza de que ese mundo ansiado de bienestar será liderado por un “mediador de salvación”, al cual Dios le habría concedido un carisma especial (2004: 405). Algunas veces atribuido a seres humanos excepcionales y otras directamente al obrar salvífico de Dios, en la expectativa mesiánica se anuda un conjunto de tradiciones interpretativas sumamente variadas. Con todo, puede decirse que la idea mesiánica se presentó en la Biblia hebrea como un signo de la esperanza de un pueblo dividido, donde la figuración de la monarquía unida de Israel ocupó un lugar central. En efecto, hay dos elementos constitutivos de la esperanza mesiánica en su sentido clásico: por un lado, de carácter más bien religioso, la figura del “ungido” como “mesías”; por otro, de corte más bien político, la misión del mesías, concebida en función de la restauración de la monarquía unificada de Israel como ideal futuro de libertad y bienestar para el pueblo. Considerando la diversidad de “agentes mesiánicos” o “ungidos” presentes en la historia de Israel, Horacio Lona identifica algunas de las formas principales que asumió dicha figura: la del “Mesías pastor” -la imagen pastoril de David joven como modelo de rey futuro ante la crisis de la monarquía de Judá (*Jr.* 23, 1-6); la del “Mesías rey y sacerdote” -consagración política o “davídica” de la casa de Judá y sacerdotal de la casa de Leví, o como el Mesías de la casa de José; la del “Mesías profeta” -quien recibe la palabra de Dios y la anuncia al pueblo (*Dt.* 18, 18), un nuevo Moisés, el mismísimo Elías (*Ml.* 4, 5-6) o Isaías (*Is.* 61, 1ss.); y la del “Mesías de la mansedumbre” -basada en la esperanza de la llegada de un “Mesías humilde”, reforzada por la experiencia del fracaso político que representó la pérdida de la monarquía unificada de Israel (*Za.* 9, 9-10)- (Lona 2015: 36-38).

En términos generales, hubo dos grandes tendencias hermenéuticas que modelaron desde el inicio la fe de Israel, fungiendo ambas como horizontes de comprensión globales sobre la expectativa mesiánica: una “teología de la promesa” y una “teología de la Alianza”. En la primera perspectiva, se acentúa el vínculo inquebrantable que une a Dios con “su” pueblo, garantizado en último término por la voluntad misma de Yahvé. En esa línea, se sostiene que, aunque las faltas humanas provocaran frecuentemente la ira divina, la relación entre Dios y el

pueblo era francamente indestructible. En cuanto a la redención, se argumenta que es Dios quien toma a cargo el “plan salvífico”¹³ y la consecuente instauración de la justicia, de manera directa o mediada por un “mesías” pero en todos los casos por decisión propia -independiente del obrar humano. Mientras que en la segunda óptica -nucleada por la idea de “Alianza”-, la atención se dirige primordialmente a la libertad y la responsabilidad humanas, esto es, al cumplimiento de los preceptos como imperativo indelegable para el sostenimiento de la correspondencia entre Dios y el pueblo. En ella, se manifiesta que el ser humano se encuentra en condiciones efectivas de hacer la historia junto con Dios y que la salvación depende, en último término, de su tarea moral (Sacchi 2004: 22-24). En suma, algunas posiciones sostuvieron que la acción moral justa era indispensable al momento de traer la salvación o la redención al mundo. Sin embargo, en ningún caso la mera acción humana fue concebida como causa última de la venida del Mesías ya que ésta es siempre repentina (2008: 110). No obstante, ha existido desde el comienzo la tentación de adelantar el “tiempo mesiánico” a través del obrar humano, aunque mayormente ha predominado la idea de una completa independencia de la salvación-redención respecto de la acción moral. Asumiendo la díada “Éxodo-Sinaí” como una perspectiva complementaria a la anteriormente expuesta, Taub indica que desde ella emergen también dos acentos posibles sobre la venida del Mesías: mientras que en el “paradigma exódico” se prioriza casi exclusivamente la acción divina, en el “paradigma sinaítico” se enfatiza en la “Alianza” (*brit*) y en la responsabilidad del pueblo en términos comunitario-intersubjetivos (2013a: 42).

Asimismo, según las diversas épocas y contextos históricos en los cuales fue puesta en juego, con la idea mesiánica se subrayó, o bien, un ideal de tipo político-nacional, o bien, uno de carácter ético-universal (Taub 2013a: 21). En este sentido, puede decirse que en ella se expresó, al menos desde los profetas, un modelo de “particularismo no *exclusivista*” (Lona 2015: 53). Los posicionamientos de cada una de estas tendencias influyeron decisivamente en la Modernidad judía posterior: en lo atinente a la posición ético-universal, ofreció elementos nucleares para la formulación de cosmopolitismos mesiánicos de corte universalista; y en lo respectivo a la político-nacional, configuró en sus notas esenciales discursos legitimadores del sionismo político (De Lange 2003: 181).

Por último, conviene decir que la cuestión de la “justicia mesiánica” exige tematizar un dispositivo teológico-político surgido al calor de conflictos sociales, en el cual se condensa la

¹³ Unido íntimamente a la esperanza mesiánica se encuentra la idea de “salvación”, esperada desde siempre por el pueblo de Israel. Sobre este punto, resalta Sacchi: “Durante el periodo hebreo significó esencialmente ‘salvación del pueblo’; después, a partir de Ezequiel, se convirtió además de ‘salvación del pueblo’ en ‘salvación del individuo’; pero en el judaísmo ‘canónico’ jamás fue ‘salvación en el más allá’, al menos hasta el II siglo a.C.” (Sacchi 2004: 22).

interacción de tres polos tensionantes: el orden trascendente de la soberanía divina, el orden de enlace de los agentes y las mediaciones mesiánicas, y el orden contingente de los poderes mundanos. A continuación, se indican los diferentes significados que asumió el ideal mesiánico y su justicia en las principales semánticas literarias del mesianismo judío y, particularmente, se explica de qué modo se dio la dinámica antes aludida en cada una de ellas. Además, es claro que estas configuraciones originales de la “justicia mesiánica” dieron forma a diversos tipos de mesianismo que, con posterioridad, han sido repuestos filosóficamente por la mayoría de los pensadores judíos contemporáneos -*grosso modo*, se hace referencia a la actualización del mesianismo profético-rabínico en Cohen, del profético-jasídico en Buber, del apocalíptico-luriánico en Benjamin o del profético-rabínico en la vía de Rosenzweig y Levinas, etc.

2.1.1. Semántica profética

En herencia del fondo nutricio que ofrecieron las tradiciones más antiguas del pueblo de Israel, el movimiento profético asumió diversos elementos de la profecía preclásica contenidos en las narraciones sobre figuras “sobrehumanas”, especialmente las de Elías y Henoc (Sacchi 2004: 414). De hecho, uno de sus puntos clave se encuentra tardíamente en la historia de Israel, con las profecías de los ss. VIII y VII a.e.c. de Amós y de Oseas (del reino del Norte-Israel) o de Isaías, Jeremías y Ezequiel (del reino del Sur-Judá). Identificados con la palabra hebrea *nabí*, su denominación resulta plurisémica, variable según la época y el contexto en el que fuera empleada. Tomando como referencias del mundo preclásico las figuras de Natán, Gad o Ajías de Silo, se pueden encontrar allí algunos de los temas nucleares de la profética posterior: el plan de Yahvé para la monarquía, los castigos que caerán sobre el “ungido” y el rechazo divino de la dinastía (Von Rad 2009: 28).

La nominación general de *nabí* contiene dos formas lingüísticas básicas que permiten indicar un campo semántico más o menos preciso: una modulación activa, “el que llama, anuncia”; y otra de carácter pasivo, “el llamado por Dios” (Von Rad 2009: 23). En términos generales, “profeta” era quien había recibido la llamada de Yahvé y su mensaje, y quien, consecuentemente, lo comunicaba a la comunidad. A través de su experiencia personal impregnada de las tradiciones teológico-comunitarias de las cuales participaba, transmitía el mensaje divino al pueblo, constituyéndose por ello como una figura destacada de mediación. Al ser fundamentalmente transmisores de la palabra de Dios, los profetas apelaron a diferentes fórmulas del mensajero, tales como “oíd la palabra del Señor” o “dijo el Señor”. Con ellas, reforzaban discursivamente el carácter provisional del gobierno terrenal (realeza), ya que

consideraban que las decisiones últimas eran tomadas por Dios -fuente última de toda soberanía. El profeta era, entonces, quien le acercaba al rey las decisiones políticas decididas por el “gobierno celestial”, con el fin de que los gobernantes terrenales se ajustaran irrestrictamente a ellas (Brueggemann 2007: 661). De esta manera, el discurso rítmico-poético de los profetas se presentaba como una práctica discursiva pública y comunitaria que, por la fuerza de las imágenes y los símbolos que empleaban, pretendía desestabilizar la comprensión instituida de la realidad e incidir en su contexto histórico y sociopolítico inmediato: “(...) los profetas solían proyectar sobre los acontecimientos contemporáneos un modelo fijo de catástrofe, salvación, restauración. En los tiempos de sufrimiento, injusticia y opresión (...) se alzaba la esperanza de un futuro utópico” (Laenen 2006: 166). En efecto, el elemento más significativo de su ministerio radicaba en la transmisión del mensaje de Yahvé, en el cual el “yo” del profeta se revelaba como un signo del carácter de portador de la palabra de Dios y su “consejo divino”. Al respecto, Walter Brueggemann sostiene que su efecto de discurso: “(...) consiste en negar a los poderes de la tierra (a los reyes) cualquier control práctico sobre su propio reino, dado que las verdaderas decisiones se han tomado en otra parte” (2007: 660). Se trataba, por tanto, de un “yo” configurado por la prelación de un llamado, lo cual no implicaba en absoluto la disolución de su personalidad singular. El profeta se posicionaba, entonces, como un inspirado, enviado o mensajero de Yahvé o, en otras palabras, como testimonio, signo y presagio del Santo de Israel. En resumidas cuentas, su rol carismático radicaba en ser “la boca de Dios”, un auténtico transmisor de la palabra divina. Dicho mensaje, que podía seguir el estilo literario de una determinación sacrificial sacerdotal, de un himno cúlrico o del discurso judicial, poseía dos componentes básicos, resultantes ambos de la conjunción entre la palabra de Dios y la palabra profética: la amenaza divina de destrucción repentina, antecedida por una reprimenda; y la promesa divina de salvación, antecedida por una exhortación (Von Rad 2009: 56). En este sentido, su “misión” puede ser sintetizada con la fórmula “responder a la crisis, provocar la crisis” (Brueggemann 2007: 655). Su intención última radicaba en la conversión de Israel y, consiguientemente, en que éste obtuviera el perdón de Dios por sus faltas. A su vez, así como los profetas fueron transmisores de la palabra de Dios, en algún sentido también lo fueron de la voz o de la sensibilidad del pueblo. En ello, aparecen dos conceptos centrales a la hora de comprender su oficio: por un lado, la cuestión de la “vocación profética” y, por otro, aunque íntimamente ligado con la primera, la de la recepción de la revelación divina. Según Gerhard Von Rad, hay suficientes elementos para afirmar que, al menos el ministerio profético del s. IX a.e.c., debe ser incluido en el campo del culto oficial, aunque ejercido de modo más libre que aquél (2009: 74). Lo cual no significa que el ministerio profético haya operado como

servidor oficial del culto sacerdotal, ni tampoco que existiera un vínculo estrecho entre la profecía y el sacerdocio. En palabras del teólogo alemán, los “profetas escritores”-como Amós, Isaías, Miqueas, Jeremías, etc.-, “(...) no pertenecieron a los nabí del templo, como dejan entender sus encarnizadas acusaciones contra ellos. Pertenecen a un ala radical, que se independizó cada vez más del ejercicio oficial del culto” (2009: 74). Como puede observarse, la disidencia profética respecto de las instituciones consolidadas de Israel, especialmente ante el sacerdocio (culto) y la realeza (gobierno), ubicaba a los *nabím* en una posición inestable, audaz y desafiante frente al poder político-religioso constituido (Sicre 1998: 136-148). Por esto, su vocación, fuente de independencia y libertad, resultó decisiva para la historia del pueblo hebreo, porque se trataba, ante todo, de la inexcusable y a menudo impopular proclamación de la palabra de Yahvé.

En referencia a la cuestión temporal, puede afirmarse que en el mundo de los profetas no existía un solo tiempo sino numerosos tiempos, pues cada fenómeno temporal se encontraba intrínsecamente enlazado a un acontecimiento histórico concreto, fenómeno que convertía cada instante en un “tiempo lleno” o “santificado” (Von Rad 2009: 132-133)¹⁴. En interacción y confrontación con las concepciones sobre el tiempo del Oriente antiguo, Mesopotamia y Egipto, la noción de la temporalidad del pueblo de Israel estuvo decisivamente marcada por aquello que hoy se denomina “sentido histórico”, es decir, por ese tipo de operación que intenta explicar y recrear el presente en función de acontecimientos pasados. Sin embargo, no es conveniente recaer en reduccionismos polarizantes, como, por ejemplo, aquél que afirma “(...) que Israel desarrolló una *concepción lineal* de la historia, mientras que los demás pueblos se formaron una *concepción cíclica* de la naturaleza y del devenir de los acontecimientos” (Abumalham, Fernández Vallina y Trebolle 2005: 34). Con todo, es posible sostener que en el monoteísmo bíblico la idea de la temporalidad fue entendida como una sucesión rítmica de acontecimientos vertebrada por la intervención divina, a partir de una visión global de la historia del propio pueblo y en el marco de una especie de historia universal. Así, se construyó lentamente la idea de un encadenamiento temporal sucesivo que vinculaba ciertos acontecimientos concretos del pasado en una totalidad narrativa tendiente a un futuro mejor, instituyendo cada hecho como un hito significativo de una historia de salvación o plan salvífico: o sea, una historización de la acción de Dios en la experiencia pasada y presente del pueblo traccionada por la expectativa futura. En suma, con la literatura profética se reforzó y amplió la conciencia histórica del pueblo

¹⁴ “El ritmo de las grandes fiestas de Israel fue determinado primitivamente por la ordenación natural del año palestino. El calendario festivo de Israel es de origen cananeo, y, como tal, tiene la impronta de una religión campesina que ve en el acontecimiento de la siembra y la cosecha un fenómeno directamente sagrado” (Von Rad 2009: 137).

de Israel, especialmente por la marcada atención que éstos le prestaron a la coyuntura de su presente inmediato a la luz de ciertos acontecimientos del pasado considerados fundacionales.

Asimismo, en el discurso profético se explicita una conciencia profunda del dolor del pueblo, así como también diversas imágenes referidas a una oportunidad nueva (Brueggemann 2007: 656-657). Por ello, resulta unánime la consideración de que en el mensaje profético primaba la tensión hacia el futuro; sus palabras aludían generalmente a hechos advinientes¹⁵, catastróficos y salvíficos, que tendrían lugar públicamente en la historia próxima de Israel. Para su comprensión, suelen distinguirse tres géneros literarios característicos: los oráculos de juicio, la llamada al arrepentimiento y los oráculos de promesa (Brueggemann 2007: 667-670). Por esta razón, el discurso profético se basó principalmente en tres ejes: el juicio de Yahvé ante las faltas cometidas contra la Alianza, el arrepentimiento del pueblo que podría evitar la catástrofe y las promesas futuras de una novedad radical para Israel. En efecto, existe en la literatura profética una concepción bidimensional de la historia, basada en la distinción entre dos edades diacrónicas (esto es, no secuenciales): el juicio destructivo de Dios y la instauración divina de un orden nuevo. Israel es el pueblo elegido de Dios y, por tanto, el que será juzgado por sus faltas e impelido una y otra vez a convertirse: “Lo que distingue al mensaje de los profetas de toda la teología de Israel (...), es que los profetas esperan todo lo decisivo para la existencia de Israel, vida y muerte, de un suceso divino que está por venir” (Von Rad 2009: 154). De modo particular, tomó fuerza allí una modalidad específica de la esperanza: la proclamación del “Día de Yahvé”¹⁶. El advenimiento del mencionado “Día” anunciaba la llegada de un acontecimiento confrontativo liderado por Dios, dirigido contra sus enemigos y, aún más, contra “su” pueblo. En el discurso profético, dicha expectativa de futuro se vinculaba estrechamente con la “esperanza en la restauración y el fin del exilio” (Taub 2013a: 25). En síntesis, en la voz profética la esperanza en un futuro mejor asumió tanto la figura del “Día del Señor” -juicio destructivo por las faltas cometidas por el pueblo-, como la de “profecía de salvación”-promesa de redención para aquellos/as que se mantuvieran fieles y logaran arrepentirse a tiempo (el “resto de Israel”). La mencionada profecía de salvación y redención implicaba la instauración performativa de un orden nuevo, conllevando en simultáneo la ruptura del orden opresivo anterior; pues, la historia no fue comprendida por los profetas como un proceso de desarrollo

¹⁵ Es motivo de controversia hasta qué punto “futuro” puede identificarse en ese discurso con “escatológico”. Si se entiende por “escatológico” aquel discurso que anuncia el advenimiento del fin del mundo, sólo podría ser predicado con cierta precisión del mensaje de algunos profetas tardíos con influencias apocalípticas. Sin embargo, si se toma en sentido amplio, como discurso de futuro, también podría ser aplicado a los mensajes proféticos referidos al tiempo adviniente, particularmente al obrar de Yahvé en el porvenir (Von Rad 2009: 150-155).

¹⁶ Aparece numerosas veces en los relatos proféticos: *Is.* 2, 12; 13, 6-9; 22, 5; *Jr.* 46, 10; *Ez.* 7, 19; 13, 5; 30, 3; *Jl.* 1, 15; 2, 1-11; 3, 4; 4, 14; *Am.* 5, 18-20; *Ab.* 15; *So.* 1, 7-18; *Za.* 14, 1; etc.

teleológico-lineal hacia un objetivo sino, más bien, como la inminencia de la aniquilación que discontinúa el ritmo fijo de los acontecimientos actuales (Scholem 2006a: 518). Por su parte, Nicholas De Lange sostiene también el carácter bifronte del mensaje de futuro profético, el cual radica, por un lado, en la centralidad del anuncio del “Día del Señor”, en tanto intervención directa de Dios como eliminación de la opresión e institución de un reino de paz y justicia; por otro, en la restauración del reino de David, con la consecuente constitución de Jerusalén como foco de reunión de todas las naciones bajo el reinado del Dios de Israel (2003: 171). Finalmente, conviene insistir en que la esperanza de futuro profética era en esencia pública, comunitaria y no-escatológica, es decir, no referida al final de los tiempos o a alguna idea relativa al Juicio Final (Laenen 2006: 166-167).

El mensaje profético conllevó un conjunto nutrido de visiones de futuro basadas en la idea de salvación y redención, que en cierto modo lograban sobreponerse a las desgracias acarreadas por el incumplimiento de la ley y las faltas recurrentes del pueblo. Todo lo cual indica que su proclama fungía en gran medida como un ideal de restauración política y nacional, aunque también se extendía, desde un particularismo no exclusivista, a todas las naciones de la tierra. Pues, en sus palabras se condensaba la esperanza de que algún día “(...) los exiliados de los reinos de Israel y de Judá serán recogidos de nuevo, las diez tribus de Israel se reunirán con el reino del sur (...), y el pueblo reunido del conjunto de Israel volverá a la Tierra Prometida” (Laenen 2006: 165). Además, contenía la esperanza en la reconstrucción de Jerusalén y del Templo del monte Sión, en tanto lugar de reunificación para Israel y el conjunto de las naciones. En ese contexto, y por la rememoración insistente de la idea de la monarquía unida, tomó cada vez más fuerza la expectativa en la venida de un “ungido” proveniente de la casa de Judá, un rey elegido de la dinastía de David. Resulta constatable que una de las ideas más antiguas sobre el mesianismo fue la de un rey enviado por Dios, o sea, el reinado futuro de un hijo de la casa de David (*Is.* 11, 1-5; *Jr.* 23, 5). Se trataba, así, del mentado “mesianismo real” o “davídico” (McKenzie 1963: 203-231). Según Sacchi: “La función de este rey futuro será juzgar con justicia a los *dallim*, los ‘pobres o débiles’ (*Is* 11,4) (...). Implantará por tanto un reino donde existirá la justicia (...) caracterizado por la perfección y por la ausencia de mal” (2004: 407). De esta forma, y en tensión permanente con la mediación originaria y exclusiva entre Yahvé y su pueblo reconocida en la *Torá*, aparecía tardíamente la figura del rey como agente humano de mediación mesiánica. Exigida por las vicisitudes históricas de un pueblo continuamente sometido, esta idea se configuró a partir de una referencia directa a la vida política, influyendo en las esferas de la organización social y del derecho. La precaución (teológico-política) profética ante los excesos de la monarquía ha sido permanente, señalando de modo constante

la primacía de la *Torá* sobre la figura del rey y, con ello, los límites que la alianza mosaica le imponía al ejercicio del poder político. A juicio de Rabinovich, la soberanía divina mediada por la *Torá* liberaba al pueblo judío de la dominación del rey y de cualquier poder representativo intermedio, siendo el profeta el encargado de denunciar la opresión que producía la realeza (Rabinovich 2015: 125). Resulta notable que existió desde el comienzo de la monarquía una tensión inherente al mensaje profético entre la primacía teológica de la soberanía de Yahvé (mediada por la *Torá*) y la primacía política de signo davídico. Si bien el “rey de Sión” representaba una garantía para el “rey davídico”, era claro también que el reinado de Yahvé se constituía en sí mismo como un principio crítico de la monarquía (Brueggemann 2007: 691). Durante el periodo monárquico el testimonio profético puso de manifiesto una dura disputa hermenéutica entre la soberanía absoluta de Dios (siempre mediada por la *Torá*) y la soberanía político-terrenal del gobierno real.

En el período exílico y postexílico, la sensibilidad profética sufrió un viraje significativo, tomando en cuenta que, una vez desaparecida la monarquía, la expectativa mesiánica centrada en la llegada futura de un “descendiente de David” se acrecentó notoriamente (Sicre 1998: 487). En consecuencia, la mediación monárquica condensada en la imagen de David se proyectó al futuro como la figura prototípica del rey ideal. A partir de ese momento, el mesías fue concebido como un heredero de David (un descendiente de su “casa”) y, en otras versiones, como una encarnación de su figura idealizada, como un “mesías-rey” bueno y justo no necesariamente miembro del linaje davídico. Era claro que en este período de algún modo su imagen seguía representando la posibilidad de conciliar el derecho y la justicia (1 *Re.* 10, 9; *Is.* 9, 7; *Jr.* 22, 2-5). Una manifestación contundente de la ideología regia puede verse manifestada en 2 *Sam.* 7 (“oráculo de Natán”), donde David y su familia son presentados como los portadores definitivos de la gracia de Yahvé (Brueggemann 2007: 636)¹⁷. Así, se consolidaba no sólo la exaltación de la monarquía sino, fundamentalmente, la idea de la consagración del rey como instrumento de mediación (mesiánica) entre Dios y su pueblo (*Sl.* 2, 7-9.110, 1). Desde entonces, el reino de Yahvé quedó profundamente adherido a la “casa de David”, o sea, a la figura de un rey humano excepcional identificado como agente mesiánico. En suma, desde la época monárquica y la consecuente construcción de una ideología regia, la justicia y la soberanía de Dios se encontraron definitivamente mediadas por la figura del rey. En la perspectiva de Sacchi, la mutación de la expectativa mesiánica vinculada a la realeza, expresada simbólicamente en el tránsito del “descendiente de David” al “David ideal”, podría ser hallada inicialmente en los

¹⁷ Sin embargo, en 1 *Sam.* 12, 14-15.24-25 se acentúa la completa subordinación del rey a la *Torá* y en 2 *Sam.* 11-12 se destacan las imperfecciones de David. Una ambigüedad tal responde a la tensión arriba descripta.

escritos post-exílicos de Ezequiel (Ez. 21, 30-32). En esa época, surgieron también otras variaciones importantes, fomentadas en cierta manera por el declive parcial del “mesianismo davídico”. Zacarías, por ejemplo, postuló un gobierno para Israel de jefatura doble: por un lado, la del príncipe (*nasi*) y, por otro, la del sacerdote (Za. 4, 14). Eso explica por qué en el s. VI a.e.c. tanto Zorobabel (príncipe) como Josué (sacerdote) fueron aceptados como “ungidos” (“hijos del aceite”). A partir de la anulación de la monarquía a fines del s. VI a.e.c., el “mesianismo real” se difuminó parcialmente en la cultura judía, aunque no así la expectativa mesiánica como tal. Por otra parte, como fue el caso del “Deuterozacarías”, algunas profecías mesiánicas aludieron a la figura de un rey humilde de Israel, victorioso pero justo y sencillo (Za. 9, 9-10). En definitiva, con la crisis de la dinastía davídica, el ideal mesiánico se desafectó parcialmente de la institución real, ampliándose a otras menos personalistas como las de un mundo venidero justo y feliz u otras más abstractas como la del magisterio de la paz y el reinado de la justicia (Is. 60, 17). Después de Zorobabel, la expectativa mesiánica se desactivó aproximadamente durante los tres siglos posteriores, por lo menos para la clase dominante de Jerusalén. También parece claro que profetas como Abdías y Joel, situados aproximadamente en el s. V a.e.c., no le dedicaron mayor atención al rol del intermediario en el advenimiento de un tiempo futuro próspero (Sacchi 2004: 411). En el contexto postmonárquico se impuso notoriamente la tendencia teocrático-sacerdotal. Una vez caída la monarquía, la centralidad se concentró en la comunidad de Yahvé, en la clerecía y en la Ley, esto es, en el Templo y su jerarquía cúllica. En este punto, José Luis Sicre recuerda que uno de los grandes peligros que acarrea la teocracia es el de convertirse en hierocracia, esto es, en el gobierno de los sacerdotes en desmedro del gobierno de Dios (1998: 534). En efecto, aunque en la época postexílica la crítica profética ante los poderes político-religiosos se vio muy debilitada, su contraposición al culto oficial no tardó en llegar, siendo Malaquías una de sus expresiones más contundentes. Los problemas organizativos de la comunidad judía postexílica requirieron, desde los tiempos de Artajerjes I, la presencia de dos reformadores icónicos: Nehemías y Esdras. Posteriormente, la comunidad judaica proclamó un mundo futuro mejor bajo el signo de la “restauración de Jerusalén”, poniendo novedosamente el foco en el comportamiento humano¹⁸. Por otra parte, en el Norte, los samaritanos privilegiaron, más que la figura de un “ungido-rey”, la de un “mesías-profeta” (Sacchi 2004: 411).

En los convulsiones ss. II y I a.e.c., con la dominación helenística y posteriormente romana, se reactivaron dos modalidades ya conocidas de la idea mesiánica: el “mesianismo

¹⁸ “Unas esperanzas mesiánicas basadas en el hombre significaban un completo cambio de los valores del mesianismo tradicional” (Sacchi 2004: 411).

doble” y el “mesianismo davídico”. Retomando el impulso del profeta Zacarías, el “mesianismo doble” ampliaba nuevamente la figura mesiánica. En ese caso, provenían de dos vertientes: los “ungidos” de Aarón y Leví, por un lado, y los de Israel o Judá, por el otro. Con ello, quedaban distinguidas dos funciones salvíficas referidas al futuro: en terminología moderna, la civil del rey y la religiosa del sacerdote. Sobre esta reconfiguración expresada tanto en la espiritualidad de los esenios como en el *Testamento de los Doce Patriarcas*¹⁹, Sacchi observa que en ambos casos los dos mesías están por venir y que, cuando esto suceda, el mesías sacerdotal ocupará la posición más importante (2004: 423). En la búsqueda de un cumplimiento *halájico* perfecto, los esenios esperaban primero un profeta, quien llegaría antes y prepararía el camino para la venida posterior de los dos mesías (el sacerdote de Leví y el rey de Judá). Teniendo en cuenta que en esta versión del “mesianismo doble” el sacerdote ocupaba el lugar más destacado, es necesario aclarar que su ahora asignado carácter mesiánico lo distinguía ampliamente del sacerdocio histórico conocido hasta el momento por Israel. Por su parte, la figura del rey de Judá se asentaba otra vez sobre el tradicional “mesianismo davídico”, con su tarea siempre ansiada de restaurar la monarquía unida (aunque prácticamente el nombre de David no figurara allí). Entrado el s. I a.e.c., y articulado como crítica política contra la dinastía asmonea - ocupantes del trono de Israel sin ser descendientes de David-, se dio un cierto “renacimiento” del mesianismo davídico. Expresión de ello son los *Salmos de Salomón*, donde se plasmó la esperanza en la llegada de un mesías que combatiera la dominación romana: “Este caudillo deberá ser de la estirpe de David y por ello un ungido (...). El autor insiste en que el único soberano legítimo de Jerusalén sólo puede ser un descendiente de David” (Sacchi 2004: 429). La función principal del descendiente de David residía en la imposición de la justicia, entendida fundamentalmente como la instauración de un reino de igualdad social. Tal como atestigua el *Rollo de la Guerra* (de mitad del s. I a.e.c.), la implantación de la justicia como salvación inminente será lograda sólo por la vía armada. Así, entregando su confianza a Dios, los pobres y marginados podrían liberarse violentamente de la opresión imperial. Y para hacerlo efectivo, se servirán de los “ungidos”²⁰, de aquellos que, conociendo las decisiones de Dios, guiarán al pueblo en tiempos de guerra. A las diversas modalidades de mesianismo emergentes desde el s. II a.e.c., el “mesianismo doble” y el “davídico”, es necesario agregarle ahora uno más: el “mesianismo escatológico”, artefacto propio de la literatura apocalíptica.

¹⁹ Aquí aparece la cuestión de la existencia o inexistencia de la idea mesiánica en los textos apócrifos (el Libro de los Vigilantes de 1 Henoc 6-36, el Libro de los Jubileos, los Oráculos Sibílicos III, el Testamento de los Doce Patriarcas, los Salmos de Salomón, el Libro de las Parábolas de 1 Henoc 37-71, entre otros) y las fuentes de Qumrán (Sicre 1995: 323-404).

²⁰ “Ungidos” no es sinónimo allí de “mesías”: “Aquí [en el *Rollo de la Guerra*] ‘ungido’ no significa ‘mesías’ sino más bien el carisma particular de la iluminación, no la autoridad suprema” (Sacchi 2004: 431).

2.1.2. Semántica apocalíptica

En el periodo del Segundo Templo fue madurando un proceso decisivo para la historia de Israel: montado sobre el declive del profetismo clásico, la energía simbólico-religiosa pasó de concentrarse en los profetas para recaer progresivamente en los sabios (Brueggemann 2007: 713-738). Dicho proceso tuvo dos grandes efectos: la formación de una teología sapiencial, cuyo centro discursivo se encontraba en la sabiduría divina, y la consecuente producción de una literatura sapiencial, basada en una concepción mayormente retributiva de Dios respecto del obrar humano²¹. La irrupción de este nuevo fenómeno sociocultural incidió notoriamente en la resemantización de la idea mesiánica, habida cuenta de que ya con los sabios de la época sadoquita se hizo explícita la idea de una presencia de Dios entre los seres humanos mediada por la sabiduría, que traerá bienestar para los justos y castigo para los injustos (Sacchi 2004: 412). En ese momento, surgió también la idea de que Dios mismo podía habitar el mundo junto con los seres humanos, tal como lo muestra, por ejemplo, el *Libro de los Jubileos*; de manera que la esperanza mesiánica ganaba aún más radicalidad, presentándose como una intervención divina directa que renovará el cosmos entero en una “nueva creación” (Sacchi 2004: 412). Siguiendo el magisterio de Von Rad, se ha postulado la existencia de un vínculo estrecho entre el desarrollo de la tendencia sapiencial y la conformación de la semántica apocalíptica. Aunque buena parte de la crítica actual no considera válida esta tesis -inclinándose más bien a vincular el discurso apocalíptico con el profético-, de todos modos es posible que la apocalíptica, como afirmación de la soberanía y sabiduría absolutas de Yahvé (“Creador soberano”), haya sido en algún sentido preparada por la enseñanza sapiencial (Brueggemann 2007: 726).

Todavía en el Israel postexílico, y especialmente a partir de la dominación helenística encabezada por Alejandro Magno, se produjo una crisis severa de la teología de la sabiduría, tal como se expresa en los libros de *Job* o *Cohélet-Eclesiastés*. El hijo de Filipo II de Macedonia logró quebrar el dominio de los persas en el s. IV a.e.c., ocupando posteriormente Jerusalén. En términos políticos, esta situación se vio marcada por una helenización forzada -resistida en el mundo judío por los macabeos; y en términos culturales, por el encuentro entre las distintas

²¹ “Podemos decir que en la medida en que los escribas se convirtieron de manera creciente en maestros autorizados, la convergencia de Torá y sabiduría llevó a las prácticas hermenéuticas del judaísmo rabínico. Con ello me refiero al proceso permanente, de final incierto y nunca completo, de reflexión continua y de interpretación de las viejas tradiciones a la luz de la nueva experiencia” (Brueggemann 2007: 723).

corrientes del judaísmo y las diferentes expresiones de la filosofía griega²². Por ello, hay que ubicar justamente aquí el inicio de la formidable influencia que ejerció el gnosticismo en la filosofía y la espiritualidad judía y cristiana primitiva (Culdaut 1996; Jonas 2003). Gracias a la resistencia previa de los macabeos, se instaló después en Judea la dinastía asmonea, logrando un grado considerable de independencia política para la región por la implementación de una política de marcado cuño nacionalista. Aunque la soberanía seléucida era meramente formal, la confrontación de los *jasidim* (sobre todo, fariseos) con la dinastía reinante no se hizo esperar, exigiéndole a la nueva monarquía sacerdotal una adecuada observación de la Ley. Sin embargo, Alejandro Janeo -paradójicamente, descendiente directo de los macabeos-, contrarrestó la fuerza farisaica haciendo una alianza con los saduceos helenizantes. En cualquier caso, Judea gozó por varios años de cierta independencia política, por lo menos hasta la llegada del poder romano. Más tarde, bajo la dominación imperial de Roma, se quebró la identificación entre el poder político y el religioso que caracterizaba el gobierno de la dinastía asmonea, restaurando el poder de los sacerdotes pero limitándolo a la esfera cúllica. En esta nueva configuración del entramado institucional, el poder político quedó enteramente en manos de Roma, dejando al sumo sacerdote sin legitimidad política (aunque a veces oficiara como etnarca bajo supervisión romana) y circunscripto al ámbito religioso de la comunidad jerusalemita. Finalmente, en el s. I a.e.c., Herodes “el Grande” conquistó Jerusalén, consolidando con ello la dependencia de la región del Imperio romano. Así, se pasó de un estado de insurrección socioreligiosa, promovida inicialmente por los macabeos, a un “Estado religioso”, centrado en el Templo y en la jerarquía social y sacerdotal reunida en el Sanedrín (Küng 2019: 123-125).

En esta conflictiva atmósfera sociohistórica, se desplegó la literatura apocalíptica judía, que puede datarse aproximadamente desde el s. II a.e.c. hasta comienzos del s. II e.c. En ella, apareció con fuerza un tipo de esperanza escatológica dirigida enteramente a la prefiguración del final de los tiempos. Recurriendo a un discurso rico en imágenes, evocadas en predicciones, sueños y visiones, y a ciertas especulaciones de carácter numerológico, la literatura apocalíptica buscaba fundamentalmente desvelar los misterios divinos y el acontecer del futuro (Küng 2019: 125-126). Aunque resulte imposible brindar una definición monolítica de esta corriente, hay ciertos rasgos característicos que modelaron su configuración narrativa, como, por ejemplo, la utilización del recurso escatológico, mitológico y simbólico. En este sentido, es destacable que la noción misma de “apocalipsis” aludía tanto a la revelación celestial como al Juicio Final. Por

²² En este período se produjo una traducción creciente de los textos hebreos y arameos al griego, entre ellos la Biblia, traducción conocida como *Septuaginta* (LXX). Con la literatura judeo-helenista cambió una vez más el perfil de la idea mesiánica, tal como evidencia la obra de Filón de Alejandría (Martín 2015).

otra parte, el problema del mal, entendido como un fenómeno preexistente al ser humano singular, se constituyó en uno de sus bastiones discursivos (Blanco Pérez 2013: 55-57). Esta corriente espiritual se volcó fundamentalmente a la cuestión del final de los tiempos y a la prefiguración de la destrucción inminente que aniquilará “este mundo” -fenómeno coincidente con la llegada del “mesías-redentor”. De ahí que los apocalípticos se dedicaran las más de las veces a la especulación sobre la composición y estructura del mundo divino, sobre los secretos escondidos en el mundo creado y sobre la revelación que habían recibido de los ángeles y de Dios (Laenen 2006: 56). En resumidas cuentas, el discurso apocalíptico procuraba el desvelamiento del misterio divino, generalmente transmitido por seres “sobrenaturales”. Como se afirmó previamente, en esas revelaciones se preanunciaban diversos acontecimientos catastróficos que tendrían lugar al final de los tiempos. Con la consolidación de este género se gestó un proceso considerable de “escatologización”, en el cual se esbozaba una “imagen escatológico-universal de todos los acontecimientos del mundo” (Von Rad 2009: 142). Desde ese momento, la figura del “mesías sobrehumano” se identificó con la del salvador-redentor de los últimos tiempos, como aquél que implantará de modo definitivo el Reino de Dios (Laenen 2006: 167-168). Así, la redención de la totalidad de la historia subsumió la tradicional aspiración nacional -aquella que encarnaba el rey heredero de David-, extendiendo su horizonte al cosmos entero. Por este motivo, se hablaba directamente allí de una catástrofe cósmica, donde la idea de juicio de Dios -ciertamente heredada del discurso profético- se transformaba ahora en la de Juicio Final (Blanco Pérez 2013: 66-67).

En sustitución de la profecía clásica y de la enseñanza sapiencial apareció ya en tiempos de los macabeos una modulación discursiva centrada en visiones de acontecimientos futuros, en las cuales aparecían imágenes referidas a una catástrofe cósmica al final de los tiempos unida a la venida inminente del reinado de Dios. Este primer mesianismo apocalíptico no estaba orientado por la esperanza en la llegada de la justicia divina a la tierra a través de un intermediario o “ungido” sino, más bien, por una intervención directa de Dios (Sacchi 2004: 413). De este modo, se fue consolidando la idea de la venida inminente de un “mesías escatológico”, lo cual sirvió de base para las formulaciones apocalípticas posteriores. Con anterioridad, el pueblo judío había conocido ya diversas figuras “sobrehumanas”, como las de Elías, Henoc y Melquisedec. Por ello, tanto los personajes que en la Biblia hebrea habían sido indicados como “ungidos” como aquellas figuras consideradas excepcionales (Hijo del Hombre, Siervo del Señor y Siló) fueron reinterpretadas en esta semántica como “mesías escatológicos”. En este sentido, una de las imágenes más importantes fue la del Hijo del Hombre, de presencia perceptible en el libro de *Daniel*. Aunque a criterio de Sacchi esta figura

aludía en ese libro al “pueblo elegido”, no obstante sostiene que su lectura de alguna manera favoreció la creencia en el Hijo del Hombre, como un individuo especial con poderes excepcionales (2004: 416). Hubo, entonces, dos ideas relativamente nuevas en la tradición judía que con la semántica apocalíptica se posicionaron en el centro de la escena, la resurrección singular de los muertos (con un antecedente importante en *Ez. 37, 1-14*) y la referida imagen del “mesías escatológico”: “La figura del Hijo del Hombre, juez y salvador preexistente y trascendente, pasa a ocupar el lugar del Mesías davídico terreno; y sólo más tarde se produce en Palestina la fusión de la figura del Hijo del Hombre con la del Mesías tradicional (Küng 2019: 127). En suma, la apocalíptica expresa la fuerza del “mesianismo sobrehumano” (Sacchi 2004: 416), tal como se muestra, por ejemplo, en el *Libro de las Parábolas de Henoc* (aprox. 30 a.e.c.). De ese texto, se desprende que el Hijo del Hombre gobernará y esparcirá la justicia sobre la tierra y el cosmos entero por medio de su sabiduría, es decir, mediante el conocimiento absoluto de la Ley que sólo el mesías puede poseer. Así, el Hijo del Hombre será el encargado de realizar el Gran Juicio encomendado por Dios, juzgando a los injustos (poderosos) y defendiendo a los justos y debilitados (pobres y marginados): se trataba de la instauración simultánea del Reino de Dios y de la venida del Mesías (Sacchi 2004: 421-422). Con todo, en el marco de la apocalíptica, dicha “actualidad mesiánica” debe ser comprendida en el contexto del tránsito escatológico, o sea, desde el desplazamiento del mundo terrenal al celestial.

Con respecto al vínculo entre los discursos proféticos y los apocalípticos, puede afirmarse que, si bien hay señas claras de continuidad, la semántica apocalíptica posee rasgos distintivos, especialmente por su decidido tono escatológico. En cuanto a sus puntos de contacto, habría que mencionar, por lo menos, los siguientes: en las dos modalidades literarias se trataba en última instancia de la transmisión de un mensaje divino a los seres humanos; ambas buscaban interpretar el presente histórico, postulando una relación estrecha entre el mundo divino y el mundo terrestre; y las dos vertientes asumieron un discurso esperanzador, caracterizado por la transformación sustantiva del mundo (Blanco Pérez 2013: 59-60). Sin embargo, y a diferencia del carácter público propio del discurso profético, en la apocalíptica se destacaron dos tópicos particulares: la idea del “secreto mesiánico” y la de la resurrección singular del muerto (juicio después de la muerte). Mientras que para los profetas la idea mesiánica se enlazaba con el proceso histórico inmediato de manera comunitaria, en la apocalíptica cobró valor la figura del individuo y la interioridad. Por ello, el mensaje mesiánico se convirtió en esos textos en un “secreto interior” y el Juicio Final en un drama atinente a la resurrección singular de los muertos (Laenen 2006: 168-169). De todos modos, en ambas modulaciones literarias la utopía de un futuro justo y pacífico entre los seres humanos se encontraba íntimamente ligada con el peligro

de la destrucción inminente, ya que en las dos el sufrimiento presente de alguna manera anticipa el bienestar futuro (Blanco Pérez 2013: 70). Ambas tradiciones plantearon la existencia de un nexo constitutivo entre la salvación-redención y la catástrofe, así como un contenido ideal proclamado en la utopía de futuro. Para las dos corrientes, el “acontecimiento mesiánico” conllevaba simultáneamente tanto la inminencia de la destrucción como la esperanza en la llegada de un orden nuevo. Con ello, se sostenía que el advenimiento de la salvación-redención, esto es, la irrupción del “tiempo mesiánico”, se daría a partir de la negatividad del tiempo histórico, sin que por eso lo segundo fuera causa necesaria de lo primero. Así, lo mesiánico queda apocalípticamente configurado como el intersticio cualitativo que emerge de la interrupción de la historia y, por tanto, como un dispositivo de negación del presunto progreso histórico-teleológico: “La salvación que va a nacer no es consecuencia (...) de la historia que la precede. Lo que los profetas y apocalípticos subrayan siempre es precisamente la ruptura, la falta de tránsito entre la historia y la salvación” (Scholem 2008: 108). En definitiva, en este contexto literario el núcleo de la idea mesiánica descansa en la relación intrínseca que une la catástrofe (negatividad histórica, crisis destructiva) y la salvación-redención (la novedad que en ella acontece). Pero, a diferencia de la literatura profética -que mayormente concebía el futuro como un acontecimiento próximo en el orden temporal histórico-, en la literatura apocalíptica resulta acuciante la cuestión del final del tiempo mundano. El final de la historia era concebido como una catástrofe sobrenatural, imprevisible y universal, así como el primer paso para la instauración de un orden radicalmente nuevo bajo el signo del Reino de Dios. Dicha ruptura o interrupción apuntaba en última instancia a la polaridad entre dos *eones* distintos y contrapuestos: “este mundo” (*Olam ha-zé*) y el “mundo futuro” (*Olam ha-bá*) (Laenen 2006: 168). No obstante, en la tradición apocalíptica hubo también algunas doctrinas que postularon un cierto “etapismo mesiánico”, es decir, la idea de una salvación gradual que se iría revelando históricamente. En ellas, ocuparon un lugar destacado tanto los cálculos cronológicos como la periodización del tiempo (Blanco Pérez 2013: 60). En un sentido contrario, también se evidenciaba allí un profundo sentimiento de imprevisibilidad, generado en buena medida por la perplejidad que suscita la espontaneidad de la salvación (Scholem 2008: 109).

2.1.3. Semántica rabínica

Durante los ss. I y II e.c. la resistencia judía frente a la ocupación romana fue realmente impresionante, sobre todo la liderada por los zelotas -grupo revolucionario e independentista. Como era en cierto modo esperable en aquella situación marcada decisivamente por la opresión

imperial, se produjo una convergencia notable entre la expectativa mesiánica y la insurrección político-nacional contra la dominación del Imperio (Gallego 2000: 66-67). En el 70 e.c. se había destruido el Segundo Templo y, en el 135, la ciudad de Jerusalén -fundándose sobre sus ruinas la ciudad Colonia Aelia Capitolina, con un Templo dedicado a Júpiter Capitolino, Juno y Minerva. Un nombre insoslayable en esa historia de lucha es el de Bar Kokba -el “Hijo de la Estrella”-, considerado como un auténtico “mesías guerrero” por el reconocido rabbi Aquiba. Después de guerras cruentas y fallidas contra los romanos, con el Templo y la ciudad de Jerusalén destruidos y con gran parte de su población diezmada, la expectativa del pueblo judío referida a la venida inminente de un mesías rey y liberador se desvaneció. La situación era a todas luces crítica, signada por la exclusión social y la represión de las prácticas religiosas promovidas por las políticas del Imperio romano (Küng 2019: 132). Sobre el declive del mesianismo que siguió a la destrucción del Segundo Templo y el viraje resemantizador que desde allí sufrió la idea, Sacchi comenta que la tarea del mesías se redujo a preparar el mundo para el Gran Juicio o para la llegada del Reino de Dios (2004: 433). A pesar de la catástrofe sufrida, fue gracias a la persistencia del movimiento farisaico que el judaísmo mantuvo viva su identidad espiritual; habiendo desaparecido el Templo y su jerarquía cültica, el estudio de la Ley se posicionó crecientemente como centro de la vida espiritual (Laenen 2006: 27). De ahí que, en un tiempo relativamente breve, se estableciera en el mundo judío una nueva institución que regiría en adelante la vida del pueblo: el rabinismo sinagogal (Stemberger 2011: 54-178). Hubo entonces, por lo menos desde los ss. II y III e.c., tres elementos procedentes de la tradición que se volvieron nucleares: la *Torá*, los doctores de la Ley (rabinos) y la sinagoga (lugar de oración y estudio comunitarios). Geográficamente, el centro político-religioso se desplazó de Jerusalén a Babilonia, tierra conocida desde antaño por los judíos exiliados. A su vez, este periodo estuvo marcado por una inusitada tarea intelectual, siendo que allí la religiosidad judía se convirtió exclusivamente en “espiritualidad-Torá en su configuración farisaica” (Küng 2019: 137). Este judaísmo diaspórico hizo de la *Torá* la médula de su vida espiritual, concebida como fuente de orientación de la cotidianidad de cada judío allí donde éste se encontrara. Por este motivo, las diversas enseñanzas orales -en especial aquellas de carácter normativo elaboradas durante el periodo postexílico-, tomaron cuerpo por escrito: primero como *Misná* y después como *Talmud*²³ (*misná* y *guemará*)²⁴.

²³ Aquí aparecieron sus dos versiones fundamentales: el palestinese o jerosolimitano -concluido aproximadamente en el s. V e.c.; y el *Talmud* babilónico -por su reconocida autoridad fue difundido a todo el judaísmo posterior, terminándose recién entre los ss. VII y VIII e.c. A ello, habría que agregarle la producción del *Midrás*.

²⁴ La *Misná* fue escrita por los rabinos tannaítas (*tannaím*) -además, se produjo otro libro dedicado a la interpretación de cuestiones legales denominado *Tosefta*, que literalmente significa “adición”-, mientras que la *guemará*, por los amoraítas

En esta etapa se produjo un viraje significativo en lo que respecta a la idea mesiánica. Si bien no existe en la literatura rabínica una sistematización unitaria de la cuestión, de todos modos pueden identificarse algunas de sus características distintivas. Retomando ciertos elementos de la tradición profética, pero sobre todo de la corriente apocalíptica (sumamente vital en el mundo rabínico), reapareció con fuerza la figura de los “dolores de parto del Mesías” (*heblé ha-masíah*). Con ella, se aludía principalmente a la catástrofe próxima que inauguraría la era mesiánica, entendida como el advenimiento inminente del “mundo futuro”, es decir, la apertura inaplazable de un orden temporal distinto al de la historia humana. Además, surgió otra línea de interpretación, según la cual el mesías vendrá a “este mundo” -el mundo histórico- con el fin de preparar el camino para el Juicio Final futuro (los denominados “días del Mesías”). En esa doctrina, los “días del Mesías” no aluden al “Mundo Futuro” sino, más bien, a la transformación radical de “este mundo”, en una especie de transición entre el mundo terrenal actual y el mundo pleno adviniente -proceso que concluirá con el Juicio Final (Laenen 2006: 171). De Lange identifica al menos tres temas centrales de la escatología rabínica: el Mesías, el Reino de Dios y el Mundo Futuro (2003: 173). Con la imagen del Mesías, los rabinos aludieron mayormente a la figura de un Salvador, identificando los “días del Mesías” (*yemot ha-mashiah*) con el futuro histórico adviniente. Por otra parte, con la del Reino de Dios indicaban, en términos negativos, un ámbito diferente al “reino de este mundo” (*Olam ha-zé*, encarnado por el Imperio romano); y en términos positivos, la soberanía absoluta de Dios sobre la tierra. Y con la del Mundo Futuro (*Olam ha-bá*) aludían a un cambio total del registro temporal, es decir, a un ámbito allende la historia humana -a diferencia de los “días del Mesías”, vivibles en este mundo (De Lange 2003: 174). Más allá de su distinción, para ambas narrativas la idea del futuro mesiánico conllevaba una exigencia intrínseca de purificación moral, de erradicación de todo mal y de reinado de la justicia y la paz. La construcción rabínica de la imagen del mesías, que fue en términos generales un tanto difusa (Laenen 2006: 171-172), se valió fundamentalmente de dos figuras escatológicas heredadas de la tradición: el *Mesías ben Yosef* (el Mesías Hijo de José, del reino del Norte-Israel) y el *Mesías ben David* (el Mesías Hijo de David, del reino del Sur-Judá). El primero, *Mesías ben Yosef*, encarna el prototipo del Mesías guerrero y liberador, quien luchará heroicamente y vencerá los enemigos de Israel (poderes extranjeros, etc.); el segundo, *Mesías ben David*, lo reemplazará y será el triunfador final, marcando con ello el inicio del reino mesiánico²⁵. Junto con esto, seguía vivo el ideal que

(*amoraím*). Los dos géneros principales del *Talmud* son, por un lado, la *halajá*, reglas y mandamientos legales que norman las acciones prácticas cotidianas, y, por otro, la *haggadá*, narraciones no legales (relatos, leyendas, parábolas, entre otras).

²⁵ El combate del Mesías y la victoria definitiva del *Mesías ben David* se encuentran relatadas en el Libro de Zorobabel de extracción apocalíptica (Laenen 2006: 172-173), donde aparece la “doctrina de la duplicidad mesiánica” (Taub 2013a: 134ss.).

proclamaba la restauración definitiva de Israel, basado en la reunión futura de las comunidades exiliadas -las diez tribus del reino del Norte (Israel) con las de Benjamín y Judá del reino de Sur (Judá)-, la liberación de Israel de la opresión extranjera, la reedificación del Templo, la primacía del estudio de la *Torá* y del conocimiento contemplativo de Dios, así como el reconocimiento de toda la humanidad del Dios de Israel -concepción asumida por una porción significativa del racionalismo medieval judío, tal como lo muestra la obra de Maimónides. Por lo menos desde el s. III e.c., otro tópico debatido por los rabinos fue hasta qué punto con la venida del Mesías los mandamientos seguirían vigentes o no (Laenen 2006: 176-177).

Entre las múltiples ideas de futuro presentes en la Biblia, los primeros rabinos hicieron hincapié en la idea de Alianza. Ella indicaba, esencialmente, el establecimiento definitivo de un “(...) lazo antiguo e inviolable entre Dios y el pueblo de Israel que garantizaba la victoria y la prosperidad si el pueblo obedecía los mandamientos divinos y amenazaba con la desolación en caso de que los abandonara” (De Lange 2003: 171). En esa doctrina, la expectativa mesiánica se vinculaba estrechamente con la moralidad de los seres humanos, en especial con la necesidad del arrepentimiento y la realización de obras justas, así como con la fidelidad irrestricta a la *Torá*. De esta manera, al modelo tradicional del “mesianismo davídico” -notoriamente volcado hacia la esfera política-, se le agregaba la dimensión de la observancia de la Ley -normatividad de las prácticas diarias. En efecto, la venida del Mesías fue asociada con el estudio, la oración y el cumplimiento de las 613 *mitzvot*. En ese contexto, surgió una controversia relevante a la hora de pensar la relación entre el mesianismo y la historia. Se trataba de la polémica sobre la capacidad de la moralidad humana para “acelerar” la venida del mesías. En este punto, la opinión rabínica estaba fuertemente dividida, aunque de todos modos es constatable que la concepción del comportamiento humano como “acelerador” del evento mesiánico comenzó a ser central. En cualquier caso, los términos mismos de la polémica sacan a la luz un elemento que distingue al rabinismo de las dos tradiciones antes estudiadas, porque ni en la literatura profética ni en la apocalíptica existía la idea de que el ser humano pudiera acelerar la redención (Laenen 2006: 171). Por último, vale destacar que, también a diferencia de la tradición apocalíptica, en la semántica rabínica primó cierta reticencia al cálculo mesiánico, aunque hubo rabinos que intentaron fijar la fecha en la que la salvación-redención llegaría finalmente al mundo.

2.1.4. Semántica mística

El misticismo judío es la tradición esotérica del judaísmo, con actividad documentada por lo menos desde el s. II e.c. Hubo una prolífica literatura mística judeo-helenística y rabínica, pero fundamentalmente una medieval producida desde el s. XII. Sin poder desarrollar aquí las coordenadas teóricas generales de cada una de sus vertientes (Idel 2006; Laenen 2006; Scholem 2012), sólo se indica que en la historia de la mística judía sobresalen cinco hitos: la aparición de la *Mercabá*, “mística del carro” o “del trono divino” -surgida aproximadamente desde el s. III hasta comienzos del X, en contacto inicial con la apocalíptica, el gnosticismo y el rabinismo judíos- (Laenen 2006: 55-60; Scholem 2012: 61-100); la formulación de la Cábala clásica -ss. XII y XIII, con acento especial en la enseñanza moral y el cultivo de la perfección espiritual del ser humano singular (Laenen 2006: 61-62); la Cábala luriánica en el s. XVI; la irrupción del movimiento mesiánico liderado por Sabetay Tsebí en el XVII; y el nacimiento del jasidismo en el XVIII. Del conjunto de sus corrientes, y considerando sobre todo la influencia decisiva que algunas ideas específicas tuvieron en el derrotero posterior de la filosofía judía moderna y contemporánea, el acento de este estudio está puesto en la reconstrucción de las notas esenciales de la Cábala luriánica y el jasidismo, principalmente en sus respectivas resemantizaciones sobre la idea mesiánica.

A diferencia de una concepción mayoritariamente cristiana que concibió la mística como experiencia de unificación espiritual con Dios (*unio mystica*), suele considerarse que en el misticismo judío se ha privilegiado de modo permanente la distinción entre Dios y el ser humano, de modo tal que los dos nunca se convertían en uno (Laenen 2006: 31). Se trata aquí, más bien, del intento de recuperar la “unidad originaria” pero sólo después de haber pasado por la dualidad primordial del monoteísmo, esto es, por la separación radical entre Dios y el ser humano (Scholem 2012: 28). Sin embargo, y en contraposición a la tesis scholemniana, Moshe Idel sostiene la existencia de una “plétora de expresiones unitivas en la mística judía”, en las cuales se encuentran frecuentemente ciertas descripciones de la *unio mystica* (2006: 101-118). Dada la imposibilidad de definir qué es la “mística judía” -lo cual supondría concebirla como un fenómeno pretendidamente homogéneo-, hay que hablar más bien de ciertos rasgos o tendencias generales que emergieron de su polifacético devenir histórico. Entre ellos, vale rescatar: la experiencia de unidad de todas las cosas creadas; la unificación o reconstrucción de la unidad perdida entre el mundo creado y el divino; la actividad espiritual entendida como un “puente” de enlace entre el/la místico/a y Dios; y la metabolización de dos señas propias de la identidad judía, como la revelación de Dios -en toda la creación, en el Sinaí y la *Torá*- y el hebreo -puerta de acceso privilegiada a los secretos de la creación y el Creador (Laenen 2006: 33). Asimismo, se puede afirmar que, en términos generales, el núcleo del misticismo se halla

en la experiencia personal de la relación inmediata con Dios o con una realidad metafísica, en tanto percepción directa de la presencia divina (Scholem 2012: 24). En síntesis, un punto de contacto entre las diversas expresiones de la mística judía radicó en que todas ellas: “(...) hablan del desarrollo de la actividad espiritual para alcanzar una experiencia directa con el mundo divino” (Laenen 2006: 33).

Entre los ss. XII y XIII, apareció en los territorios de la monarquía catalano-aragonesa, primero en Provenza y después en Gerona, el movimiento místico judío conocido como Cábala (Idel 2006: 331-356). Más tarde, su influencia llegó a los demás reinos de la península Ibérica, tocando un punto culminante con la formulación del *Zóhar*, el *Séfer ha-zóhar* o *Libro del esplendor* (Scholem 2012: 179-268). Desde los inicios de la Cábala clásica, se postuló una doctrina sumamente importante para el recorrido posterior del movimiento: la doctrina de las *sefirot* (Idel 2006: 194-214). Con la intención de conocer el mundo divino, los cabalistas concibieron la idea de diez *sefirá* (“emanaciones”), una decena de luces reveladas en forma descendente que provendrían del *En Sof* -“sin fin”, deidad impersonal, absoluta, infinita e irrepresentable. La unión del *En Sof* con las diez *sefirot* formarían el “mundo divino” en un proceso de emanación permanente, siendo la última *sefirá*, *Maljut*, el límite entre el mundo divino y el humano. Para los cabalistas clásicos, el enlace entre el mundo divino y el mundo humano radicaba en que el segundo era reflejo del primero, o sea, que la dinámica de la realidad creada constituía un símbolo de los procesos acontecientes en el mundo divino. En esa doctrina, también era importante la participación humana, sobre todo en el proceso “ascendente” a través del cual el ser humano podía, por el cumplimiento de los preceptos (*mitzvot*) y la intención (*kavaná*), influir directamente en el mundo superior. De ahí viene la importancia de la imagen de la “reparación” de la fractura entre ambos mundos, necesaria luego de la pérdida del “paraíso” por la falta de Adán: “El punto de partida de todos los místicos ha sido la certeza de que una buena acción humana contribuía a remediar la ruptura, mientras que las malas acciones podría exacerbar esa ruptura que se extendía a lo largo de los mundos” (Laenen 2006: 71-72).

Unos siglos más tarde, surgió la Cábala luriánica en el contexto de la terrible conmoción que suscitó la expulsión de los judíos de España (1492). En ese proceso, el centro de irradiación se trasladó a Palestina, particularmente a la ciudad galilea de Safed -sede del “mesianismo personal” (Idel 1994: 83-89). Para Scholem, el “hito-1492” representó un punto de inflexión para la historia del judaísmo en general y de la mística judía, en particular; pues, a su juicio, a partir de ese acontecimiento el misticismo judío dejó de ser una doctrina esotérica minoritaria para convertirse en una corriente espiritual sumamente popular (2012: 269). Esta posición no cuenta en la actualidad con acuerdo mayoritario, ni tampoco aquella que sostiene que con su

supuesta popularización se produjo un auge del mesianismo (Idel 2006: 340-341). En cualquier caso, resulta claro que, frente a los diferentes sucesos catastróficos vividos por el pueblo, los cabalistas de Safed brindaron respuestas nuevas y creativas. Reconduciendo las contribuciones precedentes, de Yosef Caro (1488-1575) y sobre todo de Moisés Cordovero (1522-1570), sobresalió en ese ambiente la enseñanza de Isaac Luria (1534-1572). De la doctrina luriánica suelen considerarse al menos tres elementos imprescindibles: la idea del *tsimtsum*, retirada, contracción o limitación de Dios; la *sebirat ha-quelim*, ruptura o destrucción de los vasos; y la de *ticún*, reparación o restauración cósmica (Laenen 2006: 187ss.). La figura de la *contractio Dei* -según su fórmula latina- marcó un viraje significativo respecto de las concepciones creacionistas precedentes, puesto que sostenía que el primer movimiento creador de Dios radicó en su “contracción” o “retraimiento” (Scholem 2012: 286). En efecto, con la idea del *tsimtsum*, estos cabalistas indicaban el acontecimiento mediante el cual Dios, retirándose, había posibilitado la existencia del universo. Se trataba de algo así como de un “autoexilio” de la divinidad, donde la primera acción de Dios no es su revelación sino su autolimitación (Scholem 2012: 286). Según esta doctrina, por el retraimiento de Dios, las luces de *Din* -el “juicio” o la “Divina Severidad” que originariamente formaban parte del *En Sof*- quedaron aisladas de Dios pero vivas en un espacio residual (*resimu*). Después, en la segunda fase del proceso de creación, la luz divina se conectaba con las luces de *Din* en el espacio primordial, dando origen a las diez *sefirot*. Con ellas, se formó un tipo de ser humano primordial (*Adán Cadmón*), una suerte de prototipo del ser humano terrenal en quien debían brillar las luces de las *sefirot*. Sin embargo, lejos de constituirse entre ellas un equilibrio armonioso (“vasijas”), se produjo un accidente cósmico fundacional entre las luces-vasos del *En Sof* (*sefirot*) y los poderes de *Din*, truncando de esta manera la formación exitosa del *Adán Cadmón* y de los mundos ideales que debían aparecer. Como producto de este choque, y al no poder contener la luz divina, se rompieron los siete vasos inferiores, quedando ilesos sólo los tres superiores: se había producido la “ruptura de los vasos” (*sebirat ha-quelim*). Según Luria, fue allí cuando las “chispas divinas” y partes de los vasos rotos cayeron en la parte más baja del espacio primordial, mientras que una porción minoritaria de las luces regresaron al *En Sof*. Como efecto de dicha ruptura, algunas luces divinas quedaron apresadas en un reino autónomo conformado por las fuerzas del mal -en unas *quelipot* (“cáscaras”); fenómeno que produjo la consecuente mezcla entre ellas y, con eso, el segundo “exilio” de Dios (Laenen 2006: 191). La *sebirat ha-quelim* se ubicaba, entonces, como el origen posibilitador del proceso posterior de “reparación” (*ticún*), pues “(...) salvación no significa sino la restitución, la reintegración del todo original” (Scholem 2012: 293). La tercera fase del proceso radicaba, pues, en la reparación de los vasos rotos, en la reposición de cada

elemento a su lugar original. En este segundo intento de llevar a cabo la creación, emergieron del *En Sof* y de la frente del *Adán Cadmón* nuevamente las diez *sefirot*, ahora transformadas en cinco rostros (*partsufim*) de Dios: el Paciente o el Dios resignado y misericordioso (*Arij Anpín*), la sabiduría del Padre (*Abbá*), la inteligencia de la Madre (*Immá*), el juicio severo del Impaciente (*Zeír Anpín*) y la figura de la *Shejiná* (*Raquel*). Según Scholem, sobre todo en los últimos dos radicaba el núcleo esencial de la idea de *ticún* (2012: 296). Cada uno de los *partsuf* poseía una combinación de las diez *sefirot* y, por tanto, la personalidad entera de Dios pero manifestada en una determinación particular. A su vez, esta doctrina postulaba la existencia de cuatro mundos -localizados entre el *En Sof* y nuestro cosmos terrenal-, a través de los cuales se producía una transferencia continua y descendente, desde lo más alto y espiritual hasta lo más bajo y material: el mundo de la emanación (*Atsilut*), el de la creación (*Beriá*), el Trono de la *Merkabá* y de los ángeles superiores, el de la formación (*Yetsirá*), ámbito de los ángeles, y el del hacer (*Asiyá*), arquetipo espiritual del mundo sensitivo-material (Laenen 2006: 192). Entre estos mundos no había una continuidad completa -de tipo panteísta-, sino que, más bien, se presentaban como criaturas, como unas “vestimentas de Dios” que ya no formaban parte de su unidad (Scholem 2012: 298). En resumidas cuentas, el *ticún* se refería a la tarea mediante la cual era posible restaurar el estado anterior a la catástrofe cósmica, posibilitando con ello el advenimiento de la redención o el establecimiento de un orden perfecto (Laenen 2006: 193). Por tanto, el mundo divino (*macrocosmos*) y Dios (*macroanthropos*) quedaron reflejados en la existencia de *Adán* (*microcosmos*). Sin embargo, la caída originaria no permitió que se lograra la ansiada armonía entre Dios y el ser humano, y nuevamente la *Shejiná* debió exiliarse. Con la salida del “paraíso”, las “chispas de luz” contenidas en el alma de *Adán* se esparcieron por el espacio primordial, mezclándose de nuevo con los restos de los vasos rotos y las luces divinas inferiores. Una vez más, y tal como sucedió con la *sebirat ha-quelim*, las “chispas” humanas quedaron apresadas en unas *quelipot* por los poderes de *Din*. Como emergente de esta segunda catástrofe, nació nuestro mundo y, con él, un *Adán* constituido por una parte espiritual y otra físico-material. Por eso, su cuerpo contenía ahora, además de “chispas divinas”, fuerzas del mal. Como el alma de *Adán* era en cierta forma todas las almas, con la mencionada caída se esparcieron chispas de *Shejiná* por todos los mundos (orgánicos e inorgánicos), disolviéndose en la materia. Para Scholem, aquello enseñaba fundamentalmente que, desde ese momento, toda la realidad estaba en exilio (2012: 305). Por eso mismo, el *ticún* se presenta como un legado abierto para las generaciones futuras -los descendientes de *Adán*-, en tanto compromiso con la tarea de reagrupar las “chispas divinas” esparcidas en el mundo con el fin de elevarlas a su lugar original (orden divino). En este sentido, la realización plena de Dios coincide con la

realización plena del mundo histórico, dado que ambas requieren la restitución de las “chispas divinas” exiliadas en el mundo; esto es, la asunción de la tarea redentora, guiada sobre todo por el estudio de la *Torá*, el cumplimiento de los preceptos y la oración. Vale destacar que, en líneas generales, esta corriente entiende la redención como un proceso histórico y gradual, distante de una irrupción de carácter supratemporal, ya que: “(...) en la Cábala luriánica el advenimiento del Mesías es el resultado de acciones humanas preparatorias más que la irrupción súbita del *éschaton* en el mundo” (Idel 2006: 341). En efecto, la idea del *ticún* luriánico aludía primordialmente a la reparación-restitución del mundo terrenal. Aunque no se encuentre en ella una reflexión sistemática sobre el agente mesiánico o “mesías”, sin embargo se entiende que éste vendrá sólo cuando la tarea de la redención esté concluida, proyectando en su figura un signo inequívoco de la instauración del Mundo Futuro: pues, para Luria, la llegada del Mesías representaba en última instancia la consumación de la reparación (*ticún*) (Scholem 2012: 299). Por último, conviene insistir que en esta doctrina el final (Redención) coincide plenamente con el comienzo (Creación), ya que se ponía en juego una comprensión de la salvación-redención como retorno de todas las cosas a su justo lugar (mundo divino). De ahí que en el advenimiento del “tiempo mesiánico” confluyan al unísono la fuerza del ser humano y la fuerza de Dios.

En segundo término, es menester exponer las características generales del movimiento jasídico -tal como se conformó desde el s. XVIII²⁶-, señalando en particular las coordenadas de su resemantización de la idea mesiánica. Su denominación proviene del vocablo *jasidim*, el cual se deriva a su vez del adjetivo *jasid* (“piadoso”); geográficamente, su desarrollo se dio en Europa oriental, más precisamente en Podolia -reino de Polonia. En el contexto de una desigualdad social muy pronunciada, la población judía se dividía *grosso modo* en dos grupos: uno minoritario y letrado, compuesto por las personas ricas que sustentaban el trabajo del rabinato; y otro conformado por gente sin formación intelectual, el *am ha-arets* o “pueblo de la tierra”. Prestándole atención a los sectores populares, surgieron diferentes generaciones de *jasidim*: la primera fue la liderada por el *Baal Shem Tob* o “Maestro del Buen-Santo Nombre”, Israel ben Eliezer, centrada en la oración extática de “adhesión a Dios” (*debecut*) y en la convicción de que la “presencia divina” estaba en todos los seres humanos y en todas las cosas creadas; la segunda fue la dirigida por el “Gran Maggid de Mezhirech”, el Rabí Dov Baer, enfocada en la profundidad y el sentido oculto de los actos cotidianos; y la tercera, fue la de los *rebbe-tsadikim* y sus comunidades esparcidas por buena parte de Europa oriental (Laenen 2006: 241-245).

²⁶ Esta corriente no tiene conexión, más que la meramente nominal, con el movimiento medieval de los *hasidim* de Asquenaz (Laenen 2006: 131-136; Scholem 2012: 101-140).

Marcando un hito renovador en la historia de la mística judía, el jasidismo hizo un aporte espiritual sumamente creativo, enfocándose primordialmente en el ideal de “regeneración” del pueblo judío. Este movimiento activó un impulso religioso renovador respecto de los valores religiosos establecidos, sobre todo al proponer un tipo de religiosidad directa y espontánea (Scholem 2012: 364). Por su estilo, el jasidismo se aproximó recurrentemente a planteos linderos con el panteísmo, pero no a partir de formulaciones teosóficas rigurosas sino, más bien, desde la experiencia de la patencia de la presencia de Dios en todas las cosas creadas. En el plano doctrinario, los *jasidim* comprendieron la idea de creación como el proceso de revelación de las luces divinas pero, reinterpretando el *tsimtsum* luriánico, sostuvieron que fue Dios quien, movido por el amor, rebajó la intensidad de aquéllas para que fueran perceptibles para los seres humanos. Sin embargo, en el mundo creado las “chispas divinas” se ocultaron cada vez más, obstaculizando con ello el acceso directo a lo divino. De allí surgió su concepción del mal, en tanto éste fue representado como el proceso creciente de debilitación y ocultamiento de la luz divina en el mundo. Para los *jasidim*, el mal podía y debía ser redimido, pues entendían que en él habitaban también chispas de lo divino, de manera tal que no debía ignorárselo sino, más bien, enfrentarlo para purificarlo (Laenen 2006: 251). Y esto porque, para el *jasid*, el *tsimtsum* era fundamentalmente un símbolo de las tensiones internas inherentes al ser de cada persona (Scholem 2012: 374). En referencia a la expectativa mesiánica, Moshe Idel identifica tres líneas interpretativas predominantes sobre la posición del jasidismo: la primera, alineada con los estudios de Simon Duvnov y Martin Buber, afirma que este movimiento llevó a cabo una supresión radical del elemento mesiánico; la segunda, en herencia de la perspectiva scholemniana, sostiene que con él se gestó un proceso de “neutralización del mesianismo”, en el sentido de una transformación renovadora de la idea -no su desaparición o eliminación; y la tercera, que sigue lo propuesto por Ben Sion Dinur e Isaías Tishby, subraya la profunda conciencia mesiánica en los inicios del movimiento (1994: 108). En cualquier caso, es notable que la redención fue concebida allí no en términos cósmicos o públicos sino en los espirituales y subjetivos, o sea, como una psicología mística o “realización” cotidiana del ser humano singular (Scholem 2012: 367): *ticún* como redención de la chispa divina que habita en cada ser humano (Laenen 2006: 252). En suma, el jasidismo realzó el sentido místico de la vida personal a partir de una concepción espiritual de la existencia religiosa. Asimismo, De Lange observa que el ideal jasídico de “adhesión a Dios” (*debecut*) podía ser logrado en el instante presente, lo cual permite vincular la redención con la realización del alma personal (2003: 179). Por ello, puede verse en esta formulación una suerte de contrapeso de la idea mesiánica, al menos tal como ésta había sido desplegada por la Cábala luriánica. Para Scholem, el jasidismo representó

un esfuerzo notable de reinterpretación de los hallazgos de la cabalística precedente a partir de la reconfiguración de dos notas nucleares: en consonancia con el misticismo luriánico, el afán por “despertar una respuesta popular” y, en disidencia con la doctrina de Luria, un cierto rebajamiento del “sabor mesiánico” o su “neutralización” (2012: 355). En el fondo, Scholem pensaba que el jasidismo se había reconciliado con la *galut* y con las promesas que contenía la condición diaspórica (2012: 362). Sin embargo, y en contra de esta interpretación, Idel sostiene que el jasidismo representó una expansión escatológica e individual de las ideas mesiánicas (1994: 108). Asimismo, que dicho movimiento actualizó la concepción espiritualista de la redención -heredada en buena medida de la cabalística del s. XIII, especialmente de Abraham Abulafia-, poniendo de manifiesto un tipo de pensamiento místico semejante al de la Cábala extática (Idel 1994: 111). Con todo, la noción central en esta expresión del misticismo judío fue la tradicional idea de la *debecut* (Idel 2006: 71-99), comprendida mayormente por los *jasidim* como la vinculación íntima con Dios a través de un tipo de oración extática orientada a las *sefirot*, al lenguaje (letras hebreas, *Torá* o mandamientos) y a las luces escondidas en el mundo creado. Puede afirmarse, entonces, que la idea de *ticún* y la *debecut* se encontraban íntimamente ligadas, de manera tal que con la *yijud* extática (“unificación”) el *jasid* podía contribuir con la restauración-restitución redentora del mundo. Pues, tanto la restauración como la unificación se encontraban referidas, en última instancia, a la justicia, y con ella a la figura del “justo” (*tsadiq*) -característica de la tercera generación de jasídicos. En el *tsadiq* se condensaban una serie de cualidades espirituales extraordinarias, a partir de las cuales ejercía una importante función de liderazgo comunitario. En efecto, era el encargado de mediar entre la comunidad y Dios, es decir, de fungir como “puente” entre el mundo terrenal y el divino. Con ese fin, realizaba permanentemente ascensos (*gadlut*) y descensos (*catnut*), pudiendo por estos últimos extender a los demás miembros de la comunidad la bendición recibida en sus oraciones extáticas. Luego, volvía a ascender, llevando consigo todas las faltas de sus seguidores con el objetivo de que éstas fueran elevadas a un plano superior, enfrentándose directamente con los peligros del mal (Laenen 2006: 260). De este modo, en ellos se dio una síntesis formidable entre mística y ética, una imbricación notable entre el fervor religioso y el comportamiento cotidiano.

Habiendo realizado un rastreo genealógico de la idea mesiánica y su justicia en las formas literarias predominantes de la tradición del mesianismo judío, conviene concluir diciendo que la cuestión del mesianismo representó, tanto en términos teóricos como históricos, un verdadero punto de controversia entre las tradiciones judía y cristiana, sobre todo en lo atinente a la concepción de la salvación-redención. En el campo intelectual contemporáneo algunos elementos centrales de esta polémica tradicional se pusieron de manifiesto en el intercambio

“Scholem-Taubes”. En efecto, Scholem sostenía que mientras en el judaísmo la redención fue pensada como un proceso público -vivido en la historia terrenal y colectivamente-, la salvación cristiana se desplazó al ámbito espiritual -de la invisibilidad e intimidad-, presentándose como una experiencia subjetiva interior al margen del mundo (2008: 100). De ahí que identificara “cristianismo” con “interiorización del mesianismo”, oponiéndolo de lleno a la concepción legada por el judaísmo. De manera tal que la posición de este último puede resumirse en que el “giro mesiánico hacia la interioridad” implica necesariamente un intento de “(...) escapar ‘de la verificación de la exigencia mesiánica’ sobre el escenario de la historia” (Taubes 2007a: 46). Contraponiéndolo rotundamente al “mesianismo cristiano”, el gran historiador de la mística judía sostenía que, según la dialéctica inherente al “mesianismo judío”, la salvación-redención, como “reposición de todas las cosas en su justo lugar”, nunca disoció la interioridad de la exterioridad, ya que tuvo como uno de sus elementos vertebradores el juicio de la historia como totalidad (Scholem 2008: 115). En la óptica de Taubes, la interiorización de la esperanza mesiánica no pertenecía a uno u otro bando sino que, más precisamente, evidenciaba el giro propio de la escatología judía en tiempos de crisis (“herejías judías”, como el cristianismo temprano y el movimiento sabatiano), es decir, en aquellos momentos en los cuales la profecía mesiánica no se veía cumplida. Desde esa perspectiva, afirmaba que el cristianismo representa una muestra típica de las crisis de la historia judía; en ese caso, afrontada con Pablo de Tarso desde un “mesianismo antinómico” (Taubes 2007a: 96). A su juicio, en esas situaciones críticas era realmente esperable que la “vivencia mesiánica” se volviera hacia el interior del sujeto, donde la redención se juega en la dimensión espiritual del alma humana (Taubes 2007a: 46). Así, Pablo, el “Pablo judío”, fue para él quien explicitó mejor el traslado de la idea mesiánica hacia la conciencia interior, tratándose allí de una interioridad permanentemente tensionada con la realidad histórica del mundo exterior (Taubes 2007a: 47). Con todo, Scholem reconocía que el acceso fenomenológico a la totalidad de la historia debía asumir una perspectiva doble: tanto una subjetiva -con una cierta representación de lo “interior”-, como una estrictamente histórica -enfocada en la “exterioridad del mundo”. Sin embargo, asumiendo una disociación fundamental entre ambas concepciones, entendía que la centralidad que el cristianismo le dio a los dispositivos de la individualidad y la espiritualidad -ligadas siempre a la conciencia personal- condujo irremediabilmente a esta tradición religiosa a identificar al “mesías” con una persona. En este punto, Taubes relativizaba nuevamente la interpretación scholemniana, pues para él tanto la idea de Encarnación como la de divinización de un “mesías personal” son elementos constitutivos de la lógica interna de la idea mesiánica judía: “La interiorización, la apertura de mundos internos, pertenece esencialmente al ascenso de esta ‘idea’, siempre que

una idea tal pueda prosperar en un mundo irredento y ‘no conduzca *ad absurdum* en todas sus manifestaciones’” (2007a: 47). Resulta imposible desplegar aquí todas las aristas que tuvo esta controversia, pero al menos vale como disparador del estudio que sigue a continuación: en el marco de la tensión entre el “mesianismo judío” largamente sedimentado y la emergencia del “mesianismo cristiano”, ¿cuál fue el legado sobre la idea mesiánica que dejó, el judío y posible fundador del cristianismo, Pablo de Tarso?

2.2. Pablo y el mesianismo cristiano: aportes filosófico-políticos contemporáneos sobre la díada “vida mesiánica-ley”

El mensaje de Pablo de Tarso hizo que la idea mesiánica tal como había sido conocida hasta entonces sufriera un viraje manifiesto. Su pensamiento teológico-político puso en juego una reconfiguración específicamente cristiana del mesianismo, que, heredando elementos de la tradición judía precedente, relocalizó casi todos los elementos de esta idea en un horizonte de expectativa a todas luces novedoso. En pocas palabras, se trató del paso del “mesías que vendrá” al “mesías que ya vino y volverá”, es decir, del mesianismo como un futuro que acaecerá a la llegada efectiva y el retorno inminente de una figura que marcó un punto de inflexión en la historia de la salvación-redención: el Mesías-Jesús. Por otra parte, el “antecedente-Pablo” representa un enlace notable entre el mesianismo judío, de gran influencia en los filósofos judíos contemporáneos, y el “mesianismo cristiano”, influyente en la fundamentación filosófico-teológico política de la justicia de los filósofos latinoamericanos cristiano-liberacionistas posteriores.

Para aproximarse al “mesianismo paulino” y con el fin de analizar la relectura filosófica actual sobre su tratamiento de la díada “vida mesiánica-ley” se siguen los pasos siguientes: en primer lugar, en “La formación del mesianismo cristiano y el mesianismo paulino: una introducción filosófico-hermenéutica” (2.2.1.), se realiza una reconstrucción de la formación discursiva del “mesianismo cristiano”, diferenciándolo, primero, del mesianismo del “Jesús histórico”, e identificándolo, después, con el planteamiento mesiánico expuesto en las epístolas paulinas. En segundo lugar, en “Vida post-Cristo y orden de ley: del antinomismo radical al nuevo criterio de justificación” (2.2.2.), se presenta, a partir del lenguaje y las categorías que brinda el pensamiento de Pablo, una hermenéutica filosófica sobre la relación entre la vida mesiánica y la ley, considerando para ello algunas contribuciones destacadas de la reflexión filosófica contemporánea, como las de Giorgio Agamben , Alain Badiou y Jacob Taubes, por la parte europea, y las de E. Dussel y Franz Hinkelammert, por la latinoamericana.

2.2.1. La formación del mesianismo cristiano y el mesianismo paulino: una introducción filosófico-hermenéutica

Entre los ss. I y II e.c. las relaciones entre la administración romana y amplios sectores de la comunidad judía de Palestina se tensaron considerablemente. Para ello, influyeron numerosos elementos, entre los cuales vale mencionar sobre todo dos: la dificultad de llevar adelante la vida ritual -costumbres emergentes de la *Torá*; y la opresión política y económica que caía sobre el campesinado, generada en buena medida por el régimen de propiedad y el sistema tributario. En un contexto de conflicto creciente, las esperanzas mesiánicas se nutrieron del malestar popular imperante, favoreciendo múltiples y sucesivos levantamientos contra el poder imperial. Este proceso generó una atmósfera sociopolítica muy agitada, en la cual los movimientos mesiánicos se posicionaron, sobre todo por sus doctrinas igualitaristas, como actores abiertamente amenazantes para el orden jerusalémite establecido (Sacchi 2004: 432).

Con la emergencia de los *christianoí* (*Hch.* 11, 26) -literalmente, los “mesiánicos”-, la concepción judía del mesianismo sufrió una resignificación notable. Sin embargo, lo primero que hay que decir es que la idea mesiánica en el cristianismo primitivo tuvo como presupuesto fundamental la fe de Israel (Lona 2015: 33). Desde ella, se configuró el origen y buena parte del desenvolvimiento posterior de la esperanza en el Mesías-Jesús. En efecto, del verbo *chrío* (“ungir”) nació el adjetivo verbal *christós* (“ungido”), traducción griega del término hebreo *masiah*. De ahí que surgiera más tarde la expresión *christianoí*, en alusión a los/as seguidores/as del Mesías-Jesús -entre otros, fue Pablo quien hizo del adjetivo verbal *christós* un nombre propio: Cristo²⁷. Dicha sustantivación puede ser entendida como una prueba lingüística de la convicción de los primeros cristianos sobre el carácter propiamente mesiánico de Jesús. Atendiendo a los relatos evangélicos, resulta claro que sostuvieron tempranamente la identidad mesiánica del Nazareno, independientemente de si Jesús se autoconcibió o no como Mesías (Piñero 2000a: 91). Tomando en cuenta los relatos de sus primeros discípulos, vale preguntarse si la praxis de Jesús representó una continuidad o una discontinuidad respecto de la formulación tradicional sobre la expectativa mesiánica judía. Suele considerarse que Jesús mantuvo en líneas generales la concepción que el pueblo tenía sobre ella, aunque asumió selectivamente algunos de los ideales proyectados en la figura del mesías. Puede afirmarse que la proclamación jesuánica del Reino de Dios estuvo estrechamente emparentada con aquella que fuera realizada

²⁷ “*Christós* no es un nombre propio de persona, sino un adjetivo o un sustantivo usado como título que designa una función específica. Pero ya en el primer testimonio de la literatura cristiana, la primera carta de Pablo de Tarso a los cristianos de la ciudad griega de Tesalónica, aparece *Christós* como denominación de la persona de Jesús en cuanto objeto de la fe cristiana: ‘apóstoles de Cristo’ (1 Ts 2.6); ‘el evangelio de Cristo’ (1 Ts 3.2.); ‘los que murieron en Cristo’ (1 Ts 3.16)” (Lona 2015: 39).

por otros agentes mesiánicos o profetas del Antiguo Testamento. Por tanto, no es válido sostener que el “Jesús histórico” haya instaurado un “mesianismo nuevo” o un mensaje completamente disruptivo respecto de la tradición mesiánica precedente. Pues, en lo sustancial, la caracterización que Jesús hiciera del Reino fue similar a la proclamada por los profetas de Israel (Piñero 2000a: 92). En síntesis, es probable que el mensaje mesiánico del “Jesús histórico” se haya desplegado en un horizonte de remisiones significativas semejante al de la expectativa mesiánica popularizada en el mundo judío de ese tiempo. Algo distinto es aquello que los/as primeros/as discípulos/as vieron en él, es decir, el lento pero consistente armado de la figura de un Mesías-Jesús o del “mesianismo cristiano”.

En la óptica creyente de la comunidad cristiana primitiva, Jesús fue tempranamente identificado con algunas imágenes mesiánicas precedentes; fenómeno esperable si se tiene en cuenta que se trataba de un contexto de expectativa signado por la “urgencia mesiánica”: “No cabe duda de que muchos esperaban un ‘salvador’ Pero podía identificárselo con un rey, un profeta, o una figura trascendente. Incluso los que esperaban un ‘mesías regio’, un monarca descendiente de David, lo concebían de forma muy distinta” (Sicre 1995: 415). Algunas de las imágenes más relevantes con las cuales se lo asoció fueron la del Mesías-sacerdote según el orden de Melquisedec, recogida sobre todo por los esenios (*Sl.* 110, 4); la del Mesías humilde, como rey pacífico y pacificador (*Za.* 9, 9-10; recogido en *Mt.* 21, 1-11. *Mc.* 11, 1-11. *Lc.* 19, 28-44 y *Jn.* 12, 12-19); y la apocalíptica (y sumamente problemática) del Hijo del Hombre (Piñero 2000a: 95-96), quien desde las nubes del cielo vendrá al final de los días a redimir la historia (*Dn.* 7, 13; recogido en *Mc.* 14, 62). Antonio Piñero destaca que la figura del mesías tal como ésta aparece en el Nuevo Testamento posee al menos dos características distintivas: por un lado, encarna las notas esenciales del siervo sufriente de Yahvé anunciado por el segundo Isaías (Vegas 2000: 47), quien resucitará al tercer día (*Mc.* 8, 31) y expiará los pecados del mundo (*Jn.* 1, 29-30); por otro, asume la figura del “hijo amado de Dios” que rechaza ser reconocido como tal (el mentado “secreto mesiánico”), quien resucitará de entre los muertos (*Mc.* 9, 9) para juzgar a Israel y a todas las naciones (*Mc.* 13, 26.14, 62) (Piñero 2000b: 99). Particularmente, la evocación de la imagen del Hijo del hombre empleada como apelativo mesiánico fue fruto de una construcción teológica posterior realizada por los evangelistas sinópticos, fenómeno que evidencia que no puede ser considerada como una autodesignación mesiánica de Jesús (Piñero 2000a: 97). La designación de Jesús bajo la figura apocalíptica del Hijo del hombre o de la profética del Hijo de David emergieron de la interpretación teológica posterior de la comunidad jerusalemita. Este elemento demuestra que en la comunidad primitiva

de Jerusalén la fe emergente en el Mesías-Jesús se encontraba fuertemente arraigada al imaginario mesiánico de las corrientes judías de la época.

En otra perspectiva, Sacchi sostiene que el “mesianismo cristiano” debe comprenderse como una expresión del “mesianismo sobrehumano”, especialmente por la recurrencia de la figura del Hijo del hombre y por la difuminación creciente de la faceta regia (2004: 432-433). Asimismo, y considerando ahora el posible carácter salvífico asignado a la crucifixión, también se identificó tempranamente al Mesías-Jesús con el siervo sufriente de Yahvé, de larguísima y polifacética trayectoria en los relatos proféticos del pueblo de Israel. Con esta identificación, se acentuaron ciertas características del mesianismo propiamente cristiano, como la centralidad de un Mesías sufriente y pacificador universal -distante, entonces, del Mesías rey y guerrero de la tradición judía precedente (Vegas 2000: 45). Considerando la aparición de esta figura en el “Deutero-Isaías” (Is. 40-55), se cuenta con un antecedente importante a la hora de pensar una función mesiánica no sujeta a la realeza; es más, ella puede representar un tipo de “agencia mesiánica” radicalmente crítica del gobierno-rey. En suma, la teología del Nuevo Testamento afirma que el Mesías cristiano revela su cualidad mesiánica como Mesías crucificado (Lona 2015: 42). No obstante, es probable que este tipo de ideas sea expresión del pensamiento y las creencias de las comunidades cristianas primitivas, y no de la conciencia histórica de Jesús. En definitiva, se sostiene que la comprensión de Jesús como mesías del cristianismo primitivo se sustentó en una conexión práctico-hermenéutica muy potente entre ciertas imágenes heredadas del imaginario mesiánico de la tradición judía y la novedad que representó su figura.

Tal como fuera descrito en el acápite anterior, una de las vertientes más significativas de la expectativa mesiánica judía radicó en la llegada de un rey de Israel, quien, afirmando su soberanía terrenal, trajera paz y prosperidad para el pueblo en su conjunto. Sobre este punto, conviene preguntarse si Jesús personificaba el ideal de un Mesías político. En general, en los estudios religiosos contemporáneos suele afirmarse que no. Sin embargo, ante la opresión ejercida por el Imperio romano, algunos grupos de la sociedad -como era el caso de los zelotas- esperaban que Jesús se convirtiera en un líder de ese tipo y que, consecuentemente, luchara violentamente contra los romanos. Según los relatos bíblicos, Jesús rechazó todo tipo de respuesta belicosa, subordinando su praxis y mensaje a la proclamación del Reino de Dios, motivo por el cual parece claro su distanciamiento de ese rol -aunque dicha prédica contuviera necesariamente elementos contundentes de crítica política. En consecuencia, puede afirmarse que se trató más de un Mesías espiritual o profético que de uno real o guerrero (Piñero 2000a: 92-93). De este modo, el “mesianismo de Jesús” construido por los cristianos primitivos modificaba en un punto clave la concepción legada por el judaísmo anterior. Con todo, y aunque

Jesús no luchó violentamente por tomar las instituciones políticas, fue crucificado bajo el sugerente título de “Rey de los judíos”, probablemente por ser un actor amenazante para Roma. De ahí que algunos de los primeros cristianos vieran en el Crucificado la presencia de un rey de Israel resucitado por Dios, un auténtico mesías de la casa de David²⁸. El problema central radicaba en el modo de conciliar la identidad mesiánica de Jesús con el fracaso histórico que representó su muerte por crucifixión, es decir, en el modo de combinar la imagen del Mesías victorioso de Israel con la resurrección de un Mesías doliente (*Lc.* 24; *1 Cor.* 15, 3-5). En cualquier caso, resulta claro que a partir de allí la comunidad primitiva de creyentes promovió un cambio sustantivo en la idea mesiánica, en aquello que puede denominarse como la formulación de un mesianismo propiamente cristiano: “(...) de proclamador del Reino, Jesús pasaba a ser proclamado juntamente con su venida (Piñero 2000b: 99).

Tanto la crucifixión como sobre todo la declaración de la resurrección del Mesías-Jesús redireccionaba, así, toda la concepción mesiánica del judaísmo precedente, virando desde la imagen de un Mesías-rey victorioso de alcance más bien local a un Mesías sufriente y Salvador universal. Sin embargo, aunque el “acontecimiento-resurrección” representara una novedad respecto de las interpretaciones mesiánicas anteriores, no por ello se abandonó *in toto* la tradición heredada. De hecho, junto con la proclamación de un Mesías sufriente y resucitado, apareció también la idea de una segunda venida (*parusía*), es decir, un mensaje que de algún modo actualizaba la obra mesiánica prometida a Israel a partir del regreso de un Mesías victorioso que gobernará la historia. En efecto, tal Mesías-Jesús fue considerado “descendiente de David” (*Mt.*, 1,1ss.; *Lc.* 3, 23ss.; *Ro.* 1, 3), Señor e Hijo de Dios. Esta última denominación no aludía todavía a una identidad divina en términos ontológicos, sino tan sólo a una señal de la cercanía con la divinidad, tal como fuera predicado anteriormente sobre algunos “ungidos” del pueblo de Israel (especialmente, reyes o profetas). Más tarde, con la formación de comunidades cristianas helenísticas, de idiosincrasia muy diferente a la de las paleocristianas jerusalemitas, la reflexión cristológica tomó otros rumbos. Su mensaje ya no estaba dirigido exclusivamente a los judíos sino, también y fundamentalmente, a los paganos o no-judíos; había surgido, por tanto, una proclamación de marcado tinte universalista (Piñero 2000b: 103). En dicho mensaje, se consideraba la muerte por crucifixión de Jesús como un sacrificio expiatorio hecho por todos/as y para todos/as. Asimismo, en ese discurso la denominación de Señor fue ganando

²⁸ “Mientras que (...) ni el evangelio más antiguo (Marcos) ni el más reciente (Juan) mencionan el lugar de nacimiento de Jesús, los dos evangelios más extensos (Mateo y Lucas) (...) insisten precisamente en Belén como lugar de nacimiento de Jesús, Belén que es denominada expresamente como ‘ciudad de David’ (...). Evidentemente, se trata de conferir a Jesús de Nazaret la legitimación davídica como Mesías de Israel” (Küng 2019: 84-85). Sin embargo: “Hay pruebas de que Jesús es recordado oponiéndose a la designación davídica o hallándola poco adecuada para su tarea y su destino (cf. *Mc.* 12, 35-37)” (Brueggemann 2007: 651).

espesor ontológico, considerando a Jesús como el Señor absoluto de la historia *-kýrios (κύριος)-* y, con ello, ubicándolo de modo creciente en el ámbito de lo divino. De ahí que la expresión Hijo de Dios dejara también de ser una metáfora de la cercanía con la divinidad para comenzar a ser una afirmación ontológico-substancial sobre su naturaleza (Brueggemann 2007: 651). Se trataba de una figura de naturaleza divina que, en tanto ser humano, sufrió todas las vicisitudes históricas, especialmente la finitud de la vida (Piñero 2000b: 104). En síntesis, la misión evangelizadora se centró desde ese momento en el anuncio de un Salvador universal, en la cual tanto la muerte como la resurrección se constituyeron como dispositivos teológicos nucleares. El representante emblema de esta corriente fue Pablo de Tarso, para quien Jesús es Salvador, Mesías, hijo ontológico de Dios, preexistente y Señor del universo, encarnado en un ser humano (Piñero 2000b: 105). Con la proclamación de Pablo, se hicieron evidentes las diferencias entre el “mesianismo judío” y el “mesianismo cristiano”, es decir, entre el Reino de Dios (esperado y anunciado por el Jesús histórico) y la salvación paulina traída por el Resucitado. De este modo, la interpretación de las comunidades pagano-cristianas explicitada por Pablo dio lugar a un mesianismo nuevo o, como se lo denomina aquí, propiamente cristiano.

Así como la esperanza mesiánica en el judaísmo introdujo un modo propio de comprender la temporalización (político-religiosa) de la realidad sociohistórica, el cristianismo, por su parte, estableció con su concepción del Mesías otras coordenadas espacio-temporales. A diferencia de la concepción judía -en la cual primó la expectativa en el “mesías-que-viene”-, el cristianismo partió desde sus primeros siglos de existencia de una convicción radicalmente distinta: el “Mesías-ya-vino”. En palabras de Lona: “Si en la persona de Jesús se han cumplido las promesas mesiánicas, el presente es entonces el tiempo mesiánico, el hoy de la salvación” (2015: 49). En la perspectiva del “mesianismo cristiano”, se asume que con la venida reciente del Mesías-Jesús no finaliza la historia sino que, por el contrario, se abre desde ahí al futuro, dirigiéndose inexorablemente hacia la consumación definitiva condensada en la *parusía*. Lo cual estableció una dialéctica tensional entre el “ya”, acontecimiento actual de la salvación, y el “todavía-no”, tensión escatológica como retorno definitivo del Mesías-Jesús (Ro. 8, 22; 1 Cor. 15, 24-25.16, 22.). De esta manera, a la temporalidad bíblica orientada hacia el futuro se le sumaba ahora un nuevo punto de inflexión: el *tempus salutis* del Mesías-Jesús, una *plenitudo temporis* que, sin significar el final del curso temporal, distinguió un tiempo anterior y un tiempo posterior (Lona 2015: 57). Para Pablo así como para las primeras comunidades creyentes -inmersas en una atmósfera epocal signada por la urgencia apocalíptico-mesiánica-

se vivía el “tiempo del final” (presente), en el cual, llegado el Mesías, el “final de los tiempos” se encontraba efectivamente cerca²⁹.

2.2.2. Vida post-Cristo y orden de ley: del antinomismo radical al nuevo criterio de justificación

Buena parte del proceso arriba descrito se condensa en el discurso teológico-político de Pablo de Tarso, fundador performativo del “cristianismo” y de una versión característicamente cristiana del ideal mesiánico. En la actualidad, su mensaje se ha transformado en un motivo recurrente de la reflexión filosófica, representando una de las muestras más categóricas del denominado “giro teológico” de la filosofía política (Fleisner 2012: 140; Fonti 2018: 126). Como evidencian algunos escritos importantes de Benjamin, uno de los ejes principales de la reflexión filosófica contemporánea sobre la “justicia mesiánica” radica en el conflicto entre la “violencia divina” aniquiladora del derecho (la “instauración del estado real de excepción” como fuerza mesiánico-redentora) y la “violencia mítica” fundadora del derecho (Estado que legaliza la dominación por la culpa y el castigo) (Benjamin 2007, 2012). Esta caracterización alude básicamente a la idea del mesianismo como una justicia siempre por venir desajustada del derecho (Derrida 2008, 2012: 73; Navarrete Alonso 2019: 70). A su vez, dicha tematización remite, directa o indirectamente, a la figura Pablo de Tarso (Agamben 2006: 135-142), lo cual ubica al pensamiento del Apóstol como un material ineludible al momento de analizar en la actualidad la idea del mesianismo, en especial la de su justicia y la relación de ésta con la ley. A continuación, se presenta una hermenéutica filosófica de las coordenadas teológico-políticas del “mesianismo paulino” sobre la díada “vida mesiánica-ley”, considerando el epistolario de Pablo como uno de los núcleos teóricos de la reformulación del cristianismo primitivo sobre la idea del Mesías y como un documento mesiánico fundacional del Occidente cristiano. Para esto, se recurre a un conjunto amplio de contribuciones filosóficas relativamente recientes que, sin ser antagónicas entre sí, expresan dos enfoques diferentes sobre el asunto: aquél que pone el acento en la figura del “mesianismo paulino” como un insumo teórico clave para la formulación de un antinomismo radical (Agamben, Badiou); o aquél que ve en el mensaje de Pablo un articulador discursivo útil a la hora de proponer un “criterio nuevo de justificación” de la transformación política -también en el plano institucional (Dussel, Hinkelammert).

²⁹ “La ‘gran Iglesia’ fue acomodando (...) sus estructuras en este mundo. No abandonó la esperanza de la Parusía del Resucitado, pero esta esperanza dejó de tener la urgencia de lo que se sabe como inminente. Del *maran atha* (1 Co 16. 22) de los orígenes, que rezaba para que el Señor viniera pronto, se pasa a la oración *pro mora finis* (Tertuliano, *Apológico* 39. 2), para que el Señor demore la llegada del fin” (Lona 2015: 55).

En principio, conviene mencionar que hubo una aportación que, siendo bastante anterior a los trabajos filosóficos aquí considerados, y en herencia directa del pensamiento de Benjamin, marcó las líneas interpretativas preponderantes de la reflexión filosófico-contemporánea sobre el tema: *La teología política de Pablo*, de Jacob Taubes (2007b)³⁰. En su valiosa interpretación de la *Carta a los Romanos*³¹, Taubes encontró en el mensaje de Pablo un discurso esencialmente judaico expresado en lengua griega, emergente del contexto nebuloso propio de la frontera entre el judaísmo y el cristianismo. En cuanto a la concepción del Mesías y su justicia, sostenía que la idea paulina de la “fe-en” el Mesías (*pístis*) surgida del mundo helenizado del Apóstol, más que una construcción griega, constituía el centro de la lógica interna del mesianismo judío; aludía con ello a una lógica mesiánica que, vertebrada discursivamente por la resurrección de Cristo, se puso con su mensaje en el centro de la escena: “Llega Pablo y dice: ‘Aquí está el mesías’ (...) ¡El hijo de David está colgado de la cruz! (...). Tal fe importa más que todas las obras” (TPP: 24-25). En su análisis, y en contra de la posición sostenida por Buber en *Zwei Glaubensweisen* de 1950 (1996), dicha *pístis* representaba una declaración de guerra contra Roma, ya que la proclamación del Mesías-Jesús se ubicaba como un testimonio de la fe en el auténtico Hijo de Dios -nacido según la “carne” (dimensión terrenal) y descendiente de David -genealogía mesiánica de entronización- (dimensión del espíritu). En efecto, la cualidad de Hijo de Dios, con los signos de realeza y soberanía sobre sí, posicionaba al Mesías testimoniado por Pablo en una confrontación directa con la figura del César romano y con el culto político-religioso a él rendido. Siendo el Hijo de Dios la fuente de la gracia y del poder, en nombre del Resucitado se convocaba a la obediencia de la fe, en un gesto de oposición manifiesto ante el imperialismo romano y el legalismo judío -regidos ambos por la obediencia de las leyes. Esto implica que Pablo promovió un movimiento de contrapoder en la mismísima sede del Imperio-mundo, donde su teología política representó una auténtica declaración de guerra contra los césares (TPP: 30). El otro frente de disputa era Jerusalén, donde el Apóstol debía poner a prueba *ad intra* del judaísmo la legitimidad de su misión. En un contexto signado por el conflicto entre las comunidades judeo- y pagano-cristianas, Pablo, como representante de las segundas, tenía que legitimar su praxis político-apostólica. Por esto, la autopercepción de Pablo como “elegido” debe ser leída, según Taubes, como una estrategia de autolegitimación de su palabra, sobre todo ante la comunidad judía de Jerusalén -la de los circuncisos o la de las obras. La comunidad de

³⁰ En adelante: TPP.

³¹ Las conferencias fueron pronunciadas en el Instituto de Investigación de la Comunidad Científica Evangélica de Heidelberg, del 23 al 27 de febrero de 1987 (pocos días antes de su fallecimiento).

Roma concentraba el conflicto entre ambas tendencias, situando al Apóstol en una posición difícil. Sobre todo, si se tiene en cuenta que allí la *lex* romana mostraba todo su poderío, como poder dominador del Imperio y además como dispositivo de legitimación de cualquier orden de ley (también el de la judía). Para Taubes, en esa atmósfera sociohistórica primaba un aura helenística general basada en la “apoteosis del *nomos*”, que podía expresarse de modo greco-helenístico, romano o judío (TPP: 38). Ante esa situación, Pablo promovió algo semejante a la “transvaloración” de los valores defendida por Nietzsche, a partir de una sola convicción que ponía en jaque toda la cosmovisión “judeo-romano-helenística”: “El *imperator* no es el *nomos*, sino el clavado por el *nomos* a la cruz” (TPP: 39). El autor encontró la base de dicha “transvaloración” en la noción paulina de “justificación”, ya que el nuevo criterio de legitimación que supera la ley del mundo (o de la “carne”) no es otro que el testimonio de la “verdad en Cristo”. Sostenía, por tanto, que lo que motivó la intervención político-discursiva de Pablo radicó en la formulación de un criterio nuevo de legitimación para el Pueblo de Dios. Tarea que le exigía al Apóstol resignificar desde la óptica del Resucitado la totalidad de los elementos que vertebraron la tradición judía precedente, como los de filiación, promesa, ley, templo, *haggadá* o mesianismo. De este modo, Pablo actualizaba de alguna manera la praxis reparadora de Moisés, en especial cuando propuso la reconciliación y el perdón ante el rechazo popular del Mesías, condenado según la ley (TPP: 52).

En referencia al alcance y los actores de la “vida mesiánica”, Taubes destacaba que en su proclamación Pablo no se identificó meramente con la figura del Apóstol de los paganos sino, más bien, con la de aquél que se dirige “de-entre” los judíos a los pueblos; con ello, universalizó la categoría de “Israel”, resignificándola como un “*pas* Israel” accesible sólo desde el Resto: “(...) no todos los que proceden de Israel *son* Israel (...). O, sea ‘todos’ según la carne no es lo mismo que todos según la promesa (...). No todos” (TPP: 62). Esto significa que en el mensaje paulino los paganos habían sido efectivamente incorporados a la *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Reino de Dios) y que, por esto mismo, el “pueblo-todo” había resucitado junto con el Mesías. De esta manera, el autor comparaba la tarea de Pablo con aquella que emprendiera Moisés, identificada en ambos casos con la fundación de un pueblo. El problema central sobre el cual discurría el discurso paulino radicaba para Taubes en la cuestión de la legitimación de la nueva comunidad, o sea, en la institución política de la comunidad de los/as seguidores/as del Mesías-Jesús. En este sentido, su obstáculo mayor residía en la apertura del pueblo santo de Dios a los paganos, esto es, en los efectos culturales que contenía un giro universalista tal. Lo cual equivale a decir que la interpelación paulina se dirigía en última instancia a saber hasta qué punto y en qué medida era posible acceder, en tanto condición de posibilidad o criterio de legitimidad, al

ámbito del *pneuma*. Pues, sosteniendo un vínculo dialéctico entre dos *eones*, el Apóstol aludía al espíritu como espíritu de Dios (*pneuma tou theou*), opuesto de lleno al espíritu del mundo (*pneuma tou kosmou*). Por esta razón, en el discurso paulino la fe se configura como fe en el Mesías, como la fe en una figura que anula cualquier tipo de patrón terrenal, ya que él mismo fue maldito para ley (TPP: 64). Con esta reflexión, el autor pretendía poner de relieve que, para Pablo, sólo el amor al prójimo podía superar la ley o, mejor, que sólo el amor podía consumarla, aunque paradójicamente fuera ilegal para la ley del mundo -“inversión mesiánica” montada sobre un nuevo criterio de justificación. En suma, a su juicio, la idea paulina del amor se sostiene sobre una concepción en la cual el “yo” no es meramente un yo sino un “nosotros somos nosotros en la debilidad”, lo cual supone la comunidad o el “cuerpo de Cristo” (TPP: 70). En resumidas cuentas, el discurso de Pablo se constituye, por la superación de la ley del mundo, como una proclamación universalista surgida al calor de un horizonte de expectativa apocalíptico; desde él, se hacía patente que “queda poco tiempo” y que, por eso mismo, hay que tener y vivir las cosas de este mundo “como si no” (*hos me*) se las tuviera o no se las viviera. Y esto porque, siguiendo la interpretación taubesiana, Pablo fue básicamente un apocalíptico-nihilista, alguien que en el fondo estaba seguro de que la forma o la “imagen de este mundo” es pasajera -principalmente la que imponen los poderosos (1 Cor. 7, 31). En conclusión, la *Carta a los Romanos* significaba a sus ojos la declaración testimonial de un auténtico Anticésar, en dos sentidos precisos: como denuncia de la fuerza y la violencia autolegitimantes del *nomos*, lo cual evidencia el carácter ilegítimo o carente de fundamentación de toda legalidad impuesta; y como afirmación de que la vida *post Christum* implica en sí misma el cumplimiento efectivo de la ley verdadera, conllevando necesariamente la desactivación o, à la Benjamin, el “estado real de excepción” ante el orden de ley imperante en el mundo (Galindo Hervás 2012: 98). El enfoque de Taubes marcó en buena medida la ruta que siguió la reflexión filosófica posterior sobre el pensamiento de Pablo, en especial porque, considerándola esencialmente como una teología política, enmarcó el análisis en función de la diada “mesianismo-ley” y, por medio de ésta, en la de “elección-universalismo”.

En el marco de la “resurrección política de Pablo” gestada en la atmósfera intelectual europea (Zamora 2010), la cuestión de la relación entre la “vida post-Cristo” y el orden de ley en el mesianismo paulino se vio enriquecida ulteriormente con los planteos de G. Agamben y A. Badiou. Ambos han estudiado a fondo el material teórico-práctico contenido en las epístolas paulinas, haciendo especial énfasis en la *Carta a los Romanos* (Agamben 2006; Badiou 1999)³².

³² *Il tempo che resta. Un commento all'Lettera ai Romani* [El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos]. En adelante: TR; y *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* [San Pablo: La fundación del universalismo]. En adelante: PFU.

Con estilos narrativos y marcos categoriales diferentes, ambas contribuciones pivotan sobre dos ejes similares: la cuestión del universal, en Agamben desde la noción de Resto y en crítica al sentido homogeneizador de la idea de identidad, y en Badiou desde la de Acontecimiento y en defensa del universalismo como superación de toda pertenencia identitaria; y la de la “vida mesiánica”, como nulificación de la identidad, la posesión y la ley, para el primero, o como superación no-dialéctica de cualquier orden de ley, para el segundo. A continuación, se analizan los hallazgos principales de sus planteamientos sobre la cuestión aquí tematizada.

En lo atinente a la justicia mesiánica y su relación con la ley en el mesianismo paulino, Agamben halla una primera pista en la nominación que caracteriza la vocación del Apóstol (1 *Cor.* 1, 27), de la cual subraya el carácter de “sobrenombre” que porta la designación misma de “Pablo” (*Saulos ho kai Paulos*). En su perspectiva, dicha metanomasia situaba la formulación del Apóstol como un mesianismo “desde abajo”, pues implicaba el paso de la grandeza (*Saulos*, “el grande”) a la pequeñez (*Paulos*, “de baja estatura”). Se trataba, por tanto, de una definición específica de los “días del Mesías”, en la cual lo débil o sin entidad para el mundo predominará sobre aquello que el mundo considera fuerte o con entidad (TR: 21). El autor advierte así la existencia de un vínculo discursivo significativo entre el símbolo de la pequeñez contenido en el sobrenombre y el carácter de “siervo” que Pablo asumió vocacionalmente, refiriéndose con ello a la familiaridad entre la exclusión nominal (el sobrenombre como “nombre impropio”) y la exclusión jurídica (esclavo del “Mesías-Jesús”, *doulos* en griego o *‘ebed* en terminología culta hebrea). Con las figuras del esclavo y del “superesclavo” (*hypér doulon*) Pablo pretendía situar las coordenadas de la vida posterior al acontecimiento-Resurrección o de la vida *post Christum*. El perfil de esta última queda plasmado en los rasgos que Pablo le asignó a la vocación mesiánica, en la cual cada uno debía mantenerse en la llamada en la que fue llamado (1 *Cor.* 7, 17-22). Para Agamben, eso exigía mantener las mismas condiciones fácticas o jurídicas, aunque en un contexto de discurso nuevo marcado por la nulificación mesiánica, es decir, por la desactivación de las divisiones de la ley religiosa (judíos-no judíos) y de la ley pública (libres-esclavos). Dicha “llamada de la llamada” significa que el llamado mesiánico -capaz de unirse a cualquier vocación- implica en sí mismo la revocación total de la condición desde la cual se lo asume. Desde ese marco interpretativo, ve en el *hos me* paulino (“como no” o “como si no”) la inflexión lingüística propia de la revocación mesiánica de toda vocación precedente (por ejemplo, los que lloran “como no” llorantes). En suma, en su interpretación, en la *Carta a los Romanos* no se formula ninguna identidad o vocación nuevas sino la revocación de toda identidad y de toda vocación existentes. Por esto, la nulificación contenida en el *hos me* comporta el carácter de una dirección mesiánica sobre el modo de vivir cualquier condición

mundana, un “hacer (nuevo) uso de” (*chresai*) la vocación preexistente (TR: 35-36). De este modo, continuar siendo aquello que se “es” (judío, no-judío, esclavo o libre) bajo el signo del “como no” significa, en un sentido, mantener sin cambio el estatuto jurídico de la condición, pero, en otro, reconducirla a una zona extra-legal o a un ámbito de la praxis pura o del mero uso (ni legal ni ilegal, ni de hecho ni de derecho). Con ello, el autor aludía al mantenimiento inoperante de la *klesis* fáctica, o sea, a la desactivación de las dicotomías identitarias que impone el orden de la ley (religioso y público) y a la apertura del uso de la vocación anterior en correspondencia con la vida *post Christum*: “(...) la vocación mesiánica separa toda *klesis* de sí misma, la pone en tensión consigo misma, sin procurarle una identidad ulterior: judío *como no* judío, griego *como no* griego” (TR: 58). En suma, Agamben ve en la concepción paulina sobre la *klesis* una reconfiguración nulificadora tanto del yo-identidad como de la posesión-propiedad (TR: 48-49), donde lo mesiánico se identifica con los movimientos simultáneos de realización y de abolición (*Aufhebung*) de las divisiones impuestas por el *nomos*, fariseo o helenístico-romano.

Asimismo, Agamben subraya que en el discurso del Apóstol se diferencian dos caminos: el de la promesa y la fe, en herencia de Abraham; y el de la ley (*nomos*) y las obras, en herencia de Moisés (dimensión normativa de la *Torá*). Sosteniendo una relación de implicancia mutua entre ellos, afirma que Pablo confrontó la ley de la fe o la ley mesiánica con la ley de las obras, indicando con ello la oposición interna entre la dimensión de la promesa y la del mandamiento, es decir, entre el aspecto no-normativo y el normativo de la ley (TR: 97). En su visión, la cuestión no radica en un combate dialéctico entre estos dos principios (*pistis* y *nomos*), sino, mejor, en el fruto de la aporía que emerge de la desconexión entre ambos: la gracia, *charis* (TR: 120). Pues, la noción de “gracia” indica un ámbito de gratuidad que se encuentra más allá de la obligación y que, por su dinámica inherente de donación sobreabundante, instala una disimetría que sobrepasa todo tipo de contraprestación legal. Por su donación logra invertir la relación de dependencia entre ambos caminos, identificando el acto mesiánico tanto con la inoperabilidad o ineficacia de la ley -en su sentido normativo, de preceptos y obras- como con el cumplimiento, la conservación o el mejoramiento de la ley -en su sentido no-normativo, de fe y promesa. Lo cual implica, en su fórmula, una “justicia sin ley” (TR: 107). En resumidas cuentas, Agamben entiende el evento mesiánico paulino como un “estado de excepción”, en el cual la ley de la fe y de la promesa llega a su plenitud (*Ro.* 3, 27) sólo cuando se desaplica la ley de las obras y de los preceptos. De este modo, advierte que para Pablo sólo el amor permite la recapitulación mesiánica de los preceptos, haciendo que la ley sea tan cumplible como inefectiva. En suma, el tiempo mesiánico paulino es, según el autor, el tiempo de la anomia, en el cual la “presencia

del Mesías” (*parousía*) hace completamente inoperante la soberanía de la ley. Por esto, destaca la formulación paulina de una nueva alianza (*kainé diathéke*) que, inspirándose en la promesa de Abraham más que en los preceptos de Moisés (*palaiá diathéke*, antigua alianza), se encuentra (por el Mesías) en condiciones de hacer inoperante el orden viejo de la ley.

Agamben realizó también un aporte valioso a la cuestión al reflexionar sobre dos temas clave del mesianismo paulino: el “tiempo mesiánico” como “tiempo restante” (temporalidad); y la categoría de Resto (alcance y mediaciones de la idea mesiánica). Sobre el primer asunto, la temporización mesiánica, Agamben sostiene que no es conveniente confundir la concepción de Pablo con visiones escatológicas de tipo apocalíptico, pues el tiempo que vivió el Apóstol no es el final de los tiempos (*éschaton*). Siguiendo la tesis de Gianni Carchia, afirma que en las epístolas la figura del tiempo mesiánico aludía, más que al “final del tiempo”, al “tiempo del final”, entendiendo a este último como la contracción, abreviación o acabamiento inminentes del tiempo profano, es decir, como el tiempo que resta entre el tiempo actual y su final (TR: 68). En este punto, argumenta que, a diferencia del mundo apocalíptico y rabínico judíos, lo que le preocupaba a Pablo era justamente ese resto temporal que queda entre dos tiempos: la “cesura mesiánica” entre la resurrección (el “ya” de la venida del Mesías-Jesús) y la *parusía* (el “aún no” de su presencia definitiva). El tiempo mesiánico queda entonces indicado como la contracción del tiempo profano, como la patencia del tiempo que (aún) queda: *kairós* en el *chronos*. De este modo, si *kairós* significa la abreviación del tiempo (*chronos*), en una especie de tiempo dentro del tiempo, los dos polos tensionantes del *Olam ha-zé* (este mundo) y *Olam ha-bá* (el mundo venidero) se chocan en una relación de contracción mutua sin coincidencia, instaurando con ello el “tiempo mesiánico” (TR: 78). Sobre el segundo asunto, la categoría de Resto, subraya en primer término la índole paradójica de la autoidentificación del Apóstol como “separado” (*aphorisménos*): mientras que Pablo promovía con su mensaje la superación de todo tipo de segregación étnico-religiosa, sin embargo se presentaba a sí mismo desde la separación. A diferencia de su apartamiento previo -como fariseo y por la observancia de la ley-, ahora se separaba con el fin de dar testimonio del Anuncio mesiánico. Para Agamben, esto da cuentas de una “separación en la segunda potencia”, es decir, una operación divisoria de las divisiones del *nomos* farisaico (TR: 53). De esta manera, su discurso lograba depotenciar la división de la ley hebrea sostenida en la diferenciación entre judíos (*am*) y gentiles (*gojim*), mediante una división superadora: la díada carne-espíritu. Para elaborar esta última, Pablo se nutrió de la noción de Resto heredada de la semántica profética (*Is.* 10, 20ss.), indicando con ella que tanto los judíos como los gentiles constituyen un “no-todos” (TR: 56). El Apóstol partía de la constatación de que hay judíos manifiestos según la carne que no son judíos según el espíritu,

así como hay no-judíos según la carne que son circuncisos según el espíritu. Con esta categorización, Pablo mostraba que la división “judío-no judío” no era suficiente para nominar la escisión del sujeto y mucho menos la del pueblo. Según Agamben, esto implica que, o bien se está en la dicotomía bajo la ley-judío/sin ley-no judío, o bien, en la ley mesiánica, en la forma del “no-no” en la ley (o como “no no-judío”). La figura agambeniana del “no no-judío” exhibe la característica principal del Resto, compuesto por aquellos que se encuentran por fuera de la demarcación binaria entre “judíos” y “no-judíos”: “(...) no significa que Pablo extienda simplemente a los no-judíos la aplicación de la ley: más bien (...) hace indiscernibles a judíos y no-judíos, el fuera y el dentro de la ley” (TR: 106). En suma, el autor sostiene que la idea profética de Resto indica en el discurso de Pablo la imposibilidad de toda identidad (TR: 57-58). Por ello, su comprensión de la universalidad paulina se basa en que ésta no implica la trascendencia de las diferencias en una identidad superadora sino, más bien, en la desactivación de todas las divisiones identitarias impuestas por el *nomos* sin ansiar un “único último” (TR: 58). A modo de síntesis entre los dos elementos mencionados, Agamben argumenta que el tiempo presente como tiempo mesiánico se identifica con el tiempo de producción de un Resto (*leímma*) que ha sido elegido por la gracia de Dios (Ro. 11, 5). En conclusión, el aporte de Agamben en este punto se encuentra en que no habría que entender la figura del Resto como una porción numérica del pueblo elegido sino como un signo de la imposibilidad de totalizar el todo o de hacer coincidir el todo con alguna de sus partes: el Resto como un “no-todo” (TR: 60). Al igual que Taubes, advierte que Pablo promocionó el tránsito desde el Resto hasta el *pas Israel*, donde al final de los tiempos todo Israel será salvado (Ro. 11, 26) y Dios “será todo en todo” (1 Cor. 15, 28). Por esta razón, sostiene que el Resto no es un objeto de salvación sino, mejor, el actor que la posibilita en calidad de instrumento: “(...) un excedente del todo respecto a la parte, y de la parte respecto al todo (...); es el insalvable que hace posible la salvación” (TR: 61-62).

Por su parte, Badiou halla el testimonio del Apóstol la fisonomía modélica del militante político, o sea, la de aquél que asume una posición destructora de toda política instituida a partir de la proclamación de un sujeto sin identidad, una ley sin soporte y un universalismo político radical (PFU: 6). Con la idea del sujeto sin identidad se refiere a la instauración performativa del sujeto cristiano, o sea, a aquella modalidad subjetiva que emergió de la declaración y de la fidelidad del/al Acontecimiento-Resurrección. Mientras que con la de ley sin soporte alude a la ilegitimidad constitutiva del *nomos* griego, de la *lex* romana y de la ley judía. Entendiendo la resurrección del Mesías como un Acontecimiento, esto es, como la desaturación con un orden anterior y como la fundación de condiciones nuevas de verdad, afirma que el Apóstol estableció

una lógica de salvación inasimilable para cualquier orden de legalidad. Pues, una vez vivido singularmente el Acontecimiento, la verdad radica únicamente en su proclamación, es decir, en el testimonio del declarante; fenómeno que, a su vez, supone la desvinculación del sujeto que declara de toda sujeción a un régimen legal o a cualquier tipo de generalidad establecida. En efecto, la proclamación de la verdad en Pablo está desafiada, dado que el sujeto cristiano se encuentra desafectado de toda identificación legal o étnica -ley farisaica- así como de toda generalidad estatal -derecho y ciudadanía romanos- o ideológica -filosofía y ética griegas- (PFU: 14-15). En esta dirección, establece cuatro consideraciones sobre el mesianismo paulino y su relación con la ley, articuladas en función de su teorización sobre el sujeto: el sujeto cristiano no preexiste al Acontecimiento que proclama, ya que éste se funda con aquél, independientemente de su procedencia comunitaria anterior; la verdad es por ello subjetiva, dado que está adherida a un testimonio singular referido al Acontecimiento -lo cual ubica al enunciador por encima de todo régimen de ley, sea el judío, el griego o el romano; la verdad proclamada radica fundamentalmente en la fidelidad que a ella se le rinde -vertebrada en las epístolas por tres elementos: convicción (*πίστις*), amor (*ἀγάπη*) y certeza (*ἐλπίς*); por último, la verdad es indiferente ante los criterios establecidos por el estado de situación actual, principalmente ante aquellos que surgen de la organización impuesta por el Estado (orden de ley) (PFU: 16). Así, ve en Pablo una superación de la díada “judío-griego”, en la medida en que ambas significan, de una u otra forma, una figura de maestría -experticia como adecuación a la Ley- que obtura la universalidad del Anuncio. En este sentido, argumenta que tanto el discurso griego como el judío representan -en términos psicoanalíticos- “discursos del Padre”, estructurados en función de la obediencia a regímenes legales preestablecidos (el *nomos* de la naturaleza, la *lex* imperial romana o la ley judía). Por el contrario, el mensaje cristiano representa un “discurso del Hijo”, vinculado a un acontecimiento disruptivo que funda condiciones nuevas de verdad. En último término, esto significa que Pablo se desentendió de todo tipo de maestría, tanto de la del filósofo griego (totalidad, sabiduría) como de la del profeta judío (excepción, signo). En suma, a diferencia del filósofo (que conoce las verdades eternas) y del profeta (que anuncia el futuro), la vía Apóstol sólo cuenta con su declaración y fidelidad subjetivas al Acontecimiento-Resurrección. Por esto, la verdad del Anuncio paulino consistía en su misma declaración y fundamentalmente en los efectos de verdad que producía -el carácter performativo de la fe que señala Agamben (TR: 129ss.). Asimismo, la verdad se funda en este discurso en la convicción o fe en el Acontecimiento-Cristo, el cual produjo una “subversión ontológica” radical, que, apelando a los recursos de la locura, el escándalo y la debilidad, puso de manifiesto que Dios elige las cosas que no son (no-entes) y destituye las que son (entes). Se

trata, por tanto, de la “débil fuerza mesiánica” del militante político, de ese tipo de convicción que permite sostener en el tiempo una verdad ontológicamente precaria. De esta manera, apoyándose en la figura del Acontecimiento-Cristo, Pablo pudo desvincularse de todo régimen de discurso heredado, superando con ello cualquier necesidad de adecuación legal o mediación: “Jesucristo es el acontecimiento puro (...). Cristo es una *venida*, es lo que interrumpe el régimen anterior de los discursos. Cristo es, en sí y para sí, *lo que nos sucede*. ¿Y qué es lo que así nos sucede? Somos relevados de la ley” (PFU: 52).

La idea nuclear que vertebra la reflexión de Badiou radica en la división del sujeto post-Acontecimiento, en la división subjetiva entre las duplas de la “carne-muerte” (σάρξ-Θάνατος) y la del espíritu-vida (πνεῦμα-ζωή). En contra de la interpretación de Nietzsche, sostiene que el Acontecimiento-Resurrección declarado por el Apóstol sitúa la vida en el centro de la vida, subsumiendo la muerte -la carne o el régimen de ley- en el espíritu. En consecuencia, Pablo asumió en ese marco su vocación principal: ser siervo (δούλος) del Señor (Κύριος), yendo de la servidumbre legal a la servidumbre mesiánica y suspendiendo la efectividad de la ley. Visto desde la mencionada división, el discurso paulino abre dos caminos: el “no estar bajo la ley”, suspensión de la vía de la carne o de la legalidad, y el “estar bajo la gracia”, fidelidad al Acontecimiento; en otras palabras, se trata de la división del sujeto cristiano vertebrada por la tensión del “no...sino”. Mientras que el “no” indica la nulificación de las particularidades determinadas (ley), el “sino” se refiere a la vida mesiánica. En este punto, subraya que entre ambas dimensiones, carne-ley y espíritu-acontecimiento, no sólo no se establece una relación dialéctica -lo cual supondría la subsunción de la muerte en la resurrección-, sino que, por el contrario, se da entre ellas una antidualéctica -ofreciendo con ello una postura aún más radical que la que brinda la *Aufhebung* de Agamben. Para fundamentar esta tesis, desvincula la dupla muerte-resurrección de la dialéctica hegeliana, ya que, desde su perspectiva, en esta última la resurrección no es más que la mera negación de la negación. Contra la interpretación dialéctica, argumenta que en el discurso de Pablo la gracia no es un “momento” necesario en el despliegue del Absoluto, sino una afirmación pura sin negación antecedente. Con este enfoque des- o supra-dialectizador, pretende mostrar, entonces, que para el Apóstol el sufrimiento no contenía una función redentora, y que la índole sobreabundante del Acontecimiento-Resurrección radica justamente en que es una afirmación absoluta -absuelta de toda negación: “(...) la muerte no podría ser la operación de la salvación. Pues está del lado de la carne y de la ley (...). No tiene ni puede tener ninguna (...) asignación espiritual” (PFU: 72). En síntesis, su tesis es que Pablo, anulando la trascendencia del Padre, dio lugar al Acontecimiento, habilitando con ello la ruptura con la ley. Aunque aclara que, si bien la muerte no es constitutiva de la operación salvífica, sin

embargo sentó las bases para su localización, en una suerte de reconciliación no-dialéctica entre la operación de muerte y la salvación, entre la Cruz y la Resurrección -de Cristo y la de cada sujeto singular. En suma, la piedra de toque del comentario badioudiano sobre las epístolas paulinas se basa en la afirmación de que hay una disyunción radical entre la reconciliación y la salvación, es decir, entre el camino de la “cruz-muerte” de la ley y el de la “resurrección-vida” del más allá de la ley. Así, la resurrección no representa una superación dialéctica de la muerte, sino una proposición que inmanentiza el Acontecimiento, ya que: “La resurrección surge *fuera* del poder de la muerte, y no por su negación” (PFU: 78). En conclusión, mientras que del lado de la muerte o de la carne quedan la ley y las obras, del lado del espíritu quedan la gracia y la fe, dándose entre ellas una relación no-dialéctica, en la cual la salvación-gracia excede y se escinde de la operación de la muerte-ley. Al ser el ámbito de la gracia aquello que queda por fuera del predicado se convierte en translegal, siendo lo que acontece sin ser debido (PFU: 83). En este sentido, Pablo realizó un desplazamiento significativo en orden a una fundamentación nueva del sujeto, en la cual éste no podía fundarse ya en un orden de legalidad dado -derecho y deber, obras y ley- sino tan sólo en la declaración testimonial de una verdad que está más allá de la ley. En esta dirección, Badiou observa que existe un vínculo estrecho entre la dirección universal del mensaje paulino y la gratuidad asignada al llamado mesiánico, ya que lo que está dirigido a todos no puede ser sino gratuito. Por esto, afirma que del don o de la sobreabundancia de la gracia contenida en el carisma brota una fuerza que, excediendo la ley, anula todas las diferencias preestablecidas (PFU: 84). Afirma, entonces, que el universalismo paulino queda signado por la multiplicidad del “nomadismo de la gracia”, por una dirección encaminada a lo excesivo, a lo “fuera de lugar” o a lo “impredicable”.

Otro punto destacable de la teorización de Badiou es que en las dos vías subjetivas que constituyen -por su no-dialéctica- el “sujeto dividido”, muerte-carne y vida-espíritu, se expresan dos modulaciones de la multiplicidad: la particularizante configurada por la ley y la excesiva que funda la universalidad. Así, con cierta cercanía a lo propuesto por Slavoj Žižek en su estudio sobre el tema (2005), sostiene que la vía particularizante criticada por Pablo se basa en que la ley le otorga autonomía al deseo, bridándole con eso una peligrosa vida autónoma. Sin embargo, el autor se opone a identificar en el discurso paulino “pecado” con “deseo”, ya que allí la idea de pecado simboliza la vida del deseo sólo en la medida en que esta última deviene compulsiva (PFU: 85). En su perspectiva, la ruptura con el orden de la ley significa, por tanto, la liberación del deseo de su repetición o, en otras palabras, la liberación de la voluntad del sujeto del objeto fijado por la ley. Badiou alude con ello al procedimiento mediante el cual la ley le despertó el pecado a Pablo o, en la terminología del Apóstol, el modo mediante el cual la prohibición de

los “malos deseos” (útil para vida) se convirtió en un hervidero de “malos deseos” (instrumento de muerte). A su juicio, fue por ese motivo que Pablo, aun reconociendo la legitimidad de la ley, sentía que no podía dejar de hacer lo que no quería, o que una fuerza extraña lo conducía a hacer el mal que en verdad aborrecía: para Badiou, era la fuerza compulsiva del pecado que operaba inconscientemente en él. Lo importante es que esta experiencia de Pablo echa luz sobre el automatismo del deseo que provoca la prohibición, puesto que ésta, designando fijamente su objeto prohibido, promueve el deseo transgresivo. En última instancia, el funcionamiento automático del deseo impuesto por la ley fue aquello que generó la inversión que Pablo procuró, asimismo, invertir: “La ley hace vivir a la muerte, y el sujeto, como vida según el espíritu, cae del lado de la muerte (...). La muerte de la vida es el Yo (en posición de muerto). La vida de la muerte es el pecado” (PFU: 89). En resumidas cuentas, el acto salvífico se da para el autor cuando el sujeto logra vencer la relación rigorista entre el automatismo del hacer y la impotencia del pensamiento, entendiendo la salvación como una operación de “desliteralización del sujeto” o como la primacía de una vía subjetiva de cuño “trans-literal”: es la “gracia” como “condición del pensamiento activo” (PFU: 91), montada sobre la fe o la convicción subjetivas.

Badiou deja en claro su posición respecto del discurso paulino en, al menos, dos aspectos: que la moral -la obediencia de la legalidad vigente- no fundamenta la existencia subjetiva; y que la salvación no viene para Pablo por el cumplimiento de la ley sino por la fe en Jesucristo, la cual permite, a su vez, la liberación singular de la “maldición de la ley”. Con todo, constata que el Apóstol propuso la existencia de otra ley, la ley del espíritu, ya no de carácter literal sino trans-literal. En su perspectiva, esta ley “no-literal” habilita la dirección universal de la verdad, siendo el sujeto quien, movido por el amor (*ἀγάπη*), reconfigura la ley como la “articulación de la vida para todos” o como una “ley más allá de la ley” (PFU: 94-95). Por tanto, la declaración amorosa de la fe se posiciona como un dispositivo capaz de romper con la legalidad, mediante la proclamación de una “ley de la verdad de la ley”: el amor al prójimo como su cumplimiento pleno (Ro. 13, 8). Según Badiou, en oposición a las máximas prohibitivas, el amor al prójimo paulino se presenta como una “afirmación pura” (PFU: 97), como un procedimiento de verdad que, evitando la casuística de las costumbres de la particularidad determinada (ley), asume una dirección universal (PFU: 119). Sostiene, entonces, que el discurso del Apóstol, al estructurarse en función del Acontecimiento-Resurrección, suprimió todas las diferencias, configurando un tipo de universalidad que no admite excepción alguna. Con esta formulación, el Apóstol excedía cualquier particularismo, desvinculándose así de concepciones nacionalistas, etnocentristas o esencialistas de la identidad. En suma, Badiou ve en “Pablo” la encarnación prototípica de una “singularidad universal”, que pone de manifiesto que la verdad está “ofrecida a todos” o

“destinada a cada uno”, sin ninguna condición de pertenencia. Para ello, Pablo recurrió a la figura del Dios-uno, según la cual Dios es para todos: “(...) lo Uno es lo que no inscribe ninguna diferencia en los sujetos a los que se dirige. Tal es la máxima de la universalidad” (PFU: 82). Mientras que la ley representa la expresión predicativa de una parte determinada, lo Uno compone un mensaje universal, en los antípodas de la ley estatal³³. En conclusión, tanto la superación de la ley como su cumplimiento pleno en el amor al prójimo dan cuenta de que no hay Uno si no es para todos, que la predicación de la unidad surge del Acontecimiento y no de la ley, y que el Acontecimiento -como fenómeno translegal- posibilita la predicación de una “multiplicidad en exceso”, fundando con ello las condiciones de la universalidad (PFU: 88).

En conclusión, Agamben y Badiou hallaron en “Pablo” y su mesianismo un antecedente teológico-político capital para enarbolar una crítica de cualquier tipo de totalización étnica o legal, sea ésta hecha en nombre del sujeto, del Estado, del pueblo o de la nación. Ambos autores recurren para ello a la idea de universalidad, acentuando en su imposibilidad, tal como muestra la idea de la “división de la división” o de Resto de Agamben, o en la superación no-dialéctica de las determinaciones identitarias que ella pretende contener, el Acontecimiento de Badiou. Así, para los dos pensadores este discurso se presenta como una fuente del antinomismo radical, punto de partida crítico ante toda manifestación de soberanía, nacional, estatal o de mercado. En cualquier caso, el mensaje del Apóstol y especialmente su concepción del mesianismo son reconocidos como gestos importantes para el pensamiento filosófico-político contemporáneo, tanto en su calidad de discurso promotor de la suspensión sobreasuntiva de la ley y sus efectos dicotomizantes como de testimonio o declaración fundante de un universalismo que excede no-dialécticamente las determinaciones particularizantes de la ley.

Encuadrado en otro horizonte hermenéutico, hay un conjunto significativo de reflexiones teológico-filosófico políticas surgidas desde Latinoamérica. De éstas, aquí se destacan la de E. Dussel (2012i)³⁴ y la de F. Hinkelammert (2013)³⁵. En ambas teorizaciones se evidencia una intención clara de localizar geoculturalmente la crítica paulina de la ley, haciendo hincapié en las diversas resonancias y consecuencias prácticas que ésta adquiere en el contexto latinoamericano. Dichas producciones teóricas, mostrando una diferencia marcada de acento respecto de los planteos arriba estudiados, si bien recuperan con fuerza la potencialidad crítica del mensaje mesiánico de Pablo (el momento negativo, de ruptura profética) no dejan de integrarla en un movimiento mayor, el de la transformación política institucional (que incluye

³³ “Entendemos por ‘estatal’ lo que enumera, nombra, y controla las partes de una situación. Que una verdad surja en acontecimiento exige que esté fuera de número, fuera de predicado, que sea incontrolable” (PFU: 83).

³⁴ En adelante: PT.

³⁵ En adelante: ML.

sobre todo un momento afirmativo, la construcción de un orden alternativo nuevo). De esta manera, se advierte que en sus planteos el momento de la “anomia” o de la destrucción del “orden viejo de la ley” -instancia mesiánica por excelencia- está al servicio de un momento superador, esto es, el de la instauración de otro orden de legalidad fundado en un “nuevo criterio de justificación”.

Para Dussel, la *Carta a los romanos* representa básicamente un testimonio fundamental de una ética revolucionaria (2016c: 136). Con esa caracterización, destaca sobre todo el carácter crítico de las epístolas paulinas, en tanto resistencia ante la estructura de dominación esclavista impuesta por el Imperio romano a las grandes mayorías populares, y como mensaje de justicia política y económica universales. En este sentido, subraya que la columna vertebral del sistema de dominación romano se apoyaba en la ley, en su carácter de dispositivo último de legitimación del poder de los *honestiores* sobre los *humiliores*. En su interpretación, Pablo buscaba con su discurso que el pueblo asumiera una conciencia intersubjetiva crítica, capaz de promover una praxis política liberadora o de transformación (PT: 17). Retomando buena parte de sus estudios sobre las configuraciones antropológicas helénica, semita y cristiana (2012b, 2012c), el autor aclara que Pablo mantenía una concepción del ser humano propiamente semítica, según la cual el ser humano no se concibe como un alma (*psyché*) caída en un cuerpo (*soma*), sino como una carne unitaria (*sarx*), cuerpo psíquico o anímico. En este punto, Dussel indica una primera diferenciación, vertebradora del pensamiento paulino: mientras que el cuerpo psíquico (*soma psychikós*) simboliza al ser humano fuera de la Alianza, el cuerpo espiritual (*soma pneumatikós*) alude a su “primer renacimiento” o a la resurrección de la carne. Esto expresa, a su vez, la distinción entre dos *eones*: el de la ley (reino de este mundo) y el del Espíritu (Reino de Dios). Recurriendo al repertorio categorial levinasiano, postula que el orden de la carne puede ser identificado con la idea de Totalidad, en el sentido de un estado de cosas que tiende, por su dinámica de funcionamiento interno, a la autorreferencia o al encierro sobre sí. Por el contrario, el Espíritu implica un ámbito transontológico o metafísico, que emerge de la interpelación de la comunidad de los Otros localizada allende la Totalidad y su mecanismo de dominación. En efecto, Dussel encuentra en la *Carta a los Romanos* una crítica frontal a la esencia misma de cualquier Imperio: la crítica al fundamento del Estado dominador, o sea, el cuerpo de leyes que legitima su dominación (PT: 18). Asimismo, observa que la crítica paulina de la ley se dirigía también contra el legalismo de ciertas corrientes de la comunidad judía, de las que los “judíos mesiánicos” (*christianoí*) se fueron distanciando. De esta manera, el autor halla en *Romanos* un discurso que echa luz sobre el proceso de fetichización de la ley, aplicable tanto al caso romano como al de algunos grupos judíos de la diáspora. En este sentido, considera conveniente -contra

la postura de Badiou- comprender el *corpus* paulino desde la dialéctica, concibiéndolo como una denuncia del mundo de la ley subsumida en el ámbito del Espíritu. Se trata de la dialéctica entre la vida cotidiana bajo la ley y la vida mesiánica como su crítica y superación desde la Exterioridad -movimiento anadialéctico- (PT: 37-38).

En este marco argumental, sostiene que la *Carta* se vertebra en función de seis temas nucleares, siendo el cuarto su eje principal: la categoría de “justificación” como criterio último de legitimación de la praxis político-apostólica; la ley como fundamento legitimador del *eón* vigente (reino de este mundo); la crítica irrestricta a la fetichización de la ley; la formulación de un criterio nuevo de justificación, basado en el consenso intersubjetivo de las víctimas; la temporalidad instituyente de la comunidad mesiánica, entendida desde el *Jetzt-Zeit* o “tiempo-ahora” benjaminiano; y, por último, la creación de un orden nuevo, que está más allá del sistema de legalidad vigente (PT: 21). En lo atinente a la categoría de “justificación”, argumenta que ésta era para Pablo el criterio último para evaluar la justicia de un acto práctico o el carácter moral del agente que lo realiza. En la época en que las epístolas fueron escritas, dicho criterio fue identificado con el cumplimiento de la Ley desde los horizontes de comprensión impuestos por los órdenes imperantes, para los cuales la ley era esencialmente buena -la *lex* del ciudadano romano inmerso en el formalismo jurídico del derecho imperial o la *Torá* para el fariseísmo. Ante la fetichización de ambas, es decir, su afirmación como fundamento excluyente de justificación y su consecuente absolutización práctico-vital, Pablo representó una ruptura drástica, una expresión auténtica de ese viejo profetismo de tinte anarquizante, al destituir el carácter absoluto de la ley, mostrando que su cumplimiento perfecto es imposible y que, de prevalecer, todos los seres humanos quedarían sin justificación. Por ello, destaca que Pablo advirtió que el cumplimiento de la ley trae inevitablemente la muerte, poniendo en evidencia que su sentido original ha sido invertido: nacida para dar vida, acarrea el pecado. Asimismo, que su discurso político-apostólico se centró en que el cumplimiento de la ley generó la crucifixión del Mesías-Jesús, mostrando la contradicción flagrante en la que incurría -desde la óptica del Mesías sufriente- el criterio de justificación de tipo legal: “Si la Ley mataba a los oprimidos, y en primer lugar al Justo, se le revelaba (...) en la cruz (...) el fetichismo de la Ley, y con ello la comunidad (...) quedaba libre ante la Ley y le negaba (...) ser el fundamento de la justificación” (PT: 25). Con esta idea, Dussel subraya que para Pablo tanto la vida como la fe (*emuná-pistis*) estaban por encima de la ley y de las obras, y que precisamente por eso eran la fuente del nuevo criterio de justificación: la vida de la comunidad o el consenso comunitario de las víctimas por razones de supervivencia como criterio último de legitimidad política (Dussel 2016c: 83).

Partiendo de una reinterpretación situada de la categoría de *emuná*, Dussel sostiene que la “comunidad mesiánica” fue aquel actor colectivo que supo levantarse ante el avasallante poder del Imperio romano y de la jerarquía cúltica del Templo de Israel; y que pudo hacerlo por poseer una fe capaz de establecer un consenso crítico de la comunidad. Dussel entiende la fe o la certeza paulinas como ese tipo de confianza mutua que, en el tiempo oportuno (*kairós*), se configura como fidelidad intersubjetiva, en la realización de un acuerdo nuevo (Alianza nueva) que legitima (juzga como justa) la praxis de liberación (en principio, ilegal); en esta última se da propiamente el tiempo mesiánico, una praxis destituyente basada en la fuente de legitimación del sistema futuro (PT: 28). El nuevo criterio de justificación es el que permite subsumir la ley antigua en la ley nueva, destruyendo la legalidad del orden dominante y construyendo un orden de derecho más justo. En consecuencia, el mensaje de Pablo constituye un auténtico testimonio en disidencia, que ofrece las coordenadas necesarias para la formación actual de consensos crítico-contrahegemónicos (2016c: 182). Gracias a la ruptura, el “ahora del acontecimiento”, se podía decretar que el pueblo quedaba libre ante ley, desujetándose singular y comunitariamente del régimen legal del código antiguo. Era un llamado a la liberación basado en la proclamación del Mesías-Jesús -Mesías asesinado por el cumplimiento de la ley-, en nada comparable con la libertad del ciudadano romano que, en última instancia, era libre “para” el sistema pero no “del” sistema. Para Dussel, esta “inversión” mesiánica de la noción de libertad es el dispositivo que posibilitó que aquellos que se encontraban oprimidos por el sistema de la ley fueran, por la gracia del Espíritu, libres de la dominación (“esclavos del Mesías”). El protagonista efectivo de la mencionada praxis liberadora fue el Resto de Israel³⁶, ese sujeto comunitario que, convocado a la responsabilidad por el Otro allende la ley de este mundo, practicó la solidaridad amorosa mutua (*ágape*) entre los “rescatados-redimidos”: “El *meshíakh* queda atrapado en una libertad signada por la ‘obediencia’ y la ‘fidelidad’ a la obra por realizar. Esa libertad obediencial era el ‘espíritu’ (...) que indicaba la presencia del segundo *eón*, más allá de la Totalidad de la Ley” (PT: 29). Inspirándose en la concepción teológico-política revolucionaria de Benjamin, Dussel afirma que dicha praxis conlleva necesariamente un “tiempo de peligro”, característico de la atmósfera de conflicto que surge de la deslegitimación de la ley antigua. El autor identifica ese tiempo con la idea paulina de *katechon* (“retención”)³⁷, donde se produce el desenvolvimiento radical de la anomia y la violencia mayor del sistema en

³⁶ “Los que responden a la *convocatoria* del ungido (...) forman ahora una comunidad que se ‘escinde’ de todo Israel, para la filosofía política de la mera ‘comunidad política’ en general como una *Totalidad*” (PT: 32).

³⁷ En crítica de la interpretación heideggeriana de Pablo, expuesta en su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Dussel asevera que Heidegger asumió la noción de *katechon* desde una óptica “antijudía” (en herencia de Teodoreto, Agustín de Hipona y otros), al presentarlo como el: “(...) orden perverso del Imperio romano que *frena* la persecución de los cristianos por parte de los judíos” (PT: 38).

decadencia. En ese destronamiento, la ley muestra su peor faceta, la represiva, evidenciando como nunca su contradicción esencial: es legal matar al justo para defender el sistema que se desmorona (PT: 30). Por este motivo, el “tiempo del peligro” implica sobre todo la persecución; en esta última, se explicita la dimensión mesiánico-apocalíptica del *hos me* paulino, es decir, la inminencia del final: confrontación inmediata del Resto con el poder de este mundo, en tanto *kairós* o *Jetzt-Zeit* como disrupción irreversible (Dussel 2016c: 138-139). Dussel interpreta este quiebre mesiánico como un “segundo acontecimiento”, ya no ontológico sino transontológico o metafísico. Así, distingue en el discurso de Pablo dos acontecimientos vertebrales: el primer *eón*, desde la falta de Adán hasta la promesa y la primera Alianza con Yahvé hecha por Abraham, luego consumada en el Sinaí por Moisés; y el nuevo *eón*, basado en el perdón de los pecados del “segundo Adán” y sellado en la Alianza nueva con el Mesías-Jesús. Según el autor, en la proclamación de la nueva Alianza se ve propiamente el giro universalista de Pablo: “No es una *singularidad* que alcanza la *universalidad* (...). Es una *comunidad* mesiánica histórica y concreta que rompe los muros del horizonte ontológico del *Ser del mundo* (del Imperio, del templo, de la Ley, etc.)” (PT: 42). En este momento, la estructura mesiánico-apocalíptica del *hos me* exhibe todo su potencial, transformando profundamente el horizonte de comprensión desde el cual se vivían el conjunto de las funciones y las prácticas singulares y comunitarias. A su vez, esto último pone en evidencia dos fenómenos distintivos: la desafiliación de los códigos imperantes del orden antiguo y la institución de un orden nuevo desde un horizonte de mayor justicia (PT: 31-32). Ambos elementos se condensan en la praxis del Resto, en la deconstrucción del sistema imperante llevada a cabo por quienes, siendo una parte diferencial del Todo, se escinden de la nación como Exterioridad distinta, como pueblo en vías de liberación. En suma, la irrupción mesiánica paulina -“inversión de la inversión”- comporta una praxis de liberación destituyente y constituyente que, subvirtiendo los códigos del sistema de legitimación antiguo, instaura una novedad radical -que es “locura” para los dominadores pero “vida” para el “pueblo mesiánico”. Con ello, Dussel alude, en definitiva, al peligroso tiempo intermedio que va desde la dominación y la subversión -en y contra la Totalidad de la carne, “este mundo” o el régimen de la ley vigente- hasta el tiempo del Espíritu en tanto creación de una “nueva Totalidad futura” (PT: 40-41).

A partir de un *locus enuntiationis* similar al de Dussel, Hinkelammert se apoya para su análisis en una tesis histórico-filosófica principal: con la imperialización del cristianismo y la cristianización del Imperio en los ss. III y IV e.c., la crítica de la ley de Pablo fue invertida. A su juicio, esta operación hermenéutica cambió el significado originario que poseían las epístolas, de manera tal que desde ese momento se configuró un “cristianismo del mundo en el

mundo”, contrario al predicado por el Apóstol: un cristianismo que no es del mundo, aunque está en el mundo (Hinkelammert 1998: 19). A diferencia de algunas tragedias griegas y de ciertas construcciones ideológicas de la teología cristiano-imperial posterior que afirmaron la existencia de “sacrificios necesarios” por un bien mayor, las epístolas paulinas expresan un testimonio de insurgencia auténtico: un mensaje de sublevación contra la sabiduría de este mundo, concebida como “locura” desde la sabiduría de Dios (1 *Cor.* 1, 20-21.3, 18-19). Haciendo pie en el juego de paradojas que vertebra el discurso paulino, el autor compone su argumentación en función de una idea-fuerza: desde la sabiduría del mundo la sabiduría de Dios es una locura, así como desde la sabiduría de Dios la sabiduría del mundo es también una locura (ML: 37). Considerando la inversión de la inversión realizada por Pablo, se refiere con ello a un llamado mesiánico íntegramente nuevo, en el cual Dios, frente a lo que “es” (para “este mundo”), elige lo que “no es” (para “este mundo”). En esto radica el “método” de Pablo que destaca Hinkelammert, en la afirmación de que “lo que no es” (para “este mundo”) no es tan sólo Nada sino, más bien, aquello que permite transformar la realidad, traer el Reino de Dios o revelar “lo que es” (según el Espíritu). En efecto, la figura del Mesías crucificado, lugar privilegiado de revelación de la sabiduría de Dios y punto de inflexión de la “inversión de la inversión”, implicó un escándalo para el mundo judío de los signos y una locura para el helénico de la sabiduría. Esto demuestra que los operadores filosófico-teológico políticos de la locura y la debilidad conllevan en el discurso paulino rasgos mesiánicos de clara impronta antinómica, en tanto componentes centrales de una “transvaloración judía de los valores”: el poder surge de la fuerza de los débiles, y los elegidos de Dios son los plebeyos y despreciados del mundo (1 *Cor.* 1, 27-28) (ML: 48). En esta dirección, Hinkelammert subraya que Pablo concibió la crucifixión del Mesías-Jesús como un efecto inmediato del cumplimiento de la ley, producto de la sacralización de un régimen de verdad que no reconocía ni la sabiduría de Dios ni su locura divina: “Pablo denuncia a los crucificadores, que son los jefes de este mundo. Pero les concede que actúan según la sabiduría de este mundo, lo que implica que actúan en nombre de la ley (...). No es la maldad que explica la crucifixión, sino la ceguera e inclusive la locura de la sabiduría de este mundo” (ML: 41-42). Vale destacar que el autor no identifica la locura de la sabiduría mundana con la irracionalidad; al contrario, la interpreta como la “irracionalidad de lo racionalizado”, como un tipo de racionalidad que genera que quien busca la vida mediante el cumplimiento de la ley, esto es, por la adecuación a los criterios de eficacia imperantes en el mundo (pretendidamente racionales), sólo encuentra la muerte, o sea, la imposibilidad práctica de vivir y convivir dignamente en él (ML: 65). En resumidas cuentas, tanto la sabiduría del mundo como el imperio de la ley -criterios últimos de legitimación del orden vigente- implantan

la injusticia en nombre de la justicia, identificando verdad con legalidad. Así, el autor sostiene que el juicio de la realidad desde el Espíritu de Dios implica ver “lo que es” y a “los que son” a la luz de “lo que no es” y de “los que no son”, proponiendo una modalidad de la racionalidad que, al trascender la sabiduría de este mundo, juzga la realidad “desde abajo” y fundamenta una praxis liberadora desde la perspectiva de los oprimidos. Moviéndose en el juego hermenéutico de locuras propuesto por el Apóstol, Hinkelammert registra en ese discurso dos polos de la tensión instituyente: lo satánico y lo luciférico, más allá de lo apolíneo y lo dionisiaco (ML: 63ss.). En su terminología, lo “satánico” -fuerza de división- alude fundamentalmente al poder dominante, mientras que lo luciférico -fuerza de rebeldía-, a la praxis de liberación; con esta caracterización teológico-política, se refiere básicamente a la confrontación que se da entre la racionalidad instrumental (regida por el cálculo de utilidad) y la afirmación del otro como fuente originaria del yo (en su fórmula, “yo soy si tú eres”). Respecto de la mediación entre ambas dimensiones, piensa que hay que concebirla como el interjuego necesario entre dos escisiones constitutivas de la racionalidad humana, entre aquella que postula un Dios del poder y esa otra que afirma un Dios liberador (ML: 68). En suma, apelando al léxico althusseriano, propone que la sabiduría de Dios, esto es, la locura divina que juzga la sabiduría del mundo, se posiciona en el discurso de Pablo como la instancia última que sobredetermina la totalidad, enmarcando el conjunto de los conflictos desde un criterio liberador.

Cercano en este punto a la tesis de Badiou, Hinkelammert entiende que la teoría del sujeto de Pablo está enteramente basada en la idea de la resurrección del Mesías-Jesús (ML: 45-46). En el marco de dicha formulación, ser un resucitado en el Mesías no implica tan sólo ser un loco para la sabiduría del mundo sino, también y principalmente, un maldito, el chivo expiatorio de la maldición que pesa sobre la ley. En lo atinente a la relación entre el sujeto y el orden de legalidad, el autor presenta algunas observaciones esclarecedoras sobre la concepción paulina del “pecado”: en su discurso político-apostólico la noción es a todas luces versátil, pudiendo aludir tanto a las infracciones de la ley vigente como a la falta máxima, el cumplimiento de la ley que contraría la vida; a su vez, la observancia de la ley no se identifica en ningún caso con la justicia, puesto que quien emplea la ley para conseguir justicia no hace más que producir injusticia -en palabras de Pablo, siendo la ley en primera instancia ley de Dios se transforma en ley del pecado (ML: 18). Asimismo, sostiene que en el discurso paulino la justicia se alcanza únicamente por la verdad, inaccesible mediante el cumplimiento de la ley. De este modo, en ese discurso el pecado por excelencia es aquél que se comete cuando, creyendo que se hace justicia, se cumple con la ley; siendo en verdad al revés, ya que cuando se cumple con la ley se obra la injusticia (ML: 80). En este contexto de discurso, Hinkelammert advierte la

significatividad que conlleva la conversión -*metanoia* fundante- desde el ser *Saulus*, cumplidor obediente de la ley y perseguidor de cristianos, a ser *Paulus*, Apóstol de la Buena Nueva. Se trata de una conmoción que nace de una convicción: el cumplimiento de la ley asesinó al Mesías-Jesús, cumplir con la ley hace que la vida y la justicia se conviertan en muerte e injusticia (ML: 86). Al igual que Taubes, afirma que dicha posición ubicó al Apóstol como un verdadero anti-César, como alguien que, desafiando la ley, puso en evidencia la ilegitimidad del Imperio mediante la universalización de la categoría de Hijo de Dios (ML: 89).

Otro punto notable del análisis de Hinkelammert radica en que la crítica de la ley paulina implicó sobre todo una liberación de tipo corporal, de modo tal que si para Platón el cuerpo era la “cárcel del alma” para Pablo la ley era la “cárcel del cuerpo”: la liberación de la verdad es la liberación material del sujeto viviente (ML: 91). En su perspectiva, el cuerpo atrapado en la ley es una corporalidad enteramente volcada a la codicia, a la abstracción formal de la acumulación (ley del valor) que avasalla la concretes material de la necesidad (ley de la vida). No obstante, constata que en el discurso de Pablo el sujeto habita también otro registro de ley, el de la ley de Dios. En este punto, sostiene que esta última, en contra del mandamiento “no codiciarás” o de la maximización de la codicia abstracta, se basa en la vida, en el buen vivir para todos (ML: 96). Por este motivo, afirma que mientras que la ley del pecado legitima la codicia sin límites, la ley de Dios se sustenta en el reconocimiento del otro como sujeto vivo, como prójimo; y que el aporte principal de Pablo a la crítica de la ley radica en la prioridad del amor al prójimo, entendido como criterio último de justificación, como la única y auténtica “plenitud de la ley” (Ro. 13, 8ss.). A partir de una sugerencia interpretativa de Levinas (1995), retoma la traducción de la Biblia de Buber y Rosenzweig, desde la cual la conocida fórmula del “ama a tu prójimo como a ti mismo” puede ser leída, heterónomamente, como “ama a tu prójimo, él es como tú” (ML: 110). En su interpretación, el amor al prójimo no representaba en ese contexto una enseñanza de tipo moral sino, sobre todo, un tipo de racionalidad que orienta la acción práctica; tratándose así de un criterio racional incompatible con la irracionalidad del cumplimiento de la ley y sus efectos. Retomando lo planteado por Pablo en la *Carta a los Corintios*, Hinkelammert sostiene que, independientemente de su pertenencia étnico-religiosa, los elegidos de Dios son los locos del mundo, “los que no son” (ML: 101). Siendo por esto que el otro, en su carácter de sujeto corporal, antecede todo orden de legalidad, haciendo que el sujeto sea soberano frente a la ley (ML: 82). En definitiva, observa que la “fe en el Mesías” permitió liberar al sujeto del yugo de la legalidad, dado que el Liberador mismo fue asesinado por su cumplimiento: “(...) la maldición de la ley es hacer una maldición de todos aquellos que buscan la liberación” (ML: 107). Por último, Hinkelammert afirma que el otro mundo posible que imaginó Pablo era uno

donde se viviera efectivamente la plenitud de la ley, pero un tipo de ley que hace injustificable la legalidad imperial en sus más diversas manifestaciones, antiguas y contemporáneas.

Tanto Dussel como Hinkelammert son herederos de la hermenéutica político-crítica sobre el cristianismo que proveyó la teología de la liberación. Como exponentes de esa perspectiva, pero también y sobre todo como pensadores y críticos sociales, resaltan de las epístolas paulinas algunos puntos sustantivos para la filosofía política latinoamericana, en especial la formulación de un criterio nuevo de justificación para la praxis de liberación de los oprimidos. Mediante este último, fundamentan un planteo teórico-práctico crítico ante la fetichización de los órdenes vigentes de legalidad (imperio del formalismo abstracto), en defensa y promoción de la vida de los seres vivientes y de la formación comunal de consensos contrahegemónicos. Así, para los dos autores “Pablo” funge como un antecedente fundamental de un tipo de cristianismo que resiste los embates de cualquier orden imperial, desde la denuncia de la injusticia que provoca el derecho vigente (en la Modernidad, el liberal). Asimismo, el discurso del Apóstol les permite presentar ese cristianismo como un antecedente clave de la insurgencia popular -la *potentia* del pueblo como fuente originaria del poder político-, en tanto lucha por la vida de los oprimidos en su carácter de víctimas de un orden dominador legalizado y como puntapié inicial para la instauración de un nuevo sistema de derecho más justo, esto es, justificado o legitimado por el consenso de los dominados. Más adelante, se mostrará en detalle la importancia decisiva que ha tenido este tipo de interpretaciones sobre Pablo en las formulaciones filosóficas y teológicas liberacionistas, sobre todo en lo atinente a la temporalidad (mesiánica), desde la cual enlazan la “escatología” (utopía religiosa de futuro) con la política (praxis de transformación social).

Habiendo realizado un recorrido analítico por algunas de las contribuciones destacadas de la reflexión filosófico-política actual dedicadas al legado paulino, no resulta descabellado sumarse a la constatación de la “resurrección política de Pablo”. Como se mostró, buena parte de este fenómeno se debe a la concordancia entre algunos elementos del discurso del Apóstol y ciertos propósitos del pensamiento contemporáneo, de entre los cuales se identificaron aquí dos predominantes: la nulificación de todas las formas que asume el orden del *nomos* (representación, soberanía, propiedad privada, identidad esencial o particularismo identitario, etc.); y la crítica de la legalidad vigente desde el consenso contrahegemónico, como principio de fundamentación de un nuevo criterio de legitimación para el sistema de derecho, es decir, para la justificación creciente de sus instituciones vertebrales (principalmente, el Estado). Estas dos tendencias delinean en buena medida el tono analítico de esta Tesis, habida cuenta de que una las tensiones mayores entre las dos tradiciones filosófico-teológico políticas aquí consideradas -la filosofía judía contemporánea y la filosofía de la liberación- radica *grosso*

modo en su posicionamiento frente a la política, tanto en su relación con las instituciones como con las mediaciones históricas en general. En suma, en este análisis se destacaron, a partir de la confrontación entre el Mesías-Jesús y la ley, algunos tópicos teológico-políticos notables, los cuales sirvieron para mostrar la vigencia de aquella añosa, efectualmente catastrófica y quizá aún esperanzadora memoria del “mesianismo cristiano”.

Capítulo 3.

Modernidad, progreso y mesianismos: filosofías teológico-políticas críticas, cristianas y judías

El presente capítulo parte de la reconstrucción de dos macroprocesos histórico-filosóficos que echan luz sobre la relación entre la Modernidad europea, la idea de progreso y las diferentes modulaciones que fue adquiriendo la idea mesiánica. Se trata, primero, de la presentación de una genealogía mundial y crítica de la Modernidad europea, atendiendo fundamentalmente a sus fenómenos originantes: colonialismo, eurocentrismo y capitalismo. A partir de allí, se analizan hermenéuticamente algunos discursos teológico-políticos cristianos de índole crítico-profética que surgieron en el espacio colonial americano, siguiendo los lineamientos generales de la política de la liberación madura de Enrique Dussel (3.1.). Este último planteo ofrece una relectura alternativa del proceso histórico de constitución de la Edad Moderna que habilita coordenadas nuevas para la reflexión filosófica, sentando con ello la base interpretativa de la perspectiva filosófico-liberacionista sobre la Modernidad. En segundo término, se exploran diferentes facetas del vínculo entre las ideas de la secularización, progreso y mesianismo, analizando críticamente algunos desarrollos teóricos significativos de la filosofía judía moderna y contemporánea (3.2.).

3.1. Modernidad y discursos cristianos teológico-políticos críticos, según la “política de la liberación” madura de Dussel

En este acápite, se presenta un estudio pormenorizado de la reconstrucción provista por la política de la liberación madura de Enrique Dussel sobre el fenómeno histórico-filosófico de la Modernidad europea. En particular, se destacan aquellos discursos filosófico-teológico-políticos críticos surgidos del cristianismo popular-periférico al calor de la violencia ejercida por los conquistadores en el espacio colonial americano, los cuales se posicionaron como una alternativa liberadora frente a la filosofía y la teología de la Cristiandad imperial.

Para la problematización de la Modernidad europea, Dussel advierte, en principio, que hay dos grandes paradigmas que configuran los abordajes contemporáneos sobre el tema: uno de tipo eurocéntrico y otro auténticamente mundial y, por ende, crítico (2009a: 50; 2012h: 349-353). En el primero, la genealogía de la Modernidad es presentada como un proceso exclusivamente intraeuropeo (“autopoietico”), caracterizado esencialmente por la “superación” (*Aufhebung*) de la Edad Media vía el Renacimiento italiano, la Reforma luterana, la revolución

científica del s. XVII y las consecuentes revoluciones político-burguesas de los ss. XVII y XVIII, montadas sobre la Ilustración (sobre todo, la alemana y la francesa) y su impregnación cultural al resto del globo (“modernización”). A este posicionamiento, opone dos argumentos clave. En primer lugar, que la periodización secuencial de Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna fue en verdad una construcción ideológica de los románticos alemanes de los ss. XVIII y XIX promovida por la Ilustración francesa e inglesa respectivamente (Dussel 2007b: 143)³⁸; en segundo lugar, que la tesis de la autogeneración europea de la Modernidad desconoce arbitrariamente los acontecimientos acaecidos en el s. XVI americano, es decir, el papel geopolítico central que ocupó la conquista de América y los procesos prácticos y reflexivos que se dieron posteriormente en el espacio periférico-colonial -de validez teórica en general y filosófica en particular (Dussel 2016d: 333-334). Por eso, en el segundo enfoque -que es el asumido por Dussel-, se afirma que “Europa” se consolidó progresivamente como centro por la constitución originaria de Amerindia como periferia, de modo tal que el proceso denominado Modernidad representa, en última instancia, un fenómeno propio de la instauración del sistema-mundo colonial (Dussel 2012h: 345-349)³⁹. Esto último se basó en la ocultación de la alteridad de Amerindia en 1492, acontecimiento fundante del primer Imperio-mundo (PLI: 186). De ahí que los primeros Estados modernos fueran desde su origen cristiandades colonialistas, mercantil-capitalistas y eurocéntricas (Dussel 2016d: 87); constatando así que los fenómenos propios de la Modernidad, como el eurocentrismo, el colonialismo y el capitalismo, no sólo son complementarios sino principalmente simultáneos, o sea, cuatro determinaciones coexistentes de un proceso común (2016d: 332).

La tesis histórico-filosófica de Dussel sobre la Modernidad europea tuvo en sus diferentes formulaciones algunas modificaciones sustantivas. Como fuera señalado, puede decirse que la hipótesis principal que orientó al autor desde el comienzo de su indagación se basaba en la idea de que la causa originante de la centralidad de Europa sobre el resto del mundo (otomano-musulmán, India y China) fue principalmente la conquista y colonización de América (Dussel 2009a: 51). Siguiendo esa línea interpretativa, postulaba que: “La modernidad habría tenido cinco siglos, lo mismo que el ‘sistema-mundo’, y era coextensivo al dominio europeo sobre el planeta, del cual había sido el ‘centro’ desde 1492” (Dussel 2015a: 44). Aludía con ello al proceso que se desarrolló en función de dos desplazamientos geopolítico-territoriales: del Asia central hacia el Mediterráneo oriental y de Italia (Génova) hacia el Atlántico. Partiendo de ese

³⁸ En adelante: PLI.

³⁹ La categoría de *World-System* la toma de *The Modern World-System* (1974) [*El moderno sistema mundial*] de Immanuel Wallerstein.

esquema, afirmaba que el sistema-mundo moderno-colonial fue iniciado por España cuando pretendió acceder al “centro” del sistema interregional III (la India) por el Occidente, o sea, a través del océano Atlántico (Dussel 2009a: 54). A su juicio, dicho desplazamiento puso en crisis el paradigma medieval europeo, ubicando a “Europa” como la primera hegemonía mundial. De esta manera, España fue comprendida como el primer Estado moderno, en tanto “centro” de la primera formación social periférica (Amerindia), y el Atlántico como centro geopolítico del nuevo sistema mundo (permitiendo que Europa superara, así, el horizonte cultural del mundo latino-germánico). En resumidas cuentas, Dussel comprendía inicialmente la Modernidad como el proceso de gestión de la centralidad europea a partir de la instauración del sistema-mundo colonial en 1492, basado en un proceso creciente de “simplificación”: burocratización y administración de la vida política y económica, ascetismo cotidiano, descorporalización, individualismo e impersonalización-instrumentalización las relaciones sociales (2009a: 62). Sin embargo, a partir de la lectura de algunas obras, como *1421. The Year China Discovered the World* [1421. El año en que China descubrió el mundo] de Gavin Menzies (2003) o *Re-Orient. Global Economy in the Asian Age* [Re-Orientar. La economía global en la era del predominio asiático] de André Gunder Frank (2008), el autor revisó a fondo la tesis de los cinco siglos de hegemonía europea, modificando su formulación en los términos que siguen: “La modernidad (el capitalismo, el colonialismo, el primer sistema-mundo) no es coetánea de la hegemonía de Europa (...). ‘Centralidad’ del sistema-mundo y modernidad no son fenómenos sincrónicos. La Europa moderna llega a ser ‘centro’ después de ser ‘moderna’” (Dussel 2015a: 49). ¿Qué lo condujo a modificar su perspectiva? Básicamente, la reevaluación de la posición que tuvieron China y el Indostán hasta el s. XVIII, en su carácter de centro cultural, demográfico y productivo-comercial. En efecto, comenzó a afirmar que la “primera Modernidad”, ibérica, humanista, dineraria y mercantil, se inició efectivamente con la Conquista a través de la apertura del Atlántico, aunque estos primeros estadios modernos no se identifican sin más con la hegemonía de Europa en el sistema-mundo, lograda recién a finales del s. XVIII. Por este motivo, en su *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, sostiene que la centralidad de Europa tiene poco más de dos siglos, aproximadamente desde la Revolución Francesa en adelante: “La dominación de Europa, principalmente del Reino Unido y Francia (...), acontecerá gracias a la Revolución industrial, que ideológicamente será fundamentada por el fenómeno de la ‘Ilustración’ y el movimiento ‘romántico’” (PLI: 151). Con todo, esta modificación, aunque importante, no contradice su tesis principal respecto del origen de la Modernidad. Dussel identifica en el desarrollo histórico de la Modernidad tres etapas predominantes: “temprana”, “madura” y “tardía”. Por el período que comprende el análisis de este capítulo, en lo que sigue

se muestran las notas esenciales de la primera y la segunda etapa, articuladoras respectivamente de los dos macro-procesos estudiados en este capítulo -aparición de discursos cristianos críticos en la Modernidad temprana latinoamericana y el impacto del proceso secularizador moderno y de la ideología del progreso en la filosofía judía de la Modernidad madura.

La Modernidad temprana comprende el proceso histórico desde la conquista de América hasta la Revolución industrial (1492-1815), conllevando, por lo menos, tres fases identificables. La primera alude a la Modernidad hispánica, humanista, renacentista, dineraria, manufacturera y mercantil. Las primeras formaciones sociales periféricas (colonias) fueron América Latina -contemplando buena parte del actual Estados Unidos- y algunas islas -territorios de poca extensión, en África o Asia. Este proceso implicó básicamente estrategias de ocupación militar, establecimiento poblacional de colonos europeos en territorio americano, reorganización político-burocrática de las colonias, expropiación económica -extracción de la plata y el oro de las minas locales por medio del trabajo explotador del “indio”-, transformación ecológica de los territorios conquistados -modificación de la fauna y la flora autóctonas- e imposición de la lengua, la cultura y la religión europeas. Todo ello se montó sobre la “colonialidad del poder”, desde la cual el colonizador negó lo amerindio e impuso lo europeo (2007b: 150-151). Se estableció, así, el proyecto del “Imperio-mundo”, articulado por el capitalismo mercantil en su etapa dineraria. En definitiva, la expansión europea del s. XV se constituyó como un proceso de colonización expansionista sin precedentes, que dio origen a un tiempo a la Modernidad, el colonialismo y el capitalismo mundializados (Dussel 2007a: 196). La segunda fase comenzó con la finalización de la hegemonía hispánica, cuando Las Provincias Unidas de los Países Bajos se independizaron del poder ibérico, convirtiéndose en un imperio naviero (1630-1688). Dada la inviabilidad del proyecto imperial-territorial y por su consecuente reemplazo por este nuevo modelo comercial naviero, se consolidó el desarrollo del capitalismo mercantil -todavía enmarcado en la dependencia europea, pues aún se compraban los productos del Indostán y la China con los recursos extraídos de América. La tercera fase, desde 1688 en adelante, se inició con la revolución burguesa de Inglaterra -Gran Bretaña- junto con Francia y otras potencias del Norte, consolidándose el sistema colonial en América y el Caribe mediante la operativización de políticas de tipo esclavista.

Por su parte, la Modernidad madura alude al período en el cual Europa se consolidó como “centro” del sistema mundial, fenómeno que le permitió ejercer una dominación política, militar y cultural de escala planetaria. Dicha etapa se desarrolló desde las Revoluciones Francesa (1789) e Industrial (1815) hasta la finalización de la Segunda Guerra Mundial (1945) (PLI: 323-400). Su hito originante fue la “decadencia del Este”, es decir, el quiebre de la

hegemonía geopolítico-comercial de China y el Indostán. A partir de ese momento, las colonias inglesas fueron considerablemente beneficiadas, sobre todo por encontrarse ligadas a una metrópoli de alto desarrollo industrial; por el contrario, tanto Portugal como España perdieron la posibilidad de industrializarse por su endeble burguesía. Desde la Revolución Industrial, el imperio inglés alcanzó definitivamente la “hegemonía-mundo” (1815-1945), venciendo la competencia asiática (China, Indostán e Imperio otomano) e instaurando un tipo de colonialismo que, basado en las máquinas de guerra y la navegación, avanzó sobre la India (1750-1858), el Sudeste Asiático, Medio Oriente y Australia (Dussel 2007a: 203). En clara supremacía tecnológica (sobre todo, técnico-militar) y en plena revolución científica, filosófica y religiosa, desde aquel momento se impuso la cosmovisión ilustrada, de clara matriz orientalista (Edward Said) y occidentalista (eurocéntrica) (2007b: 152).

A lo largo de su trayectoria, Dussel interpretó filosófica, teológica e históricamente el fenómeno religioso en América Latina, especialmente el del período colonial (1967, 1969-1970, 1979a, 1983a). En el marco de la “Modernidad temprana” (1492-1789), identifica dos etapas predominantes: la “Modernidad I”, primera fase de la “Modernidad temprana” (1492-1630), y la “Modernidad II”, que comprende la segunda y la tercera fases arriba mencionadas (1630-1789) (Dussel 2003: 51). En síntesis, el autor tematiza todo este período a partir de dos formaciones socioculturales nucleares: la “Cristiandad hispano-americana” y “lusitana” (1492-1630) y las “Cristiandades del Norte de Europa” (1630-1789)⁴⁰. Para encarar la reconstrucción del campo religioso en la “Modernidad I”, el autor parte de una idea transversal a toda su interpretación: la distinción entre el “cristianismo mesiánico” (“primitivo”, como “religiosidad de las víctimas”) y la “Cristiandad” (el discurso teológico-político de la religión imperial). Con esta última denominación se refiere a la formación hegemónica del cristianismo, iniciada por Constantino a comienzos del s. IV e.c. En su interpretación, fue allí cuando se produjo la primera “inversión” del cristianismo, es decir, el momento a partir del cual los “mesiánicos” dejaron de luchar contra el Imperio para convertirse en sus más acérrimos defensores (Dussel 2016d: 323). Se trataba de la primera formulación de un Dios de los opresores, de la figura de un ídolo que funcionaba como dispositivo de legitimación teológica del orden imperial. En ese contexto, Dussel identifica la posterior formación de la “Cristiandad latino-germánica”, a su entender arrinconada desde la expansión del mundo musulmán en el 623 e.c. Dicho proceso

⁴⁰ A los fines de este acápite, sólo se analiza la conformación de la “Cristiandad hispano-americana”. Sobre el caso portugués, ver: PLI: 228-241. Se deja anotado que la “Modernidad II”, la de las “Cristiandades del Norte de Europa”, fue reformada. Allí se fundó propiamente el proceso capitalista, manifestándose a partir del s. XVII en Estados Unidos una hegemonía burguesa de tipo protestante -con centro en Inglaterra y Escocia. En este nuevo escenario del “sistema-mundo”, se llevó a cabo el proceso de la primera expansión protestante en el mundo colonial y periférico. En el s. XIX, las misiones a África serán protestantes o católicas, mientras que en Asia el cristianismo seguirá siendo minoritario (PLI: 242-281).

desembocó en la “segunda inversión” del cristianismo, es decir, en el momento en que Europa dejó de estar aislada en la periferia del sistema asiático-afro-mediterráneo en su estadio III o en la Edad Media feudal para desplegarse mundialmente a través del Atlántico occidental. En efecto, a partir de la Conquista por España y Portugal se produjo en la América colonial una nueva inversión del cristianismo, mediante la praxis de una Cristiandad imperial dominadora de las colonias que “crucificará indígenas en nombre del crucificado”:

[Los]⁴¹ cristianos adoctrinados por la cristiandad *central* y eurocéntrica (...) deberán admitir ser *cristianos* de segunda, y no sólo *ciudadanos* coloniales de segunda (...). Admitir reproducir pasiva y discipularmente una religión, una estructura política y una cultura confundidas por la *inversión* de la cristiandad europeo latina (...). Esta *imposición* hasta litúrgica sobre el hemisferio Sur se interpretó como la “universalización” de la cristiandad en todo el mundo. Fue la pretensión de una religión particular que se arrogaba por la violencia de las armas una universalidad espuria, fetichizada, la de la cultura europea moderna (Dussel 2016d: 329-331).

La instalación del “Imperio-mundo” en 1492 representó la primera expansión misionera del catolicismo mediterráneo, moderno y antiprotestante a las colonias europeas, generando en América Latina una “Cristiandad periférica” de raíz hispano-luso-americana. Como se dijo, el nuevo orden geopolítico se abrió por el Atlántico, permitiendo que la Europa nórdico-germana se conectara con el sistema euroasiático sin pasar por el Mediterráneo -es decir, sin pasar por Roma. Este desplazamiento generó una suerte de “desconexión” entre los pueblos germanos-nórdicos de raíz protestante y la “Cristiandad romano-mediterránea” de raíz católica (Dussel 2003: 51). La Conquista promovió en el continente europeo una transformación religiosa profunda, desembocando posteriormente en la Reforma luterana; este proceso propició la reconfiguración del catolicismo bajo el signo de la Contrarreforma, legitimada discursivamente por el Concilio de Trento (1545). En resumidas cuentas, desde 1492 se desarrolló una contundente estrategia de dominación religiosa por parte de la “Cristiandad hispano-lusitana” sobre la periferia colonial; proyecto que, según la interpretación dusseliana, no puede ser considerado todavía como “católico” *stricto sensu*: “El ‘catolicismo’ (...) es un fruto religioso posterior al comienzo del despliegue del sistema-mundo en el Siglo XVI, posterior y como reacción ante el fenómeno protestante” (Dussel 2003: 72). Con el tiempo se fue conformando un catolicismo latinoamericano oficial de raíz hispano-lusitana, con centro en España y posteriormente en el sur de la Europa no protestante (Italia y los Estados pontificios). A la vez que el catolicismo europeo se institucionalizaba formalmente gracias al Concilio de Trento, en América Latina se configuraba un primer “catolicismo periférico”. El discurso teológico-político imperial, de clara matriz eurocéntrica y colonialista, legitimó todos los tipos de

⁴¹ Aclaración del autor.

dominación ejercidos en tierras americanas, desde la violencia económica, política y social hasta los aspectos más hondos de la cultural. En términos socioreligiosos, se puso en marcha una inquisitorial extirpación de la idolatría, en el sentido de una negación radical de las antiguas religiosidades locales -tenidas ahora por “demoníacas” o “satánicas”. La expansión europea y la consecuente instalación del “Imperio-mundo” encontraron en el adoctrinamiento religioso uno de sus bastiones ideológicos más potentes. Burocrática y organizacionalmente, la “Cristiandad de la Indias occidentales” se estableció en jurisdicciones, denominadas Virreinos desde el s. XVI. En ellos, había un nivel significativo de institucionalización clerical, que gozaba de gran autoridad y caudal decisonal (PLI: 404-405). Asimismo, el fenómeno religioso inaugurado por el catolicismo latinoamericano oficial tuvo su apogeo en las ciudades, habitadas mayoritariamente por blancos y mestizos, mientras que en los territorios indígenas, alejados de las urbes, se dio una “mezcla” -siempre conflictiva- entre los antiguos cultos amerindios y las prácticas católicas impuestas. Por este motivo, la conformación de un catolicismo popular latinoamericano se muestra como un proceso complejo, plagado de violencias, resistencias y sincretismos forzados. Al tiempo que la Modernidad colonizadora se imponía, se gestó, como su reverso periférico y explotado, un proceso creativo de resistencia popular, protagonizado generalmente por indígenas y campesinos. Una vez consolidada la Conquista, la religión oficial fue practicada de manera creciente por los dominados, de donde surgió paradójicamente un tipo de catolicidad periférico-crítica o “desde abajo” -además de otros cultos menos masivos, como el afroamericano. Esta novedosa formación sociocultural se fue convirtiendo en un espacio de resistencia, caracterizado por una tensa confluencia entre la religiosidad popular de la Península Ibérica y la amerindia: se trataba del mentado proceso de “sincretización”. Básicamente, pueden identificarse al menos cuatro respuestas de los/as indígenas ante la dominación religiosa: una “actitud rebelde”, de reivindicación de las divinidades precolombinas; de “sumisión” e “integración” a la Cristiandad colonial-imperial; de “resistencia activa” al orden conquistador, signada por ciertas connotaciones mesiánicas; y de “sumisión parcial”, es decir, de aceptación general del cristianismo a partir de un sincretismo simbólico que permitía mantener vivas las creencias ancestrales (Parker 1993: 26-37). El sincretismo resultó decisivo en la conformación del *ethos* cultural latinoamericano, sobre todo en el de la cultura popular. En suma, puede afirmarse que el pueblo latinoamericano recreó una forma propia de religiosidad que, en cierto sentido, se posicionó como una “religión paralela” a la oficial impuesta por la Iglesia romana. Como bien indica Dussel, el contexto colonial latinoamericano presentaba condiciones político-culturales distintivas que marcaron la reflexión teológica de la época, a saber: el catolicismo era mayoritario en América Latina, a

diferencia de África o Asia; se produjo una conciencia de responsabilidad ético-crítica y profética ante la dominación imperial; se formó un catolicismo latinoamericano de base que reconfiguró, sobre todo por herencia de la religiosidad amerindia, el imaginario popular de la Modernidad I; se estableció un catolicismo latinoamericano crítico-postecuménico, que tuvo como punto de referencia, no ya las coordenadas de las iglesias europeas divididas, sino a las mayorías populares, oprimidas y excluidas del subcontinente (Dussel 2003: 53).

Considerando este complejo entramado político y cultural propio de la época colonial, la política de la liberación dusseliana se focaliza en ciertos discursos teológico-políticos nacidos en el seno del cristianismo crítico-profético, considerándolos antecedentes históricos efectivos de las corrientes filosófica y teológica liberacionistas posteriores: los discursos elaborados por Fray Bartolomé de las Casas (s. XVI), Guamán Poma de Ayala (s. XVII) y algunos jesuitas exiliados (s. XVIII).

Para Dussel, la argumentación filosófico-teológico política del s. XVI expresó *de facto* el desarrollo inicial de una reflexión filosófica propiamente moderna. En ella no se encuentra tan sólo el inicio sistemático de la filosofía de la América ibérica (o latina) sino que, más bien, representa el comienzo de la filosofía moderna en cuanto tal (PLI: 191). En este marco, presenta su conocida tesis: “(...) el ‘yo conquisto’ al indio americano fue el antecedente *práctico-político*, un siglo antes, del ‘yo pienso’ *teórico-ontológico* cartesiano” (PLI: 193). Por ello, concibe la explotación del indio y la esclavitud del afroamericano como dos modalidades del fenómeno originante de la Modernidad, esto es, como el horizonte último de la “experiencia ontológica” de la filosofía europeo-moderna posterior. En definitiva, frente a la “epifanía del nuevo Otro”, tanto la colonización como el discurso filosófico-teológico político imperial que la legitimó produjeron un fenómeno general de “encubrimiento”:

El Otro era interpretado desde el “mundo” europeo; era una “invención de Europa”. Ese indio fue visto como la alteridad europea, como el “infel” que durante mil años había luchado contra el cristiano en el Mediterráneo (...). Durante ochocientos años los hispanos cristianos habían luchado contra los “infieles” musulmanes y durante unos decenios contra los “infieles” amerindios. Al finalizar esta gesta se había producido en América un genocidio como fruto de una verdadera “guerra santa” (PLI: 194-195).

Se trata, en suma, de la fundamentación filosófico-teológico política del “mito de la Modernidad”. Este “mito” remite a la autocomprensión de Europa como una cultura superior, desde la cual juzgó a las otras formaciones culturales como inferiores, bárbaras, inmaduras o culpables, en nombre de su pretendida “bondad salvífico-civilizatoria” (otorgamiento de la religión verdadera, la racionalidad auténtica, la universalidad de lo humano, etc.). Tal posicionamiento se sostiene, asimismo, sobre una “falacia desarrollista”, en tanto y en cuanto se consideraba como un imperativo (moral y religioso) el expandirse hacia el resto del planeta

para “salvar” y “civilizar” los pueblos colonizados -idolátricos y carentes de civilización. De esta manera, en la autocomprensión eurocéntrica de Europa, la Conquista fue concebida como un acto de emancipación, que permitía al “bárbaro” superar su “inmadurez” (Dussel 1994b: 88). Por otra parte, Dussel describía el mencionado “mito” con una terminología de extracción teológico-política, articulando su descripción con las nociones de “culpabilidad”, “inocencia” y “sacrificio”: la víctima es culpable de su propia victimación, el victimario es inocente respecto de la dominación que ejerce y el sufrimiento del conquistado es el sacrificio necesario que exige la modernización (1994b: 86).

No obstante, y como se dijera previamente, también hubo a lo largo de todo el período colonial ciertas expresiones liberadoras, es decir, posiciones teológico-políticas alternativas al discurso hegemónico de la teología y la filosofía imperiales, que en algún sentido fueron perfilando un reverso (moderno) de la Modernidad. Según la reconstrucción dusseliana, uno de ellos, y quizá de los más importantes, fue la intervención de Fray Bartolomé de las Casas (1484-1566) en el “Debate de Valladolid” (1550-1551) -a su juicio, el “primer debate filosófico de la modernidad” (2020b). En esa controversia, Las Casas, articulando su palabra desde los recursos teóricos provistos por la escolástica moderna de la Escuela de Salamanca, e insertándose en la tradición crítico-profética iniciada por Antón de Montesinos y Pedro de Córdoba (1511), lanzó un contundente “primer antidiscurso filosófico de la Modernidad” frente a los argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda -el “padre de la filosofía política moderna” (PLI: 195). Este último pretendía justificar racionalmente la Conquista y la posterior expansión colonialista basándose en una concepción claramente restringida de la universalidad de lo humano -en fórmula de Lucía Aguerre, era una “universalidad colonialista con pretensión de hegemonía” (2016: 103-149). En efecto, las “reglas de razón” se identificaban para él con las “reglas humanas” en general y, por tanto, las razones que no se adecuaban a aquéllas (las costumbres de los indios, como, por ejemplo, los sacrificios humanos) fueron consideradas como “irracionales” o “incivilizadas” (PLI: 196). Al no regir su modo de vida por las “reglas” que los europeos suponían universales, se los tuvo por inferiores o no-humanos; entendiendo “humano” desde sus criterios monológicos restringidos, esto es, creyentes en el Dios monoteísta, inteligentes y virtuosos según su tipo de racionalidad y moralidad, con sentido de la propiedad privada y de la herencia de bienes, etc. Desde allí, la acción “civilizatoria” resultaba necesaria (pues naturalmente los superiores debían dominar a los inferiores), considerando que la guerra contra la barbarie se trataba, en última instancia, de una “guerra justa” (enmarcada por Sepúlveda en el derecho natural y de gentes). A propósito del análisis del discurso de este último, Dussel puso de manifiesto la secuencia lógica que estructuró la posición teológico-política imperial: el

presupuesto fundamental radica en que la cultura europea es la más desarrollada, esto es, superior a todas las culturas hasta allí conocidas (eurocentrismo); de ello, se deriva que ésta debía por “misión” religioso-civilizatoria sacar a las otras culturas de su barbarie o subdesarrollo, o sea, civilizarlas y hacerlas progresar insertándolas en la única vía de desarrollo humano posible (falacia desarrollista); por ende, la violencia y el sufrimiento que allí se produjera eran necesarios, justificados en última instancia por la “inmadurez autoculpable” de aquellos que la padecían y por la “bondad civilizatoria” de quienes la ejercían (modernización); en efecto, el sujeto dominador de las culturas periféricas resultaba indefectiblemente inocente y las víctimas merecedoras de la violencia que recibían, especialmente cuando pretendían resistirla. Así, a los conquistados se les adjudicó una culpabilidad doble: eran culpables por ser ontológicamente subdesarrollados y por negarse patológicamente al desarrollo (1994b: 89-90).

Ante la descripta posición hegemónica, la política de la liberación dusseliana reivindica en de Las Casas su genuina “pretensión de verdad” (práctica y universal) en correspondencia con la “razón del Otro” -los “indios”. Sobre todo cuando a la hora de evaluar la justificación de la Conquista propuso como criterio la “validez intersubjetiva”, por la cual se debe: afirmar la universalidad de cada posición asumida, esto es, que quien argumenta tenga dicha formulación por verdadera y válida para todos (al menos hasta que sea falsada); reconocer que la “cultura-otra” tiene también una legítima “pretensión universal de verdad”; basar las acciones en el “consenso del pueblo” (*consensus populi*); aceptar que la “cultura-otra” (en este caso, la conquistada) rechaza los argumentos teológico-políticos imperiales, pues es libre por derecho natural y de gentes; y postular que la única vía legítima (racional) de aceptación de las normas debe basarse en la argumentación consensual y en la coherencia ético-práctica (PLI: 202-203; Ruiz Sotelo 2019: 49-55). Con esto, Las Casas demostró la falta de justificación para emprender una “guerra justa” contra los indios, poniendo en evidencia la crueldad empleada por los conquistadores y defendiendo la dignidad humana y cultural de los indígenas -su prudencia, sano entendimiento y capacidad de organización política (repúblicas). Sostenía así que era aceptable que el indígena tuviera por verdaderas sus creencias y sus ritos -como los sacrificios humanos, por ejemplo-, siendo éstos en principio razonables o argumentativamente defendibles desde su horizonte práxico de comprensión. Por último, evidenciaba que la coacción para que los indígenas asumieran los contenidos de verdad de los europeos era irracional e injusta. Con todo, su postura no dejaba de enmarcarse en un proyecto evangelizador, que pretendía, aunque de forma dialógica, la expansión de “la” fe verdadera.

Por otra parte, la política de la liberación dusseliana reivindica también el testimonio teológico-político de Felipe Guamán Poma de Ayala. Dicho testimonio, condensado en *El*

primer Nueva Corónica y Buen Gobierno (1616), revela para Dussel la “hermenéutica auténtica de un indio, de una familia inca”, proferida como una verdadera interpelación del Otro (PLI: 210ss.). Asumiendo una perspectiva cristiana -dado su carácter de indio evangelizado-, Guamán lanzaba allí una crítica radical de la dominación ejercida por los cristianos españoles, elaborando un discurso cristiano alternativo localizado en el mundo periférico-indígena contra las faltas éticas del cristianismo metropolitano-imperial. Desde el punto de vista dusseliano, este discurso confrontaba las virtudes del pasado inca (pobreza, humildad y satisfacción de las necesidades) con la idolatría de los cristianos europeos (riqueza, soberbia y explotación), ofreciendo una perspectiva que develaba la inversión del cristianismo en los tiempos coloniales. De este modo, el testimonio de Poma de Ayala expuso la profunda distancia que existía entre el cristianismo predicado y la praxis genocida-extractivista realizada en su nombre. En suma, Dussel destaca la operación de subsunción simbólico-hermenéutica del mundo europeo en el imaginario cosmovisional de la cultura inca, desde la cual se afirmó un “*khrono-topos* centro-periferia” donde lo dominado está “arriba” y es el “punto de localización” (PLI: 213). Asimismo, subraya que dicho discurso dejaba en evidencia el altísimo nivel de organización política de la civilización incaica, presentando una descripción detallada del ordenamiento normativo-administrativo que configuraba el sistema de valores, comportamientos y prácticas culturales del pueblo. Guamán propuso así las claves fundamentales del proyecto futuro de un buen gobierno, basadas enteramente en las obras de misericordia -servicio a los pobres, enfermos y peregrinos-, donde todos, tanto indígenas como españoles, vivieran verdaderamente como cristianos. En definitiva, se trataba de un testimonio crudo en boca de un indígena cristiano, que mostraba a un tiempo tanto las consecuencias de la violencia (teo)colonialista como la necesaria defensa y reparación histórica del “indio” (los “pobres de Jesucristo”) y de su tradición cultural (utopía de un pasado glorioso). Por este motivo, Dussel lo considera un antecedente fundamental del pensamiento teológico y filosófico liberacionista posterior, pues: “Guamán tenía una interpretación mesiánica del cristianismo, una teología de la liberación anticipada” (PLI: 217).

Por último, la política de la liberación dusseliana encuentra en el pensamiento de algunos jesuitas exiliados en el s. XVIII (principalmente Francisco Xavier Clavijero y Francisco Xavier Alegre) una crítica al eurocentrismo colonialista. En el contexto de la recepción americana de la Ilustración europea a finales del período colonial, y sobre todo con la irrupción de la dinastía de los Borbones en España, la actual América Latina -que se extendía desde el Virreinato de la Nueva España hasta el del Río de la Plata- se vio estremecida por un cambio radical en la situación sociopolítica de las colonias. Desde el lugar estratégico que ocupaban los jesuitas en

la resistencia a la sociedad colonial -en alianza con la oligarquía criolla y las bases populares indígenas- lanzaron una crítica radical a los dispositivos de la Modernidad burguesa, ilustrada y protoindustrial desde el “humanismo” y el “comunismo” moderno-barrocos. Por esta razón, su expulsión del subcontinente -de Brasil (1759) y de la América hispana (1767)- representó, a juicio del autor, una clara afrenta a los proyectos emancipatorios promovidos por los criollos y a las posibilidades de desarrollo tecnocientífico de la región (siendo la Compañía uno de sus principales promotores). Ante la situación generada por el recrudecimiento de la explotación borbónica, se reavivaron un conjunto notable de levantamientos populares, como el del movimiento indígena liderado por Túpac Amaru junto con otros de la población criolla; estos acontecimientos expusieron la emergencia de una conciencia creciente de autonomía comercial, cultural y política, que decantará luego en los procesos independentistas (PLI: 406). Se trataba de la gestación de una formación cultural revolucionaria, la “Ilustración hispanoamericana” del s. XVIII, donde se comenzó a revalorizar las culturas prehispánicas en el marco de una crítica del eurocentrismo. En la estela del magisterio metafísico, lógico y sobre todo jurídico-político de Francisco Suárez (1548-1617), cuyas ideas resonaban aún en la atmósfera intelectual de principios del s. XIX, esta generación de jesuitas exiliados sistematizó buena parte de la historia de los pueblos amerindios previa a la Conquista, realizando un ejercicio de recuperación y exaltación de sus particularidades culturales (la lengua originaria, las costumbres, los modos de organización política, administrativa y militar, etc.). Refiriéndose a *La historia antigua de México* de Clavijero (escrita desde 1770 y alusiva al México azteca), Dussel rescata que el jesuita equiparaba las culturas tenidas por desarrolladas (egipcios, griegos y romanos) con las culturas autóctonas (aztecas, incas, etc.), rompiendo con ello el “esquema eurocéntrico” (PLI: 409); esto implicaba un quiebre con el eurocentrismo académico que imperaba por entonces en Europa, dedicado mayormente a la demostración científica (Ilustrada) de la inferioridad racial y cultural de los indígenas. Algo similar recupera de la obra de Alegre quien, en continuidad con el magisterio lascasiano, sostuvo la importancia de la libertad natural de los indígenas y su derecho permanente al “consentimiento” y al “pacto”. Con esto, el jesuita se oponía de lleno a la “justificación racional” de la empresa bélico-colonial, argumentando que si las acciones no habían sido previamente consensuadas con los indígenas, las “provincias americanas” tenían derecho a liberarse del Imperio español.

Dussel halló en estos discursos teológico-filosófico políticos, originados en el seno del cristianismo ético-profético a lo largo de todo el período colonial, una referencia fundamental que le servirá como apoyatura genealógica para la formulación posterior de una teología y filosofía en clave liberacionista y descolonizadora. Tales “anti-discursos” dieron forma a un

rostro específico, el cristiano, de la “contracara” de la Modernidad temprana, (teo)colonialista y (teo)imperialista de la Cristiandad católica (PLI: 401). En conclusión, el análisis dusseliano sobre el período colonial permite descubrir las características constitutivas de la matriz ontológica de la Modernidad, poniendo en evidencia que desde su constitución se estructuró en función de una mortífera “universalidad restringida”. Sus efectos se consolidarán en la Modernidad madura, donde de nuevo el cristianismo imperial europeo (ahora protestante) ejercerá, bajo el ropaje de la Historia Universal y de la ideología del progreso, una violencia descomedida sobre esos “otros”, los judíos, también excluidos del “modelo de Occidente” (Levinas 2006: 37-63).

3.2. La tríada secularización, progreso y mesianismo, en la filosofía judía moderna

En este acápite se analiza la relación entre el proceso secularizador moderno, el ideal de progreso y la esperanza mesiánica, tomando en cuenta algunos de los aportes más importantes de la filosofía judía moderna y contemporánea. Con ese fin, se estudian, en primer lugar, las características vertebrales del contexto europeo, emergentes de la dinámica secularizante, de la consolidación de la aceleración revolucionaria como nueva matriz histórica y de la consecuente reconfiguración del mesianismo a la luz de la filosofía del progreso (3.2.1.); en segundo lugar, se analizan las condiciones sociohistóricas y los nodos problemáticos principales de la identidad judía moderna, en el tránsito de la emancipación a la asimilación y tomando como eje de análisis la justificación filosófica de Hermann Cohen de una pretendida “simbiosis judeo-alemana” (3.2.2); en tercer lugar, se explora la relación entre ética y religión en el pensamiento filosófico tardío de Cohen, haciendo hincapié en su reconceptualización de la idea del Mesías (3.2.3.); finalmente, se analizan las categorías de disimilación, eternidad y política mesiánica expuestas en *La estrella de la redención* de Rosenzweig (3.2.4.).

3.2.1. Secularización, progreso y mesianismo: una dinámica europea

Una de las principales repercusiones que tuvo la Modernidad en la esfera religiosa del mundo europeo fue la emergencia y la consolidación de una fundamentación científica de la realidad y, consecuentemente, la invalidación cognitiva de las verdades de fe. En líneas generales, puede afirmarse que desde la Edad Media europea el horizonte de comprensión epocal estuvo regido por la metafísica griega, el derecho romano y las creencias religiosas cristianas. El poder político provenía de Dios y la legitimidad de la soberanía terrenal radicaba

en una instancia supramundana. Primaban, así, tres presupuestos constitutivos de la teología-política medieval: la palabra de Dios (Revelación) es la autoridad suprema, dado que en ella se expresa una voluntad trascendente de carácter inapelable; ésta fundamenta las decisiones prácticas de los seres humanos, en el orden personal, comunitario y social; y aquellos que la reciben, que la entienden e interpretan, gozan de la legitimidad suficiente como para imponerla (Fonti 2019: 24).

Aunque desde el inicio de la Edad Media hayan sido comprendidas como dos jurisdicciones distintas y en disputa permanente, es claro que la teología le brindó legitimación divina al poder político mientras que el poder político tenía su reaseguro en el poder eclesial: se trataba, en suma, del camino iniciado por Constantino con el Edicto de Milán (313 e.c.), esto es, el de la conflictiva pero íntima relación entre la *auctoritas* del Pontífice y la *potestas* del Emperador o Rey (Marramao 1998: 23)⁴². A pesar de la diferenciación entre las esferas religiosa y política, ambos poderes sostenían de una u otra forma la unidad de la *Respublica Christiana* o del *Populus Christianus* (Navarrete Alonso 2017: 41). Sin embargo, con el advenimiento de la Modernidad, sobre todo a partir del Renacimiento, la Reforma protestante y la Revolución Francesa, este mundo integrado se fracturó definitivamente: los contenidos religiosos y las verdades de fe dejaron de ser el fundamento del sentido histórico y el principio de legitimación del orden político (Fonti 2019: 13). En efecto, la Modernidad instaló una división creciente entre los ámbitos de la política y la religión, entre la ciencia y la fe. Dicho proceso se basó en dos pilares fundamentales: la Ilustración (*Aufklärung*) y la secularización (*Säkularisierung*). Puesto que la reconstrucción global de las múltiples ideas y corrientes que se engloban bajo el significativo “Ilustración” excede los límites de esta Tesis, en estos acápites sólo se identifican las coordenadas esenciales del “caso” alemán y de la *Haskalá* (Ilustración judía), con el fin de situar las atmósferas culturales de los autores estudiados y sobre todo sus resemantizaciones de la idea mesiánica.

En lo atinente a la secularización, no cabe duda de que ha sido determinante en buena parte de los cambios socioculturales de este período. Aunque no haya representado en sus inicios una avanzada antirreligiosa, delimitó las condiciones de posibilidad de la vivencia y de la metabolización sociopolítica de lo religioso. En esta dirección, pueden mencionarse algunos emergentes contextuales que incidieron en la relocalización de la experiencia religiosa en el ámbito público: la expansión geográfica de Europa después de la Conquista; la comprensión inmanente del mundo y la primacía cognitiva de la ciencia y la técnica (racionalización e

⁴² El Papa Gelasio postuló a fines del s. V (494 e.c.) la “doctrina de las dos espadas”, mostrando con ella un principio básico de discriminación entre ambas esferas (“diarquía jerárquica”) (Marramao 1998: 24).

instrumentalización); la relativización histórica de las tradiciones culturales con la consecuente comparación entre sus particularidades (historicismo); el surgimiento del capitalismo mercantil y del industrialismo después; la consolidación de la soberanía intramundana de los Estados nacionales y la creciente burocratización y formalización de las relaciones sociales (reguladas por el Estado y el mercado); el surgimiento de la sociedad civil; el paso de la heteronomía del dogma y del clero a la autonomía racional y moral del individuo; en gran parte gracias a los conflictos internos al cristianismo, el resquebrajamiento de la visión integrada sobre el sentido del mundo que brindaban las creencias religiosas; y la creciente privatización de la fe (confesionalización), entre otros fenómenos sociales (Fonti 2019: 32). Así, la Modernidad implicó para gran parte de Europa un distanciamiento drástico entre las esferas de la política y la religión, de manera tal que las fuentes de validez (epistémica) y de legitimidad (política) ya no podían ser halladas en dispositivos metasociales, trascendentes o teológicos. En pocas palabras, se trató del proceso mediante el cual la filosofía y las ciencias empíricas se independizaron de la teología en el orden especulativo y el Estado de la religión, en el práctico. En suma, la Ilustración movilizó tres identificaciones significativas: entre razón y ciencia, entre racionalidad ilustrada y razón universal y entre conocimiento y moralidad (Mate 1997: 32-33). En efecto, la religión fue subordinada al bien común político (Estado soberano) o tolerada en el marco de un Estado valorativamente neutral (sin confesión particular). De ahí que puedan reconocerse tres aspectos centrales de este primer movimiento secularizador: la “retirada de lo religioso”, o sea, la destitución del monopolio cosmovisional del cristianismo; el surgimiento de una organización social de base laica, vertebrada por un proceso formal de racionalización; y la exigencia epocal de eliminación o transformación de la representación religiosa del mundo (Monod 2015: 22).

Vale destacar que el proceso de la secularización alemana, al menos en su tendencia general, distó ampliamente del promovido por la Revolución Francesa: en primer lugar, en el caso alemán se propuso, más que una “revolución” *stricto sensu*, una “reforma” (en continuidad con la luterana), encarada desde la tolerancia y la validación racional de los elementos religiosos; en segundo lugar, el Estado alemán incorporó los principios cristiano-protestantes - en términos hegelianos, un “Estado ético” erguido sobre la “eticidad” del pueblo (*Sittlichkeit*). En pocas palabras, la Ilustración alemana propuso una racionalización de la religión o una mundanización de los principios cristianos, considerando la Revelación bíblica como una verdad racional (Bensussan 2014: 127).

La sobrecarga semántica de la noción de “secularización” es evidente, pero al menos pueden indicarse algunos hitos de su conformación “capa sobre capa”. Su origen responde al

término latino *saeculum*, utilizado en alusión al “mundo presente” o a “este siglo” (ámbito temporal, profano) en contraposición a la idea cristiana de un Reino venidero (el de Cristo, espiritual, escatológico y eterno). En los discursos de la Patrística y posteriormente en el del cristianismo romano de los ss. IV y V, *saeculum*, como término técnico, indicaba la condición opuesta a la vida de los clérigos (apartados del mundo terrenal y exentos de los requerimientos del orden civil), en una suerte de clasificación jerarquizadora entre los diversos estilos de existencia y funciones correspondientes a cada tipo de cristiano (clérigo o laico). Más tarde, en el s. XVI, aparece en el discurso teológico-literario francés el verbo “secularizar” como sinónimo de “manchar” (las vestimentas del cuerpo y el alma), mientras que en el XVII se refiere a la concesión (transformación o venta) de bienes eclesiales a manos civiles. Desde finales del s. XVI hasta el XVIII, el término *saecularisatio*, extraído de su uso habitual en el derecho canónico, aludía a la dispensa de los votos otorgada a religiosos y clérigos mediante la cual éstos podían retornar a la condición secular⁴³, así como también, con el cese de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) en la Paz de Westfalia (1648), a la confiscación de propiedades eclesiásticas por parte del poder político (consigna programática de la Revolución Francesa y la *Säkularisierung* alemana). En suma, después de la divulgación general del significado provisto por el derecho canónico, la secularización se consolidó como una categoría político-jurídica. Con ella, se designó desde el s. XVI el acto mediante el cual los Príncipes protestantes expropiaban bienes eclesiales con fines civiles, instalando en ese campo un empleo preciso de la noción que se mantendrá vigente, por lo menos, hasta principios del s. XIX. De ahí que la secularización se posicionara de modo creciente como un operador estratégico para la consolidación de una esfera estatal y laica hegemónica con el consecuente monopolio del Estado (Marramao 1998: 22ss.). En cualquier caso, la matriz del término secularización expresó en su origen un esquema antitético que, partiendo de una clasificación clerical (jurídico-canónica) y de una operación confiscatoria (jurídico-política), representaba un dualismo de base: las dos *civitates* de Agustín, la oposición entre las dimensiones de lo “espiritual” y lo “mundano”. Con la Revolución Francesa, y por una extensión metafórica notoria, el vocablo “secularización” llegó al terreno filosófico, ganando con ello una capa más sofisticada de significación. Fue allí cuando el significante se constituyó como una categoría hermenéutica, analógicamente vinculada a los postulados de la emancipación y el progreso: en resumidas cuentas, la dicotomía “pasado-futuro” se impuso a la de “más acá-más allá”, fungiendo la

⁴³ Este significado se mantiene incluso en la entrada “Sécularisation” de la *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1765), dirigida por Denis Diderot y Jean le Rond d’Alembert (Koselleck 2003: 42).

“aceleración” como un operador comprensivo global de la temporalización propiamente moderna (Koselleck 2003: 45-46/63-71).

Particularmente en los campos teóricos de la teología-política y la filosofía de la historia, el tránsito intraeuropeo del mundo medieval cristiano al moderno secularizado ha sido enfocado desde dos tendencias interpretativas predominantes: aquella que lo entendió como el paso de un horizonte epocal a otro, lo cual implica establecer una frontera legítima de corte entre ambos procesos históricos; y aquella que postuló que la Modernidad surgió efectivamente del mundo religioso, conllevando una especie de “descendencia sustancial” (Monod 2015: 49). La primera respuesta sostuvo que la Modernidad se basaba principalmente en dos acontecimientos: por un lado, la destitución de la religión como dueña del monopolio cosmovisional (orientación práctica y legitimidad política) y, por otro, la constitución de un ámbito público orientado por la racionalidad (el ser humano como hacedor de la historia). Sin embargo, la segunda respuesta concibió la Modernidad, más que como la eliminación de la herencia cristiana o proceso de “descristianización”, como la transferencia a la esfera secular de contenidos y/o esquemas provenientes de la esfera religiosa. En suma, esta segunda postura entendió el proceso histórico-filosófico de la Modernidad como una “mundanización” (*Verweltlichung*) del cristianismo. Esta tradición, expuesta en el ámbito filosófico por Hegel (Monod 2015: 41-42), consideró los tiempos modernos como una gran operatoria epocal de inmanentización de la teodicea y escatología cristianas, partiendo de la sacralización de la Humanidad y de su protagonismo en la historia: endiosamiento de la Razón (ciencia) y fe en el progreso histórico (Historia Universal). En suma, se trataba de la (¡quizá ilusoria!) paradoja entre dos caras de un mismo fenómeno: en un sentido se privilegió la ruptura, puesto que el mundo europeo se convirtió desde ese momento en “post-cristiano”, especialmente en comparación con el rol asignado y asumido por el cristianismo en la Edad Media; mientras que en otro sentido adquirió más relevancia la continuidad, caracterizando ese escenario bajo el signo de un “mundo cristiano secularizado” -por la transformación, transferencia o realización a/en la esfera secular de contenidos y/o estructuras provenientes del “mundo religioso” precedente. En palabras de Jean-Claude Monod: “(...) la secularización ‘cubre’, por un lado, la emancipación del ‘mundo’ cultural y social de Occidente respecto de la religión, y, por el otro, la disimulada ‘metabolización’ de esta última en el propio fondo de esa modernidad ‘laica’” (2015: 48). En cualquier caso, si la tesis de la transferencia resultara válida, hay que indagar en qué sentido y hasta qué punto ciertos contenidos y/o estructuras del mundo judío y cristiano siguieron vivos, aunque transformados, en un tiempo “post-cristiano”.

El derrotero filosófico que se hizo cargo de esta inquietud es amplísimo, aunque sus pensadores principales compartieron una constatación de base: “(...) vivimos en un mundo que en otro tiempo fue cristiano y que ya no lo es, o que al menos no lo es de la manera en que lo fue” (Monod 2015: 32). La cuestión tuvo su primer apogeo especulativo en el s. XIX, tanto en las ciencias humanas como en las sociales. En los diversos planteamientos que surgieron allí hubo un hilo conductor que atravesó la mayoría: la consideración hasta ese momento incuestionable de la existencia de “dos mundos”, el terrenal y el celeste, se difuminó. En su lugar, apareció la categoría de *Weltgeschichte* (comprendida como Historia Universal) o la de *geschichtliche Weltzeit* (Tiempo del Mundo histórico). Con ellas parecía consumarse (por asunción y superación, *Aufhebung*) el dualismo constitutivo de la historia del Occidente cristiano, en una suerte de Historia global y progresiva basada en la reconciliación entre lo finito (profano) y lo infinito (sagrado): era la “mundanización” hegeliana, entendida como la encarnación del “principio cristiano” (luterano) en el Estado ético o racional (Marramao 1998: 31-36; Monod 2015: 61-85). De esta manera, con Hegel, la historia de salvación se proyectó a la Historia Universal, haciendo que la segunda adquiriera una condición similar a la de la primera (Löwith 2007: 78-79)⁴⁴. Esquivando tanto la eclesialización del Estado como la estatalización de la Iglesia, Hegel postulaba la mundanización del cristianismo, en tanto realización efectiva de su Espíritu en la Historia Universal (Navarrete Alonso 2015d: 32-33). Expresaba con ello una posición muy difundida en el ambiente filosófico alemán (Kant, Dilthey, Troeltsch) que entendía la Modernidad como una vía de realización mundana de las expectativas cristianas de salvación, concebida primordialmente en términos de progreso moral y cultural (Koselleck 2003: 45). Tal como pensaba Rosenzweig, la “mundanización” hegeliana pretendía en última instancia hallar la añorada reconciliación entre el pensamiento y la creencia, entre *logos* y la Revelación, en definitiva entre la “tierra” y el “cielo” (Rosenzweig 2006: 47)⁴⁵. A partir del “hito-Hegel” todos los grandes interrogantes de la historia debían resolverse en la inmanencia del tiempo mundano -inclusive la idea de *éshaton*-, a partir de su incorporación en un Absoluto conceptual y progresivo inherente al devenir histórico. Con esto, se disolvieron las escisiones constitutivas de la cosmovisión medieval, integrando en la Historia los polos tensionantes del dualismo metafísico heredado -inmanencia-trascendencia, mundano-espiritual, terreno-divino, profano-sagrado, etc. (Marramao 1998: 30).

Con las tesis de Schmitt se consolidó una tradición intelectual notable, la teología política moderna, que se encargó de recabar genealógicamente las transferencias de ciertos contenidos

⁴⁴ En adelante: HMS.

⁴⁵ En adelante: ER.

y/o estructuras provenientes del mundo judío y cristiano al mundo moderno (Marramao 1998: 67-80; Navarrete Alonso 2017: 75-95)⁴⁶. Sobre todo, cuando formuló que los conceptos que fundamentan la teoría moderna del Estado no son más que una secularización (transferencia) de categorías teológicas (Schmitt 2009: 37). Esta línea interpretativa y sus diversas ramificaciones se condensan en una denominación común propuesta críticamente por Hans Blumenberg: “teorema de la secularización” (*Säkularisationstheorem*) (2008: 13ss.). Esta perspectiva sostiene que los dispositivos vertebradores de la Modernidad representan en última instancia “secularizaciones” del contenido o de la forma de otros elementos provenientes del mundo religioso anterior. Esta tesis y sus aplicaciones pueden resultar deficitarias teniendo en cuenta su impronta lineal y monocausalista (Marramao 1998: 26ss.; Monod 2015: 50), pues uno de sus grandes problemas fue la pretensión de amalgamar la Modernidad con la historia cristiana europea, no considerando suficientemente algunos de los elementos que le otorgarían legitimidad auténtica a la Edad Moderna. En síntesis, puede afirmarse que el debate osciló entre los polos de la “continuidad sustancial”, que hace de alguna manera ilegítima la Modernidad, y el de la “ruptura”, desde el cual se puede aceptar a lo sumo la existencia de una mera “continuidad funcional” o “reposición metafórica” entre ambos períodos. Sólo la última posición logra dar cuenta cabal de la disrupción y novedad (en el fondo, de la legitimidad) que conllevó el proceso moderno -descrito por Blumenberg como el tránsito desde el “absolutismo teológico” hasta la “autoafirmación humana”.

Por otra parte, y dada la pluriformidad de los fenómenos históricos englobados bajo la denominación general de “Ilustración”, sólo se indica aquí un elemento capital del cual Rosenzweig tenía certeza: “no hay una Ilustración, sino muchas” (ER: 140)⁴⁷. Sin embargo, y a pesar de su heterogeneidad manifiesta, Rosenzweig subrayó un elemento nuclear del proceso filosófico del s. XVIII, al cual denominó como “Ilustración histórica”: por rechazo a la tradición y por la asunción creciente de una concepción histórica, la idea del progreso de la humanidad se posicionó como uno de los dispositivos principales de la comprensión moderno-ilustrada del mundo (ER: 142).

A partir de sus primeras formulaciones a fines del s. XVIII y su expansión cultural en el XIX, el ideal del “progreso indefinido” se constituyó en uno de los operadores filosóficos

⁴⁶ Como bien indica Monod, en la primera *Teología política* (1922) se halla una “tesis fuerte” de derivación del campo teológico al jurídico-político, mientras que en la segunda entrega, en su *Teología política II* -lanzada como respuesta a la interpelación que le hiciera Blumenberg en *Die Legitimität*-, hay una “tesis débil” de transferencia de un campo al otro, basada en nociones como las de “afinidad” o “analogía estructural” (2015: 49, n.72).

⁴⁷ En *La estrella de la rendición* diferenciaba tres: la “Ilustración filosófica” de la Antigüedad griega; la “Ilustración científico-natural”, contemporánea a los fenómenos del Renacimiento y la Reforma luterana; y la “Ilustración histórica” de los últimos decenios del s. XVIII.

centrales de aquellos discursos que intentaron orientar el desarrollo de la Humanidad en las esferas social, política, económica (científico-técnica) y moral (cultural). En este período, desde 1750 hasta 1850 aproximadamente, se gestó el almacén cosmovisional de la Modernidad (la *Sattelzeit* de Koselleck); desde ese momento, junto con la democratización, la ideologización y la politización, se instaló un fenómeno epocal clave: la “temporalización” (Koselleck 2003: 46). Con esta última categoría, se alude sobre todo a la primacía del futuro (“futurocentrismo”) y a la obsesión por las metas (“expectativa”) en el contexto de la “aceleración revolucionaria” (de los seres humanos como forjadores del tiempo histórico). Se trataba, en suma, de una etapa en la cual el *progressus* (perfeccionamiento del mundo, apoyado en la mejora del conocimiento y de la moral) reemplazaba de modo creciente el *profectus* trans-histórico de la visión religiosa (espiritual, referido al plan salvífico de Dios): “La (...) finalidad ultraterrena de la salvación futura fue integrada en la historia como esperanza mundana temporalizada, y, a través de su repercusión moral, la aceleración servía de guía para la acción de los hombres autónomos” (Koselleck 2003: 58). Resulta claro, entonces, que el signifiante “progreso” (*Fortschritt*) no debe ser reducido a una secularización de la escatología judeo-cristiana. En primer término, porque con él la voluntad del ser humano se impuso a la voluntad de Dios. En segundo término, porque la “aceleración” moderna remite a un progreso cuantificable en el tiempo natural (rectilíneo y uniforme), mientras que el acortamiento temporal del horizonte escatológico-apocalíptico indica la supresión de la regularidad del tiempo natural (Koselleck 2003: 54). Con todo, no pueden dejar de reconocerse algunos “aires de familia” entre ambas configuraciones de sentido o, lo que es igual, la permanencia en mayor o menor grado de un cierto revestimiento religioso en los postulados modernos post-cristianos, especialmente en las apuestas progresivas de las concepciones teleológicas. Por todo ello, es en parte adecuado afirmar que en ese proceso se dio una “mundanización de las metas cristianas” (Koselleck 2003: 55). No obstante, y a diferencia de las posiciones escatológico-apocalípticas precedentes, en la idea de “progreso” se proyectó un futuro siempre abierto y en absoluto algo así como el “fin del mundo” o el “tiempo final”, ya que la “meta” histórica pendulaba entre la idea de una perfección alcanzable (“meta final”) y la del desplazamiento indefinido de la meta (“meta infinita”) (Koselleck 2021: 167).

Ahora bien, en referencia al “punto de contacto” entre el mesianismo antiguo y la noción moderna de progreso, desde el *Säkularisationstheorem* se sostiene que en la Modernidad europea -sobre todo en la expresada sistemáticamente- el mesianismo ha sido identificado con la escatología, entendiéndolo como el resultado final de un proceso global. Por esta razón, siguiendo una genealogía posible de la *Aufhebung* -que arranca con Pablo, pasa por Lutero y culmina con Hegel-, puede afirmarse que los motivos centrales de la Modernidad mantuvieron

una relación hermenéutica íntima con el elemento mesiánico (TR: 101). En este sentido, la tesis central de Koselleck permite comprender la “secularización” a partir del vínculo estrecho que une el “acortamiento del tiempo” de extracción apocalíptica (inminencia del “fin del mundo” por la gracia divina) con la “aceleración del tiempo” propia de la Modernidad (en el horizonte del progreso movilizado por la voluntad humana), siendo ambas formalmente similares pero con contenidos y contextos cosmovisionales distintos (2003: 38ss.).

De ahí que resulte comprensible la apuesta de Karl Löwith en su *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia] (1953), publicado originalmente bajo el título de *Meaning in History* (1949). En esa obra puso en evidencia los presupuestos teológicos de la filosofía moderna de la historia -iniciada con Voltaire y los enciclopedistas-, mostrando que en ella el “sentido último” del devenir mundano fue hallado en un ámbito allende el “pensamiento histórico puro”. Con esto, afirmaba cierta dependencia de la filosofía de la historia moderna respecto de la teología o, en otras palabras, la vigencia en la Modernidad filosófica de una comprensión de la historia como historia de salvación. En ese contexto argumental, el filósofo alemán lanzaba su tesis interpretativa: “(...) la filosofía moderna de la historia arraiga en la fe bíblica en la consumación y termina con la secularización de su paradigma escatológico” (HMS: 13). En esta dirección, sostenía que, a diferencia del tiempo cíclico griego, uno de los nudos principales de la conciencia judía y cristiana primitivas radicó en la identificación de la historia con la historia de salvación, entendida como la formulación de un sentido último de los acontecimientos históricos vertebrada por la expectativa escatológica -donde el pasado remite al futuro y el futuro a la voluntad de Dios. Así, encontraba en el lenguaje posterior, el moderno, un cierto solapamiento semántico entre el “sentido” de la historia (*Sinn*) y las nociones de “fin” (*Zweck*) y “meta” (*Ziel*), desde el cual se afirmó que los acontecimientos históricos sólo tienen sentido si se dirigen a un fin que está más allá de lo acontecido (“meta futura”) (HMS: 18). En su interpretación histórico-filosófica, dicho *télos* intrahistórico, antídoto seguro contra todo mal y sufrimiento terrenales, fue encontrado a finales del s. XVII y comienzos del XVIII en el “sueño secular” o en la “religión laica” del “progreso indefinido”, en tanto modalidad secularizada del *éschaton* judeocristiano⁴⁸. Dicha comprensión del progreso aludía fundamentalmente a una realización intramundana, aunque

⁴⁸ Si bien Blumenberg aceptaba que ambos dispositivos -el *éschaton* y el progreso indefinido- pudieron cumplir históricamente funciones similares, diferenciaba sus contenidos, mostrando la distancia que existe entre un tipo de acontecimiento que irrumpe en la historia trascendiéndola (escatología) y aquella estructura que proyecta desde el presente un futuro inmanente (progreso) (2008: 39). A su juicio, este tránsito no representó una “secularización de la escatología” sino una “secularización mediante la escatología” (2008: 45ss.)

sin embargo poseía un fuerte componente metahistórico. Como fuera afirmado, la idea misma de “progreso” implicó un tipo de significación, ya no de carácter supra-histórico (de recurso a lo exterior, trascendente y/o divino), sino meta-histórico, en el sentido de un “ideal regulativo” inmanente, caracterizado por la aproximación asintótica y el aplazamiento infinito (Navarrete Alonso 2012: 321-322). De este modo, para Löwith, el fundamento del Occidente cristiano se sustentó en la idea de un horizonte-futuro mesiánico-escatológico que orientaría desde dentro y teleológicamente los acontecimientos históricos. Indicaba, por tanto, una concepción de la temporalidad que si bien comenzó con el “mundo religioso” de los judíos y cristianos primitivos siguió operando en la conciencia histórica de la Modernidad secularizada -en sus palabras, de Isaías a Marx, de Agustín a Hegel y de Joaquín de Fiore a Schelling. Una comprensión de este tipo, vertebrada por la formulación de un fin intrahistórico último (*finis* y *télos*), se basaba en una configuración progresivo-universal del ordenamiento y el significado históricos, en la cual el *éschaton* marcaba tanto el ritmo como la meta del devenir mundano (HMS: 32). Por este motivo, para el filósofo alemán, la filosofía de la historia moderna no hizo más que secularizar-transferir ciertos principios teológico-temporales extraídos del discurso de futuro y apocalíptico del judeocristianismo antiguo al ámbito mundano de la Modernidad. En su perspectiva, en este macro-proceso epocal la idea de “progreso” representó un relevo profano que fundamentaba y garantizaba un desenvolvimiento histórico continuo, ilimitado y dirigido inexorablemente al cumplimiento de una “meta” (HMS: 81). De ahí que esta idea se haya convertido, con claridad desde la “Ilustración histórica” del s. XVIII, en un dispositivo capital de las filosofías modernas de la historia. En una dirección similar, Löwith sostenía que, pese a los cambios introducidos por esta nueva cosmovisión, la fe en el progreso indefinido asumió, con proximidad o aversión por la tradición teológico-metafísica precedente, las funciones que cumplía la Providencia divina en el mundo antiguo y medieval. De modo particular, y en lo atinente a la anticipación de las expectativas futuras, proponiendo un “curso total” de los acontecimientos históricos a partir de un origen y un fin determinados. Por ello, en ese horizonte cada época fue concebida como un momento necesario de un *continuum* histórico, en una dinámica claramente teleológica de evolución continua. Esto último fue compartido por posicionamientos antagónicos entre sí, entre los cuales la idea de “progreso indefinido” fue considerada, o bien, como “consumación” (*Vollendung*) moderna del legado cristiano, o bien, como herramienta para la eliminación de su herencia institucional y/o dogmática; es decir, la narrativa evolucionista y progresista de la Historia fue asumida tanto por perspectivas deístas anticlericales como anti-teístas fervorosas. En líneas generales, esta última posición combatió frontalmente la idea de la Providencia divina, hallando en la de “progreso” -como dispositivo revolucionario- un ideal fundamental de

la Modernidad: llave de oclusión del Dios providente y puerta de acceso al mejoramiento imparable del mundo a manos de los seres humanos (HMS: 88). En pocas palabras, el trabajo infinitamente capaz de la Humanidad (“autonomía”) y el desarrollo avasallante de la Historia hacia un fin prefijado garantizaría y aceleraría la llegada de un futuro adviniente, colmado de bienestar material, felicidad y libertad (en las esferas científico-técnica, cultural y moral respectivamente). En conclusión, Löwith argumentaba que la filosofía de la historia ilustrada, aunque haya promovido la liberación de la historia respecto de los designios metafísicos y/o religiosos, sin embargo no amplió el “esquema teológico” subyacente a la teología de la historia sino que, por el contrario, lo estrechó; sobre todo, al “secularizar” la Providencia divina, reduciéndola a ser una mera predicción humana, en el marco de una teleología evolucionista y progresiva pretendidamente “natural” y “científica” (HMS: 226).

Otro gran exponente de esta perspectiva fue Jacob Taubes. También él se enfrentó con la teología-política à la Schmitt y con la filosofía de la historia progresiva de la Modernidad, al presentar una comprensión original del dispositivo mesiánico-apocalíptico. En líneas generales, su pensamiento expuso tanto el carácter teológico de la teoría política y la filosofía de la historia modernas como las implicancias político-seculares de la teología (Galindo Hervás 2012: 83). Más allá de su contribución significativa al campo de la teología política, cabe analizar ahora la interpretación que puso en juego en su Tesis doctoral de 1947, publicada bajo el título de *Abendländische Eschatologie* [*Escatología occidental*] (Taubes 2010)⁴⁹. En él partía de una indagación sobre la esencia de la historia desde una visión apocalíptica, presentando de entrada su hipótesis rectora: “Solo puede alcanzarse un parámetro y un punto de vista en la pregunta por la esencia de la historia si se interroga a partir del *éschaton*. Pues en el *éschaton* la historia rebasa sus límites y se vuelve ella misma visible” (EO: 21). El autor afirmaba que la nota propia del tiempo radica en la unidireccionalidad, piedra de toque de su irreversibilidad y de su tendencia hacia un fin. De ahí que destacara que la estructura del tiempo está moldeada por su apertura al futuro, la cual permite diferenciar un pasado y, por la tarea de la acción, también un presente. Según el autor, aquello que une “tiempo” e “historia” es básicamente su origen común: la “eternidad” (en su terminología, el “príncipe de la vida”). La eternidad debe imponerse al tiempo (el “príncipe de la muerte”, el “lugar del extravío”), a través de su entrada en el curso de la historia. Y la apocalíptica hablaba justamente de esto, del triunfo de lo eterno sobre lo temporal, donde lo “consumado” o lo “cumplido” -el “tiempo final”- funciona como el operador anticipatorio de lo todavía-no-sido. Por ello, existe una “libertad finita”

⁴⁹ En adelante: EO.

correspondiente al tiempo y otra “absoluta” atinente a la eternidad, y entre ellas una relación constituyente susceptible de ser modulada desde un abordaje panteísta, deísta o ateo-materialista (EO: 25). A su juicio, desde que el idealismo -de Plotino a Hegel- movilizó la reconciliación entre Dios y el mundo como realización del Reino de Dios en la tierra (la Historia Universal como teodicea), tanto la filosofía de la trascendencia como la materialista posteriores reavivaron el núcleo apocalíptico, presuponiendo una disgregación constitutiva entre lo divino y lo mundano (“autoalienación”) pero ateniéndose todavía a la consumación de la revelación (“historia del mundo”). Sin embargo, para la primera el *éschaton* se revelaba “desde arriba” (como descenso al “absurdo”, Kierkegaard), mientras que para la segunda era “desde abajo” (ascenso al “reino de la libertad”, Marx). En estos casos, la Revelación se constituye, según Taubes, como el auténtico “sujeto de la historia”, siendo la historia misma el mero predicado de la revelación. La revelación significaba, por tanto, un destello de luz en medio del “eón del pecado” (del ser como tiempo tendiente a la muerte), una señal que se abría paso en aquello que se da “entre” lo anterior de la historia (origen adánico) y lo posterior de la historia (redención): se trataba, en suma, de una llamada del Redentor desde afuera aunque en la temporalización triádica de pasado (“ya-no”), presente y futuro (“todavía-no”). Dicho instante de eternidad marcharía ineludiblemente hacia un “fin”, hacia el “tiempo final”, donde la eternidad (principio de vida) vencerá definitivamente al tiempo (principio de muerte), y donde el *kairós* reunirá la “meta” con el “tiempo del origen” (descrito como un “salto”, al tiempo originario del cristianismo para Kierkegaard o al comunismo primitivo para Marx). En este contexto de ideas, presentaba el horizonte apocalíptico como una narrativa revolucionaria, en el sentido de un mensaje que proclama la destitución radical del mundo en pos de otra totalidad completamente nueva de llegada inminente: en esencia, la apocalíptica niega la “plenitud del mundo” (EO: 29). Así, entre el mundo terrenal (“este mundo”, la “plenitud de lo malo”) y el mundo de Dios (el “otro mundo”, “la plenitud de lo bueno”) habría una relación de antagonismo mutuo, en la cual el “Dios desconocido” se revela bajo la figura del Destructor; con ello, se emprendía un combate frontal contra todo intento de absolutizar algún elemento de lo existente, animando, asimismo, un *ethos* nihilista-revolucionario que pretende la anulación del orden mundano y la consecución de un *télos* adviniente (EO: 30). El discurso apocalíptico aludía, entonces, a la lucha de la luz contra las tinieblas o, en términos paulinos, al combate de la “fe en el Resucitado” contra los “señores de este mundo” y el “príncipe de este mundo” (Satanás). En consecuencia, la revolución apocalíptica originaria de Israel, que apuntaba al futuro pero afectando de lleno el presente, conllevaba dos elementos constitutivos: por una parte, una fuerza demoníaca de destrucción del orden mundano y, por otra, otra fuerza configuradora de la

“nueva alianza”. Como puede notarse, a diferencia del ciclo mítico del “eterno retorno” helénico, la temporalidad bíblica tiende hacia adelante, orientándose hacia lo nuevo por el “espíritu” de la historia y la libertad, tanto en forma de catástrofe como de renovación completa. En este sentido, la historia queda indicada como un ámbito intermedio donde la eternidad puede irrumpir y en la cual la tensión hacia el futuro -construcción de un “cielo” y una “tierra” nuevos- se torna realizable a partir de los pares dialécticos de “comienzo-final” y “creación-redención”: “Un acontecimiento está siempre referido al *éschaton*. El *éschaton* es el *alguna vez* en doble sentido: *alguna vez* de la creación (axiología) y *alguna vez* de la redención (teleología)” (EO: 32). La realidad histórica está signada, entonces, por la “mezcla” producto de la “caída en el extranjero” y del camino hacia la Redención o, en otras palabras, por la “autoalienación” entre el “espíritu de este mundo” y el “Dios del otro mundo”, en las cuales se conjuga la contradicción inherente a la tarea redentora. Por ello, para Taubes, toda historia es indefectiblemente historia de salvación, pues en ella confluyen Dios, mundo y ser humano y, en tanto tal, condición de posibilidad de la (moderna) “Historia Universal” (EO: 56). Sin embargo, y aunque sosteniendo que el núcleo de la “ontología apocalíptica” radica en última instancia en el vínculo entre “valor” y “fin”, deslindaba esta concepción de la idea moderna de progreso, pues ésta se basa en la “sucesión” y no en la “eternidad”: “La ideología del progreso aísla (...) el polo teleológico, al despreciar cada momento de la historia a favor de un ideal, que yace en lo infinito en lugar de en lo eterno” (EO: 33). En efecto, Taubes encontraba en la categoría de “eternidad” un dispositivo que le permitía postular la tendencia de la historia hacia un fin, pero no hacia una finalidad indiferenciada sino hacia una temporalidad urgida por el final inminente -condensada en la pregunta “¿cuándo llega?” y en la respuesta “pronto, está viniendo”. Pues, como se dijo, comprendía el desenvolvimiento de la historia occidental a través de la idea de “cumplimiento”, heredada principalmente del discurso de la apocalíptica judía: tesis que confirma la presencia de la teología de la historia en la filosofía moderna del progreso, y de la cual Hegel sería, con su historia dialéctica del Espíritu Universal, el exponente mayor. Taubes se proponía realizar una hermenéutica genealógica de la apocalíptica, con el fin de demostrar que su ontología se mantuvo vigente -aunque modificada- incluso en la filosofía moderna de cuño dialéctico (EO: 58-59). Partiendo de una historia de la apocalíptica (desde Daniel, Juan, Jesús y Pablo hasta Lessing, Kant, Hegel, Marx y Kierkegaard), corroboraba que la matriz de la apocalíptica y de la gnosis tuvieron un rendimiento notable a lo largo del devenir filosófico occidental, sobre todo en lo atinente a la formulación de una concepción histórica basada en el movimiento, esto es, en la suposición de la existencia de un comienzo y un fin determinados. Aludía, así, a una estructura histórico-escatológica del ser, en el tránsito de la Creación a la Redención (EO: 60).

Este enfoque implicó, a su juicio, la asunción de un elemento clave de la perspectiva gnóstico-apocalíptica, como es el de la “disociación” o la “alienación” entre Dios y el mundo, donde Dios es, más que supra-mundano, fundamentalmente anti-mundano (EO: 63). De ahí su *páthos* nihilista-revolucionario, proveniente de aquel *pneuma* humano que, considerándose extranjero en el mundo, operaría una fuerza anuladora o aniquiladora de cualquier validez mundana (la “inversión” apocalíptica), y de aquel “Dios extranjero” que, siendo esencialmente escatológico, “impugna el mundo en sí y promete lo nuevo” (EO: 64). De esta manera, y después de un rastreo detallado de la escatología teológica de Europa -donde la figura e influencia de Joaquín de Fiore se destaca visiblemente-, ponía la atención en la escatología filosófica de Europa. El vector analítico propuesto allí radica en la expectativa de realización en la tierra del Reino de Dios, donde la “aceleración” revolucionaria propia de la “Modernidad copernicana” marcó el ritmo de una escatología cada vez más veloz (persecución frenética de un ideal futuro): “Como el cielo, el arriba pierde su contenido axiológico, la voluntad axiológica se concentra en el futuro. Dado que el espacio copernicano se vacía de sentido, el cumplimiento de la humanidad (...) se encuentra en el tiempo y (...) en la historia” (EO: 119). De este modo, Taubes constataba en la escatología filosófica de la Modernidad europea una tensión permanente hacia una “meta”, “final” o “cumplimiento” (*Vollzug*), emergente de su concepción de la Historia Universal como realización efectiva de la historia de salvación cristiana (sobre todo en Hegel, dado su carácter de “consumación” o “reconciliación” entre lo divino y lo mundano). Con esto, afirmaba que, desde la ruptura de la “ciudad de Dios” agustiniana con el Renacimiento y la Reforma, y del consecuente distanciamiento del “mundo ptolomeico” (iniciado, según él, ya con Joaquín), se produjo de modo creciente una alianza filosófico-epocal entre el ideal revolucionario, la validez del conocimiento a la luz de las ciencias empíricas (racionalización científico-técnica), la confianza en el progreso histórico a manos de los seres humanos (gestores de la redención) y la convicción en la fuerza del trabajo de lo negativo (“negación de lo existente”). Nacía así la dialéctica de la historia idealista, guiada, desde Lessing hasta los críticos post-hegelianos, por una especie de “quiliasmo filosófico” basado en una reformulación intrahistórica del *éschaton* cristiano (Reino de Dios en la tierra); esto es, un reino terrenal del Espíritu dirigido hacia el futuro (“desarrollo espiritual”), concebido como superación de la “caída en tierra extranjera”, como constatación de la catástrofe inminente y como formulación de una vía nueva hacia la redención (EO: 117). En síntesis, aseveraba que, en el conjunto de disociaciones de la filosofía moderna: “cielo-tierra” (Hegel-Marx y Kierkegaard) y “afuera-adentro” (Marx-Kierkegaard), la época nueva se situó en una tensión hacia el final inminente (EO: 243). Por esto, resulta claro que en su perspectiva las dos modalidades antes descriptas del fenómeno histórico-filosófico

de la secularización, a saber, como eliminación de la herencia cristiana y como transferencia del ámbito religioso al mundano, no sólo no se contraponen sino que, aún más, se complementan. Consecuentemente, tanto la Cristiandad como la Modernidad en su versión dialéctica habrían ocluido la experiencia mesiánico-apocalíptica original, antinómica y antidialéctica por excelencia (como la de Pablo de Tarso), especialmente cuando dichas macro-totalizaciones pretendieron sobreasumir el *éschaton* en una sistemática histórico-teleológica.

A pesar de la pretendida “reconciliación” hegeliana (*Versöhnung*) entre el legado cristiano y el saber filosófico (ciencia, libertad, Estado ético, etc.), el mundo posterior a Hegel fue un tiempo marcado por la disociación (hasta la oposición) entre la fe-actuación de Dios y el mundo-historia humana (Kajon 2007: 18). Resta ahora saber de qué modo algunos filósofos judíos moderno-contemporáneos se las ingeniaron para reconfigurar, recién entrado el s. XX, las diádas “racionalidad-Revelación” e “historia-eternidad”. Para finalizar, es imprescindible destacar que la operatoria de identificación entre el mesianismo y el progreso es propiamente moderna y, por ello, no necesariamente ajustada al desarrollo que la primera conoció en la tradición judía temprana (sobre todo, en su modulación profética y apocalíptica originales): el Mesías, lejos de promover el progreso espontáneo, continuo e ilimitado, traerá destrucción y catástrofe, destituyendo los fundamentos que sostienen el mundo (Scholem 2006a: 517).

3.2.2. De la emancipación a la asimilación: notas sobre la “simbiosis judeoalemana”

En el marco de este macroproceso epocal de primado del “progreso” y la “aceleración”, se dio un proceso decisivo para la vida judía europea, signado tanto por la “emancipación” como por la “asimilación” al “mundo Occidental”. En dicho proceso, desencadenado en el s. XVIII, consolidado en el XIX y desestabilizado a comienzos del XX, un conjunto notable de pensadores judeo-alemanes sentaron las bases de una “racionalidad nueva” (*Neue Rationalität*). Con ella, reconfiguraron los modos en que la tradición filosófica occidental había comprendido hasta entonces la relación del ser humano con el otro (ser humano, Dios), con el tiempo (la historia) y con el espacio (la política). Con ese fin, conjugaron sus formaciones intelectuales y programas filosóficos con las “viejas” (y culturalmente relegadas) fuentes judías, especialmente con su enseñanza moral articulada en narraciones, símbolos y categorías teológicas. Dos exponentes clave en el surgimiento de este Nuevo Pensamiento fueron el neo-kantiano Cohen, como antecedente de sus claves fundamentales, y el neo-hegeliano Rosenzweig, movilizador efectivo del programa filosófico (Mate 1997: 14-15). Para comprender sus discursos

filosóficos, conviene caracterizar sucintamente el derrotero, tan fructífero como dificultoso, de la identidad judía en la Modernidad europeo-alemana. Recurriendo a las categorías propuestas por Hannah Arendt, Enzo Traverso lo ha caracterizado bajo el signo de la “anomalía”, entendiendo la figura del judío como “paria” y “advenedizo” (*parvenue*) (2005: 46ss.). Con el uso de estas metáforas se ha intentado indicar las peculiaridades de un proceso histórico-intelectual verdaderamente complejo, plagado de aportes teóricos imprescindibles como de violencias adaptativas imposibles de soslayar: la “Modernidad judía”, desarrollada desde mediados del s. XVIII (“emancipación”) hasta la mitad del XX (“pos-Shoá”).

A partir de la Revolución Francesa, su *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789) y un decreto de la Asamblea Nacional (1791), los judíos comenzaron a gozar de ciertos derechos civiles y económicos en algunos países de la Europa central (*Mitteleuropa*) y occidental (*Westeuropa*). Por el consiguiente abandono de los *ghettos* en un proceso drástico de urbanización e industrialización, el problema de su integración a la sociedad civil como “emancipación”, primero, y como “asimilación”, después, ganó masividad en el debate social e intelectual de la época: era la mentada “cuestión judía”. Frente al imperativo asimilador avasallante, y en una situación marcada por el antisemitismo cristiano, conservador y/o nacionalista, los judíos asumieron diversas actitudes, como la reafirmación integrista de su religiosidad (formación de la ortodoxia), la identificación con las tradiciones culturales de los Estados nacionales emergentes, la conversión al protestantismo o el rechazo de cualquier tipo pertenencia religiosa, entre otras. A modo de una “carrera de obstáculos” (especialmente en Alemania), la emancipación representó para ellos una puerta de acceso a la ciudadanía europea, reconfigurando notoriamente su autocomprensión identitaria y las condiciones de su vínculo con el entorno social. Por otra parte, es notable que tanto en la Antigüedad como en la Edad Media europeas la “etnia judía” y la “religión judía” se encontraban indiferenciadas. Sin embargo, con el advenimiento de la Modernidad se instaló una contradicción en el seno mismo de su autocomprensión identitaria (Mendes-Flohr 2011: 17). Si bien “el judío” comenzó a ser reconocido en la vida nacional y política a través de la ampliación de sus derechos civiles y económicos -como individuo, “israelita” o “ciudadano de confesión mosaica”-, dicho reconocimiento trajo aparejada la exclusión de sus derechos comunitarios como miembros de una comunidad religiosa. Este proceso de “confesionalización” generó un deslinde tajante entre la “vida espiritual” -religiosidad interior- y la “religión” declarada -confesión pública. Y dicha reducción de la “religión” a la “confesión” significó en términos sociopolíticos una separación drástica del campo de las prácticas religiosas personales y comunitarias del de la participación ciudadana, dando como resultado efectivo la relegación de la “judeidad” a la esfera privada

(Fonti 2010-2011: 11). En suma, pocas palabras definen mejor lo acontecido con la identidad judía desde la “emancipación” -abierta por Moses Mendelssohn- que aquellas que pronunciara Rosenzweig: “Todo nuestro pueblo se ha sometido a sí mismo a una pregunta embarazosa; el judaísmo de cada individuo ha debido pasar por la punta de una aguja, que consiste en preguntarse por la cuestión del porqué” (2007: 276). Con la inserción a las comunidades nacionales mediante una frágil igualación jurídica, y fundamentalmente por la asimilación cultural a sus naciones de residencia, la identificación entre la etnia y la religión judías sufrió una ruptura irreversible (Zamora 2007: 33-34). En ese contexto, tanto el desconocimiento de las fuentes judías como la negación de la historia de su pueblo -en pleno auge de las “historias nacionales”- se convirtieron en fenómenos usuales. Así, la “asimilación”, entendida como el ingreso a la cultura europea mediante la incorporación de su *Bildung*, exigía que los judíos, para ser respetados en sus derechos cívicos, abandonaran o adaptaran los elementos vertebrales de su “judeidad” (Mendes-Flohr 2011: 16). En continuidad con la tradición abierta por la “Ilustración judía” (*Haskalá*), y como fruto de la mencionada tensión epocal, se consolidó la “Ciencia del Judaísmo” (*Wissenschaft des Judentums*), representada, entre otros grandes exponentes como Leopold Zunz, Moritz Lazarus o Eduard Gans, por el mencionado Cohen⁵⁰. Con la *Wissenschaft* se produjo una “normalización doble”, basada en la restitución del valor racional del judaísmo y en su reposicionamiento como una fuente válida para el quehacer científico (Fonti 2011: 40). Esta corriente proponía básicamente investigar el judaísmo a partir de la objetividad científica con la que las ciencias históricas de la época analizaban el desarrollo de las otras civilizaciones, o sea, realizar una investigación histórica de sus fuentes en conexión con la “filosofía científica” del momento (Rosenzweig 1998: 38-39)⁵¹. Se trataba, en suma, de una tarea histórico-científica que veía en el judaísmo una fuente racional para el mejoramiento de la humanidad mediante el acrecentamiento de la moralidad. Esto implicaba, por una parte, desechar la cultura religiosa judía al considerarla como una herencia fosilizada del pasado, y, por otra, reivindicar el judaísmo como un fenómeno histórico que contribuye a la racionalidad de la civilización humana (Mendes-Flohr 2011: 27). Como puede observarse, en la medida en que “el judío” devino ciudadano y por lo tanto sujeto de derechos y deberes civiles, la entrada en la Modernidad comprometía indefectiblemente su legado histórico, sobre todo el religioso: el pueblo judío para ser “europeo” y “occidental” debía realizar un auténtico “*sacrificium historiae*” (Mate 1997: 107). En efecto, adquirir la *Kultur* y la *Bildung* modernas requería,

⁵⁰ “[Cohen] no propugnaba un retorno a las formas tradicionales del estudio de la Torá, sino que proponía un rediseño de la *Wissenschaft des Judentums* tal que pudiera permitirle al judío contemporáneo adquirir una comprensión del judaísmo que fuera edificante, tanto en lo racional como en lo espiritual” (Mendes-Flohr 2011: 28-29).

⁵¹ En adelante: IEJ.

especialmente en Alemania, deshacerse de lo propio, pues las dos alternativas que la Modernidad propuso ante la “cuestión judía”, tanto por la vía ilustrada como por la romántica, supusieron una clara estrategia de violencia político-cultural (Mate 1997: 107); dado que su aceptación dependía en última instancia de la disolución de “lo judío” (*das Jüdische*) -al menos en sus formas tradicionales y/o religiosas- en tanto llave de acceso al “mundo europeo”: “La concesión de los derechos cívicos debía permitir a los judíos abandonar sus características culturales; (...), deberían haberse librado de la judeidad misma. Su identidad colectiva (...) debía desaparecer” (Traverso 2005: 69). Sin embargo, los dos autores aquí considerados, Cohen y Rosenzweig, representaron de una u otra forma magníficas excepciones. Cada uno a su modo (con presupuestos filosóficos distintos) y en respuesta a situaciones contextuales diferentes (la exaltación patriótica en la Primera Guerra Mundial y el desencantamiento del período de posguerra, respectivamente), retomaron la fuerza vital del judaísmo que heredaron, sin desestimar, por ello, los logros cognitivos de la secularización. Reponiendo la categoría de Ernst Simon, tomada a su vez de los escritos de Peter Wust, Paul Mendes-Flohr expone la idea de una “segunda inocencia”, refiriéndose con ella a la capacidad de aquellos judíos que, siendo herederos del Iluminismo y el racionalismo, lograron asumir su fe con todas las incertidumbres propias de la experiencia secular (2011: 31). No obstante, cabe resaltar que tanto la emancipación jurídico-política como la asimilación cultural constituyeron, para una parte significativa de la conciencia de los propios judeo-alemanes, un hito en materia de integración socioeconómica y conformación identitaria. Con todo, la asimilación cultural puede ser caracterizada como un proceso de incorporación o metabolización social que, basándose en la esencialización de la “alteridad-judía”, negó lo (propiamente) judío⁵². En síntesis, este fenómeno social conllevó una imputación doble: al judío que reivindicaba su judeidad se lo consideraba un extraño, una amenaza exterior para la cultura nacional; mientras que al judío asimilado se lo veía como un factor desnaturalizador de la presunta pureza de esa misma cultura nacional (Zamora 2007: 37-38).

En un escenario marcado por procesos diferenciados según las circunstancias propias de cada país europeo, Alemania se posicionó desde finales del s. XVIII como uno de los grandes centros de la vida judía, viviéndose allí, al menos para una parte significativa de la intelectualidad judeo-alemana, un vínculo sumamente estrecho entre el judaísmo y la cultura occidental. La asimilación alemana, que tuvo como hito fundacional la reforma propuesta por

⁵² “La situación de los judíos la ha determinado efectivamente la radical alteridad que les atribuyó la labor ideológica preparatoria de las iglesias cristianas y, posteriormente, en el siglo XIX, el antisemitismo político y el racismo antijudío” (Karady 2000: 3).

Wilhelm von Dohm, implicó la incorporación del judío a un ambiente ilustrado, cristiano y secularizado. En este sentido, el racionalismo filosófico judeo-alemán significó un esfuerzo notable de identificación teórica entre las enseñanzas de la *Torá* y las provenientes de la “razón universal” (Bensussan 2014: 150). Dicho racionalismo evidenciaba, por un lado, una posición explícitamente ilustrada en defensa de los derechos de ciudadanía para los judíos y, por otro, una pretensión muy honda de identificación cultural entre la identidad judía y la identidad alemana. Sin embargo, la pretendida confluencia era a todas luces unidireccional, un monólogo judío inaceptable para un espíritu alemán atiborrado de antisemitismo y nacionalismo (Traverso 2005: 55-60). En definitiva, los judíos fueron incluidos efectivamente a la ciudadanía pero no así a la “nación” (Navarrete Alonso 2018: 143; Traverso 2014: 55-56). La *intelligentsia* judía de la *Mitteleuropa* estaba compuesta por los “intelectuales *Aufklärer*”, aquellos pensadores que se hicieron cargo de los hallazgos del racionalismo de la Modernidad (como Mendelssohn o Cohen), sea en la variante liberal, socialdemócrata o marxista; y por los “románticos”, quienes sostuvieron una posición crítica frente a la Modernidad capitalista industrial (*Zivilisationkritik*) desde una cierta nostalgia ante la pérdida de algunos de los elementos configuradores de la existencia precapitalista (como Buber o Rosenzweig) (Löwy 2015: 21-22). Es destacable que esta última corriente asumió tanto posiciones reaccionarias (conservadoras y restauracionistas) como revolucionarias (anarquistas, socialistas, sionistas, etc.). Para indicar la especificidad de los intelectuales de la Europa central, conviene indicar algunas de las características que los distinguían de los de la Europa oriental (*Osteuropa*): en primer lugar, en la Europa del Este se produjo una abundante literatura de la vida en el *Shtetl*, distinta de la producida en el contexto post-emancipación centroeuropeo; en segundo lugar, el involucramiento de los judíos en movimientos revolucionarios (de tipo obrero, marxista o anarquista) fue mucho mayor en el Este que en el Centro, dado el mayor grado de antisemitismo y pobreza que se vivía en el primero respecto del segundo; en tercer lugar, en el Este primó el rechazo de los componentes religiosos, motivado por el predominio de las perspectivas racionalista, materialista, atea y secularista, mientras que en el Centro surgió una importante corriente neo-romántica que recuperó elementos de la tradición judía (sobre todo el mesianismo, en diálogo con la mística); en cuarto lugar, en el Este fue mayoritaria la tendencia nacional judía encarnada en los ideales sionistas, mientras que en el Centro la idea de una “nación judía” resultaba abstracta a la luz de una asimilación más sedimentada. Por ello, la tendencia crítica centroeuropea de comienzos del s. XX tuvo dos vectores fundamentales: cosmopolitismo -internacionalismo de izquierda- y crítica del nacionalismo -vs. Estado nacional- (Löwy 1997: 40). Del mismo modo, presentaban diferencias significativas con los intelectuales de la Europa occidental (*Westeuropa*): por efecto

de una emancipación más acabada, en el mundo europeo-occidental (Holanda, Inglaterra, Francia), el intelectual judío se encontraba notoriamente más integrado a la sociedad, la cultura y el temple político del entorno (liberal-burgués y, en Francia, republicano), fenómeno que lo alejaba de las aspiraciones revolucionarias que mantenían otros sectores más desfavorecidos (como los “semi-parias” de la *Mitteleuropa*, por ejemplo). Por este mismo motivo, en la Europa occidental la reivindicación cultural, nacional o confesional de la identidad judía tuvo, en discrepancia con lo sucedido en el Centro o en el Este, muy poco vigor; por último, vale decir que, a diferencia de lo acontecido a finales del s. XIX y principios del XX centroeuropeos, la inscripción de la intelectualidad judeo-occidental al universo liberal-racional emergente de la Revolución e Ilustración francesas clausuró la reapropiación del romanticismo, sobre todo en su versión utópico-revolucionaria -crítica de la ideología del progreso (Buber, Rosenzweig, Scholem, Benjamin, entre otros)- (Löwy 2015: 25).

En términos estrictamente filosóficos, la emancipación alemana, teóricamente sostenida por los protagonistas de la *Haskalá*, comenzó con la figura indispensable de Mendelssohn (1991)⁵³ y tuvo un punto clave con los planteamientos político-asimilacionistas de Cohen. En cuanto a este último, es menester decir que fue un cabal representante de la pretendida (y nunca completada) “simbiosis judeo-alemana”, expresada de modo contundente en su texto de 1915: „Deutschtum und Judentum” [“Germanidad y judaísmo”]. En ese escrito, el autor hizo especial énfasis en tres elementos que, según su perspectiva, daban cuenta de la unidad profunda que existía entre el “espíritu alemán” y el “espíritu judío”: el idealismo, las expresiones artísticas y el socialismo ético. En cuanto a lo filosófico, afirmaba que el idealismo alemán -entendido como un “método de la idea” basado en la hipótesis del juicio científico- se insertaba de lleno en el *logos* de la Reforma luterana, en franca oposición al dogma (y la autoridad) y a favor de la justificación racional del pensamiento y la acción religiosos (“conciencia religiosa”). En su perspectiva, se trataba de una herencia indispensable a la hora de relocalizar las creencias judías y cristianas en el horizonte de la Modernidad (2012: 212). Es notable que Cohen se refería a un mundo cultural particular: la “*psyché* judeo-protestante” y, gracias al impacto cultural de Lutero, “judeo-alemana” (Derrida 2004: 66; 2008: 75). En este sentido, afirmaba que en esa

⁵³ Mendelssohn tradujo la Biblia del hebreo al alemán en 1778. De su trabajo *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* [Jerusalem o acerca del poder religioso y judaísmo] de 1783, sobresale la promoción de derechos civiles para los judíos, la subordinación del derecho eclesiástico al derecho natural del Estado, la separación entre la Iglesia y el poder estatal, y la igualdad de las confesiones ante el Estado (confesionalmente neutro). Para algunos autores, la distinción que Mendelssohn realizó allí entre “verdades de razón” (eternas, universales), “verdades históricas” (sujetas al testimonio y la autoridad) y “verdades reveladas” (provenientes de Dios, como la ley mosaica recibida por el pueblo judío) negó en cierta medida el aporte propio del judaísmo al campo de la racionalidad, identificando sus “verdades de razón” (por ejemplo, las contenidas en la *Torá*) con las de la razón autónoma de la humanidad, y postergando la revelación religiosa al mero ámbito de las prescripciones, mandamientos y leyes (Ley revelada). De esta manera, habría operado una “reducción del judaísmo a mero código legal” o, en fórmula de Mate, un “*sacrificium intellectus*” (1997: 89ss.). Cohen asumió esta posición (2012: 227-228).

matriz cultural los asuntos de fe se condensaron en doctrinas de moralidad, cuyo carácter de garantía última permitía acceder a la idea de religión y, particularmente, a la especificidad religiosa del judaísmo. Esta última, vertebrada por la idea de la unicidad divina, ofrecía las condiciones necesarias para identificar el conocimiento de Dios con el amor, estableciendo un puente entre la filosofía helénico-platónica -*tertium comparationis* (Derrida 2004: 58ss.)-, el kantismo y la enseñanza judía o, más en concreto, entre el idealismo científico y el idealismo religioso. Algo similar sucedía para él con la idea de la pureza del alma emergente de la piedad judía, mediante la cual resultaba válido afirmar que la única mediación posible entre Dios y los seres humanos radica en la razón (conciencia). De allí que la reconciliación con Dios se sustentara en último término en el esfuerzo humano de autoliberación -trabajo moral de la conciencia-, identificando, desde un idealismo del alma, la santidad religiosa con la moralidad. Por otra parte, hallaba en la cuestión de la ley otro núcleo filosófico central en lo respectivo al vínculo entre el humanismo alemán y el mesianismo judío de los profetas; dado que la fusión entre la moral y el monoteísmo muestra que la ley de Dios se constituye como el fundamento definitivo de la moral y, por eso, del derecho y del Estado. Además, otro punto de encuentro entre el judaísmo y la germanidad -proveniente también de la Reforma- radicaba, a su juicio, en la moralización de la profesión, entendida desde los recursos judíos como una convocatoria al trabajo de santidad cotidiano, sin necesidad de recurrir a una mediación exterior legitimadora del orden sagrado. Además, destacaba que el espíritu reformista trajo la idea del sacerdocio universal, la cual sentó las bases para la afirmación de la soberanía del Estado alemán frente a la Iglesia, así como para la postulación de un “socialismo mesiánico” -orientación moral de la tarea nacional: “Alemania representa [para Cohen]⁵⁴ la tierra elegida de la socialdemocracia, de un socialismo ético en el que ve una traducción de la vocación mesiánica de la humanidad” (Bouretz 2012: 34). Los mencionados elementos filosófico-políticos, junto con un sinnúmero de reciprocidades estético-culturales (de Jeremías y los Salmos, a Schiller y Goethe) y de afinidades intelectuales (Mendelssohn, Zunz, etc.), eran para Cohen pruebas suficientes para sostener una vinculación de fondo entre el espíritu nacional alemán y el espíritu religioso de los profetas de Israel, siempre involucrada en la dinámica universalista de la idea mesiánica⁵⁵. En este sentido, afirmaba: “Nos sentimos como judíos alemanes con la conciencia de ser una fuerza cultural central, que está llamada a unificar a los hombres en el sentido de la humanidad mesiánica” (Cohen 2012: 246). En efecto, Cohen sentía que el judaísmo había hecho un aporte

⁵⁴ Aclaración del autor.

⁵⁵ Fiel a su espíritu cosmopolita, pensaba que los profetas, superando la tendencia nacionalista original, eran fundamentalmente “ciudadanos de la cosmópolis mesiánica”, y que “(...) su propio Estado no era para ellos más que peldaño para ascender a la Confederación de Estados de la humanidad” (Cohen 2004a: 17).

irreemplazable a la moralidad y a la religiosidad alemanas, basándose en una correspondencia histórico-cultural largamente sedimentada. Aspiración que sintetizaba con la fórmula: “(...) queremos ser judíos en tanto que alemanes, así como alemanes en tanto que judíos” (2012: 249). Y para que dicho anhelo se cumpliera, veía en la Primera Guerra Mundial una posibilidad única para el renacimiento nacional y el rejuvenecimiento social del pueblo alemán, una puerta abierta a la masificación de la educación nacional y los derechos cívicos sin exclusión por confesión (2012: 251). En suma, en este trabajo puso de manifiesto su exaltación patriótica desde la pertenencia judeo-alemana, confiando en que, por su especificidad estatal particular, Alemania se encontraba en condiciones de brindar un servicio científico, ético y estético a la humanidad en su conjunto, proponiendo el socialismo internacional como vía efectiva de realización de la idea mesiánica: “La germanidad debe convertirse en el punto central de una federación de Estados, en la que se fundamente la paz del mundo (...). La guerra justa es la preparación para la paz perpetua” (2012: 255). Tal como reflejan sus palabras, y sin representar en absoluto una excepción en el ambiente intelectual judeo-alemán, se entregó a una fidelidad patriótica que le prometía la ansiada pertenencia plena a la nación, sin advertir suficientemente que en esa relación el judaísmo era tan sólo un “socio minoritario” y que para gran parte del pueblo alemán ni siquiera era “socio” (TPP: 76). Por la consolidación de los Estados nacionales europeos después la Primera Guerra Mundial -basada en la tríada Estado-nación-soberanía-, la metabolización sociopolítica de la estructura diaspórica del pueblo judío resultó todavía más insoportable. El “antisemitismo”⁵⁶ fungió desde el comienzo como un “*nomos* de los nacionalismos” (Traverso 2014: 33), convirtiéndose por entonces en un dispositivo clave para la formación de las identidades nacionales europeas -constitutivamente alérgicas a la “ontología de la errancia”, a la “ciudadanía del desierto” y al “cosmopolitismo mesiánico” judíos (tal como lo mostraron en el ámbito filosófico Hegel o Heidegger).

Asimismo, imbuido en su arraigado patriotismo alemán y en su judaísmo racionalista-liberal (aquel que “fantasea con poseer un hogar en los países con cultura”), Cohen manifestó en 1916 una postura abiertamente contraria ante el ideal sionista. Postura esperable, si se tiene en cuenta que las posiciones intrajudías críticas del sionismo se sustentaban en una lectura genealógica del pueblo propio basada en la diáspora, siendo el cosmopolitismo, la urbanidad, la textualidad, el multilingüismo, la movilidad, el exilio y la extraterritorialidad sus notas esenciales (Traverso 2014: 29). Desde ese punto de vista, consideraba el sionismo político como una forma perniciosa de nacionalismo judío, reivindicando así su pertenencia a la nación y al

⁵⁶ Sobre la diferencia entre el tradicional “antijudaísmo” cristiano (“odio teológico”) y el “antisemitismo” moderno (biológico-racial), ver: Navarrete Alonso 2018: 136ss.

Estado alemanes desde su “nacionalidad” judía. Por ejemplo, la consigna sionista de una “patria de derecho público”, esto es, la proclamación de un “Estado judío”, se le aparecía como una afrenta a su socialismo internacionalista y a su asimilación cultural en la patria alemana. En su perspectiva, la perennidad del judaísmo estará garantizada sólo por la preservación de sus doctrinas y prácticas así como por su aislamiento tradicional de aquellos pueblos marcados por un destino político (Bouretz 2012: 90). Además, como fiel defensor de una “humanidad mesiánica”, pensaba que la tarea principal del judaísmo radicaba en la difusión del mensaje de Israel a todos los pueblos de la tierra (Cohen 2012: 275). En esta dirección, sostenía que el empleo de la lengua santa, el hebreo, como un lenguaje coloquial representaba una auténtica profanación, opuesta de plano a la tradición diaspórica del pueblo judío -apoyada en la asunción de las lenguas locales y en la exclusividad del empleo cúlrico del hebreo. De ahí que, finalmente, Cohen derivara la significación metahistórica de “Israel”, es decir, su ejemplo para las demás naciones como “pueblo del sufrimiento”: “No es necesario posponer la redención al final de los tiempos, pues ya se encuentra presente en cada momento del sufrimiento, y forma, en cada momento del sufrimiento, un momento de redención” (Cohen 2004a: 181-182)⁵⁷. Por esto, desde su crítica permanente al eudemonismo, consideraba que los sionistas querían gozar ilegítimamente de la felicidad que brinda el mundo y sus instituciones (Bouretz 2012: 87). En nombre de su judaísmo liberal, afirmaba que el ideal mesiánico del monoteísmo judío posee una vocación esencialmente universal y cosmopolita, caracterizada por la presencia viva de Israel entre las naciones del mundo. En conclusión, la propuesta de Cohen puede ser entendida como una justificación teológico-política de la asimilación, aunque en ella se advierta también una alarma permanente ante los peligros que ésta conlleva, sobre todo en lo atinente a la pretensión de fusión con la cultura nacional en tanto borradura de lo propiamente judío (monoteísmo, mesianismo, religión, etc.).

3.2.3. Entre ética y religión: la idea del Mesías en el último Cohen

Cohen creció en el seno de una familia judía observante. Una vez declinada su formación rabínica en Breslau (1863), concluyó sus estudios universitarios de doctorado en filosofía con un trabajo dedicado a Platón y Aristóteles (Halle, 1865). Tras ejercer tres años como *Privatdozent*, recibió en 1876 la habilitación como profesor en la Universidad de Marburgo -liderando la “Escuela neokantiana de Marburg”, lugar de reunión de pensadores notables como

⁵⁷ En adelante: RR.

Paul Natorp, Ernst Cassirer o Nicolai Hartmann-, al presentar una investigación titulada: *Die systematische Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus* [Los conceptos sistemáticos en los escritos precríticos de Kant, según su relación con el idealismo crítico]. Fue sobre todo con el estudio sistemático de la noción de *a priori* en la filosofía de Kant que desplegó toda su experticia y creatividad filosóficas, inclinándose decididamente allí por el “idealismo crítico”. Se trataba de un conjunto de estudios sobre la totalidad de los diversos modos productivos de la conciencia en el sistema crítico-trascendental kantiano, plasmado en tres obras clave: *Kants Theorie der Erfahrung* [La teoría kantiana de la experiencia] (1871), *Kants Begründung der Ethik* [Fundamentación kantiana de la ética] (1877) y *Kants Begründung der Ästhetik* [Fundamentación kantiana de la estética] (1889). Más tarde, elaboró los trabajos que estructuraron su propio sistema de filosofía, también dividido à la Kant en “conocimiento” (lógica, ciencias de la naturaleza, ciencia matemática), “voluntad” (derecho, Estado) y “sentimiento” (artes). Principalmente en estos trabajos, a través de una reconceptualización de la noción de lo “puro”⁵⁸, puso de manifiesto el valor del espíritu humano como conciencia unitaria de la cultura -en sus tres dimensiones, de ciencia, moralidad y arte- a partir de la unidad de la *Humanität: Logik der reinen Erkenntnis* [Lógica del conocimiento puro] (1902), *Ethik des reinen Willens* [Ética de la voluntad pura] (1904) y *Aesthetik des reinen Gefühls* [Estética del sentimiento puro] (1912). Finalmente, aparecieron las obras maduras que enfatizaban el papel de la religión (habitualmente denominada como la producción teórica del “último Cohen”): *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* [El concepto de la religión en el sistema de la filosofía] de 1915 y sobre todo *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* -escrito entre 1916 y 1918, publicado póstumamente en 1919.

Como fruto de la recepción de la filosofía kantiana, el fundamento de la filosofía de la religión se había desplazado de la metafísica a la teoría del conocimiento (“crítica”) o, en otras palabras, había visto limitado su ámbito de indagación a lo cognoscible humanamente según sus condiciones de posibilidad. Dios devino una “idea” de perfección o un “ideal” de la razón, siendo su “realidad” en cuanto tal inaccesible para el conocimiento humano (Bensussan 2014: 159-160). En su *System*, Cohen le otorgó una posición sumamente relevante a la idea de Dios, fungiendo allí como una “verdad” -o consumación de la fundamentación- que enlazaba la causalidad lógica (ciencia natural) con la teleología y la finalidad (conocimiento ético) y como

⁵⁸ “Así, pues, ‘puro’ aquí quiere decir, también, puro de algo; pero no, como en Kant, puro de todo lo demás, sino sólo puro de cuanto estorbaría el rendimiento conforme a ley a que lo puro está destinado. Puro en sentido kantiano sería, en química, un alcohol puro; puro en el sentido de Cohen sería un vino puro, en el que la pureza estriba en la mezcla conforme a ley de los elementos” (IEJ: 20).

una garantía para la prosecución infinita de la moralidad humana (“ideal”). Dicha teleología fue postulada en la *Ética de la voluntad pura* como núcleo del modo de conciencia ético, ya que la voluntad moral se configura (proféticamente) como voluntad de futuro, es decir, como la entrada de la eternidad en el tiempo (“tarea infinita”) a través del camino hacia la perfección moral (“mesianismo”) (Kajon 2007: 50-51). Con todo, la “religión” se disolvía todavía allí en la ética filosófica (IEJ: 42). Recién en sus escritos tardíos, mayormente producidos en Berlín - donde residió y enseñó a partir de 1912⁵⁹-, se explicitó un viraje en lo atinente a la ubicación de la religión en el sistema, la cual dejaba de ser un mero campo de aplicación de los postulados de la razón práctica (Zamora 2007: 44). Según Rosenzweig, el “giro” coheniano de los escritos tardíos significó una auténtica *teshuvá*, en especial en uno de los sentidos del término hebreo, como retorno al judaísmo (IEJ: 22). Tomando en cuenta este desplazamiento, clave a la hora de comprender la producción filosófica madura de Cohen, en el presente acápite se analiza, en primer lugar, el vínculo entre ética y religión en su filosofía de la religión tardía y, más particularmente, las características distintivas que el autor le atribuyó a la religión en comparación con la razón sistémico-práctica; en segundo lugar, se tematiza su interpretación de la idea mesiánica, en el marco de la aludida relación entre ética y religión y sobre todo desde la importancia que adquieren en esta teorización las fuentes judías, considerando su posible carácter de antecedente para la formulación posterior de un Nuevo Pensamiento.

En su obra *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía* (Cohen 2010)⁶⁰, el autor analizó la participación de la religión en el “sistema de la filosofía” (gnoseología, ética, estética y psicología) o, en otros términos, las características de su “pureza sistemática”, entendiéndola primeramente como un hecho de la cultura (CRS: 17). Es decir, pretendía brindar una fundamentación filosófico-crítica (trascendental, apriorística) de la religión, una justificación positiva de su concepto sistemático mediante la figura del “individuo”. Negaba rotundamente la independencia de la religión respecto del sistema (pues, en última instancia, deriva y es interdependiente de la ética), aunque no dejó de observar que ésta aportaba un contenido propio y una modificación novedosa como fruto de su “peculiaridad” -relevante no sólo para la ética sino para todas las partes del *System*. A los fines de esta indagación, resulta importante subrayar que dicha originalidad radica en la idea del “Dios único” (monoteísmo) -como aporte al sistema filosófico, en general- y en la afirmación de la individualidad del ser humano -en tanto “complemento” o “ampliación” de la ética, en particular. En lo atinente a la relación sistemática

⁵⁹ En ese año, Cohen abandonó la Universidad de Marburgo para radicarse en Berlín. Una vez trasladado, brindó una serie de cursos en la *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*, a los cuales asistieron, entre otros destacados pensadores, Ernst Cassirer, Leo Strauss y Franz Rosenzweig.

⁶⁰ En adelante: CRS.

analógica de la religión con la ética, su punto de apoyo inicial (y por ello fundamental) se basó en la mencionada idea del “Dios único”, indispensable para la ética por su función regulativo-ideal en la teleología moral (“mesianismo”), por un lado; por otro, y con una radicalidad aún mayor, en una concepción renovada del vínculo entre Dios y el ser humano vertebrada por la noción de “correlación” (*Korrelation*), en el sentido de un crecimiento mutuo entre las posibilidades originarias de cada uno de los polos que la componen (Wiehl 1992: 222). Con esta idea, indicaba el vínculo entre la unicidad-trascendente de Dios y la individualidad del ser humano, esto es, la relación recíproca entre el ser humano singular y Dios, abordada desde lo que significa Dios “para” el hombre y el hombre “ante” Dios en su mutua separación y (por eso) relación. En este sentido, afirmaba: “El concepto del monoteísmo (...) no [es]⁶¹ Dios solo y en sí, sino siempre sólo en correlación con el ser humano; y, por tanto, (...): no el ser humano solo, sino a la vez siempre en correlación con Dios” (CRS: 41). Tal como expresara agudamente Rosenzweig, la idea de correlación lo ayudó a descubrir la potencialidad filosófica contenida en la palabrita “y” (IEJ: 52). La “y”, que explicita el vínculo entre Dios y el ser humano, se apoya en última instancia en la razón, puesto que, para Cohen, ambos se correlacionan en el conocimiento humano. Esta “correlación” Dios-ser humano debe ser interpretada, a su vez, en el terreno más englobante de la reciprocidad entre el Dios único y la Humanidad una. En esa vinculación, la idea del bien (de los profetas, pero también de Sócrates y Platón) se condensa en la idea de la *humanitas*, entendida como lugar de realización del ser humano por concesión y garantía de Dios. En suma, Cohen entendía que la esencia del profetismo se encuentra en la realización de la Humanidad en la edad mesiánica, y que, consecuentemente, la esencia del mesianismo radica en la esperanza de futuro de la Humanidad (CRS: 42). Asimismo, identificaba inequívocamente la temporalidad de dicha esperanza -centro neurálgico del contenido de la “religión del mesianismo”- con el futuro. Este último quedaba indicado, entonces, como la temporalización originaria de la correlación entre Dios y el ser humano, como la plenitud del tiempo que vitaliza todos los tiempos. De ahí que el autor lanzara una pregunta dirigida al meollo de la cuestión: “¿(...) puede satisfacer la ética, de acuerdo con su estructura dinámica fundamental, todas las implicaciones de esta correlación (...)?” (CRS: 53). Con el fin de responderla, la sagacidad argumentativa de Cohen lo hizo optar por un camino intermedio con el que logró resolver en parte el problema teórico planteado: la religión posee efectivamente una cierta “peculiaridad”, lo cual no significa que por ello posea “autonomía” respecto del sistema de la filosofía o; en otros términos, la religión aporta ciertamente un

⁶¹ Aclaración del autor.

“contenido nuevo” y una “modificación nueva” al contenido del sistema, lo cual no implica en absoluto la aparición un “nuevo modo de conciencia” sino sólo el enriquecimiento (consistente o cualitativo) de uno que ya esté asegurado por un modo de conciencia puro (el de la “voluntad pura”). Como puede observarse, aquí la función religiosa no es independiente de la conciencia (García-Baró 1998: 110), aunque posea una especificidad inherente -de lo cual no se deriva que pueda independizarse del sistema de la filosofía (lógica, ética y estética). En la perspectiva de Rosenzweig, fue gracias a la negación de la independencia sistemática de la religión que Cohen, paradójicamente, le otorgó a ésta “su universal presencia sistemática” (IEJ: 48). Entonces, si a la ética le incumbe la idea del ser humano y de todo aquello que a éste le pertenece, resta ahora saber en qué lugar queda ubicada la religión y, con ella, la idea de Dios. Partiendo de su lógica, Cohen argumentaba que la idea de Dios es el dispositivo que enlaza la conservación del mundo -la idea de “fin” que tiene Dios para la naturaleza y el ser humano- con la ética, dado que ella significa una auténtica “garantía” de que siempre habrá existencia y, en consecuencia, una praxis moral infinita: “(...) el Dios de la religión significa un enriquecimiento para la ética, pues sin él la ética no dejaría de ser un mero torso” (CRS: 61). En resumidas cuentas, para Cohen en la idea de Dios radica el culmen de la fundamentación ética. No obstante, aún resta saber cuál es el aporte sustantivo de la religión a la razón práctica. A su juicio, éste se encuentra en la ampliación del concepto de ser humano. Para la ética la piedra de toque reside básicamente en su “universalidad”, es decir, en su pertenencia a la humanidad como lugar de revelación del prójimo en el congénere. Por eso, entendía que la humanidad resguarda al ser humano como su fenómeno correlativo. El autor no acordaba con las posturas que sostenían que la idea de humanidad “tritura” la individualidad del ser humano o que, al menos, lo hacen desaparecer ante y en la universalidad; muy por el contrario, pensaba que en esa tensión, entre la universalidad de la humanidad y la singularidad de cada ser humano, este último podía alcanzar verdaderamente la “vida de la eternidad”. Postulaba, por tanto, una suerte de alianza sistemática entre la idea de humanidad (fundamento universal, emergente de la teleología ética) con el fenómeno del individuo sufriente y pecador (empírico-particular, originario de la experiencia religiosa). Sin embargo, reconocía que, a pesar de su indudable valor ético-teleológico, la universalidad de la razón práctica de alguna manera aísla al ser humano; de todos modos, gracias a la “compasión”, en principio como autocompasión por el sufrimiento y las faltas morales propias (“pecado”), se podría garantizar “la existencia en la tierra”. Cohen ubicaba allí el lugar de nacimiento de la religión, en el conocimiento de la vulnerabilidad moral propia y, por consiguiente, en la asunción del ser humano de su carácter de “mero individuo” (CRS: 65). Con todo, consideraba que la ética ayuda efectivamente al individuo-pecador en su tarea de

universalización hacia la humanidad (“crecimiento” y “autorrealización”), pero sólo a través de la incorporación del contenido religioso, lo cual supone para ella un “salto” o un “quiebre de su solidez”:

La ética de ninguna manera determina todos los aspectos del concepto del ser humano mediante la elevación del individuo al universo del Estado y la Federación de Estados de la humanidad (...). Y la ética ha aprendido de la religión que los profetas, especialmente Jeremías y Ezequiel, han descubierto por vez primera al individuo en el conocimiento de sí mismo y del propio pecado. Y aunque el individuo tenga finalmente que desvanecerse en la universalidad, de todas maneras tiene que seguir siendo individuo también en la universalidad, y precisamente un individuo de la universalidad, no del egoísmo (CRS: 66).

Tematizaba así el camino hacia la “universalidad ética”, en el cual, por una parte, se mantiene vigente el imperativo teleológico de la humanidad (“idea”) pero, por otra, se afirma también la insustituible individualidad del ser humano (“fenómeno”). El primer paso para ello residía en la reconciliación de la “conciencia pecadora”, es decir, en el tránsito singular y autónomo que va “de la pecaminosidad a la redención”; siendo éste uno de los elementos fundamentales mediante el cual la religión complementa la ética, a modo de un “complemento homogéneo del concepto de ser humano”, “continuación” u “origen conceptual” de la religión. Hablaba allí de “homogeneidad”, porque consideraba sumamente necesario que la “peculiaridad” de la religión se mantuviera en el marco de su relación con la ética, poniendo de manifiesto una coherencia sistémica entre el sujeto ético (“universalidad”) y el sujeto religioso (“sufriente” y “pecador”) basada en la idea de “autonomía”. En suma, basándose en la relación entre los ámbitos de la ética y de la religión, caracterizado por las nociones de “ampliación” y de “complementación”, sostenía que el contenido de la religión amplía y completa el concepto formal de ser humano propio de la ética (CRS: 69). Tal como se afirmó, en este planteo la “peculiaridad” de la religión no implica en ningún caso su independencia del sistema, aún menos de la ética. Sin embargo, también se reconoció un aporte propiamente religioso que logra ampliar, complementar o completar la conceptualización del ser humano provista por la razón práctica: la “correlación” entre el ser humano y Dios, y en especial la individualidad del ser humano expuesta en su pecaminosidad y sufrimiento. Algo similar sucede con la “idea de Dios” de la ética y la religión. Para la ética la figura del “Dios único” reviste, en cuanto “ideal” o “meta”, una garantía última del valor eterno de la realización moral, concibiendo al ser humano a partir de su universalidad en y para la humanidad. De manera tal que la “correlación” entre el Dios único y la humanidad—una de la teleología ética se ve enriquecida por la correlación entre el “ser humano único” y el “Dios de la religión”, aunque la verdadera armonía entre ética y religión se dará cuando la religión también se refiera a la humanidad, sin que esto vaya en contra de su afirmación del sujeto individual (CRS: 71). No obstante, Cohen pensaba que la unicidad humana se encuentra

totalmente fuera de la ética, iniciándose por ello un tránsito necesario hacia la religión o, en otras palabras, al individuo pecador junto con el Dios redentor. Aquí, la religión pone de manifiesto un contenido concreto, que radica simultáneamente tanto en la asunción consciente del pecado propio -retorno o arrepentimiento (*teshuvá*)- como en la redención o reconciliación que ofrece el perdón divino: “Éste es el nuevo Dios, el Dios de la religión, a diferencia del Dios de la humanidad en la ética. La redención libera del pecado” (CRS: 75). En síntesis, mientras que en la ética la figura ideal del “Dios único” opera teleológicamente como el dispositivo que garantiza la realización efectiva del bien de la humanidad, en el ámbito religioso -complementario del ético- garantiza esta misma realización pero en el plano del “individuo” (CRS: 75-76). Concibiendo al judaísmo (“monoteísmo puro”) como una afirmación radical de la trascendencia de Dios y, por esto mismo, de la suficiencia y autonomía morales del ser humano, Cohen distinguía la liberación de la redención. Mientras que la primera compete exclusivamente al trabajo moral del ser humano en su individualidad y responsabilidad intransferibles, la segunda se encuentra sólo en manos de Dios (CRS: 77). A partir de la correlación entre el Dios redentor y el individuo pecador, y en la frontera donde la ética continúa como religión, la liberación entre los seres humanos se da en dos sentidos determinados: por una parte, en el ya mencionado proceso de reconocimiento y reparación de la falta propia mediante el arrepentimiento, el sufrimiento y la penitencia, y, por otra, en la “compasión” (*Mitleid*) ante el sufrimiento y la pobreza del prójimo (“amor religioso” volcado enteramente a la realidad sociopolítica). En este punto, no dudaba en caracterizar la pobreza como “la quintaesencia de la miseria social humana”: “El sufrimiento no es castigo; (...), la pobreza es más bien el emblema de la piedad monoteísta” (CRS: 85). Así, identificaba la figura de los pobres con la de los piadosos, en tanto “seres humanos ideales” o “fiadores históricos de la moralidad”. Cohen decía que, a diferencia de los filósofos helénicos, los profetas subrayaron la significación moral de la pobreza, desde la cual el otro ser humano -“mi” prójimo- se muestra afectiva y teóricamente en mi autoconciencia como “alguien”. Con ello, aludía, en definitiva, al afecto matricial de la “compasión”, motor del progreso moral y fuente del amor al otro. En síntesis, partiendo del reconocimiento del pobre como piadoso fundamentaba el concepto de “prójimo” y de “amor al prójimo”. En función de esta idea, sostenía una postura abiertamente contraria ante los nacionalismos de cuño religioso (mesianismo davídico), a la vez que reivindicaba la tendencia universalista del mesianismo profético condensada de manera eminente en la figura del Siervo de Yahvé, que aúna la pobreza social y la piedad mesiánica, es decir, la figura del Mesías como articuladora central del concepto social de ser humano (CRS: 89). Este “giro” trajo dos consecuencias específicas al planteo coheniano: por un lado, el “Dios

social” o el “Dios de los pobres” contenido en la figura del Siervo reunía nuevamente la ética con la religión a través de la reincorporación del ser humano particular al horizonte de la humanidad en su conjunto. Asimismo, el “Dios ético de la humanidad” se ve interpelado por el pobre (“pluralidad”), motivo por el cual el sujeto moral debe responder por él creando las instituciones necesarias para su protección (a partir de concebirlo, según el imperativo kantiano, como un fin en sí mismo). Pero, por otro lado, la religión moviliza un paso fundamental, aquél que lleva del mero respeto ético (a todo ser humano) al amor compasivo (hacia el individuo sufriente concreto), de manera tal que el “amor religioso” al pobre permite reconocer al otro como prójimo y, por ende, como destinatario preferencial del amor social. Gracias a este reconocimiento, el ser humano se correlaciona con Dios y, simultáneamente, Dios se aproxima amorosamente al pobre, porque para Cohen: “(...) el amor de Dios está contenido en el amor del ser humano al ser humano” (CRS: 91). Por ello, el “amor religioso” o la “compasión” hunde sus raíces en el respeto proveniente de la ética, de modo tal que el amor a Dios evidencia la cohesión entre los conceptos de Dios y de ser humano de la ética y la religión respectivamente: “cohesión”, por tanto, entre el Dios-garante de la moralidad y el Dios-garante de la compasión con el pobre, entre la universalidad de la humanidad y la singularidad del individuo pecador. En suma, por el aporte cualitativo de la religión tanto el conocimiento como el respeto morales pueden convertirse en amor, sede fundante de una auténtica racionalidad compasiva o “nueva”:

La lógica dice precisamente que el individuo pertenece a la pluralidad, y la ética en sí nada podría cambiar en este juicio. Pero sólo la religión corrige esta abstracción lógica, en la medida en que pone de relieve al ser humano como individuo (...). La religión convierte al ser humano en individuo y, por tanto, también al individuo en ser humano (CRS: 95).

Cohen complejizó su posición en *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. En esta obra, el autor pretendía fundamentar el concepto sistemático de la religión, o sea, exponer sus contenidos sistémicos. Afirmaba allí que la religión participa efectivamente de la razón (pues, la razón es su fuente), siendo esa pertenencia sistemática lo único que permitiría mostrar cabalmente su universalidad y, con ello, aquellos elementos universalizables de las múltiples experiencias histórico-contingentes: la religión de la razón convierte a la religión en una función universal de la conciencia humana en cuanto humana (RR: 5). Por su parte, la razón, entendida aquí como la norma intrínseca de la legalidad, era presentada como el origen de toda normatividad posible y, en consecuencia, también la de la religión. Además, en esta obra sostenía que entre filosofía y judaísmo no sólo hay una relación de complementariedad sino, más bien, de profunda unidad. Porque, como agudamente decía Rosenzweig, para este tipo de racionalismo la razón en sí misma era un “milagro” (IEJ: 22). Dicha relación encuentra su evidencia en el elemento filosófico (contenido racional) intrínseco a la fuente bíblica

(contenido religioso), es decir, en la religión racional. Por basarse en las fuentes del judaísmo, la religión de la razón se sustenta en último término en el monoteísmo puro, dispositivo gracias al cual este tipo de religión podía distanciarse del “politeísmo mitológico”, del “panteísmo” y del “ontologismo cristiano”. Pues, para Cohen, la “razón judía” -la razón monoteísta pura- es incluso más universal y racional que la razón moderna (a su juicio, todavía afectada por resabios mitológico-panteístas), ya que su racionalidad involucra un “mesianismo del futuro” en tanto realización máxima de los ideales de la razón (García-Baró 2007: 61-62). En definitiva, del monoteísmo puro de las fuentes judías se deriva la unidad o la “universalidad racional-religiosa de la humanidad” (Bensussan 2014: 157), que no comparte nada con la fusión típicamente panteísta entre lo divino y lo humano-mundano. En efecto, es justamente por la separación que Dios y el ser humano pueden correlacionarse, es decir, coincidir recíprocamente permaneciendo irreductibles el uno al otro (IEJ: 54-55). Así, Cohen se proponía mostrar la “continuidad” que existe entre la unidad de Dios y la unidad entre religión y moral, especialmente cuando vinculaba la lógica del monoteísmo (judaísmo) con la primacía de la razón práctica (kantismo). Para él, aquello que sostiene la unidad de la religión (judaísmo) con la razón (filosofía) es la moralidad, entendiendo que la correlación alude a un tipo de vínculo que -desde la Revelación en el Sinaí- se gesta al tiempo entre Dios y el ser humano (religión) y entre los seres humanos entre sí (ética).

Para definir el concepto de “religión” en la “religión de la razón”, Cohen se enfrentaba, en principio, a dos posiciones antagónicas: si la religión como doctrina del ser humano pertenece al ámbito de la ética, es evidentemente sistemática y racional pero no autónoma; por el contrario, si la ética no es capaz de abarcar el contenido completo del concepto de ser humano, la religión podría suplir su falencia pero se volvería equívoco el “concepto metódico” de la ética. Ante esto, y partiendo de que “no puede haber dos especies de razón respecto de la doctrina del ser humano”, Cohen se apoyó en una idea fundamental: la concepción del ser humano de la ética exhibe una deficiencia radical. En este sentido, sostenía que la ética sistemática reconoce la individualidad del ser humano, pero sólo en la medida en que ésta se inserte en la humanidad (universalidad). Algo similar sucede con la intermediación del Estado, donde el ser humano accede también a su individualidad pero sólo a través de la relación “Yo-Humanidad”. Aludía con ello al terreno del “Él”, campo de significación sistemáticamente relevante pero todavía abstracto. En base a esta reflexión, aparece en el discurso coheniano una figura que en algún sentido hace tambalear el predominio armonioso de la razón práctica, el descubrimiento del Tú. Esta figura de alteridad relocalizaba la noción misma de autonomía, sobre todo cuando el autor ponía en juego tentativamente cierta prelación del Tú tanto al Él

(neutro) como al Yo (trascendental): “(...) primero el Tú, el descubrimiento del Tú, me puede llevar a mí mismo también a cobrar consciencia y conciencia de mi Yo” (RR: 11). De ahí que, partiendo de que la ética tiende teleológicamente a la Totalidad (*Allheit*) de la humanidad como “meta final”, sometiera a duda su rendimiento: “¿está dentro de su competencia, de su metódica, descubrir al Tú?” (RR: 11). Nuevamente, Cohen dejaba casi intacto el valor sistemático de la ética, pero volvía a introducir la idea de un cierto complemento que la religión podría proveerle. De todos modos, admitía que si bien este *plus* de la religión es algo realmente nuevo, por su reconceptualización del ser humano desde el Tú, no por ello es heterogéneo, es decir, no rompe ni la homogeneidad sistemático-metodológica de la ética ni la comunión entre ambas dimensiones. En efecto, desde su “peculiaridad” la religión completa el método homogéneo de la ética (teleología, finalidad), registrando, por una parte, la significatividad de su contenido condensada en el Tú y, por otra, su pertenencia sistemática a la voluntad pura, ya que el Tú compone también la unidad de la Humanidad alcanzando en ella su plenitud (“personalidad”). De este modo, puede afirmarse que la ética comprende al ser humano desde la “unidad de la totalidad”, mientras que la religión lo hace partiendo del Tú en tanto “novedad dentro de la totalidad” (RR: 12). En este sentido, resulta claro que la religión completa la ética a partir de la atención al sufrimiento del otro ser humano, sacándolo de la mera neutralidad del “Él” y cualificándolo existencialmente como un Tú singular. Asimismo, y tal como ha sido mostrado, la atención al sufrimiento ajeno se funda en la “compasión”, devolviendo la cuestión del “Yo” al campo del sufrimiento propio como reconocimiento del pecado propio o, como Cohen mismo afirmaba, recobrando “mi propio Yo en el Tú” (RR: 15). Por otra parte, el autor enlazaba el Dios de la ética, “fiador de la humanidad” o del “sujeto de la moralidad en general” (ley y preceptos universales), con el Dios de la religión, criterio último de validez de la “vida” del ideal moral (realidad humana) y del mesianismo como “reinado del bien sobre la tierra”. Sin embargo, y a pesar de haber identificado previamente en su *Ética de la voluntad pura* al Dios de la ética con el Dios mesiánico, Cohen complementaba sus hallazgos precedentes al sostener que ese Dios no es todavía el “Dios de la religión”. A su juicio, la idea de Dios y del mesianismo que proviene auténticamente del ámbito religioso -sobre todo de la tradición profética de Ezequiel- es aquella que se fundamenta en la relación de Dios con el ser humano individual, primordialmente con aquél que asume su fragilidad moral. Además, valoraba que los profetas transmitieran una idea de un valor indiscutible, como fue que el “pobre” debía ser tenido como un verdadero “símbolo del sufrimiento humano” (RR: 18). De esta forma, el “Dios de la religión” coheniano es un Dios completamente involucrado en la esfera sociopolítica, defensor de los pobres, crítico de la miseria social y revelador de las contradicciones de la justicia

política. En resumidas cuentas, Cohen arribaba a una posición definitiva respecto del vínculo entre ética y religión: la religión posee una particularidad propia en el marco de la doctrina moral; el valor teórico de la ética permanece inalterado, sobre todo su método; con todo, la religión ofrece algunas perspectivas nuevas, encubiertas hasta ahora en el método ético; finalmente, la peculiaridad de la religión y sus hallazgos conceptuales amplía y mejora el método de la ética (RR: 18).

En el planteo coheniano tardío ocupa un lugar destacado, no sólo la “correlación” entre Dios y el mundo (por la Creación), ni sólo aquella que se da entre Dios y el ser humano (por la Revelación), sino también, y fundamentalmente, la “correlación” entre los seres humanos entre sí (por la Redención). Con la idea de Creación el autor daba cuenta del vínculo entre el “ser único” y el “devenir finito”, donde por su omnipotencia Dios se constituye como “principio originante” de la actividad mundana y de la renovación de cada uno de sus instantes (RR: 49ss.). Y con la de Revelación indicaba principalmente la relación entre la “unicidad-ser de Dios” y la “esencia racional-moral” del ser humano, en el sentido de la “creación de la razón” u origen eterno de la revelación en la razón teórico-práctica: la razón moral se deriva de Dios (RR: 67). Mientras que con la idea de Redención aludía al vínculo que se da entre un ser humano y otro ser humano, en el cual se condensa y consuma la correlación entre Dios y el ser humano como prójimo (RR: 88). Por la Redención, el ser humano, habiendo sido comprendido hasta ese momento como ser racional moral (en su terminología, “santo espíritu”), es descubierto como auténtico prójimo. Se trataba del hallazgo por el cual Rosenzweig consideraba que *La religión de la razón* contiene un material explosivo capaz de hacer “estallar” el “edificio del sistema” (IEJ: 21). Para llegar a la idea de “prójimo” Cohen distinguió, en primer término, esta idea de la del “congénere”, pues ésta concibe el ser humano como un miembro singular de una serie unitaria más abarcativa, o sea, como un caso de la “pluralidad” (*Mehrheit*) del “ser humano al lado de otros seres humanos”. En segundo término, expuso un conjunto de figuras de alteridad con el fin de ir acercándose a una caracterización positiva del “prójimo” (Cohen 2004b)⁶², tomando como instancias propedéuticas los conceptos de “inmigrante”, “noájida” y “el justo de los pueblos del mundo”. Inicialmente, confrontaba la figura del “israelita” -de extracción nacional, ciudadano- con la del “extranjero”, encontrando su solución en el concepto bíblico-

⁶² Allí se recopila el ensayo „Die Nächstenliebe im Talmud: ein Gutachten dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstatte” [“El amor al prójimo en el Talmud. Dictamen sometido al Real Tribunal de Marburgo”] (1888). En ese escrito, Cohen respondía a un tendencioso encargo que le hiciera el tribunal de Marburg respecto del carácter de la enseñanza talmúdica (Feierstein 2015: 27-36). La situación estaba marcada por una avanzada de los discursos antisemitas, sobre todo con la “disputa sobre el antisemitismo” (*Antisemitismusstreit*) y con los dichos públicos del reconocido historiador y politólogo Heinrich von Treitschke en 1880, uno de los representantes insignia del antisemitismo cristiano más influyente del entorno universitario: con su fórmula “*Die Juden sind unser Unglück*”, lamentablemente proferida.

político del “forastero” -más precisamente, en el de “inmigrante residente” (Leconte 2007: 96-98)⁶³. Respecto del concepto ético-talmúdico de noájida (“hijo de Noé”) su denominación constituía para Cohen un auténtico símbolo del género humano y, por eso mismo, de la alianza eterna de Dios con todos los seres vivientes: correlación de Dios con el ser humano, hermano de otros seres humanos, basada en los siete mandamientos noájidas (RR: 95). Por último, y en base a la figura de Abraham, evocaba el concepto de “los justos de todos los pueblos de la tierra”, mediante el cual la bendición de Dios -por la práctica del derecho y la justicia de la ley mosaica- alcanzaría toda su descendencia, o sea, todas las familias de la tierra (CCE: 78). De este modo, sostenía Cohen, el amor al ser humano depende en última instancia de su Creación por Dios a su imagen y semejanza, fenómeno que involucra al conjunto de los “descendientes de Adán”. En consecuencia, y partiendo de la imagen nacional-estatal del israelita, el autor podía acceder a la fuente de su significación igualitarista y cosmopolita original: “El israelita es primero hijo de Noé antes que hijo de Abraham. Y también en cuanto hijo de Abraham su bendición está condicionada por la bendición de todos los pueblos de la tierra. Pero, antes incluso de ser hijo de Abraham e hijo de Noé, el israelita es como todo ser humano la criatura de Dios hecha a su imagen” (RR: 92). Según Bouretz, el análisis coheniano se estructura aquí en función de los tres órdenes temporales que configuran la “conciencia judía”: la rememoración de la extranjería y la esclavitud del pueblo de Israel bajo el dominio de los egipcios (pasado); la consagración del Templo por Salomón como signo de aceptación de los extranjeros que llegaban hasta allí para orar (presente); y la anticipación del porvenir mesiánico, en el cual “Israel” se constituirá como casa de oración para todos los pueblos de la tierra (futuro) (2012: 51). Así, a través de un rastreo filosófico-exegético del tránsito talmúdico que concatena los conceptos de inmigrante residente, noájida y justo de los pueblos del mundo, Cohen ponía de manifiesto con su genealogía que el prójimo excede en mucho la categoría de “compatriota”, afirmando con esto su carácter de dispositivo clave en la participación de la religión en la razón -principalmente en la moral; con ello, consolidaba, además, la idea-fuerza de que el concepto de ser humano de la ética y de la religión se basan en el concepto de “prójimo” (RR: 88). Como se dijo, la fundamentación última del amor al prójimo se encuentra en el principio monoteísta mismo: en la Creación del ser humano por un Dios único y unitario a su imagen y semejanza. En esa afirmación ocupa un lugar privilegiado tanto el reconocimiento de la igualdad jurídica del extranjero (legislación migratoria) como el de la inexcusable desigualdad social entre ricos y pobres, entendiendo la pobreza como el “sufrimiento universal del género humano” (RR: 110).

⁶³ En adelante: CCE.

y el pobre como “el prototipo de ser humano” (RR: 105). En definitiva: la relación del ser humano con el otro ser humano, especialmente la atinente al sufrimiento social, constituye el “corazón” de la correlación entre Dios y el ser humano (RR: 102). En suma, la enseñanza de los profetas demuestra que las figuras del pobre, del sufrimiento social y de la compasión permiten descubrir en el congénere (*Nebemensch*) un prójimo (*Mitmensch*), esto es, superar el *alter ego* para arribar a un Tú (García-Baró 2007: 12-13).

Desde la mencionada apertura al otro, surge la cuestión del “amor al prójimo” como “amor religioso”. Habiendo aseverado previamente que el “amor social” de la religión tiene su fuente originaria en la compasión por el sufrimiento del otro (“pobreza”), esto es, en el amor del ser humano al ser humano (“antropofilia”), Cohen detectaba otro aporte sustantivo de la religión a la voluntad pura, y es que el monoteísmo consigue que todos los seres humanos se amen los unos a los otros. En este sentido, el amor compasivo entre los seres humanos queda indicado como un verdadero nuevo comienzo, basado en la “creación del prójimo” como una especie de “segunda creación” (RR: 113). De ahí que, por la afirmación del amor del ser humano al prójimo vertebrado por la compasión social (por cierto, identificable con la justicia-*tzedaká*), pueda sostenerse, después, el amor de Dios al ser humano, primordialmente al pobre -expresado en figuras de alteridad concretas, como las del inmigrante, la viuda y el huérfano, y condensado ritualmente en el descanso igualitario del *shabat*. En palabras del autor: “La compasión por los pobres, que Dios ha despertado en nosotros por medio de sus mandamientos, se ha convertido para nosotros en la razón que hace comprensible el sentido del amor divino” (RR: 121). Sólo partiendo de estas coordenadas puede plantearse, entonces, la cuestión del amor del ser humano a Dios (único y unitario), en el sentido de una reafirmación del amor social por el prójimo. Con todo, y atendiendo a la necesaria articulación sistémica de la religión con la ética, el amor a Dios debe significar el amor por el ideal moral, o sea, un “arquetipo de la acción” que oriente la emulación humana de sus atributos: “Sed santos, porque yo, el Eterno, vuestro Dios, soy santo”. Se trata, en suma, de un arquetipo primordial que exige la santidad humana como acercamiento efectivo a la santidad de Dios, puesto que, para Cohen, “(...) el amor a la moralidad es amor a Dios” (RR: 126).

En este planteo filosófico, el “Yo” se resitúa a partir del “Tú” (“prójimo”), abriendo la indagación con la pregunta que sigue: “¿acaso ya existo yo mismo antes de que el prójimo sea descubierto?” (RR: 109). Pregunta que Cohen respondía así: “La compasión tiene que salir al encuentro del sufrimiento si es que el ser humano debe por fin nacer también como un yo” (RR: 110). De este modo el descubrimiento compasivo del sufrimiento del otro se constituye como uno de los accesos fundamentales al yo-singular. Distinguiendo nuevamente los alcances de la

religión respecto de los de la ética, el autor sostenía que el individuo de la voluntad pura no puede ser sino abstracto -pues es visto siempre a la luz de la humanidad (un “caso” o “ejemplo” de la totalidad)-, mientras que desde el ámbito religioso se concibe al individuo como viviente e individual, ya que lo piensa en su singularidad existencial. Así, la universalidad de la ética abre la Revelación a la ley moral, mientras que la individualidad de la religión, a los preceptos de Dios. Tal como se mostrara previamente, el abordaje coheniano se basaba hasta allí en la reposición de la figura del “prójimo” (“Tú”), llegando hasta la aparición de algo así como un “Yo para el Tú” (correlación entre singulares, miembros de una pluralidad vinculados por el amor social), pero sin reconocer todavía el contenido positivo del “Yo consigo mismo”. En consecuencia, vale preguntarse en qué radica ese “Yo religioso” que forma parte de la correlación ser humano-Dios. En el marco de su vínculo sistémico con la teleología ética, la peculiaridad de la religión se manifiesta sólo en la medida en que la correlación Dios-ser humano afecte el “Yo” de este último. Para afirmar ese “Yo religioso”, la religión posee un método propio, análogo al de la ética y fundamentado en el método de aquella. Sin embargo, esto demuestra que a la religión le cabe hacerse cargo de los problemas morales que exceden la jurisdicción y el método propio de la ética (RR: 128). En efecto, es en el alumbramiento de la peculiaridad de la religión respecto del “Yo” donde la cuestión de la “culpa” humana personal (alojada en su conciencia, muy distinta de la culpa legal del ámbito jurídico) encuentra un lugar específico en el *System*, así como su significación más profunda. La religión aparece con toda su fuerza en el reconocimiento de la culpa propia, esto es, en la “creación del Yo” como individuo en el marco de la correlación Dios-ser humano. Siguiendo la enseñanza del profeta Ezequiel, se trata de la afirmación de un individuo con valor absoluto (originalidad, separación e irreductibilidad) frente a todo tipo de “pluralidad” o “totalidad” englobantes (como el Estado, el derecho, etc.). La idea del ser humano singular se posicionaba para Cohen como un elemento insustituible al momento de mostrar la peculiaridad de la religión frente a la ética, ya que el individuo libre de la razón práctica se disuelve aún en las comunidades relativas de la pluralidad y de la totalidad (RR: 138). Aunque sostenía que el esplendor de la ética reside en la elevación del Yo a la Totalidad -aun advirtiendo que esto implica la disolución del ser humano en la pluralidad social (de los prójimos) o en la humanidad (de los congéneres)-, sin embargo reconocía que el prójimo debe convertirse indefectiblemente en un “individuo-prójimo”, o sea, en un “Yo” originante del prójimo mismo. Y, por tanto, derivaba la importante consecuencia de no ligar exclusivamente el “pecado” con la “Pluralidad social” -como hicieron la mayoría de los profetas, menos Ezequiel- sino también, y principalmente, con el Yo-humano pecador. Dicho contenido recibido de la religión complementa el campo ético y renueva los términos de

la correlación Dios-ser humano, sobre todo porque presenta una concepción más acabada de los dos polos de la relación. La aludida renovación surge, en definitiva, de la emergencia de la figura del “Yo pecador ante Dios”. En cuanto a lo primero, el “Yo-pecador” genera por la liberación de su pecado un “Yo nuevo” singularmente redimido. Este concepto renovado de redención ya no se encuentra dirigido exclusivamente a la Humanidad en términos sociopolíticos (hacia el pueblo, en una moralidad de la Totalidad) sino, más bien, a la reconciliación. El punto de inflexión de dicho traspaso se sitúa en la cuestión misma del pecado (de cada individuo) y del perdón (de Dios), donde el “Dios de la religión” se muestra, ahora, como “redentor individual del hombre individual” (García-Baró 1998: 115). Cohen entendía la reconciliación en dos sentidos precisos: en primer lugar, como reconciliación de las contradicciones que obstaculizan la unidad del Yo y, en segundo lugar, como una meta lejana de reconciliación con Dios. Así, reconfiguraba la correlación humano-divina proponiendo un camino nuevo, vertebrado por las ideas de pecado, redención y reconciliación (RR: 146). Gracias a la reconciliación, el pecado no tiene la última palabra, pues el ser humano puede convertirse y modificar su comportamiento moral practicando el derecho y la justicia. En esa flexión radica el nacimiento del ser humano nuevo, mediante la autotransformación que hace del individuo -por el reconocimiento del pecado propio- un auténtico “nuevo Yo” -por su consecuente autoliberación de la conciencia de culpa. Mediante esta tarea de la voluntad, el ser humano puede autorrealizarse progresivamente como una unidad espiritual autónoma, como una realidad de la vitalidad moral o como una unidad moral en orden a la santificación. En suma: “El Yo (...) no puede ser considerado más que como una tarea (...) nada más que un paso, un *grado* en el impulso hacia la meta que es infinita” (RR: 157). Con todo, para que dicha conversión no represente tan sólo una abstracción moral es necesario que el ser humano realice la penitencia correspondiente, que conozca sus faltas, se arrepienta, confiese sus pecados en el culto comunitario y acepte el castigo y el sufrimiento -medio para el acrecentamiento de la moralidad y la recepción de la redención, nunca como un fin en sí mismo. En resumidas cuentas, por la “penitencia liberadora” (autónoma, sin participación divina) en tanto “autosantificación” (“conocimiento” y “acción” *coram Deo*), el ser humano pone su parte en la correlación con Dios, haciendo lo posible para que se efectivice la “reconciliación” o la “redención” que sólo Él provee. En síntesis, la meta de la autosantificación no será otra más que Dios mismo: el retorno a Él o la cercanía con Él. Y aquello que garantiza el cumplimiento de esta aproximación constante a la meta infinita es sólo Su “perdón”, esto es, la idea de Dios como “redentor de los pecados” o simplemente como “El bueno” (RR: 164-165). Así, para Cohen, la religión provee a la voluntad pura una idea vertebral y dos aportes específicos, los cuales dan cuenta cabal de

su peculiaridad: la idea de la correlación entre Dios y el ser humano; y dos complementos a la concepción general del ser humano y de Dios: por un lado, el “prójimo” y el “Dios del amor social” y, por otro, el “Yo” y el “Dios del perdón de los pecados”. De este modo, la peculiaridad de la religión amplía, complementa y completa el sistema de la filosofía (especialmente la ética), lo cual no significa que sea autónoma respecto de aquella: el método de la religión se apoya, configura y ordena en, desde y hacia el método teleológico (RR: 183).

Ahora bien, después de este recorrido por la filosofía de la religión madura coheniana, encarada a partir de su relación íntima aunque diferenciada con la ética, cabe indagar por el sentido que adquirió en este planteo la idea mesiánica. Cohen caracterizaba la “idea del Mesías”⁶⁴ partiendo del ámbito de la ética, o sea, desde las ideas de humanidad y del “Dios de la humanidad”, según su método y formación de conceptos propios (“autonomía”), dando por sentado que, desde el punto de vista sistémico-metodológico, la religión no puede aportarle nada a la ética (RR: 184). Con todo, advertía que la voluntad pura recurre a los materiales que ofrece la experiencia histórica, jurídica y política de las “mayorías relativas” -concreciones efectivas del Estado, el derecho y la sociedad-, así como también al concepto material de humanidad provisto por la religión (RR: 184). Inspirado en un inconfundible espíritu cosmopolita, por herencia de los profetas, la Ilustración alemana y el sistema filosófico kantiano, reconocía en el mesianismo uno de los aportes clave del “principio monoteísta”. Para Cohen era fundamental subrayar que ese Dios en su unidad pero sobre todo en su “unicidad” fue proclamado desde los profetas como “Señor de toda la tierra”, como un Dios para todos los pueblos. Sin embargo, conviene precisar qué veía el autor en el discurso mesiánico de los profetas de Israel. A su juicio, éste partía de la idea mítica del “fin del mundo”, releída por los profetas como un llamado a la regeneración mundana (recreación y rejuvenecimiento moral-espiritual), condensado en el operador salvífico del “Día del Señor” (destrucción y restauración-reparación). Asimismo, se nutría de la idea -también de origen mítico- de la muerte y la vida posterior a ella, en tanto finalización de la vida humana individual y comienzo de un tipo de existencia allende el tiempo y el espacio terrenales (escenificación de un “más allá” supramundano): se trataba de la imagen de la “isla de los bienaventurados” como “prefiguración del mesianismo”. De ahí la afirmación profético-monoteísta posterior del concepto de infinitud, caracterizado esencialmente como un infinito temporal. En este sentido, afirmaba que los profetas fueron los primeros idealistas de la historia, porque ofrecieron una concepción histórica basada en el “ser del futuro” (RR: 202-203). Por otra parte, la idea mesiánica bebió de la

⁶⁴ Un antecedente importante es su escrito „Die Messiasidee” [“La idea de Mesías”] de 1892 (Cohen 2012: 61-80).

formulación mítico-propedéutica de una “edad de oro” basada en la inocencia de un tiempo primitivo (pasado originario o “paraíso”), cuyo aporte, reelaborado por la reflexión monoteísta posterior, permitió arribar al concepto de “futuro” como un tiempo adviniente de paz, como un ideal de conocimiento y/o cultura marcado por la finalización de la guerra. Ese futuro ansiado se presenta como la antítesis del pasado y del presente, pues, en esta idea del mesianismo como idealidad pura del tiempo, estos últimos son subsumidos en el “ser del futuro”. Asimismo, la idea del futuro permite superar tanto la personificación del Mesías -porque su figura devino una “edad”- así como cualquier afán eudemonista -que procure hallar la felicidad en la existencia mundana actual- (RR: 193). Es importante destacar que para el autor la idea misma de historia trae íntimamente aparejada la del desarrollo, es decir, la presunción de un desenvolvimiento necesario y progresivo del curso mundano tendiente a la prosecución de una “meta”: el progreso moral del género humano. En este punto, y a propósito de las características de la crítica profética al sacrificio y la ley, Cohen puso en juego un presupuesto fundamental de su filosofía de la historia, como es la convicción de que el único indicador metódico válido sobre el curso histórico radica en el eje continuidad-progreso (RR: 136). Desde estas coordenadas, Cohen interpretó la idea mesiánica, partiendo de la formulación de una cierta continuidad intrahistórica pero también metahistórica (“principio de la historia”), desde la cual todo devenir mundano es visto necesariamente como progreso, en especial la realización teleológica de la moralidad de la humanidad. Por ello, en la dimensión de futuro -constitutiva de la idea mesiánica- se conjuga toda la cuestión del “ideal en la historia”. Asimismo, afirmaba que gracias a la futuridad la tensión mesiánica se dirigió al ámbito de la humanidad, postulando con ello la figura de Dios como la del “Señor de toda la tierra”. Conjuntamente, sostenía que la formación del mesianismo judío se basó inicialmente en los “mitos del diluvio” de origen persa, reinterpretados en la Biblia como la alianza de Yahvé con Noé -representante simbólico del género humano y del conjunto de los seres vivos. De esta manera, se instauraba la idea de la conservación de la humanidad a través del futuro o desde el desarrollo sin fin de la humanidad: “Noé ya es en realidad el Mesías, puesto que es el representante ideal de la humanidad eterna” (RR: 194). Por otra parte, y siempre a propósito del tópico mesiánico, tematizó la cuestión del Estado judío, sobre todo para mostrar que el sentido último de la vocación de Israel no puede ser hallado en la experiencia político-estatal del reino de David sino, mejor, en la reciprocidad histórica entre el perecimiento del Estado y la permanencia del pueblo. Atento a ese proceso, presentaba la tesis de un destino político doble de Israel, donde la desaparición del Estado puso en evidencia la permanencia del pueblo, siendo justamente esa permanencia pre- y post-estatal un símbolo del mesianismo y el pueblo, un auténtico símbolo de la humanidad (RR: 195). Así, exponía una caracterización de

la “nacionalidad”, la “individualidad nacional” o la “singularidad histórica” desvinculada de la pretensión de un Estado propio, e inmunizada, por tanto, de cualquier nacionalismo. A su juicio, en esto radica precisamente el espíritu universalista de la idea mesiánica, en la unidad de la humanidad en una confederación de Estados (RR: 196). En síntesis, compuso el “tiempo del Mesías” sobre tres ideas heredadas del profetismo judío y la ética kantiana: en primer lugar, el anuncio de un tiempo adviniente guiado por una “comunidad racional”, en la cual *-à la Kant-* todos los individuos serán tratados como fines en sí mismos (y nunca como medios); en segundo lugar, la alusión del tiempo del Mesías a un tiempo futuro, al “reino de los fines” como humanidad venidera -no identificando su figura con una persona o rey particulares; en tercer lugar, teniendo la “idea de Dios” como fundamento de la moralidad, la aspiración de que la humanidad obre en conformidad con la venida del “reino de los fines” (Bensussan 2014: 162). En efecto, el ideal mesiánico fue entendido por Cohen como la meta de la evolución histórica del progreso moral, esto es, la vitalidad de la moralidad como actualización presente de la eternidad. Es decir, como una creación permanente -actual y futura- del mundo, en el sentido de la “conservación del género humano” o de la “realización mesiánica de la moralidad sobre la tierra”. Por ello afirmaba que la tendencia de la humanidad a la eternidad se condensa en última instancia en la aspiración de los pueblos particulares a la unidad entre ellos. Lo cual significa que, en definitiva, la tarea del Mesías será la de perseguir el “ideal de ser humano” mediante el cultivo de su santidad ante Dios, o sea, mediante la prosecución de la moralidad ideal en la unidad de la humanidad:

Las dos tareas del Mesías: la moralidad ideal y la unidad de la humanidad, se unen por consiguiente en la idea del Mesías, quien no puede ser inmanente en Dios, porque más bien tiene que serlo en el hombre. Y “un hombre no es Dios”. Dios y el hombre no constituyen una identidad, sino una correlación. La idealidad de Dios se agota en su unicidad. Pero el Mesías realiza la idealidad del hombre en la moralidad ideal de la humanidad unida, despojada de todo conflicto entre las naciones (RR: 197).

Cohen sostenía así que la peculiaridad cultural de Israel se basa en la prioridad ético-mesiánica de la relación entre Dios y el ser humano y entre los seres humanos entre sí -idea fundada en el conocimiento de Dios como “Padre de todos los hombres y de todas las naciones”. Con esto, reforzaba la identificación del “espíritu santo” con el “espíritu humano”, destacando la unidad entre la santidad y el conocimiento en tanto fuente del universalismo mesiánico. Asimismo, subrayaba la matriz ética del mesianismo judío, base del socialismo cosmopolita-universalista (justicia con los pobres o con los “precursores del Mesías”) y antídoto seguro contra cualquier pretensión eudemonista (nacionalismo, Estado judío, etc.). Pues, el autor asociaba la “venida del Mesías” con un tiempo de paz (finalización de las guerras y la violencia), de participación

plena en la sabiduría (consagración al estudio de la *Torá*) y sobre todo de terminación de la injusticia (RR: 16). Lo mesiánico, constituido principalmente por valores morales, queda indicado, entonces, como un ideal que se ubica por encima de toda realidad empírica actual (es decir, lejos de todo modelo de satisfacción mundana) y más allá de las restricciones de tipo nacionalista (ambas encarnadas, según Cohen, por el sionismo). Por otra parte, basándose en la idea de humanidad, concebía los “días del Mesías” como un porvenir de unidad, reconciliación y superación de las contradicciones de la historia. De ahí que retomara la diferenciación rabínica clásica entre el “tiempo mesiánico” y el “mundo venidero”, para afirmar la primacía del primero (reino de la moralidad suprasensible, en el más acá humano) sobre el segundo (“más allá” de la historia, de carácter supraterráneo). En síntesis, el ideal mesiánico fue postulado por Cohen como una idea regulativa de desarrollo moral de la humanidad (Bouretz 2012: 78), en el marco de una proclamación universal no sujeta a pretensiones de índole nacionalista. De esta forma, el mesianismo es entendido como una fuerza capaz de desbaratar la barrera nacional, montado sobre la reconceptualización del pueblo de Israel como Resto:

Este resto de Israel es el Israel del futuro, no el Israel del pasado o el del presente. Es un Israel ideal que, como todo lo ideal en la vida de los hombres y de los pueblos, tiene que hundir sus raíces en los yacimientos profundos de la realidad (...). La elección de Israel sólo tiene semejante significado simbólico si se prescinde del significado histórico básico: que mediante la elección la consciencia nacional debía ser substituida por la vocación religiosa. El simbolismo superior reside de antemano en ser una prefiguración de la vocación mesiánica de Israel, de su *elevación hasta compenetrarse con la humanidad* (RR: 201).

Con esto, enlazaba la figuración del Resto (mesiánico) de Israel con la idealización del pueblo o con el futuro de la humanidad, desde donde aseveraba, a su vez, la consecuente idealización del Mesías. A partir de esta idea, destacaba que de la representación del Mesías como vástago de David se pasó paulatinamente a la del Siervo de Yahvé, es decir, resaltaba el desplazamiento desde la figura nacional-particularista del reinado (“mesianismo davídico”) a la supraestatal-universalista del “pobre-piadoso” y “servidor” (“mesianismo profético”). Afirmaba, además, que de la comprensión del Mesías como “Siervo” surgió su imagen como un ser humano ideal, quien cargará todo el sufrimiento humano y sostendrá sobre sus hombros “el mundo moral del futuro”. En suma, la figura del Mesías condensa un concepto ético de la historia basado en la humildad, como aquel atributo que permite que la humanidad en su conjunto aspire a la redención, haciéndose cargo de su sufrimiento y sintiendo compasión por el sufrimiento de los otros (RR: 205).

En conclusión, puede afirmarse que desde su criticismo idealista Cohen sentó las bases del Nuevo Pensamiento (explicitado por su heredero intelectual, el postcrítico Rosenzweig), en especial porque propuso: a diferencia del pre-crítico Mendelssohn, la reconceptualización de la

racionalidad desde la Revelación; la ampliación de la racionalidad hacia una configuración eminentemente práctica, relacional y amorosa, identificando el conocimiento de Dios con el amor que nace de la compasión y del descubrimiento del Tú; la afirmación de la singularidad de cada ser humano o de su “Yo”, en desmedro de una comprensión que lo reduce a ser un mero “ejemplo” de una categoría englobante o Totalidad (aunque, en el caso de Cohen, sin dejar de reivindicar la supremacía de la humanidad y de la razón totalizante idealista); el recurso a las fuentes literarias judías como dispositivos movilizadores de la apertura del sistema filosófico a nuevos horizontes hermenéuticos; la primacía del “principio monoteísta” o, mejor, de la unidad y la unicidad de Dios como operador clave de la razón (especialmente, del conocimiento moral); la centralidad de la relación (*Korrelation*, para Cohen, la pequeña palabrita “y”, para Rosenzweig) basada en la separación e irreductibilidad entre los dos polos que la componen: Dios y el mundo en la Creación (vs. mundo mítico-panteísta), Dios y el ser humano en la Revelación (creación de la razón y moralidad, para Cohen, amor de Dios al ser humano, para Rosenzweig) y entre el ser humano y el otro ser humano en la Redención (la compasión coheniana y el amor al prójimo rosenzweiguiano); por último, resulta claro que ambos autores pueden ser enmarcados en un Nuevo Pensamiento -Cohen como antecedente y Rosenzweig, su realizador efectivo- en función de uno de los núcleos vertebrales de sus respectivas propuestas: el vínculo decisivo que se da entre la Revelación “y” la filosofía.

3.2.4. Disimilación, política mesiánica y eternidad, en *La estrella...* de Rosenzweig

Rosenzweig creció en el seno de una familia judía, burguesa y asimilada de la ciudad de Kassel, en la cual se mantenía un vínculo débil con la religiosidad. En su juventud, se consagró de lleno al estudio de la historia moderna y la filosofía, obteniendo un doctorado en Freiburg con una tesis dedicada a la cuestión del Estado en Hegel bajo la dirección de Friedrich Meinecke (1912). Por lo menos desde 1913, el tópico que vertebró la búsqueda intelectual de Rosenzweig fue el vínculo entre la Revelación y la filosofía. A partir de ese año, asistió a algunas clases impartidas por Cohen en la *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* de Berlín, momento a partir del cual la inquietud referida al nexo entre el judaísmo y el pensamiento filosófico fue ganando cada vez más importancia. Durante la Primera Guerra Mundial, realizó tareas militares en la artillería, primero en Bélgica y Francia y luego como suboficial del Ejército Imperial Alemán en los Balcanes. Durante la Guerra, elaboró materiales teóricos importantes: un esbozo del Nuevo Pensamiento en 1916, *Paralipomena* (Rosenzweig 2014); un boceto de la estructura de *La estrella* en 1917, „Urzelle’ des *Stern der Erlösung*” [“‘Célula originaria’ de *La estrella*”

de la redención”] (Rosenzweig 2007a); un conjunto de escritos políticos en 1917 (Rosenzweig 2015); y la escritura inicial de su *opus magnum*, etc. Los mencionados sucesos, marcados por la experiencia dramática de la Guerra, ocasionaron giros decisivos en la vida de Rosenzweig: el abandono del *cursus honorum* universitario, un retorno manifiesto a las fuentes del judaísmo y la asunción de una posición filosófica abiertamente crítica de los elementos estructurantes del mundo alemán cristiano-secularizado, como el progreso, la asimilación, el nacionalismo y el sionismo. Así, su derrotero intelectual, después de haber adherido inicialmente a la corriente historicista de su *Doctorvater* Meinecke, se caracterizó tanto por el combate contra el idealismo y el historicismo hegelianos como por la disputa con la militancia cristiana de sus más allegados (Rosenzweig y Rosenstock 2017). Desde 1920, residió en Frankfurt, ciudad en la que fundó la *Freie Jüdische Lehrhaus* -de la cual fueron profesores intelectuales judíos distinguidos, como Buber, Scholem, Leo Strauss, Erich Fromm o Leo Löwenthal. Finalmente, en 1921, publicó su obra cumbre: *La estrella de la redención*. En los años venideros, dirigió su esfuerzo reflexivo a las temáticas de la traducción y el lenguaje, además de encargarse de traducir tanto la poesía de Yehuda ha-Levi como la Biblia hebrea al alemán junto con Buber⁶⁵.

La estrella de la redención apareció en una atmósfera intelectual que presentaba dos condiciones muy definidas: por una parte, la revitalización del judaísmo, en la que un sector significativo de su intelectualidad procuraba la renovación de esta tradición religiosa; por otra, después de la derrota de Alemania en la Primera Guerra, el derrumbamiento del hegelianismo efectivizado por la *Realpolitik* nacional-imperialista de Bismarck y el declive progresivo de la República de Weimar (ascenso incipiente del *Nationalsozialismus*). Es destacable la posición de Rosenzweig como uno de los exponentes mayores de la revitalización de la sabiduría judía en el campo filosófico (Löwy 1997: 28ss.). Involucrado en una auténtica ruptura generacional, movilizó junto con otros pensadores un retorno categórico a la cultura religiosa judía (Mendes-Flohr 2011: 47ss.). Para Levinas, esto recordó a los cristianos, pero sobre todo a los judíos asimilados, la potencia de la espiritualidad hebrea (2002: 65). A su vez, dicho fenómeno debe ser entendido como un giro “des-asimilador” (*Dissimilation*), contrapuesto a las estrategias de ciertos sectores del judaísmo de la época que pactaron de una u otra forma con los dispositivos hegemónicos de la Modernidad europea -principalmente el liberalismo asimilacionista y el sionismo político (Navarrete Alonso 2015b: 123). Con todo, se trataba de una operación “disimiladora” montada sobre la asimilación precedente, un camino desde Novalis, Hölderlin

⁶⁵ Rosenzweig no pudo ver finalizado este proyecto, ya que poco después de publicada *La estrella*, en 1922, una esclerosis lateral amiotrófica comenzó a dañar severamente su salud.

o Schelling hacia los profetas (Löwy 1997: 36-37) -en palabras de Barreto, una “secularización nueva” (2018: 210ss.).

Los argumentos puestos en juego en *La estrella* debe ser entendidos en el marco de un desplazamiento mayor del autor, desde una comprensión de la historia hegeliano-historicista hacia otra mesiánico-metahistórica o de una concepción basada en la temporalidad cronológica a otra vertebrada por la temporalidad diacrónico-relacional (Navarrete Alonso 2015e: 15). En efecto, en ese texto se expresa una tensión sumamente significativa para la cuasi totalidad de la filosofía judía contemporánea: la confrontación entre la “eternidad” que emerge de la esperanza mesiánica y el *continuum* de la teleología histórico-progresiva (Mate 1997: 24). Como se dijo anteriormente, la idea moderna de “progreso” concebía cada una de las épocas históricas como fases necesarias de una secuencia aditiva, identificando el tiempo histórico con un *continuum* rectilíneo y uniforme (Mosès 1997: 14). Desde la perspectiva de algunos de los representantes insignia del pensamiento judío del s. XX, con claridad por lo menos Benjamin, Rosenzweig y Scholem, el progreso representó un *télos* infinito que orientaba el devenir histórico hacia una catástrofe, inminente e inevitable. Frente a esto, la idea de la diacronía -como dispositivo de desformalización e interrupción del *continuum*- les permitió relocalizar, cada uno a su modo, la experiencia de la temporalidad, llevándola de una concepción vacía y homogénea de índole cuantitativa a una condesada y heterónoma de tipo cualitativo. El gran especialista Stéphane Mosès, sostiene que esta última concepción se basa en que: “(...) el fin puede ser realidad *desde ahora*, ‘en el corazón mismo de la historia’, [lo cual]⁶⁶ subvierte las bases mismas de la razón histórica (...). El pasado, el presente y el futuro no se siguen como en una línea recta (...), sino que coexisten como tres estados de conciencia permanentes” (1997: 20). Rosenzweig formó parte de esa *intelligentsia* judía centroeuropea que, nutriéndose tanto del romanticismo alemán como de las fuentes mesiánicas del judaísmo (profetismo, apocalíptica, rabinismo y mística), propuso una concepción renovada de la temporalidad, a partir del horizonte abierto por la Revelación, la diacronía y el diálogo, y en franca oposición al evolucionismo uniformante de la ideología y la filosofía del progreso. Por esto mismo, su entramado categorial expresó una crítica radical de la idea del desarrollo histórico, de la concepción teleológico-progresiva de la Historia Universal (*à la* Hegel) y de su concreción estatal-nacional (encarnada en la figura del Canciller de Hierro), así como de los diferentes “ismos” que éstas incubaron (racionalismo, realismo, progresismo, nacionalismo, etc.). Con el dramático acontecimiento de la Guerra y la derrota de Alemania, se hizo claro para él que el espíritu de la civilización hegelianamente

⁶⁶ Aclaración del autor.

concebida había colapsado por entero y que con ello había fracasado también el nacionalismo estatalista moderno, su afán belicista y la mistificación del lugar que cada pueblo creía ocupar en la Historia Universal. Por esta razón, y desde una herencia de clara impronta apocalíptica⁶⁷, Rosenzweig consideraba -al igual que Benjamin (2012: 310)- la historia misma como catástrofe (y la Primera Guerra era una expresión contundente de ello), siendo la religión en el sentido del s. XX -la teología, la redención o el Mesías benjaminianos (2012: 305)- su principal ariete de lucha contra el historicismo: “Vemos a Dios (...) no (...) en la historia -porque para ello necesitaríamos (...) que la historia fuese divina, que toda acción (...) fuese (...) justificada. No, toda acción se convierte en pecaminosa en el momento en que entra en la historia (...) y por ello Dios debe redimir al hombre, no a través de la historia, sino (...) como ‘Dios de la religión’” (Rosenzweig 1979: 112, citado en Navarrete Alonso 2019: 68). En líneas generales, la lucha contra la historia en el sentido del s. XIX significaba oponerse a una concepción teleológica, necesaria e inteligible del devenir histórico, y fundamentalmente a la operación que la justificó: la divinización de la historia y la mundanización del cristianismo, una “metafísica del Estado” encarnada en el nacionalismo belicista de los “pueblos cristianos”. En resumidas cuentas, el autor se oponía a considerar la Historia Universal como Tribunal Universal (*Weltgericht*). En su perspectiva, uno de los mayores perjuicios del idealismo se basó en la subsunción del sí mismo en una universalidad englobante, aniquilando la singularidad en la “vorágine universal” (ER: 189). Por esto, después de la capitulación de Alemania al final de la Primera Guerra, añadió para la publicación de su *Hegel und der Staat* [*Hegel y el Estado*] de 1920 un prólogo y algunas conclusiones, advirtiendo en estas últimas que el Estado (divinizado) representaba aún una “meta”, a la cual deben someterse el individuo (Hegel) y la nación (Treitschke) si realmente quieren ser aquello que aspiran a ser (ético y pueblo, respectivamente) (Rosenzweig 2007b: 79). Con esas palabras arrojaba luz sobre el fenómeno de la “tiranía” intrínseca al pensamiento estatalista de Hegel, donde la violencia ejercida sobre la vida personal de cada ser humano (y su muerte singular) se veía justificada en el “altar de la historia”, es decir, entregada en sacrificio legítimo a la pretendida objetividad del sistema idealista (HMS: 78-79). De esta forma, advertía que en el pensamiento hegeliano se expresaba tanto la hipertrofia de la Razón como una comprensión sacrificial de la libertad subjetiva (Bouretz 2012: 163). Rosenzweig reivindicaba

⁶⁷ “Es éste un concepto de la eternidad (incomparable con el tiempo) que pertenece por entero a la antigüedad, pero esta eternidad ha entrado en el tiempo en una relación temporal (la de su final). Sigue siendo incomparable (...) y, sin embargo, una *relación*. La prolongación y elaboración racionalista de esta relación fue la de hacer del tiempo el portador de la eternidad: hegelianismo, progresismo, positivismo. La ausencia de historia de los antiguos quedó así superada, pero *no* se acabó con la noción de catástrofe, al menos en el hegelianismo [(donde, en cierta medida, cada época se relaciona con la siguiente como este mundo con el mundo por venir)]” (Rosenzweig 2014: 239). Asimismo, afirmaba: “Toda noción de gradualidad [desarrollo, *Entwicklung*] es no apocalíptica (...). No ha de pensarse la evolución de una manera *diferencial* sino *catastrófica*” (2014: 246-247).

la singularidad existencial ante la Realidad necesaria, inteligible y progresiva del idealismo, resaltando a un tiempo la fuerza de la libertad subjetiva frente a cualquier Totalidad y la dependencia del Estado del ser humano. Con ello, planteaba una crítica al “Estado-ídolo” -en sus configuraciones de destino (*Schicksal*), poder (*Macht*) y orden ético (*sittliche Ordnung*)-, entendiéndolo como un macro-dispositivo de disolución-metabolización de la singularidad y libertad humanas en la Totalidad ética mediante su violencia y realismo político constitutivos (Barreto 2018: 119). Así, la identidad entre lo real y lo racional de la *Rechtsphilosophie* [Filosofía del derecho] hegeliana aseguraba la identificación de la verdad con la Totalidad, reduciendo la singularidad humana a mera “parte sacrificable” de la razón estatal (Barreto 2018: 14). Justamente, Rosenzweig halló en la idea de “eternidad” una vía alternativa que le permitía poner en evidencia la distancia que separa la temporización del judaísmo de la temporalidad del historicismo hegeliano y del realismo político bismarckiano: “Lo que la guerra mundial enseña (...) es la imposibilidad de mantener la idea del progreso histórico (...) frente a la realidad irreductible del sufrimiento humano” (Mosès 1997: 22). En efecto, Rosenzweig caracterizó en *La estrella* al pueblo judío como “pueblo eterno”, donde los *tropos* de la metahistoria y la metapolítica -exterioridad respecto del tiempo histórico-bélico del nacionalismo- representan coordenadas hermenéuticas fundamentales. En síntesis, asumiendo una posición crítica de la asimilación unidireccional del judío a la “vida europea” (de un cierto “judaísmo del exterior”), con la categoría de “disimilación” pretendía indicar, en última instancia, el carácter de no-subsumible a la civilización occidental de la identidad judía (Bouretz 2012: 137).

Para ir al meollo filosófico de la cuestión, conviene revisar la tercera parte de *La estrella*, “La figura o el Supramundo eterno”, donde el autor reflexionó agudamente sobre el vínculo entre el mesianismo -la temporalización del Reino- y la política -sus modos de concreción en el tiempo histórico. El título de esta sección reza “Sobre la posibilidad de alcanzar el Reino orando”, con una dedicación desafiante: *in tyrannos!* En principio, es menester aclarar que la “oración” funge en este discurso como un articulador teórico que le permitió al autor dar cuenta de la relación que se da entre Dios y el ser humano en la temporalidad de la Redención, o sea, en el siempre estar viniendo del Reino. Al comienzo de la indagación, Rosenzweig dejaba en claro que la necesidad humana de orar surge de la “tentación” divina, es decir, del ofrecimiento de Dios al ser humano de la posibilidad de anticipar con su oración el futuro del Reino (Garrido-Maturano 2000: 80)⁶⁸. Por su parte, el ser humano puede aceptar la solicitud, ejercer su libertad y finalmente asumir que, al momento de redimir el mundo, Dios se presentifica ausentándose

⁶⁸ En adelante: EE.

(Garrido-Maturano 2007: 161). Así, al advertir que el mundo no está aún redimido y que sin embargo necesita estarlo, el ser humano se ve impulsado a involucrarse en la tarea redentora y, en consecuencia, a orar libremente para anticipar el Reino venidero. Por tanto, si la Redención se vertebra por la “gramática del *pathos*” o el “lenguaje del acto”, esto es, por la anticipación del Reino en el “amor al prójimo”, la oración constituye su forma eminente, ya que en ella se pone en juego radicalmente la libertad humana. En suma, se trata aquí de la fuerza de la oración para que acaezca la Redención o de la capacidad del ser humano para intervenir efectivamente en la llegada del Reino: “(...) pues la Redención no es (...), de modo inmediato, obra ni acto de Dios, sino que de la misma manera que Dios dio a la creación fuerza para crecer ella de suyo llena de vida, así también liberó en su amor al alma para la libertad de la acción del amor” (ER: 321). El “acto de amor”⁶⁹ al prójimo -en especial como oración- implica una respuesta concreta a la solicitud divina, mediante el cual el ser humano se deja llamar y asume libremente la parte que le corresponde en la obra redentora. En este contexto discursivo, y tomando como criterio de clasificación sus modos de temporalización, Rosenzweig distinguió dos formas del orar: la impropia, a destiempo o individual, expresada respectivamente en la oración del “exaltado” o en la del “pecador”; y la oportuna, en el tiempo justo o comunitaria, manifestada en la “oración justa” que permite anticipar la eternidad. Entre estos dos polos, identificó además una tercera modalidad, clave a la hora de entender su caracterización del mundo “joánico” europeo (desde el 1789 en adelante): la “oración del incrédulo”, figura que sintetiza la atmósfera cultural en la que se dio la “mundanización del cristianismo”, el nacionalismo y su consecuente “política mesiánica”. Dichos modos de temporalización de la oración son importantes para este estudio porque dan cuenta cabal de las diferentes formas que asume en *La estrella* la relación entre el dispositivo mesiánico -el futuro-presente como anticipación de la “eternidad”- y las respuestas prácticas que dan los seres humanos en la existencia histórica de los “pueblos del mundo” -espacialidad de la política moderna.

En el marco de su caracterización de las formas inauténticas de oración, Rosenzweig analizó en primer término la “oración individual”, la oración que pretende contener en sí misma “posibilidades de magia eficaz” o la pretensión sobredimensionada de “intervenir en el orden divino del mundo” (ER: 325). En este sentido, el autor aclaraba que dicha oración se dirige a lo lejano, al “sobrepromedio”, olvidando con ello lo más cercano, el prójimo. Sólo cuando la oración ilumina al orante en el punto más próximo -el “amor al prójimo”-, puede ser llamada *stricto sensu* oración, porque sólo entonces acontece el “tiempo grato”, esto es, la

⁶⁹ Resulta importante anotar que Rosenzweig realiza una distinción taxativa entre el “acto de amor” (incalculable) -también como “oración” (camino personal)- y el “acto para cierto fin” o “meta” (teleológico, universal) (ER: 323-324).

temporalización gratuita del amor que sabe esperar y necesita del instante (ER: 329-330). Con esta diferenciación criticaba la oración que surge de la impaciencia, especialmente por su afán de traer el futuro antes de que el futuro esté maduro para su eternización (Fonti 2018). De ahí que viera en la figura de los “tiranos” la posición de aquellos que procuran “(...) traer antes del tiempo fijado y con la violencia el reino de los cielos” (ER: 326). Asimismo, sostenía que la misión que asume la “oración tiránica” resulta fácticamente imposible porque el Reino no se deja forzar, resistiéndose una y otra vez a ser un “fin” o una “meta” perseguibles u obtenibles teleológicamente; con dicha actitud, los “tiranos”, “sectarios” o “exaltados” no hacen más que retrasar la llegada del Reino (ER: 326). A su vez, esto muestra que tanto la “aceleración” como el “retraso” de la llegada del Reino -tensión constitutiva de la oración- concierne al mundo y al ser humano en su recíproco darse, en el crecimiento y la maduración mundanos y en el acto de amor humano. A diferencia de la “oración del pecador” -segunda forma inauténtica del orar-⁷⁰, la del “exaltado” constituye un caso único, siendo éste quien: “(...) por ansia de acelerar la venida del Reino, el futuro del Reino, por ansia de que venga antes de tiempo, intenta tomarlo por la violencia en aquel punto (...) que siempre es sólo un punto sobrepróximo” (ER: 330). En síntesis, el autor planteaba aquí una contraposición categórica entre la aceleración desmesurada que caracteriza la actitud de los tiranos en su pretensión de forzar violentamente el Reino, no haciendo más que retrasar su advenimiento, y la oración auténtica, basada en la “anticipación” como eternización del instante -en fórmula de Francesca Albertini: “paciencia actuante”, siempre comunitaria (2005: 142). En este discurso, “instante” significa lo “de otro modo que el momento”, un *kairós* donde el futuro irrumpe “aquí-y-ahora” y el “haber-sido” se convierte en un “pasado viviente” (Cacciari 2009: 44). Así, violencia e impaciencia descomedida y, con ellas, calculabilidad, infinitud, progreso, teleología y fin, manifiestan el intento desmesurado de acelerar el Reino; ese rezar demasiado pronto de los “tiranos” que, por moverse en un tiempo no-maduro para la eternización, pretenden redimir el mundo ya, por la fuerza y por su cuenta (EE: 85).

Más allá de las dos formas impropias de oración, la del “exaltado” y la del “pecador”, Rosenzweig reconocía otra modalidad de gran importancia para su planteamiento histórico-filosófico: la “oración del incrédulo” -expresada eminentemente por Goethe, el “gran cristiano y el gran pagano”. Se trata de la oración que hace el ser humano por su destino propio, que, al encontrarse íntimamente vinculada con el destino del mundo -el crecimiento de las “edades del

⁷⁰ El contenido de la “oración del pecador”, encarnado en la figura del criminal que implora para que el otro muera, no es en sí mismo “pecaminoso”, dado que su súplica “está ya cumplida antes de ser rezada” (por su ser creado, el otro tarde o temprano morirá). El verdadero problema es su “retraso”, su rezar demasiado tarde, y su desatención por el prójimo, dejando pasar “el instante en que tenía que haber orado por su *próximo*” (ER: 328-329).

mundo”-, nunca está inmadura ni nunca está pasada de madura (ER: 332). En la “oración de la increencia” tiene prioridad el ser humano entero que se desenvuelve en el curso de la vida (en tanto “unidad viviente” o “microcosmos”), donde se anudan el alma, que porta la verdad por la Revelación, y el cuerpo, que asume la realidad por la Creación. Con esto, el autor se refería básicamente a que el ser humano crece en el mundo por su destino, puesto que en la temporalidad que éste abre se aúna su sí-mismo y su habitar mundano, esto es, la vida propia y el curso del mundo. En su perspectiva, la mencionada unificación entre la vida propia y la vida del mundo fundamentó la emergencia de una época nueva: la del “cristianismo del futuro” de la “época joánica” o la aparición de los “pueblos cristianos” con el “acontecimiento-1789”. Según la genealogía rosenzweiguiana, a partir de la Revolución Francesa la Iglesia se separó totalmente del Estado pero, por contrapartida, se conectó inmediatamente con la sociedad, convirtiéndose por ello en “invisible” e “insustancial”. Con esto, el cristianismo logró de alguna manera fundirse con el todo o, mejor, ser-todo y que en él todo sea cristiano (Rosenzweig 2017: 124). En este marco de comprensión histórico-filosófica, y con el fin de caracterizar dicho período -la “época de Juan” (clima cultural europeo desde 1789)-, propuso un esquema interpretativo de las estaciones fundamentales de la exteriorización histórica de la Revelación cristiana, asumiendo para eso las categorías del último Schelling⁷¹: una especie de eclesiología vertebrada por las figuras de Pedro, Pablo y Juan. De ahí que afirmara que del cuerpo visible de la Iglesia petrina -conquista geográfica en la unidad del *Populus Christianus*, centrada en el amor, el cuerpo y el espacio- se llegó al cuerpo invisible de los tiempos paulinos de la Reforma -conquista de las almas del mundo, mediante la fe, la interioridad y el tiempo. Asimismo, constataba que después de la “doble verdad” medieval (disociación entre fe y razón) y de la “escisión moderna” (privilegio del alma sobre el cuerpo), apareció -con el “cristianismo del futuro” de Goethe- la figura del “pueblo cristiano”. Con esta última se indica el fenómeno de la unificación entre el alma y el cuerpo, el adentro y el afuera, el destino propio y el curso del mundo, en fin, entre el cristianismo y el paganismo; aludía con ello al proceso que originó que cada pueblo particular sienta que tiene “su” día en la historia (ER: 339) Con esta reflexión, pretendía mostrar que el pagano centrado en su vida recibe el don de la confianza, o sea, ni amor por el sacrificio del cuerpo -característico de la Iglesia petrina y romana- ni fe por la entrega del alma -específico de los tiempos paulinos reformados-, sino tan sólo la posibilidad de ofrecer una vida íntegra llena de esperanza -confianza en su futuro propio. Esa figura era,

⁷¹ Toma el esquema de las últimas Lecciones de Schelling sobre la *Offenbarungsphilosophie* [Filosofía de la revelación], que retoma, a su vez, el de Joaquín de Fiore y sus tres edades: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Asimismo, aunque releído desde una posición antitética a la de Hegel, el esquema está presente también en los últimos párrafos de la *Filosofía del derecho*.

entonces, la del “pagano viviente”, superadora del “pagano exterior” -que necesita amor en un mundo pagano- y del “pagano interior” -que necesita fe en un mundo cristiano-secularizado. En concreto, describía el “cumplimiento del final jóánico”, donde lo hasta ahora disociado se reúne en el “pagano-uno”. De este modo, en la oración de la increencia -la oración por el destino propio- se cumple definitivamente aquello que debe anteceder la “eternización”: la vitalización de lo muerto en la vivificación reunidora y esperanzada del individuo como tal (ER: 341-343).

Con la caracterización de estos desplazamientos epocales, el autor se refería básicamente al proceso final de cristianización de los pueblos occidentales o a la secularización completa del cristianismo. En este sentido, la formación de la “Iglesia joánica” nombra aquella edad en la cual se unificó el destino del cristianismo con el destino del *saeculum* (Navarrete Alonso 2017: 44). Rosenzweig reconstruyó la cristianización de la vida histórica de los “pueblos del mundo” con el fin de desestabilizar discursivamente un dispositivo central de la vida política moderna: el nacionalismo, concreción efectiva de una “política mesiánica” (*messianische Politik*). Con esta categoría filosófico-teológico política, el autor caracterizaba la operación mediante la cual los pueblos particulares -aquellos que crecen en el tiempo histórico- se montaron sobre la “potencia supranacional del cristianismo” (ER: 390). Rosenzweig reconocía que dicha fuerza tuvo una capacidad inmensa a la hora de barrer con el paganismo, mediante una tarea evangelizadora y desmitificadora sin igual. Pero también que por ella los “pueblos del mundo” quedaron sujetos a una discordancia identitaria de base, expresada en un conjunto de dicotomías: particularidad del pueblo-universalidad de la Historia, patria que arraiga-fe que trasciende, “tierra-cielo” (ER: 390). A su juicio, fue a causa de estas dicotomías identitarias que los “pueblos del mundo” conocieron la “guerra”. En esa línea, advertía que en todo pueblo late consciente o inconscientemente la idea de su extinción futura y que, por esto mismo, la ilusión de eternidad les resulta demasiado tentadora, llevándolos a emprender guerras cruentas por su permanencia histórica. Fenómeno que evidencia que, después de la “guerra de religión” antigua, los “pueblos cristianos” identificaron la “guerra religiosa” con la “guerra de Estado”⁷². Dicha unificación entre los dos órdenes bélicos -para él típicamente cristiana- muestra que éstos, los pueblos cristianos mundanizados-secularizados, no eran en verdad de Dios sino que tan sólo aspiraban a serlo. De ahí que detectara también la certeza que los motivaba en última instancia:

⁷² Aunque para Rosenzweig dicho tipo de guerra sea propia de la “época cristiana”, adjudicaba su descubrimiento al pueblo judío, tomando como referencia la guerra de fe contra los siete pueblos de Canaán (ER: 392). Esta afirmación muestra que al autor le faltó una lectura “a contrapelo” o “con ojos cananeos” del *Pésaj* (Rabinovich 2020: 36). Con todo, para Rosenzweig, mientras que el pueblo judío dejó atrás -en su pasado mítico- la “guerra de religión”, en el caso de los “pueblos cristianos” se produjo una identificación creciente entre los dos órdenes diferenciados del derecho judío, es decir, entre la “guerra corriente”, regida por el derecho bélico y realizada contra los pueblos “muy lejanos”, y la “guerra de religión”, hecha en “nombre de Dios” (ER: 392).

la voluntad divina se juega en la empresa guerrera del Estado (ER: 392). Con este análisis, esbozaba su teoría de la secularización, al vincular la “cristianización del mundo” con el nacionalismo moderno, en el sentido de una transferencia laicizante-mundanizadora de las ideas de “pueblo”, “elección”, “mesianismo” y “misión universal”. Gracias a la potencia extensiva y transfronteriza del cristianismo, la idea originariamente judía de “elección” se mundanizó (transfirió, secularizó...) a la existencia histórica de los pueblos, estableciéndose como una fuente legitimadora del nacionalismo moderno: cada pueblo se sintió desde ese momento un “pueblo elegido”, justificado para implementar su “política mesiánica”. Se trataba, por tanto, de la crítica de Rosenzweig a la idea hegeliana de la “mundanización del cristianismo”, en su carácter de fundamentación religiosa (cristiano-luterana) del Estado (Navarrete Alonso 2015d: 27ss.). En definitiva, exponía así el riesgo intrínseco de los “pueblos cristianos”, el cual implica secularizar absolutamente el cristianismo, mundanizar completamente a Dios y divinizar el curso histórico y, por consiguiente, idolatrar la guerra, el Estado y la Historia Universal; siendo todo ello fruto de la unión entre la autoconservación de la existencia propia (*salus*) y la fidelidad al sentido del mundo histórico (*fides*). A su juicio, de una comprensión tal derivó también el imperialismo, desde el cual los “pueblos del mundo”, asumiendo la vocación misionera del cristianismo, avanzaron sobre otros pueblos con el fin de “civilizarlos”: “(...) los mesianismos políticos han sido posibles por la difusión joánica del cristianismo. Estos (...) consisten (...) en tratar de dar cuerpo a las exigencias del Reino en la historia viva” (Bensussan 2009: 101-102). Por último, cabe mencionar que, aunque la expresión no aparezca explícitamente en *La estrella*, este planteo pone de relieve dos facetas específicas de la concepción rosenzweiguiana sobre la secularización: como “mundanización del mundo” (*Verweltlichung der Welt*), identificada en su tematización con los “tiempos paulinos” de la Reforma protestante (combate de la fe contra el mundo y viceversa); y, con Hegel contra Hegel, como “mundanización del cristianismo” (*Verweltlichung des Christentums*), en tanto irrupción de los “pueblos cristianos” o del “mundo joánico” (Navarrete Alonso 2017: 38-39)⁷³.

Habiendo mostrado las limitaciones inherentes a la “oración tiránica” y a la “oración del incrédulo”, se muestra necesario ahora analizar las coordenadas de la “oración justa”, piedra de toque para comprender la noción rosenzweiguiana de “eternidad” y, con ella, su formulación de la posición “metahistórica” y “metapolítica” del pueblo judío. A pesar de temporalizarse en el tiempo de la gracia, el “incrédulo” goethiano no confía el cumplimiento de sus posibilidades al advenimiento de la Redención sino, más bien, a aquello que proviene del mundo (Creación),

⁷³ En *La estrella* hay una tercera acepción, que alude a la visibilización de la Iglesia como institución jurídico-política (ER: 415-417).

al tiempo vivo que se cumple en la temporalidad de la vida. Como se expresó anteriormente, gracias a ella se efectiviza, por la vitalización de la vida creada, la instancia preparatoria para la vida eterna. Por ella, la vida deviene completamente temporal y su tiempo todo él viviente o, en otras palabras, ella prepara efectivamente el camino hacia su madurez para la eternización (ER: 344). Sin embargo, la oración del incrédulo -“oración creatural”- no es ni la única ni la suprema, ya que el “tiempo justo” no se agota en absoluto en la vida del tiempo terrenal. Si fuera así, la temporalización de la oración al destino propio paralizaría el advenimiento del Reino futuro, ni lo aceleraría ni lo retrasaría. Por esta razón, Rosenzweig realizaba allí una distinción importante, cuando aseveraba que la temporalidad no puede identificarse en ningún caso con la eternidad, ya que la primera se funda en la segunda y no al revés (ER: 344). De este modo, la vida terrenal, por más de que viva en el tiempo justo de su maduración, ni demasiado antes ni demasiado después, necesita otra fuerza de aceleración para que venga el Reino “hoy”. La “oración justa” permite consumir la devoción del incrédulo, fungiendo como la única fuerza verdaderamente capaz de acelerar la Redención. Lo cual implica traer el futuro al instante, hacer de la eternidad lo más cercano, aunque manteniendo distancia del “futuro-infinito” del progreso -determinación causal del momento y representación acumulativa del tiempo histórico (Bensussan 2009: 93). En esto reside la capacidad de “anticipación” de la oración del creyente, en la transformación de la eternidad en un “hoy” que renace permanentemente y en un “ahora” que no parece nunca, un “ahora sin fin” o simplemente eterno -ciertamente homologable al *Jetzt-Zeit* o “tiempo-ahora” de Benjamin (2012: 318; Navarrete Alonso 2019: 69): “Lo nuevo que nosotros buscamos ha de ser un *nunc stans*, o sea, no un instante que va de vuelo, sino uno que ‘está’. Tal ahora estante (*stehend*) se llama, a diferencia del instante ojeada [*Augenblick*]⁷⁴, hora, *Stunde*” (ER: 346). Porque la hora “está”, a diferencia del instante que pasa, retiene en sí misma la multiplicidad de lo antiguo y de lo nuevo, en un tránsito desformalizado de “conservación” y “renovación”. En este pasaje, el fin -pasando por una plétora de instantes- puede volver al principio y el principio -pasando por una plétora de instantes- ir hacia el fin. En este sentido, este modo auténtico de darse del tiempo -el de la “verticalidad irruptiva” (Bensussan 2009: 94)- se opone a aquél que es propio de la sucesión lineal: “Con principio, medio y fin, puede llegar a ser lo que nunca podrá la mera sucesión de instantes particulares, siempre nuevos: un círculo que vuelve y gira sobre sí. Puede ser en sí misma rica en instantes y, sin embargo, volver siempre a ser igual a sí misma” (ER: 346). Rosenzweig aclaraba que la institución de la hora (*Stunde*), por cierto ajena al tiempo vacío y lineal de la Modernidad, está

⁷⁴ Aclaración del autor.

marcada por las campanas de la Redención, puesto que la Creación -el curso histórico del mundo- de ella nada sabe. Aludía con ello al “círculo” que indica el tipo de repetición propio del ciclo festivo, es decir, una especie de temporización basada en la “repetición en diferencia” -opuesta de lleno a la “repetición en identidad”, de origen helénico- (Toscano 2014: 56-57); en la mencionada repetición -creativa y actualizadora- se condensa así un punto nodal del ritmo eternizante, el cual configura la ciclicidad terrenal como fiadora de la eternidad del tiempo (ER: 347). Como puede advertirse, fiesta y comunidad se encuentran en su discurso íntimamente emparentadas, ya que la temporalidad de la eternidad terrenal se experimenta comunitariamente en la repetición cúlrico-cultural cotidiana (del día, la semana y el año). En síntesis, la “oración en común” u “oración justa” es aquella que, asumiendo el “tiempo de todos”, prepara la morada para la eternidad y acelera la venida del Reino (ER: 350). Dicha anticipación de la Redención se basa, entonces, en la eternización y la gracia del instante presente, ciertamente irreductible a un “-ismo” particularizante -ni al judaísmo, ni al cristianismo, ni mucho menos al mesianismo profano de la Modernidad progresiva. En definitiva, la oración por la venida del Reino se posiciona como la instancia mediadora entre, por un lado, la Creación y la Revelación y, por otro, la Redención. Y así como el “milagro” enlaza la Creación (el Antemundo creado) con la Revelación (del Mundo patente), la “oración en común” vincula el mundo revelado (que asume el creado) con el Supramundo redimido (ER: 351). Esto explica porqué la liturgia o el “método pragmático” es el *órganon* de la tercera parte de *La estrella* y las Figuras -lo “inmediatamente visible”- sus ejes vertebrales (CCE: 190ss.)⁷⁵. En conclusión, en el gesto litúrgico se unen la “mudez” del incrédulo -el ser humano de la vida y la increencia- y la “elocuencia” del creyente -el ser humano de Dios y la fe.

En este contexto argumental, Rosenzweig insertó la cuestión de la vida eterna, el “fuego” que nuclea la Estrella. Se trata aquí de un tipo de “eternidad” que no necesita de nada exterior -siendo propia del “judaísmo del interior”-, y a la cual la temporalidad de la Historia no le afecta para nada ya que posee la capacidad esencial de producir su tiempo propio. La temporalización de la eternidad, esencialmente diacrónica y desformalizada, es aquella que, centrándose en el “hoy”, correlaciona el porvenir adviniente con la promesa realizada (ER: 355). Y si de eternidad se trata, el judaísmo ocupa en su propuesta el lugar preferencial. Rosenzweig lo caracteriza como el “pueblo eterno”, en el sentido de una comunidad que cuando dice “nosotros” dice también “somos eternos” (ER: 356). En su interpretación, sólo la sangre garantiza su eternidad, o sea, la transmisión de generación en generación; la “sangre” funge en su discurso como un

⁷⁵ En el capítulo 5 de esta Tesis se explica en detalle por qué la matemática o el método “lógico-sintáctico” del conocimiento es el *órganon* de la primera parte y la gramática o el método “gramático-semántico” de la vivencia, el de la segunda.

dispositivo de separación radical de todo destino exterior o histórico basado en el arraigo a un territorio (Barreto 2018: 234). Con esta figura, la “comunidad de sangre” (*Blutgemeinschaft*), el autor de *La estrella* se refería a una especie de actualización permanente que, allende el tiempo histórico, presentifica el futuro a cada instante. Partiendo de esta concepción, y con el fin de problematizar el dispositivo teológico-político moderno, hacía hincapié en tres elementos centrales, como son: la tierra, la lengua y el derecho. En lo atinente a la “tierra”, distinguía el pueblo judío del conjunto de los “pueblos del mundo”, puesto que estos últimos sustentan su “voluntad de eternidad” en el apego al suelo y en el dominio del territorio (ER: 356). En efecto, advertía que por la devoción a la tierra de su patria, los ciudadanos de los “pueblos del mundo” sacrifican su vida en el altar de la Historia Universal, muriendo por la permanencia de su existencia (*salus*) y por fidelidad al sentido histórico del mundo (*fides*). Por el contrario, decía que: “Sólo nosotros [los judíos]⁷⁶ confiamos en la sangre y dejamos la tierra” (ER: 357). Según la genealogía rosenzweiguiana, el pueblo judío no se rige por la autoctonía sino, más bien, por la migración, la extranjería y el exilio -en fórmula de Massimo Cacciari: una “errante raíz” (2009: 51). Asimismo, indicaba que ninguna de las tierras o patrias que el pueblo judío habitó pudo ser propia en sentido estricto, ya que sólo puede decirse que una patria es propia para él como tierra de nostalgia, como “tierra santa” (ER: 357). De esta forma, el “pueblo eterno” es caracterizado como extranjero por excelencia y la tierra, como propiedad exclusiva de Dios⁷⁷. Con esto, ponía en juego un principio de sabiduría teológica que debía impedirle al pueblo judío todo tipo de apropiación, dominio y conquista, ya que está llamado a ser “pueblo” sólo en la medida que ata su destino a lo único que, a su entender, funda un pueblo: la “comunidad de la sangre”, donde “(...) el pueblo es pueblo únicamente por el pueblo” (ER: 358). En lo atinente a la lengua, Rosenzweig realizó una distinción fundamental entre la lengua del espíritu y la lengua sagrada. Respecto del lenguaje de los “pueblos del mundo” -la lengua del espíritu- sostenía que, aunque éste no dependa de nada exterior y emerja de una existencia viva, sin embargo no posee la capacidad de sobreponerse a su finitud: la lengua es lo más vivo de la vida de un pueblo y por eso tiene “tiempo” pero no “eternidad”. Para Rosenzweig, esto explica por qué la experiencia diaspórica del pueblo judío -diseminado en las más diversas naciones y lenguas que pueblan el mundo sin tener otra alternativa más que adoptar la lengua del pueblo en el que reside- hizo que éste vivenciara también una discordancia de base: la tensión permanente entre el lenguaje sagrado -el hebreo- y los distintos idiomas nacionales que asumió para su vida cotidiana. En este sentido, uno de los puntos fuertes de su teorización reside en la constatación

⁷⁶ Aclaración del autor.

⁷⁷ Se trata de una posición teológico-política antitética a la que expusiera Schmitt en *El nomos de la tierra* (Cacciari 2009: 67).

de que, aun sosteniendo la desidentificación entre el hebreo y la lengua cotidiana, la lengua sagrada no está muerta, ya que sigue incidiendo vitalmente en el lenguaje que el judío emplea todos los días. En pocas palabras, es la lengua sagrada aquella que, en lo más hondo de su existencia, le impide “(...) al pueblo eterno vivir en unidad perfecta con el tiempo” (ER: 359). De ahí que se vea con claridad el descarrío que conllevaba -sobre todo para un “antisionista metafísico” como Rosenzweig- la pretensión de hacer del hebreo una lengua de Estado (Scholem 2015a: 15-17). En suma, tomando como punto de partida su exterioridad respecto de la temporalidad histórica, el judío se aproxima desde la heteronomía al “mundo exterior”, es decir, al lenguaje que habla, a la tierra que habita y al tiempo en el que transcurre (ER: 360). Por último, en lo atinente al “derecho”, postulaba que el judío experimenta una cierta ajenidad respecto de las costumbres y de las leyes que regulan la vida social de las patrias de acogida. En principio, reconocía que en el hoy histórico del conjunto de los pueblos se produce una transformación permanente de las costumbres y las leyes, mediante la cual se conservan algunas del pasado y se proyectan otras hacia el futuro, en un “pasado que aumenta sin cesar” y un “futuro que va siendo atraído” (ER: 360-361). Así, gracias al incremento acumulativo de las costumbres (pasado) y la promulgación progresiva de las leyes (futuro), sumado a la posesión de una tierra y un lenguaje nacionales, los “pueblos del mundo” viven en un tiempo propio totalmente inscripto en el “tiempo histórico”. Sin embargo, la experiencia del “pueblo eterno” con la ley es del todo distinta, precisamente porque éste accede a la eternidad relegando la vida temporal. Es decir, para él, el “instante” está lleno y detenido, condensado entre un pasado que no aumenta y un futuro que no se mueve; por consiguiente, su costumbre y ley son eternamente actuales (ER: 361). En este tipo de temporalización, el instante no queda atrapado en la sumatoria lineal del progreso acumulativo abstractamente infinito, sino sustraído o contraído respecto de la corriente del tiempo, es decir, reparado en la intemporalidad e inmutabilidad -actualidad plena- de la “eternidad”. La vida queda, entonces, santificada, aunque deja de ser viviente en el sentido histórico en el que las otras lo son. Asimismo, la *Torá*, en tanto enseñanza y ley, está exenta de cualquier cambio, encontrándose resguardada de la historicidad del mundo; y su justicia, habiendo sido concebida desde el horizonte de la “anticipación”, no puede ser sino anómica y anti-idolátrica, prolepsis de un orden de justicia excesivo o siempre por venir (Navarrete Alonso 2019: 70). Se trata, en suma, de una posición heterónoma que le impediría al pueblo judío tener soberanía sobre la temporalidad terrenal, ya que desde su tiempo propio no puede “calcular” el tiempo histórico: “Es que no hay (...) historia alguna del Reino de Dios. Lo eterno no tiene ninguna historia, sino, a lo sumo, tiene prehistoria” (ER: 417). En resumidas cuentas, el estudio rosenzweigiano sobre los dispositivos de la tierra, la lengua y el derecho

arrojan un hallazgo decisivo nucleado por la idea de la metahistoricidad del pueblo judío, desde la cual aseveraba: “Tierra, lengua, costumbres y ley marcharon para nosotros ya hace mucho del círculo de lo vivo y se elevaron de lo vivo a lo sagrado. Nosotros, sin embargo, seguimos viviendo (...). Nuestra vida ya no está enlazada con nada externo. Echamos en nosotros mismos raíces (...). Y este enraizamiento en nosotros (...) garantiza nuestra eternidad” (ER: 362-363). Rosenzweig reinterpretaba la idea de pertenencia al pueblo desde de una comprensión comunitaria del judaísmo, al postular una modalidad del “arraigo” independiente de los dispositivos estructurantes del Estado-nación moderno -territorio, idioma nacional y sistema legal-, e instituida por una relacionalidad comunal. En síntesis, la existencia del pueblo judío implicaba para él la experiencia de un particular que contiene en sí mismo el “Todo-universal” que lo constituye: su Dios, su ser humano y su mundo. La reunión de estos elementos en su interior es aquello que lo convierte en eterno, y no su participación, adecuación o asimilación a la “totalidad exterior” o a la “totalidad fuera de sí”. Por tanto, el elemento que indica cabalmente el tipo de relación que el “pueblo eterno” mantiene con los demás pueblos es el de la “separación”. Esta comprensión de su identidad desde la condición de separado conlleva, por una parte, su negativa a ser un pueblo más entre los pueblos particulares y, por otra, su condición de “pueblo único”. En definitiva, Rosenzweig caracterizaba al “pueblo eterno” como quien “eternamente camina y eternamente crece”, a la espera del Mesías⁷⁸. Con todo, en cuanto “Figura”, la vida visible del judaísmo expresa una polaridad inherente a sus tres elementos constitutivos. El mundo “judío” porta una escisión significativa, de tal forma que Rosenzweig lo describía como un “mundo doble”. Sus relaciones son ambivalentes, pues, por un lado, se encuentran referidas a “este mundo” -el histórico, terrenal- pero, por otro, al mundo por venir -el eterno, mesiánico. Asimismo, la vida entera adquiere también en él una determinación doble: en el mundo histórico opera en función del “uso común”, pero visto desde la “eternidad” es un apoyo fundamental para la construcción del “mundo *venidero*” (ER: 366). En cualquier caso, la polaridad de los elementos de la vida judía depende en última instancia de la pregunta por la “esencia del judaísmo” (del “judaísmo del exterior”) e, interrogada desde ese horizonte, no puede ser cabalmente respondida -pues, con ese enfoque limitado, sólo es posible indicar las notas características de las diversas contradicciones que laten en su seno. Por el contrario, la vitalidad del judaísmo sólo puede expresarse en la medida en que es efectivamente vivida (o

⁷⁸ En el otro polo del “hombre judío”, como “hijo del hombre Adán” (dimensión terrenal), espera el “hombre del final”, o sea, “el hijo de David el rey” (ER: 365).

sea, desde el “interior”), a partir del ritmo cúltico-litúrgico del “Día de Dios”⁷⁹. En lo atinente a la Redención, sobresalen especialmente *Rosh Hashaná* y *Iom Kipur*, días en los cuales tanto el juicio como la reconciliación son vivenciados en el instante presente que condensa la eternidad. Por esta anticipación cúltico-litúrgica de la eternidad en el hoy acaece la Redención, entendida como la consumación de las contradicciones mundanas, la irrupción de una alteridad absoluta en el tiempo histórico y como un quiebre del *continuum* cronológico-temporal. En suma, para Rosenzweig, el “pueblo eterno” se encuentra ya en la “meta”, viviendo actualmente la anticipación de la eternidad en el curso circular que tracciona desde el futuro de su propia Redención. Con esta idea de “eternidad” el autor puso en evidencia la fractura entre el “infinito cuantitativo” (de la teleología, progreso) y el “infinito cualitativo” (del hoy), o sea, entre el “infinito acumulativo” (el presente-pasarela, del momento pasado al momento futuro) y el “infinito plenitud” (el presente-trampolín, de la anticipación de la eternidad) (Mosès 1997: 67-77). Siendo así, temporalizándose en la anticipación del Reino a cada instante, los dispositivos histórico-progresivos de “inicio” y “fin” quedan desactivados para el “pueblo santo”:

Si el Reino (...) fuera así siempre progresando en la infinitud del tiempo, no teniendo ante sí más final que la infinitud, el acto se vería paralizado; y como lo más lejano se encontraría, para él, infinitamente lejos, también lo más cercano y el prójimo le serían inalcanzables. Pero, en cambio, allí donde el Reino avanza en el mundo a pasos no calculables y cada instante ha de estar preparado para acoger la plenitud de la eternidad, lo más lejano es lo que se espera a cada próximo momento; con lo que lo más próximo, que no es sino el representante de lo más lejano, de lo más alto, del todo, se pone a cada instante al alcance (ER: 277).⁸⁰

Por esto, al pueblo judío le cabe tan sólo marchar esperanzadamente pero no crecer, pues la idea del “crecimiento” se afina en la de un tránsito teleológico que aspira evolutivamente a la consecución de un cumplimiento final -que está en el tiempo, pero fuera del alcance actual. Por contrapartida, la noción de “eternidad” implica que entre el instante presente y el cumplimiento final no hay ningún tiempo, porque en el hoy puede asirse ya todo el futuro (ER: 389)

En términos teológico políticos, la reflexión sobre la “oración justa”, la “eternidad” y la “metahistoricidad” ubica al “pueblo santo” en una posición antitética a la “política mesiánica” de los “pueblos cristianos”. Por una parte, Rosenzweig consideraba que los “peligros cristianos” (ER: 470-472) eran ontológicamente imposibles para el pueblo judío⁸¹. El judío es el único pacifista auténtico, porque, apartado de la cronología histórico-cristiana, tiene para sí todo lo

⁷⁹ Del año festivo judío, Rosenzweig destacaba: la “sociología de la multitud” (la “escucha común”) de la fiesta de la Creación (*Shabat*); la “sociología de la comunidad” (la “comida común”) de las fiestas de la Revelación (*Pésaj*, *Shavuot*, *Sucot*); y la “sociología del todo conjunto: el saludo”, fenómeno propio de las fiestas de la Redención.

⁸⁰ En un gesto rayano en la islamofobia (reconfiguración contemporánea del antisemitismo moderno), Rosenzweig identificaba el islam con “la religión del progreso”, siendo éste uno de los tantos comentarios peyorativos sobre esa tradición religiosa presentes en *La estrella* (ER: 159-161/216-218/274-276).

⁸¹ Evidentemente, no llegó a conocer la situación del mundo después del “hito-1948”, a diferencia del profético Buber (2009).

que necesita: el “acontecimiento” en el ciclo anual, imposible de ser conseguido en la historia del mundo (ER: 392-393). Por otra, que el “pueblo eterno”, dada su santidad comunitaria y la conciliación intrínseca entre la fe y la vida, y a diferencia del nacionalismo de los “pueblos del mundo”, no lucha “por” el mundo sino que, más bien, se encuentra por fuera de la dinámica bélica del Estado (ER: 393). En eso radica justamente su libertad y eternidad, en su exterioridad respecto de la lógica de los sucesos y, por ende, en la posibilidad de juzgarlos (Levinas 2002: 79). Así, quedan esbozadas las notas principales de la caracterización rosenzweigiana del “pueblo eterno”, a partir del contraste permanente con los atributos de los pueblos cristiano-secularizados: tiempo-liturgia, Historia Universal-eternidad, progreso-anticipación, guerra-pacifismo, Estado-comunidad, etc. En este sentido, afirmaba que, visto desde la temporalidad de los pueblos particulares, el Estado procura permanentemente otorgar eternidad en el tiempo, posicionándose como el gran imitador y enemigo del “pueblo eterno” (ER: 394). Asimismo, entendía que si el Estado realmente quisiera darles eternidad a los “pueblos del mundo” debería detener el curso temporal que dinamiza su vida histórica, pero esa operación resultaría prácticamente imposible, puesto que las dos temporalizaciones aquí consideradas son de suyo antitéticas: o vida del pueblo en la Historia -guiada teleológicamente por el cambio continuo y secuencial- o curso circular del año litúrgico -que anticipa la eternidad en cada instante festivo. De este modo, Rosenzweig reconocía en el derecho un dispositivo central de la institucionalidad política moderna, mediante el cual el Estado intenta implantar algo que permanezca más allá del tiempo inmediato; aunque también observaba que el movimiento de la vida histórica, su cambio constante, no permite que éste se cristalice definitivamente, de manera tal que cada pueblo puede cambiarlo una y otra vez. Sin embargo, el Estado se enfrenta indefectiblemente con la vida histórica del pueblo, y ejerciendo violencia -de igual manera para instaurar-renovar o para mantener-conservar el derecho (Navarrete Alonso 2019: 75)- se afirma forzosamente sobre el instante mediante la imposición de un “presente absoluto”: “La violencia no es la negación del derecho (...) sino (...) su fundamentación” (ER: 395). En pocas palabras, la estrategia estatalista de dominio sobre el presente choca por entero con el ritmo eternizante de la ley judía: “[El Estado]⁸² no lo hace como sucede esto en el pueblo eterno: no es que eternice el instante en costumbre fijada de una vez por todas y ley inmutable. Sino (...) apoderándose, dominador, del instante (...), y conformándolo a su voluntad y según sus potencias” (ER: 395). En suma, aquello que anteriormente se presentó como la oposición entre la “oración tiránica” y la “oración justa”, entre la aceleración desbocada con su violencia y realismo constitutivos y

⁸² Aclaración del autor.

la anticipación hospitalaria o “paciente-aceleración” de la eternidad (Fonti 2009a: 257), ahora se manifiesta en el discurso del autor en términos estrictamente políticos: mientras que el Estado imponiendo el derecho domina tiránicamente el instante, el pueblo judío lo eterniza anticipando el Reino en el hoy. Por esto, al Estado le queda la guerra o la revolución, es decir, una misma lógica de poder sobre el tiempo reduplicada en valencias contrarias. En resumidas cuentas, para Rosenzweig, el Estado ejerce violencia sobre el instante y, usando el derecho, lo convierte, por una “*mecánica de la coacción*” (Bensussan 2009: 120), en una “pequeña eternidad” (ER: 395). En un sentido similar, sostenía que el Estado procura adueñarse del tiempo, arrojándose contra el flujo libre de la vida del pueblo y deteniendo-reteniendo su movimiento en un círculo de pura continuidad. De este modo, reconciliando lo nuevo con lo viejo, constituye las horas de la “vida histórica”, sus paradas, estaciones o épocas. En definitiva, el autor de *La estrella* tenía claro que la historia del mundo o la Historia Universal existen sólo por la acción del Estado; y que tanto el Estado como la Historia, dos macro-dispositivos estructurantes de la Modernidad europea, son por entero ajenos a la vida eterna del pueblo judío (ER: 396-397).

En conclusión, la posición de Rosenzweig respecto del judaísmo puede ser considerada como “metahistórica”, en el sentido de que ofrece una autocomprensión del “pueblo único” basada en la experiencia de la eternidad, crítica de la política, de la guerra y de la concepción de la Historia características del “tiempo de los Estados” (siendo, por ende, también “metapolítica” y “metaestatal”). Como se ha mostrado, la experiencia de la eternidad lo hace partícipe de una existencia allende la vida histórica de los “pueblos del mundo”, regida por el ritmo cúlrico-litúrgico⁸³ y distanciada de la “visibilidad espacial de las naciones” (Bensussan 2009: 106). En consecuencia, su existencia implica una cierta anticipación de la Redención, una condensación de pasado, presente y futuro en el hoy. El planteamiento rosenzweiguiano se presenta, por tanto, como una metafísica de la *galut* o de la dispersión (Bouretz 2012: 96) o, en otras palabras, como una metafísica (mística) de la *Shejiná* o del Resto (profético) de Israel, donde la figura del judaísmo simboliza la de un “arquitecto de un tiempo fuera del tiempo” (Bensussan 2009: 102). Por esta razón, la idea de “eternidad” puesta en juego en *La estrella* más que conllevar una formulación política prospectiva procura limitar el campo de la historia y la política desde una exterioridad intotalizable (distancia profética, de freno e interpelación): “El judaísmo muestra (...) que la historicidad no es *per se* falsa sino provisoria; su falsedad y pecaminosidad nacen (...) de su autoafirmación exclusiva y excluyente” (Fonti 2009a: 265). Se

⁸³ “En *La estrella de la redención*, Rosenzweig limita su visión de la espiritualidad judía al oficio de la sinagoga y al calendario ritual; en sus escritos posteriores y en su práctica, amplía su consideración e incluye a las *mitzvot* y al *talmud torá*” (Mendes-Flohr 2001: 56).

trata, entonces, no de una negación de la política o de la historicidad en cuanto tales, sino de una crítica radical de lo político y lo histórico en sus formas totalitarias: metafísica estatalista, ontología nacionalista y teleología progresiva. En suma, evidenció con estas ideas la diferencia constitutiva entre la vida eterna (el “fuego”, el “acto judío”) y el camino por el tiempo (los “rayos”, el “acto cristiano”); afirmando que mientras el primero anticipa la eternidad hoy, el segundo domina el tiempo en el camino eterno, en ese largo presente (“época”) comprendido entre la irrupción de Cristo (Encarnación) y su regreso definitivo (*parusía*, Juicio Final):

La infinitud de un punto sólo puede consistir en que jamás se borra: se conserva en la eterna autoconservación de la sangre que se propaga [judaísmo]⁸⁴. En cambio, la infinitud de una línea termina si es que ya no es posible prolongarla [cristianismo]⁸⁵ (...). El cristianismo, en tanto que camino eterno, tiene que extenderse siempre. Conservar meramente el acervo que ya posee sería para él tanto como renunciar a su eternidad, o sea: la muerte. La cristiandad debe enviar misioneros. Le es tan necesario como se lo es al pueblo eterno autoconservarse cerrando la fuente pura de la sangre a injerencias extrañas. La misión es para la cristiandad la forma misma de su autoconservación (ER: 404).

Con ello, sostenía que el cristianismo, la Cruz y el Camino -inclinado siempre hacia el exterior, señor en el río del tiempo- tiene misionalmente asignado el dirigirse hacia el mundo en el “entre-reino” temporal de la eternidad, a través de las tensiones entre los opuestos confluyentes de sus dos vías esenciales, o sea, entre el amor del Hijo y la distancia del Padre, entre la formalidad del sacerdote y la libertad del santo, y entre el Estado y la visibilización de la Iglesia (ER: 411-417). Mientras que el judaísmo, la Estrella y la Vida -vuelto siempre hacia el interior- tiene por vocación última la identificación consigo mismo (ER: 466). A su vez, reconocía que cada una de estas posiciones contiene un riesgo específico: el judaísmo, la negación religiosa del mundo y el cristianismo, la mundanización de Dios junto con el endiosamiento político del mundo y sus instituciones temporales. En definitiva, con esta reflexión pretendía dejar en claro que el judaísmo debe ser considerado como el “único punto de contracción” o de “limitación” a la “universalidad joánica” o a la universalización cristiano-imperialista globalizada. Con todo, era consciente también de la complementariedad entre ambas Figuras -entre el “ya” cristiano (redención “en” y “con” el mundo) y el “todavía-no” judío (pues, el mundo necesita todavía ser redimido)-, sabiendo que tanto el judío como el cristiano viven en el mismo Reino y trabajan en la misma obra, aunque en dos direcciones diferentes: la conciencia cristiana tendiendo al “principio” del camino, hacia el Crucificado, y la conciencia judía tendiendo al “final”, hacia el Mesías venidero (“vástago real de David”).

⁸⁴ Aclaración del autor.

⁸⁵ Aclaración del autor.

Capítulo 4.

Modernización, desarrollismo y escatología: discursos filosófico-teológico políticos del cristianismo liberacionista latinoamericano

Este capítulo tiene por cometido analizar filosóficamente el vínculo entre la ideología del desarrollo o “desarrollismo” -base ideológica de los discursos de modernización de la periferia- y la perspectiva filosófico-teológico política crítica de un conjunto de elaboraciones teóricas emergentes del cristianismo liberacionista. De estos últimos, se analizan principalmente las coordenadas de su comprensión de la “escatología” (y de la noción de “salvación” aneja a ella), habida cuenta de que su reconceptualización en clave liberadora, tanto en terreno teológico como filosófico, significó un esfuerzo notable de interpretación situada y geocultural del ideal mesiánico. Para ello, se proponen las siguientes instancias de análisis: en primer lugar, se presenta una contextualización mínima sobre el tránsito de la idea del “progreso” a la del “desarrollo” en el caso latinoamericano (4.1.); en segundo lugar, se estudia la significación filosófica de la teología cristiana de la liberación, poniendo el foco en la interrelación entre las nociones de utopía, escatología y política (4.2.); en tercer lugar, se expone el proceso de recepción inicial de la obra de Emmanuel Levinas por la filosofía analéctica de la liberación (Scannone y Dussel), tomando como referencia principal la relación entre la Exterioridad del otro de raigambre levinasiana y las postulaciones “escatológicas” del liberacionismo filosófico temprano (4.3.); en cuarto lugar, se detalla la relación entre los operadores filosóficos de la “política” y la “escatología” en la primera formulación de la ética liberadora dusseliana, mostrando especialmente la herencia conceptual y la reapropiación que en ella se hiciera de las categorías de “pobre” (proveniente del discurso teológico liberacionista) y de “otro” (de la filosofía levinasiana); (4.4.) por último, se exponen las coordenadas centrales de la disputa por la universalidad en el giro liberador cristiano, desde un análisis pormenorizado de las categorías de “transmodernidad” (Dussel) y “nuevo mestizaje cultural” (Scannone) (4.5.).

4.1. Del progreso al desarrollo: notas sobre el caso latinoamericano

Atendiendo a los fines que persigue este capítulo, resulta claro que la asunción que hicieran desde el s. XIX las élites criollas latinoamericanas de algunos elementos provenientes del discurso ilustrado, asumidos localmente por las corrientes romántica, liberal y positivista, propagaron en Nuestra América una concepción de la historia y del futuro basada en la idea moderna de “progreso”. En el contexto post-independentista, el proceso de secularización se

aceleró, impulsando un conflicto gradual y permanente, de forma más o menos pronunciada según las diferentes coyunturas sociohistóricas locales, entre la identidad religiosa de gran parte del pueblo (tradición barroca, católico-hispánica), las prerrogativas jurídico-administrativas de la Iglesia católica y la necesaria laicidad que requería la organización política de los incipientes Estados nacionales (tradición republicana). Este proceso condujo a una porción significativa de la intelectualidad vernácula y a sectores dominantes de la sociedad a asumir una exigencia de ruptura tajante con el “pasado colonial”. Dicho imperativo nacía de un proyecto civilizatorio basado en la “emancipación mental” de la “barbarie”, a través de un gesto esencialmente mimético del mundo cultural y político europeo -francés, alemán e inglés. Consiguientemente, la tradición católico-ibérica -configuradora del horizonte simbólico-cultural del subcontinente hasta entonces- fue identificada como el contrincante privilegiado (Serrano Caldera 2013: 243). En ese período se produjo una mutación de los antiguos discursos teológico-político imperiales -que negaban la humanidad de los/as americanos/as racializados/as- en discursos de cuño civilizador y/o científico, en los cuales se proclamaba también, de manera semejante aunque no igual, la inferioridad racial de las mayorías populares. La expansión de la civilización a la europea, sustentada ideológicamente en el eurocentrismo, justificó la negación y la exclusión de los saberes y los modos de vida de las culturas periféricas, tenidas como inferiores frente a la “universalidad” de la cultura occidental (PLI: 153). Entrada la década del cuarenta, el macrodispositivo del “progreso” tuvo en América Latina un heredero legítimo: el “desarrollo”. Este último asumió buena parte de los atributos que antes fueran predicados del “progreso indefinido”, lema de ciertas vertientes de la Modernidad ilustrada, liberal e industrialista, europea y local.

A partir de la expansión mundial de las teorías de la modernización producidas en los Estados Unidos, el problema del “desarrollo” impactó de lleno en la sociología latinoamericana, convirtiéndose por entonces en el paradigma dominante de las ciencias sociales. El problema radicaba básicamente en el paso de sociedades latinoamericanas de una formación social agraria a una de tipo industrial-capitalista o, en otras palabras, de una “sociedad tradicional” (o “subdesarrollada”) a una “sociedad moderna” (“desarrollada”). Desde la crisis de 1929 hasta mediados de la década del cincuenta -después de la Segunda Guerra Mundial, con la hegemonía de Estados Unidos y en pleno apogeo del “plan Marshall-*European Recovery Program*”-, en América Latina se vivió un fuerte impulso del desarrollo industrial promovido por diferentes gobiernos “populistas” (Jacobo Árbenz en Guatemala, Getúlio Vargas en Brasil, Juan Domingo Perón en Argentina, Marcos Pérez Jiménez en Venezuela, Gustavo Rojas Pinilla en Colombia, entre otros). En ese período, se buscó fortalecer el mercado interno a través de políticas

industrializadoras, como un intento denodado por superar el viejo modelo oligárquico-liberal de matriz agroexportadora (de materias primas, *commodities*). Eran proyectos nacional-populares, estructurados en función de la alianza entre las burguesías nacionales emergentes, la clase obrera en crecimiento y el campesinado rural. Con la caída de los “populismos”, por una drástica intervención de los Estados Unidos, y por la decisión política de los gobiernos *de facto*, se promocionó la llegada de inversiones extranjeras con la consecuente expansión de las corporaciones transnacionales, generando un incremento notorio de la dependencia tecnológica de la periferia respecto del centro industrializado -en un proceso drástico de desnacionalización y reducción del Estado. De este modo, irradiada desde el centro nordatlántico, se desenvolvía la mentada “Década del Desarrollo” (1954-1964), consolidada más tarde con la “Alianza para el Progreso-*Alliance for Progress*”.

Con la idea del “desarrollo” se aludía fundamentalmente al crecimiento económico, aunque también conllevó con el tiempo una referencia intrínseca a los “avances” en el campo social, político y sobre todo cultural. Como se dijo, entre las décadas del cuarenta y el cincuenta la cuestión del “desarrollo” de los países periféricos ocupó un lugar prioritario en el debate político y científico-social de la época, constituyéndose en una de las cuestiones fundamentales del pensamiento económico de posguerra. Su problematización fue introducida en el subcontinente con la reflexión teórica de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), encarando el asunto a partir de las diadas paradigmáticas de “centro-periferia” y “desarrollo-subdesarrollo”. Se trataba de una teoría del desarrollo de orientación industrialista e intervencionista, enfocada en las peculiaridades estructurales de los países latinoamericanos y encuadrada en el “deterioro en los términos del intercambio” (Devés Valdés 2003: 23). En los años sesenta, promovido en buena medida por las críticas al cepalismo clásico, los “factores sociales del desarrollo”, denominación que incluía también los sociales, políticos y culturales, dejaron de ser un tema accesorio del estrictamente económico para convertirse en el meollo de la cuestión (Devés Valdés 2003: 35ss.). Pero fue sobre todo con el triunfo de la Revolución cubana (1959), y en pleno traspaso del funcionalismo sociológico a la dialéctica (marxista) del análisis económico-social, que la problematización sobre el “desarrollo” comenzó a plantearse desde otra categoría englobante: la “dependencia estructural”. Con la aparición de la teoría de la dependencia⁸⁶, abocada prioritariamente a la identificación de las causas del subdesarrollo, se produjo un verdadero “quiebre epistémico” en las ciencias sociales críticas latinoamericanas (Devés Valdés 2003: 139-155), principalmente cuando se hizo claro que: “La riqueza de los

⁸⁶ Algunos de sus exponentes principales fueron: Enzo Faletto, Fernando Henrique Cardoso, Theotonio Dos Santos, André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Celso Furtado, entre otros.

ricos se origina en la pobreza de los pobres” (Dussel 1995b: 92). Es decir, que el desarrollo del centro necesitaba, como condición inherente de posibilidad, del subdesarrollo de la periferia.

En síntesis, desde los años sesenta la realidad latinoamericana estuvo signada por un ensayo permanente de modernización, por un aumento desmedido de la urbanización y por intentos recurrentes de industrialización. Se trataba de una inserción forzada de la civilización urbano-industrial en sociedades estructuralmente distintas, que impulsó procesos diferenciados y desiguales de “modernización periférica”. En términos generales, se juzga estas décadas como de relativo “progreso”, tomando en cuenta -según estándares cuantitativos- la mejoría de la “calidad de vida” de las poblaciones latinoamericanas (tasas de escolarización primaria y alfabetismo, ingreso *per cápita*, esperanza de vida, urbanización, etc.). Sin embargo, el proceso de urbanización e industrialización generó un desarrollo sumamente desigual, causado en gran medida por las desfavorables condiciones de inserción de las economías latinoamericanas en el mercado capitalista mundial. Es notorio, por ejemplo, el pronunciado crecimiento de la urbanización en desmedro de la industrialización, fenómeno que produjo, a su vez, un gran aumento de la informalización de la economía y de la pobreza urbana. Como puede verse, el pretendido “desarrollo” nunca tuvo concreción histórico-efectiva en América Latina; por el contrario, los países latinoamericanos sufrieron la extracción de sus riquezas, raudos procesos inflacionarios, aumento exponencial de la deuda externa, profundización de la desigualdad social y una fuertísima suba de las tasas de desempleo y pobreza. Esta situación generó que desde los años sesenta surgieran un sinnúmero de reivindicaciones populares, lideradas por movimientos y organizaciones nacionales de “resistencia” y “liberación” -que en su mayoría contaron con la participación de referentes importantes del cristianismo de base. Más tarde, las dictaduras militares impusieron bajo el lema de la “Seguridad Nacional” y la “Democracia occidental y cristiana” regímenes genocidas sustentados en el paradigma económico de la globalización neoliberal, fortificando aún más la dependencia estructural del capitalismo periférico.

Uno de los vectores clave de las teorías de la modernización residía en la “secularización de la cultura”, o sea, en la afirmación de un vínculo causal entre el avance de la ciencia y la tecnología y la consecuente superación de todo resto mítico o mágico presente en la población: Modernidad vs. “tradición” (costumbres, creencias, modos de asociación, etc.). Sin embargo, esta derivación monocausal entre avance tecno-científico y desaparición de las formas de vida “tradicionales” no se produjo en gran parte de las poblaciones del subcontinente; por ejemplo, el aumento del grado de urbanización e industrialización no se correspondió proporcionalmente con el incremento de “no-creyentes” (Parker 1993: 99-105). Se alude a este indicador con la

intención de exponer un enfoque ciertamente limitado pero vigente en la actualidad, a saber: buena parte de las élites intelectuales vernáculas, fungiendo como guías de los “progresismos” metropolitanos, sigue concibiendo las prácticas religiosas como un rezago “premoderno” proveniente de la cultura “tradicional” y/o “popular”, es decir, como herencias irracionales carentes de civilidad (y, en consecuencia, como barreras para todo tipo de “desarrollo” de la región, tanto en el plano material-económico como en el simbólico-cognitivo). La mirada que la “cultura ilustrada” tiene sobre la “cultura popular” conlleva todavía hoy en América Latina niveles significativos de racismo, heredados en buena medida de la tradición dicotómica que forjó el “mito fundacional” de las identidades nacionales periféricas (“civilización o barbarie”). Esto demuestra la enorme pregnancia cultural -incluso entre los pensadores “críticos”- que tuvieron las teorías clásicas de la modernización. Estas últimas constituyeron un caso icónico de “nortecentrismo”, básicamente porque concibieron la “entrada a la Modernidad” como una repetición necesaria de las etapas y los procesos históricos acaecidos en los “países desarrollados” -conllevando, además, una creencia tácita en la fuerza irrefrenable de la racionalidad instrumental, el secularismo y el industrialismo (Larraín 2005: 24). Respecto de la implantación de la Modernidad en la periferia y sobre el “desarrollismo” como su falacia ideológica constitutiva, Dussel expresa:

Modernidad no es (...) una estructura abstracta que pueda aplicarse a otras situaciones histórico-culturales concretas. Esto fue llamado ya en la década de los años sesenta (...) en América Latina la “teoría del desarrollo”, el “desarrollismo”, la “falacia desarrollista”, momento ideológico de dominación epistemológica, técnica y económica de las élites intelectuales coloniales por parte de la Modernidad eurocéntrica y metropolitana colonialista. Esta “falacia” consiste, exactamente (...), en querer usar la *misma vía o ruta* que recorrió la moderna Europa colonialista (Dussel 2020a: 30).

Más allá de los mencionados replanteos teóricos, la globalización “desde arriba” se consolidó en el subcontinente cada vez más y, con ella, la dependencia geopolítica estructural de las formaciones sociales periféricas. Después de varios años de terror, e iniciados diferentes procesos de recomposición democrática, con la caída del “muro de Berlín” (1989) el optimismo neoliberal tomó la escena por completo. Desde las usinas de pensamiento neoimperialista y/o neoconservador se proclamaban al unísono lemas como el “fin de la historia” o el “final de las utopías”. Sin embargo, la resistencia “desde abajo” sustentada en la aspiración liberadora de los pueblos siguió viva. Gracias a su organización, se fueron visibilizando paulatinamente diferentes proyectos alternativos al capitalismo, como la Revolución sandinista en Nicaragua (1979), la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México (1994) y, una década más tarde, la emergencia de gobiernos nacional-populares en casi todo el subcontinente

(Hugo Chávez en Venezuela, Néstor Kirchner en Argentina, Luiz Inácio Lula da Silva en Brasil, Evo Morales en Bolivia, Rafael Correa en Ecuador, Fernando Lugo en Paraguay, entre otros).

Así entendidos, el binomio “progreso-desarrollo” significó para América Latina y gran parte de la periferia geopolítica una auténtica filosofía de la historia, orientada teleológicamente por un movimiento uniforme, rectilíneo y etapista -matriz ideológica del colonialismo, primero, y del neocolonialismo y la colonialidad, después, así como del emplazamiento permanente de programas de modernización capitalista. En sus antípodas, el planteo escatológico emergente del cristianismo liberacionista, producido tanto en sede teológica como filosófica, se movió en unas coordenadas por entero diferentes: la historización de la salvación en la praxis histórico-política, basada en un “tiempo-espacio” heterogéneos (“heterogeneidad estructural”) y en una dinámica disruptiva y transformadora de cambio social y/o revolución -cualificada por el peso geocultural de las circunstancias y características locales. Ambos planteamientos, tanto el “desarrollismo” tecnocrático como la “escatología liberacionista”, fueron sin dudas discursos de futuro (e inclusive, también, filosofías de la historia implícitas y en algunos casos explícitas), pero cada uno conllevó (y dejó en herencia) concepciones y prácticas a todas luces antagónicas ante la “modernización periférica”. En resumidas cuentas, en este capítulo se exploran, teniendo como telón de fondo el contexto regional signado por las “cuatro D” -desarrollo, dependencia, dictadura y democracia- (Giller 2020: 18), un conjunto nutrido de reapropiaciones filosófico-teológico políticas del cristianismo liberacionista, que nacieron como una respuesta directa a la ideología del desarrollo imperante en el contexto latinoamericano. Dichos aportes significaron planteos creativos y localizados sobre la idea mesiánica, poniendo en juego una reelaboración consistente de la categoría de “salvación” en un ámbito teórico-práctico novedoso que reunía las ideas de “escatología-trascendencia” y “liberación-inmanencia”.

4.2. La significación filosófica de la teología cristiana de la liberación: utopía, escatología y política

A la hora de tematizar la reconfiguración del ideal mesiánico en el s. XX latinoamericano la irrupción de la teología cristiana de la liberación ocupa un lugar central. En este acápite, se indaga por las ideas-fuerza que inspiraron el ideario de esta teología política subcontinental, poniendo de relieve el valor filosófico que tuvo su reconceptualización de la utopía en función del vínculo entre la “escatología-salvación” y la “praxis histórica”. Para ello, se proponen los pasos siguientes: en primer lugar, se presenta una reconstrucción histórico-contextual mínima de su formación, partiendo de la distinción entre el movimiento socioreligioso de base, el cristianismo liberacionista, y su expresión intelectual, la teología de la liberación; en segundo

lugar, se realiza un estudio pormenorizado de la relación entre su formulación teórica, el horizonte hermenéutico de la Modernidad filosófica y su postura crítica ante los proyectos de modernización capitalistas-desarrollistas; en tercer lugar, se expone una indagación analítica sobre su interpretación de la noción de “utopía” en algunos de sus textos más significativos, considerando como eje de análisis principal la interrelación entre las esferas de la “escatología-salvación” y la “praxis histórica”.

Lo primero que hay que destacar es que la teología de la liberación -como cuerpo de autores/as, ideas y temas- sistematizó teóricamente las motivaciones e intuiciones centrales de un movimiento socioreligioso surgido a comienzos de la década del sesenta: el “cristianismo liberacionista”. Michael Löwy, uno de los mayores estudiosos del tema, realizó una genealogía sociohistórica de la formación de ambos movimientos, situándolos en primer término como un emergente contemporáneo de la prolongada tradición anticapitalista del *ethos* católico. En su hipótesis, dicho *ethos* se ubica como un fenómeno proporcionalmente inverso al de la “afinidad electiva” que hubo entre la ética protestante (en su vertiente calvinista y puritana inglesa) y el “espíritu del capitalismo”, señalada particularmente por Weber (2010)⁸⁷. Basándose en algunos indicios presentes en la obra del sociólogo alemán, recupera la idea del antagonismo entre la ética soteriológica de la fraternidad y los valores mundanos o la de cierta incompatibilidad entre la religiosidad redentora sublimada -racionalidad sustantiva de matriz ética- y la economía racionalizada del capital, abstracta e impersonal -racionalidad formal de matriz económica- (Löwy 2019: 68-69)⁸⁸. En su interpretación, esta tesis se constata empíricamente a partir de la posición que mantuviera tradicionalmente la Iglesia católica contra el carácter impersonal de las relaciones económicas capitalistas y, aún más, contra la injusticia estructural que éstas generaban. Asimismo, argumenta que gran parte de la crítica eclesial contra el modo de vida de la incipiente burguesía europea se montó sobre un criterio teológico de fondo: la identificación de Cristo -Mesías crucificado y doliente- con los pobres (CL: 73). Estos factores actualizaban, por un lado, la condena ética del catolicismo del afán de lucro burgués-capitalista y, por otro, el compromiso social con las víctimas de la pobreza. Por todo ello, Löwy caracteriza el vínculo entre el *ethos* católico y el mundo cosificado del capitalismo como de “afinidad negativa” o “antipatía cultural”. Asimismo, resalta la perceptible ambigüedad ideológica de esta tradición, habiéndose plasmado históricamente tanto con notas restauracionistas -nostalgia del pasado corporativo-feudal- como con otras transformadoras y/o revolucionarias -utopías socialista o

⁸⁷ Otras posiciones advierten también la existencia de una justificación católica previa del capitalismo, tal como lo demuestra el *Curs Deus Homo* de Alseldo de Canterbury, articulado por los operadores discursivos de un Padre infinito, una falta humana infinita (caída mítica) y una deuda absoluta (impagable, sólo saldable por la crucifixión del Hijo) (Fonti 2019: 67).

⁸⁸ En adelante: CL.

comunista- (Löwy 1999: 40). Sin embargo, y tomando ahora como referencia la aparición de la encíclica *Rerum novarum* (1891), puede afirmarse que la Iglesia católica mostró desde ese momento un marcado espíritu de aceptación y reconciliación con la Modernidad, el capitalismo y el Estado liberal de la sociedad burguesa⁸⁹. Aunque cierto “catolicismo social” mantuviera de forma constante reservas profundas frente a los “excesos” del capitalismo liberal, la postura eclesial oficial perdió criticidad ante los fundamentos del sistema social y económico imperantes. A comienzos del s. XX, emergió -especialmente en Francia- una minoritaria pero intensa corriente de izquierda en el seno del anticapitalismo católico, identificada con un tipo de socialismo y de personalismo inspirados en el humanismo cristiano (CL: 80)⁹⁰. A principios de los años sesenta, se constituyeron diversas agrupaciones de extracción religiosa y clasista que asumieron posicionamientos abiertamente socialistas y comunistas, así como otras inscriptas en la Juventud Católica en su vertiente estudiantil y obrera. Asimismo, desde la Segunda Guerra Mundial, resultó determinante la intervención de un grupo de teólogos renovadores que se encargaron de estudiar a fondo los postulados del marxismo y el socialismo. Este conjunto de antecedentes fungió como fermento para la formación posterior de un vasto movimiento socioreligioso en América Latina: el “cristianismo liberacionista”, heredero de la tradición anticapitalista del catolicismo y de la del socialismo cristiano europeo -en particular, el francés- (CL: 82). No obstante, el movimiento de base del cristianismo liberacionista y la corriente intelectual de la teología de la liberación no deben ser entendidos como ecos regionales o consecuencias imitativas del anticapitalismo católico europeo; sino, mejor, como formaciones socioculturales novedosas, en tanto expresión de una cultura socioreligiosa situada y crítica de la Modernidad capitalista y su pretensión modernizante sobre las periferias. Éstas surgieron de las condiciones propias del subcontinente, como el capitalismo dependiente, la pobreza masiva, la violencia institucionalizada y la marcada presencia cultural de la pluriforme religiosidad popular (Löwy 1999: 46). Las mencionadas circunstancias fueron decisivas para que germinara en América Latina un movimiento crítico en el interior del catolicismo popular, en un escenario epocal caracterizado por el aumento exponencial de la pobreza, la explotación y opresión sobre las grandes mayorías populares; la formación de movimientos católicos de base, obreros y universitarios; la emergencia de disciplinas explicativas del proceso de dependencia estructural, como la sociología de la liberación o la teoría de la dependencia; y el proceso de reforma de la Iglesia católica. En términos históricos, pueden ser reconocidos como

⁸⁹ Posición novedosa, sobre todo si se tiene en cuenta la condena eclesial al ideario moderno *in toto* expresada en el anexo de la encíclica pontificia *Quanta cura*, denominado *Syllabus errorum* (1864).

⁹⁰ De ese contexto histórico-intelectual se destacan las figuras de Charles Péguy (1873-1914) y Emmanuel Mounier (1905-1950).

hitos fundacionales del cristianismo liberacionista dos sucesos de relevancia mundial: el Concilio Vaticano II (1962-1965) y su eclesiología del “pueblo de Dios”, junto con la renovación de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) -especialmente desde 1964 con la presidencia de Manuel Larraín; y el triunfo de la Revolución cubana (1959), de notable incidencia continental (Dussel 2008: 117). De ahí que pueda afirmarse que la formación de este movimiento respondió también a los cambios de la Iglesia católica a fines de los años cincuenta, en una dinámica de transformación que fue de la periferia al centro (Löwy 1999: 58). Como puede observarse, el cristianismo liberacionista se gestó por dos articulaciones básicas: aquella que se dio entre una cultura religiosa y una red social afines, y entre una experiencia de fe y una praxis sociopolítica convergentes. Se trató, en suma, de un auténtico movimiento social, en el sentido de una agrupación capaz de reunir a sus miembros en función de ciertas motivaciones compartidas; en este caso, la liberación sociopolítica de los pobres a partir de una hermenéutica crítica de la propia fe (Löwy 1999: 48).

Volviendo a las afirmaciones iniciales, la teología de la liberación significó en su origen -a finales de los años sesenta y sobre todo a comienzos de los setenta- un esfuerzo reflexivo de sistematización categorial de la praxis liberadora de los/as cristianos/as del decenio precedente, o sea, una contribución especializada del ala intelectual del cristianismo liberacionista. Dicha corriente teológica puso en juego una reflexión teórica desde y sobre la práctica transformadora del cristianismo popular latinoamericano, brindándole con su formulación una fundamentación teológica sistemática al compromiso político motivado por la fe (Dussel 2008: 123)⁹¹. En una caracterización clásica del movimiento, Scannone sostuvo la existencia de diversas corrientes en el interior de esta escuela teológica: a. la “Teología desde la praxis pastoral de la Iglesia”, centrada en el carácter integral de la liberación desde una perspectiva bíblica y eclesial, aunque sin asumir directamente la cuestión política y sus mediaciones socioanalíticas (Eduardo Pironio y otros); b. la “Teología desde la praxis de grupos revolucionarios”, basada en el análisis marxista de la sociedad y a favor de la revolución social mediante la lucha de clases (Hugo Assmann y otros); c. la “Teología desde la praxis histórica”, enfocada en la transformación estructural de la sociedad a través de una praxis político-pastoral liberadora, pero inserta en la tradición magisterial precedente (Gustavo Gutiérrez, y Leonardo y Clodovis Boff, entre otros); d. la “Teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos” (Lucio Gera, Rafael Tello y otros), también llamada “teología del pueblo” (por Juan Luis Segundo), “liberadora en lo

⁹¹ Algunos de sus autores insignia -entre los cuales hubo católicos y protestantes- son: Rubem Alves, Hugo Assmann, Frei Betto, Leonardo Boff, Joseph Comblin, Rubén Dri, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Segundo Galilea, Gustavo Gutiérrez, Carlos Mesters, José Míguez Bonino, Ronaldo Muñoz, Pablo Richard, Juan Luis Segundo, Samuel Silva Gotay, Jon Sobrino, entre otros.

cultural” (por Enrique Jordá), “nacional-popular” (por Alberto Methol Ferré), “de la pastoral popular” (Scannone) o “populista” (Roberto Oliveros) (1982: 19-29).

Hitos clave en su derrotero inicial fueron la II Conferencia del CELAM en Medellín (Colombia, 1968), el encuentro en El Escorial (España, 1972), la formación del grupo “Cristianos por el socialismo” (Chile, 1972), la celebración del I Encuentro Latinoamericano de Teología (México, 1975), la reunión de Detroit (Estados Unidos, 1975) y el encuentro de Dar es-Salaam (Tanzania, 1976); y, unos años más tarde, la preparación y celebración de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (México, 1979), en el contexto de la irrupción en Nicaragua del Frente Sandinista de Liberación Nacional. A juicio de Gutiérrez, en Medellín se asumió explícitamente la perspectiva de los pueblos periféricos y sobre todo su aspiración de cambio social, partiendo de la diáda “opresión-liberación” y asumiendo teológicamente el carácter conflictivo de la historia -entre los seres humanos, las clases sociales y los países- (2009: 155ss.)⁹². Sobre el referido acontecimiento eclesial regional, Dussel comenta que desde Medellín la Iglesia promovió la liberación humana global -inclusive revolucionaria-, considerándola como una condición necesaria de posibilidad de la “salvación” en el subcontinente (1995b: 118). Sin embargo, los intentos de censura y prohibición se hicieron cada vez más agresivos, iniciándose con fuerza a partir de 1972. Con motivos suficientes, se caracterizó este momento (1972-1979) con las figuras del “cautiverio” (Ruiz Maldonado 1975; Boff 1980) y el “exilio” (Dussel 1995b: 127ss.)⁹³; por las mismas razones, se habla actualmente del comienzo del “invierno eclesial” (Martínez Andrade 2019: 100-101)⁹⁴. En este proceso, sobresalen al menos dos factores decisivos, como fueron, por un lado, el giro neoconservador de la política intraeclesial regional y, por otro, los golpes militares que instalaron el terror en el subcontinente⁹⁵. A pesar de la adversidad política en sus países e iglesias locales, en esos años la teología de la liberación dio pasos contundentes en orden a la consolidación de sus formulaciones teóricas y metodológicas -sobre todo en el campo histórico, bíblico, cristológico y de la espiritualidad- (Oliveros 2008: 37-40). En el período posterior, desde 1979, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla significó una dura investidura

⁹² En adelante: TL.

⁹³ Huelga decir que en esta época hubo una gran cantidad de creyentes y teólogos exiliados/as, torturados/as, detenidos/as-desaparecidos/as o asesinados/as.

⁹⁴ “Esta feroz hostilidad hacia la teología de la liberación fue sistemáticamente alentada tanto por la ‘contraofensiva conservadora’ del Vaticano (puesto que pretendía la restauración doctrinal y la centralización autoritaria de la Iglesia) como por la Agencia Central de Inteligencia (CIA) de Estados Unidos de Norteamérica con la complicidad de las dictaduras teniendo como objetivo la represión de los militantes comprometidos (laicos y miembros del clero)” (Martínez Andrade 2019: 100-101). En este sentido, cabría señalar la proliferación de nuevas iglesias cristianas de origen norteamericano para combatir la teología de la liberación en el campo pastoral.

⁹⁵ Comenzando con el de Hugo Banzer en 1971 (Bolivia), Guillermo Antonio Rodríguez Lara en 1972 (Ecuador), Juan María Bordaberry en 1973 (Uruguay), Augusto Pinochet en 1973 (Chile), Francisco Remigio Morales Bermúdez Cerrutti en 1975 (Perú) y Jorge Rafael Videla en 1976 (Argentina), entre otros.

contra la teología de la liberación, en especial por parte de la jerarquía del CELAM; de todos modos, y sobreponiéndose a la negativa de la jerarquía eclesial regional, los teólogos liberacionistas pudieron influir indirectamente en el debate, logrando, por ejemplo, que se incluyera en el documento final la mentada consigna de la “opción preferencial por los pobres”, además de algunos otros elementos, como el énfasis en el análisis de la realidad social latinoamericana desde la idea de “pecado social”, la evangelización en clave liberadora, la promoción de las Comunidades Eclesiales de Base como dispositivo de construcción de una sociedad nueva y una comprensión eclesiológica centrada en la “Iglesia de los pobres” y los jóvenes -como tensión de futuro y esperanza, etc.- (Oliveros 2008: 40-43). En un contexto de persecución creciente, no tardó en aparecer la “Instrucción sobre algunos aspectos de la ‘teología de la liberación’” (*Libertatis nuntius*, 1984) de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe (encabezada por el entonces cardenal Joseph Ratzinger). El núcleo de ese escrito radicaba en una crítica del empleo “insuficientemente crítico” o “ideológico” del instrumental marxista por parte de los teólogos de la liberación (y sus presuntas consecuencias prácticas, como la “violencia necesaria” de la lucha de clases); lo cual implicaba, según ese documento, una suerte de reducción de los textos bíblicos y del magisterio eclesial a una dimensión meramente política, tanto de la “liberación cristiana” (aún la escatológica) a la praxis política como de la figura de Jesús a su dimensión estrictamente histórica. Más tarde, y en un tono más conciliador, Roma emitió una segunda Instrucción denominada “Sobre libertad cristiana y liberación” (1986). Después de algunas sanciones ejemplificadoras, las decisiones detractoras de la curia romana recayeron sobre las conferencias episcopales por medio del nombramiento sistemático de obispos conservadores. Unos años más tarde, con la celebración de la Conferencia de Santo Domingo (República Dominicana, 1992), se concretó uno de los intentos de negación más rotundos que recibió la teología liberadora (Tamayo-Acosta 1994: 13-24).

Luego de dos intensas décadas de producción teórica, se hizo patente la consolidación discursiva de su contribución en todas las áreas vertebrales de la reflexión teológica -tal como evidencia, por ejemplo, la publicación en 1990 de la compilación *Mysterium Liberationis*, a cargo de Ellacuría y Sobrino (2008a, 2008b). Por otra parte, es destacable que, desde finales de la década del setenta y comienzos de la del ochenta, comenzaron a desplegarse un conjunto considerable de ramificaciones, que nutrieron y complejizaron el núcleo ético-epistémico original (en una operación de “plurificación” de la figura-eje del “pobre”). Sólo por mencionar algunas de las más importantes, surgió la teología feminista, ecofeminista, de la economía, ecológica, indígena, campesina, afro, *queer*, etc. (Tamayo-Acosta 2011: 119-171), con una

orientación de claro cuño intercultural (Fornet-Betancourt 2007; Fornet-Betancourt y Tamayo-Acosta 2005), interreligioso y descolonial (Tamayo-Acosta 2017).

Dado el interés que reviste para esta Tesis, merece una mención especial la formulación de la teología judía de la liberación, sobre todo la obra fundacional publicada por Marc H. Ellis en 1987 bajo el título *Towards a Jewish Theology of Liberation* (1988). Partiendo del “paradigma liberador” del Éxodo y asumiendo un “espíritu” de clara inspiración profética, el autor denunciaba, entre otras situaciones, la opresión de los/as palestinos/as en la orilla occidental del río Jordán y en Gaza y la complicidad política del Estado de Israel con regímenes totalitarios fomentada por los Estados Unidos -posición política que calificaba como idolátrica de los “falsos dioses” modernos: el capitalismo, el nacionalismo y la defensa. Poniendo en juego una hermenéutica crítica respecto de cierta teología hegemónica sobre la Shoá, aunque sin perder de vista la centralidad decisiva que tuvo y tendrá la Catástrofe en la vida judía posterior, afirmaba que afincarse en el lugar de la víctima exhibe una patología pero convertirse en victimario después de haber sido víctima significa un verdadero “suicidio moral” (1988: 43). Asimismo, constataba la afinidad entre el mensaje profético judío con las diferentes luchas actuales por la liberación y sus respectivas expresiones teológicas, como la teología negra de la liberación, la teología latinoamericana de la liberación y la teología asiática de la liberación, aunque sin dejar de señalar la dificultosa comunicación entre las distintas culturas religiosas y las vías posibles para su encuentro (1988: 94-110). Por otra parte, reivindicaba la enseñanza profética, sobre todo en lo atinente a la significación de la Shoá y al diálogo con los “vecinos árabes”, de dos figuras notables: Etty Hillesum y Martin Buber. Finalmente, presentaba su propuesta en un capítulo denominado: “Del Holocausto a la solidaridad: hacia una teología judía de la liberación”, donde proponía la afirmación de la particularidad judía junto con la reivindicación de la universalidad que emerge del diálogo con otras comunidades liberadoras; una postura crítico-profética ante la realidad del pueblo judío y sus instituciones; una propuesta inclusiva de las diferentes proveniencias judías en orden a la renovación de la vida comunitaria; la contrastación e interrelación dinámica entre la idea de la sobrevivencia del pueblo judío con el mensaje comunitario; la recuperación del testimonio judío contra las formas contemporáneas de idolatría -por ejemplo, el militarismo; el llamado a la *teshuvá*, desde la solidaridad con el dolor y las posibilidades que ésta ofrece; la denuncia de todo tipo de antisemitismo pero, a su vez, de su empleo como “arma ideológica”; y la propuesta de una teología que se nutra de las voces del éxodo, para el impulsar la dimensión profética de liberación en confrontación con la “dialéctica del Holocausto y el poder”. Gracias al magisterio de Ellis, la teología judía de la liberación se encuentra vigente, con expresiones actuales de compromiso teórico y práctico

(Rabinovich 2020, 2022; Scholz y Slabodsky 2021).

En lo que sigue, se detallan las ideas nucleares de la teología cristiana de la liberación con el fin de indicar en qué sentido y de qué manera metabolizó el horizonte hermenéutico y epistémico de la Modernidad filosófica y sus respectivos proyectos de modernización. En primer término, vale destacar que la emergencia de la teología de la liberación representó un punto de quiebre para la reflexión teológica mundial y, además, un antecedente significativo para la localización geocultural de los discursos teológico-políticos subcontinentales. Asimismo, sus implicancias filosóficas marcaron en buena medida las coordenadas teóricas del pensamiento crítico-latinoamericano posterior, por lo menos de aquél que fuera producido desde un horizonte hermenéutico compartido⁹⁶. Su formulación efectivizó, así, un giro notorio en la producción teológica, fundamentalmente porque asumió como elementos centrales de su perspectiva las categorías de “opción por los pobres” y “praxis histórica” (González 1993: 146). Además, la teología de la liberación significó una propuesta alternativa ante la crisis generalizada de las teologías europeas en América Latina, sobre todo las inscriptas en la tradición neotomista y existencialista cristianas. En su formulación se plasmó un cambio notorio de perspectiva, basado en una idea renovada de la historia y, más específicamente, en una operación teórica de historización de la salvación; pues, su teorización principal se centró desde el inicio en el vínculo entre la salvación y el proceso histórico de liberación (Silva Gotay 1989: 75). Por ello, esta corriente teológica puede ser entendida como una consolidación superadora de la tradición teológica europea que promovió, desde principios del s. XX, la historización del pensamiento religioso, en general, y de la escatología, en particular (Tamayo-Acosta 1993: 276-308). Así, su planteo implicó una ruptura en, al menos, dos frentes definidos: por un lado, con la metafísica greco-romana adoptada por la teología tradicional -caracterizada por un idealismo antihistórico plagado de antinomias: cuerpo-alma, materia-espíritu, historia-suprahistoria, natural-sobrenatural, etc.; por otro, con la doctrina social reformista de la teología postconciliar europea -la mentada “humanización del capitalismo” de la Democracia Cristiana, personalista-desarrollista. En cuanto al primer punto, se trataba del paso de una concepción esencialista de la historia y del ser humano -justificadora de la “natural” o “querida por Dios” desigualdad social- a otra que asumía radicalmente la idea de historicidad, es decir, la “praxis histórica” en cuanto tal. En esto último, sobresale su consideración del ser humano como fuerza social o agente de la historia, de la autonomía y libertad del curso histórico y su futuro (desacralización del mundo y anti-providencialismo abstracto), así como la asunción dialéctica

⁹⁶ El aporte de la corriente analéctica de la filosofía latinoamericana de la liberación es, al respecto, una de las muestras más contundentes, sobre todo si se toma en cuenta la reflexión teórica de Dussel y Scannone.

de la conflictividad inherente a las contradicciones histórico-sociales -legitimando, con ello, la transformación social en el plano terrenal- (Silva Gotay 1989: 112-118). De esta manera, se enlazaba la renovación teológica de la escatología con la creciente revalorización de la praxis histórica y de la acción política (TL: 65). Así, la formulación de su *locus enuntiationis* quebraba el paradigma dominante de la teología clásica, situándose discursivamente más allá del horizonte intelectual que vertebró la cuasi totalidad del pensamiento filosófico occidental, desde el fisista mundo griego hasta la subjetivista autopoiesis moderna. Esto implicó romper la identificación entre la alteridad y el mal con la negatividad y el no-ser (filosofía griega), así como superar la idea de un sujeto trascendental abierto al Absoluto (filosofía moderna). En consecuencia, esta formulación afirmó que tanto el otro como la pobreza no significan carencia de ser y que, por el contrario, se constituyen como un lugar epifánico privilegiado, de revelación y encuentro de-con Dios (González 1993: 157-158).

De modo particular, Gustavo Gutiérrez, uno de los referentes teóricos más importantes de esta corriente de pensamiento, reconocía en su planteamiento un conjunto significativo de aportes provenientes de la filosofía moderna, entre los cuales destacaba los aspectos creadores de la subjetividad humana (Descartes), el “giro copernicano” del pensar (Kant), las ideas de historia, dialéctica, libertad y reconocimiento (Hegel), la reconceptualización crítica del amor como afirmación del ser humano (Feuerbach) y, especialmente, la agencia transformadora y revolucionaria del ser humano (Marx). Además, reivindicaba la contribución de otro “pensador de la sospecha” -necesario para la liberación psicológica-, aludiendo con esto al hallazgo de los condicionamientos inconscientes del comportamiento (Freud); así como también la traducción de categorías psicoanalíticas a la crítica social, que muestra el carácter unidimensional y opresivo de la sociedad industrial (Marcuse). En su visión, este cuerpo de ideas, enmarcadas en el macrodispositivo de la secularización⁹⁷, valoraban la existencia y la acción humanas, es decir, su protagonismo en el devenir histórico y la potencialidad de su libertad-responsabilidad como agenciamiento del destino propio (TL: 117). En suma, Gutiérrez se refería a un proceso de largo alcance que consistía en la vitalización de la “conciencia histórica” contemporánea o en el crecimiento de la libertad crítica, mediante el cual “(...) la razón humana se ha hecho razón política” (TL: 97). Y, en buena medida gracias a la contribución de la filosofía contemporánea europea, sostenía que fue clave la asunción en esta corriente teológica de algunos vectores filosóficos renovadores, como la centralidad de la categoría de “praxis social” y la preeminencia

⁹⁷ “La secularización (...) favorece una mayor plenitud de la vida cristiana, en la medida en que ofrece al hombre la posibilidad de ser más plenamente humano (...). La fe bíblica afirma en efecto, la existencia de lo creado como algo distinto al creador, como el espacio propio del hombre (...). La *mundanidad* aparece así como exigencia y condición de una auténtica relación del hombre y la naturaleza, de los hombres entre ellos y, finalmente, de éstos con Dios” (TL: 115-116).

de un sujeto comunitario, la idea de “alteridad” -revelación de los pobres como crítica situada de la subjetividad moderna-, la primacía de la acción como apoyatura de la reflexión -influjo de Maurice Blondel- y la vocación del pensamiento por transformar el mundo -legado de Marx- (TL: 72).

En lo atinente a la crítica teológico-liberacionista del capitalismo, esta teología-política subcontinental se configuró desde el inicio como una “política normativa” (o de orientación ético-política), en tanto sistematización teológica de una “experiencia social de indignación” (Santos 2014: 10). Boaventura de Sousa Santos concibe la teología de la liberación como una teología crítica del orden social existente, al advertir que uno de sus planteamientos vertebrales radicó en la diferenciación entre una “religión de los opresores” (o “religión del capitalismo”, naturalizadora de las desigualdades sociales) y una “religión de los oprimidos” (promotora del cambio de las estructuras injustas) (Santos 2014: 97).

Ahora bien, para desentrañar las coordenadas principales de su significación filosófica, resulta necesario identificar algunas de las ideas-fuerza que vertebraron este planteo teórico. Una de ellas fue la formulación de un “nuevo punto de partida” de la reflexión teológica sustentado en la praxis de la comunidad cristiana en el proceso latinoamericano de liberación (TL: 186), así como la formulación de un *locus theologicus* basado en la “opción preferencial por los pobres” y en la centralidad del “empobrecido” como sujeto activo de la transformación social -concebido por unos como “clase” y por otros como “pueblo”- (TL: 166)⁹⁸. Otra fue la preponderancia de la “liberación”, entendida sobre todo como la expresión sociopolítica de las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos, teniendo en cuenta el carácter conflictivo de la historia y la oposición a las clases opresoras y los pueblos opulentos (TL: 91)⁹⁹. También se destacó la renovación del método teológico a partir de la atención a los “signos de los tiempos”, expresada en la dinámica “ver-juzgar-actuar” que se inspira en la constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965), junto con la centralidad de la Biblia, leída desde una hermenéutica política del evangelio (TL: 70) que se apoyaba en la praxis liberadora del pueblo -opuesta a la individualización y la espiritualización de la revelación- (Dussel 1987). Además, fue central la primacía analítica de la categoría de “ortopraxis”, comprendiendo el quehacer teológico como “acto segundo”, esto es, como una reflexión crítica sobre la praxis

⁹⁸ Se trataba de la controversia entre algunas concepciones provenientes del marxismo de cuño “clasista” y otras provenientes de los movimientos nacional-populares de extracción “populista” (Dussel 1995b: 126ss.). Un debate similar pero en terreno filosófico se dará luego en los primeros años de la filosofía latinoamericana de la liberación (Cerutti-Guldberg 2006: 330ss.).

⁹⁹ Sobre la noción de “liberación”, Gutiérrez distinguía tres niveles -interrelacionados pero no identificados- de significación teológica: como liberación política, como liberación del ser humano en la historia y como liberación del pecado, en tanto restablecimiento de la comunión interpersonal y con Dios (TL: 224).

orientada por la revelación (TL: 61ss.)¹⁰⁰. Otro punto fuerte fue la actualización de la denuncia profética veterotestamentaria de los “ídolos”, representados por las mistificaciones seculares de la sociedad moderna, así como la recuperación del “Jesús histórico” en clave sociopolítica, haciendo hincapié en su compromiso con los/as marginados/as de su época -instauración del Reino de Dios en la historia humana. Por otra parte, fue elemental la distinción entre la fe y la “religión-ideología”, en el sentido de un desenmascaramiento de la legitimación que ciertos discursos religiosos ofrecen a los intereses de las clases dominantes (TL: 117). En términos temporales, fue imprescindible la afirmación de una cierta correlatividad entre la salvación escatológica, el Reino de Dios y la liberación histórica de los pobres -vinculadas por la tensión mesiánica del “ya pero todavía no”. Asimismo, sobresale su respuesta ético-teológica crítica ante el sistema de dominación vigente en América Latina, especialmente de la estructura y el funcionamiento inequitativos del sistema capitalista, en general, y del capitalismo periférico, en particular (“pecado estructural”), así como de los proyectos de modernización implantados en el subcontinente desde el Norte (“desarrollismo”). Del mismo modo, fue determinante la reapropiación selectiva y situada del instrumental analítico marxista para el estudio de las contradicciones sociales en el capitalismo latinoamericano -matizada y/o rechazada en la vertiente “populista” inicial- y sus respectivas “aplicaciones” a las ciencias sociales y humanas latinoamericanas críticas. Por último, se puso en evidencia la predilección por formas horizontales del ejercicio del poder eclesial, tanto en la esfera institucional como en la de la organización popular (Comunidades Eclesiales de Base), en su carácter de alternativa comunitaria al individualismo del horizonte neoliberal (CL: 142-143; Tamayo-Acosta 1991: 25-144).

Las mencionadas ideas-fuerza sentaron las bases de buena parte de las coordenadas del pensamiento crítico latinoamericano posterior, sobre todo por favorecer la localización geocultural de los discursos teológico, filosófico y político, atendiendo a los condicionantes propios del mundo periférico-neocolonial -lo cual ubica a la teología de la liberación como un antecedente epistémico efectivo del “giro descolonial” ulterior (Martínez Andrade 2019: 20ss.). En esta línea, se subraya su tarea de recuperación de la enseñanza liberadora de los cristianos críticos del período colonial -herramienta clave para la filosofía política latinoamericana contemporánea, como la de Dussel-, y la asunción de la fuerza transformadora del pensamiento,

¹⁰⁰ Siguiendo aquello que Antonio Gramsci sostuviera respecto de la filosofía, Gutiérrez pensaba que en toda comunidad de creyentes hay un “esbozo de teología”, una suerte de “teología espontánea” o “precomprensión de una fe hecha vida”. Ese ámbito sería el “suelo” sobre el que debe apoyarse la reflexión teológica sistemática (TL: 68).

entendida como un aporte indispensable a la liberación de los pueblos latinoamericanos -gesto retomado, luego, por la filosofía latinoamericana de la liberación.

A la hora de tematizar en qué sentido esta corriente teológica metabolizó el horizonte hermenéutico de la Modernidad filosófica europea y los proyectos de modernización de la periferia, conviene comenzar diciendo que esta teología se constituyó como un discurso teórico formalmente moderno pero sustancialmente crítico de la Modernidad.

En referencia a lo primero, defendió algunas de las conquistas modernas más destacables, como los principios derivados de la Revolución Francesa -libertad de conciencia, igualdad social y derechos humanos¹⁰¹-, el empleo de las ciencias sociales desde el respeto de su autonomía cognitiva y la separación formal entre la Iglesia católica y el Estado -valoración positiva de la “Gran división” moderna: autonomía de lo y la político/a respecto del aparato doctrinario e institucional confesional (CL: 165). Además, incorporó otros elementos importantes del legado moderno, como la negación de todo tipo de privilegio de la Iglesia católica respecto del Estado y la defensa de una concepción secularizada de la dignidad de la persona humana; la reivindicación de la forma comunitaria de vida -propias de la religiosidad y la cultura populares, asumiendo que la revelación y la autoridad infalible han perdido legitimidad como mecanismos de control social y epistémico; cierta creatividad para activar experiencias de fe en las cuales los aspectos personales se entrelazan con los comunitarios, los identitarios con las diferencias culturales, los actos libres y voluntarios con la normativa institucional y los del mundo privado con la esfera pública; el respeto de la autonomía de lo religioso, en tanto factor motivacional y racional del comportamiento subjetivo y social, en interacción permanente con un “mundo de la vida” dado -significados lingüísticos intersubjetivamente compartidos; el abandono de una posición “premoderna” a partir del Concilio Vaticano II, en franca apertura a la filosofía social contemporánea y sobre todo al instrumental de las ciencias sociales críticas; y por último, la promoción de ciertos valores religiosos releídos modernamente, como la libertad personal, la fraternidad intersubjetiva o la igualdad social -todos ellos conjugados en la “opción preferencial por los pobres”- (Ortiz 2011: 102-117).

En lo atinente a lo segundo -la crítica sustancial de la Modernidad-, sobresale su denuncia radical del orden social realmente existente; básicamente, hacia el capitalismo y sus estructuras de injusticia, mostrándose reticente a la idea del “progreso indefinido” y al primado impersonal

¹⁰¹ Aunque en cuestiones circunscriptas a la teología moral (en el medio argentino, Ley de Divorcio Vincular, matrimonio igualitario, acceso masivo a métodos anticonceptivos, cumplimiento efectivo de la Ley de Educación Sexual Integral, de la Ley de Identidad de Género o la de Interrupción Voluntaria del Embarazo, entre otros temas urgentes), la posición eclesial ha sido mayoritariamente obstruccionista.

de las leyes de mercado, así como al individualismo posesivo de la ideología burguesa desde la crítica del interés individual, la competencia y el afán de lucro como motores de la economía - y su consecuente reificación de las relaciones interpersonales.

Una de las coordenadas de acceso fundamentales para pensar la relación de esta corriente teológica con la Modernidad filosófica radica en la asunción epistémica de la herencia marxiana y postmarxista. Después de por lo menos medio siglo de condena eclesial del socialismo y el marxismo, en la medida en que su “materialismo dialéctico” fuera considerado como antitético a la concepción cristiana de la historia y del ser humano, la relación entre marxistas y cristianos/as tuvo por lo menos desde 1959 un crecimiento significativo. Ante la crisis de las experiencias “populistas” y el fracaso posterior de los programas desarrollistas, comenzó a darse un diálogo fluido entre los/as militantes e intelectuales de ambas tradiciones, removiendo con ello los esquemas culturales de ambos polos. Las luchas por la vida del pobre, del pueblo o del “bloque social de los oprimidos” sustentaron una confluencia inaudita entre los dos tipos de militancia -abriendo un ámbito teórico-práctico promisorio, el del vínculo “fe-política”. Con la corriente propiamente liberacionista -en su doble faceta de movimiento social e intelectual- quedó inaugurada una auténtica nueva época, orientada por la convergencia entre el marxismo y la fe-pensamiento de los cristianos y las cristianas comprometidos/as con el cambio social (1968-1979). Más tarde, la Revolución sandinista en Nicaragua significará una de las primeras “pruebas históricas” de una revolución política conjunta en América Latina (Dussel 2008: 115-120). Aunque las autoridades eclesiales consideraran este diálogo como una “contaminación marxista” en la teología latinoamericana, la afinidad entre ambas corrientes fue evidentemente recíproca, alimentada sobre todo por el aumento de la conflictividad político-social, la atmósfera esperanzadora que instaló el triunfo de la Revolución cubana y la resistencia popular creciente ante la represión de los golpes militares. Durante este proceso, la “conciencia cristiana” se mostraba permeable al ideario marxiano y neomarxista, motivado en buena medida por la constatación de la situación de pobreza y dependencia padecidas en el subcontinente. Dicho fenómeno patentizó la necesidad de los/as creyentes y los teólogos de recurrir a un “nuevo” marco explicativo (CL: 193-194). Por su parte, la corriente intelectual del marxismo se abrió a las demandas de la época, especialmente a la de su necesario arraigo cultural en los distintos contextos sociales en los que era puesto en juego. Según Dussel, en ese momento la izquierda comenzaba a mostrar cierta porosidad ante la cuestión de lo “popular” (simbología del pueblo), consolidada más tarde con la construcción del marxismo post-estaliniano (2008: 117). En plena superación de los estrechos marcos del estalinismo soviético y sus sucursales locales (los Partidos Comunistas), el liberacionismo recibió con agrado ciertas reformulaciones

de la tradición marxista que asumían la especificidad histórico-cultural latinoamericana, como fue el caso, por ejemplo, de algunos de los “marxismos periféricos” -el “indoamericano” o del “comunismo inca” de José Carlos Mariátegui, el de la “praxis” de Adolfo Sánchez Vázquez o el “dependentista” de los sociólogos y economistas del marxismo regional. En la teología liberacionista se puso en juego un abordaje doble sobre el marxismo, recibéndolo en algunos casos como “ciencia” y en otros como “praxis humanista” (Silva Gotay 1989: 229). En términos generales, la convergencia entre los horizontes cristiano-liberacionista y marxista-neomarxista puede ser explicada por la zona de contacto entre sus concepciones de la historia, conformada por algunos elementos comunes, como el rechazo del “individualismo posesivo” emergente del imperio de la propiedad privada, en nombre de ciertos valores y fines de orientación utópico-comunitaria; la crítica de la formación social capitalista, en base a la noción de fetichismo -autonomización de la mercancía y cosificación de la subjetividad productora; la centralidad ético-epistémica de un “sujeto histórico” que, sufriendo los efectos del capitalismo industrial y/o dependiente, lucha por su liberación, sea en la figura de los pobres (de la perspectiva teológica, “pobretariado”) o en la del proletariado (del análisis económico-político); la formulación de un discurso de cuño universalista, operativizado como catolicidad o internacionalismo respectivamente; y sobre todo la articulación de una esperanza (mesiánica) de futuro, vertebrada por la imagen de un orden histórico adviniente, más justo e igualitario para la humanidad -Reino de Dios o Reino de la libertad- (CL: 188-189).

En el proceso de recepción del marxismo fue definitorio el reconocimiento por parte de los teólogos liberacionistas de la pertinencia para el quehacer teológico de sus “aplicaciones” en las ciencias sociales latinoamericanas críticas. Como fuera mencionado, dos casos modélicos fueron la teoría de la dependencia y la sociología de la liberación -principalmente el trabajo de Orlando Fals Borda-, fungiendo ambas como marcos explicativos de las causas de la opresión o la subalternidad geopolítica latinoamericana (“subdesarrollo”). La emergencia de estas teorías tuvo lugar en el contexto de la renovación de la teoría social latinoamericana, enmarcándose en el paso del funcionalismo desarrollista al dependentismo dialéctico (estructurado por el binomio “dependencia-liberación”). En suma, el diálogo entre esta perspectiva teológica y los aportes críticos de las ciencias sociales fue, además de novedoso para la historia de la teología cristiana, sumamente fecundo. Gracias a ese intercambio, se asumía en el planteamiento teológico que la causa del subdesarrollo latinoamericano mantiene una relación constitutiva con el desarrollo y la expansión tecnológica de los países capitalistas centrales o, en fórmula más apretada, que la “dependencia estructural” del subcontinente -externa pero también internalizada- representa el subproducto histórico del desarrollo de otros países -lo cual implicaba, a su vez, tomar en cuenta

el imperialismo geopolítico y la lucha de clases en el plano nacional e internacional- (TL: 131). Vale destacar que en el discurso de la teología de la liberación no se redujo el aporte de las ciencias sociales a las “verdades de fe”, sino que, por el contrario, se reconoció la independencia y la validez científica de éste, tomando sus hallazgos explicativos y otorgándole pertinencia analítica y capacidad de incidencia contextuales al discurso teológico (CL: 168). Sirviendo como marco explicativo de la realidad, el *corpus* categorial marxiano-neomarxista fue uno de los instrumentos socioanalíticos principales de esta corriente teológica, lo cual significó un acceso directo al marxismo para la gran mayoría de los/as creyentes-militantes. En cuanto a la recepción teórica de la tradición marxista, hay que destacar que fue desde el inicio plural, variando notoriamente según el enfoque de cada uno de los teólogos. No obstante, pueden señalarse algunas corrientes predominantes: una de extracción althusseriana, centrada en el uso del marxismo como instrumento de análisis de la realidad social latinoamericana (“ciencia social”); y otra, crítica del “cientificismo”, que veía en el marxismo no sólo un cuerpo explicativo de la realidad sino también una corriente humanista, es decir, una fundamentación ético-antropológica del compromiso práctico con los oprimidos (condena del capitalismo) y de la praxis socialista y/o revolucionaria (utopía de cambio social). Sin embargo, y a juicio de Dussel, un punto en común entre sus abordajes radicó en que en la mayoría de los casos se rechazó el materialismo dialéctico como perspectiva filosófica englobante -sobre todo algunas de sus herencias fosilizadas, mecanicistas o ateístas, aunque aceptando, sí, su insumo para la crítica social- (2008: 124). Esto explica, por ejemplo, la posición que tenía Ellacuría sobre el tema: “En el conjunto de la teología de la liberación la presencia del marxismo es siempre algo derivado y subordinado” (2008a: 362). En esta línea, Raúl Fornet-Betancourt afirma que en la primera etapa de producción teórica de esta teología las ciencias sociales lograron disputarle la exclusividad que tuvo tradicionalmente la filosofía en el armazón del discurso teológico y que la reapropiación liberacionista del marxismo debe ser leída en el marco de dicha operación: un “marxismo” no asumido como filosofía general sino como mediación social (2000: 689). Asimismo, vale destacar que la introducción al marxismo se dio a través de, por lo menos, tres tipos de fuentes: en primer lugar, al principio del movimiento, leyendo directamente las obras del “joven Marx” (hasta el *Manifiesto* de 1848); en segundo lugar, por los comentarios sistemáticos más difundidos de los intelectuales católicos europeos, como el filósofo jesuita Jean-Yves Calvez en Francia o Bernhard Welte en Alemania, así como por las reapropiaciones de corte humanista-personalista del mundo intelectual francés, como las de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier o Louis-Joseph Lebret, o las de Jean Cardonnel o Paul Blanchart; en tercer lugar, sobre todo después de la Revolución cubana, se intensificó entre ellos la interpretación

del “Marx humanista” -postura que Dussel caracteriza como no-dogmática, ni economicista ni materialista ingenua (2008: 124)-, por medio del análisis de las obras de autores diversos como José Carlos Mariátegui, Adolfo Sánchez Vázquez, Ernesto “Che” Guevara, Fidel Castro, Paulo Freire, Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Louis Althusser, Antonio Gramsci, Giulio Girardi y Georg Lukács (Dussel 1995b: 169-170). Sin embargo, para Dussel, más que el “marxismo teórico” fue el marxismo económico-sociológico de la dependencia -con su crítica radical del funcionalismo y del desarrollismo- el que posibilitó la “ruptura epistemológica” de la teología de la liberación (2008: 125). Gracias a la incorporación de la corriente dependentista, la teología de la liberación reforzó la antecedente “latinoamericanización” del marxismo, otorgándole a esta tradición intelectual situacionalidad geopolítico-cultural y localización histórico-social. Más allá de las variadas (y necesarias) distinciones pertinentes al caso, es evidente que se trató de una recepción selectiva, situada en las condiciones propias del subcontinente y adaptada a un cuerpo de ideas que necesitaba determinar los términos de la mediación analítica empleada.

Por otra parte, la cuestión de la relación entre la teología de la liberación y los proyectos políticos, económicos y culturales de cariz modernizante posibilita un conjunto sustancioso de revisiones teóricas. Una de ellas, quizá de las principales, radica en la reconfiguración que propuso este movimiento teológico del vínculo entre las esferas de la religión y la política. En el cristianismo de liberación se dio una “activación mutua” entre dos macrodispositivos de sentido, heredados del mundo religioso antiguo y del secularizado de la Edad Moderna: el “espíritu” mesiánico y el revolucionario (CL: 144). Dicha afinidad se basó en el dispositivo de la “fe”, en tanto operador común entre la creencia religiosa y la creencia política. La “fe” brinda un sentido totalizante de la praxis, que dispone tanto a los/as creyentes comprometidos/as como a los/as militantes políticos/as a actuar en función de principios éticos y utopías sociales. De esta manera, tanto la praxis religiosa como la praxis política -dos modulaciones prácticas de la esperanza- conllevan una suerte de “apuesta incondicional” o “actitud total”, donde el horizonte temporal, cargado de memorias y expectativas compartidas por una comunidad histórica, adquiere un rol central (Löwy 1999: 52). Sin embargo, dicha “confluencia dialéctica” entre los polos motivacionales de la religión y la política no derivó en sus teorizaciones en una especie de identificación premoderna. Por el contrario, asumiendo la separación formal-funcional entre las esferas, sostuvo una crítica ético-social de la injusticia estructural, no atándose -en general- a un programa definido en materia política o económica. Por ejemplo, Gutiérrez indicaba con claridad que el discurso de la teología de la liberación se ubica estrictamente en el campo religioso y en el de sus repercusiones éticas, pues proviene de modo exclusivo de la experiencia de fe y del compromiso de los/as creyentes con el proceso de liberación (TL: 13). Aunque,

como era también previsible, buena parte de sus proclamas ético-teológicas transformadoras acercó prácticamente su discurso a aquellas organizaciones de izquierda (frentes, partidos o movimientos) que perseguían un mismo fin. Todo ello puso en evidencia un modelo de comprensión alternativo de la relación entre las dimensiones política y religiosa. Sin desconocer la diferenciación y la autonomía relativa entre/de cada una de las esferas, su postura fue antagónica frente a uno de los pilares ideológicos de los proyectos de modernización, como era la “privatización de la fe” o la relegación de las creencias al “ámbito privado” -fruto de la ilusión liberal que afirma la existencia de un “mundo privado” no cruzado por lo político. Contra la tradición liberal de la *intelligentsia* progresista del centro, esta posición asumía, pues, el impulso de la “desprivatización de la fe” a partir de un compromiso doble: por un lado, el de explicitar la politización del campo religioso y, por otro, el de la participación activa de los/as creyentes en la arena política. En este punto, Gutiérrez observaba que para lograr una síntesis adecuada entre ambas esferas no era conveniente ni un “mesianismo político-religioso”, que al derivar normas y criterios de acción de “verdades de fe” le negara autonomía al campo político y al campo religioso respectivamente, ni una separación tajante entre ellas, impidiendo con ello todo tipo de relación (TL: 283). Sobre el vínculo entre la acción de la Iglesia y las realidades terrestres (compromiso político), el teólogo peruano mostraba su rechazo irrestricto de las posiciones heredadas de la Cristiandad, caracterizadas por un cierto “agustinismo político”, es decir, por la negación de la autonomía de la “historia profana” y por la afirmación de la Iglesia como única “depositaria” de la salvación y el poder (TL: 104). De manera tal que la postura de la teología de la liberación puede ser entendida como “pluralista” o “anti-fundamentalista”, refiriéndose con esta designación a aquellas corrientes teológicas que conciben la revelación como un aporte a la vida pública, pero asumiendo la autonomía y la separación formal-funcional entre ambas esferas (Santos 2014: 33-34). En suma, sin caer en una actitud restauracionista o premoderna -típica del integrismo de la neo-Cristiandad-, y negándose a adoptar una escisión tajante entre la dimensión religiosa y la política, esta corriente teológica reivindicó en el nivel institucional la separación irrestricta entre la Iglesia y el Estado y la autonomía de los partidos políticos y de los movimientos sociales respecto de las prerrogativas eclesiales y las creencias religiosas (TL: 169), y, en el ético-político, la participación efectiva de los/as creyentes en la vida política de sus naciones (TL: 176), aunque desechando todo intento de retorno a un “catolicismo político” en sentido fuerte (CL: 173).

Asimismo, el planteo teológico-liberacionista superó la antinomia -en sí misma moderna- de “tradición-Modernidad”. Sus postulados representaron una reelaboración creativa entre algunos de los elementos provenientes de la tradición religioso-comunitaria latinoamericana

con otros propiamente modernos; por ello, asumió una posición inidentificable tanto con el tradicionalismo cristiano -mantenimiento incondicional del pasado, propio del integrismo conservador- como con el discurso modernizador *standard* -negación rotunda de toda herencia histórico-cultural en nombre de un futuro completamente disruptivo, especialmente reacio al componente simbólico, ritual y mítico del pueblo (Dussel 2003: 60).

Otro tema nodal fue la crítica que lanzaron los teólogos de la liberación a la ideología del desarrollo, no sólo defendida a ultranza por la derecha extranjerizante sino también por las tendencias de izquierda, socialistas o comunistas, que todavía confiaban en el “progreso indefinido” por la vía del “desarrollo de las fuerzas productivas” (CL: 199; TL: 80). En oposición al magisterio de la “teología del desarrollo”, tendencia pre-marxista imperante en el pensamiento eclesial entre las décadas del cincuenta y el sesenta (TL: 87-89), así como a algunas vertientes de la “teología de la revolución”, la perspectiva liberacionista encaró una lucha frontal contra la ideología desarrollista. Desde el punto de vista liberador, los proyectos de “desarrollo” no habían hecho más que agravar las ya pésimas condiciones de vida de las grandes mayorías populares latinoamericanas, ocluyendo, además, la conflictividad inherente a las contradicciones sociales que producía (TL: 127-130). Sin embargo, en casi todos los casos, su respuesta no consistió en un rechazo global de los avances tecnológicos sino, más bien, en el discernimiento crítico de su utilidad en función de un criterio ético-teológico de base: la vida de los seres vivientes, humanos y no humanos -según la denominación de Martínez Andrade, un “ecologismo de los pobres” (2019: 71-90). Por ejemplo, en su obra precursora *Teología de la liberación*, Gutiérrez sostenía que, si bien la idea del “desarrollo” se pregona en casi todo el planeta, no debería darse en todos los lugares del mismo modo, oponiéndose a cualquier intento de homogeneización de la diversidad sistémico-estructural e histórico-cultural de los países y regiones. El teólogo peruano partía de dos constataciones fundamentales: por una parte, que la expectativa actual de los países periféricos excedía por mucho la imitación del camino seguido por los países centrales y, por otra, que tanto la desigualdad interna como los condicionamientos externos generaban una dinámica necesariamente opresiva (TL: 74). Atento a las múltiples experiencias de resistencia subcontinentales ante la avanzada modernizadora, recuperaba sobre todo la aspiración de no repetir en América Latina la vía de desarrollo propugnada por el mundo nordatlántico, poniendo de relieve que el modelo de opulencia para los ricos (países desarrollados, industrializados) necesitaba indefectiblemente de la pobreza de las mayorías populares (países subdesarrollados, no industrializados). Desde su punto de vista, el problema no radicaba tanto en la idea de “desarrollo” en cuanto tal sino, más bien, en la “ideología desarrollista” que aquella traía aparejada (TL: 78-79). En efecto, consideraba el desarrollismo

como sinónimo de “reformismo” modernizador, al tiempo que afirmaba que la verdadera causa del subdesarrollo se encuentra en la dependencia de los pueblos periféricos respecto de los centrales. De este modo, veía con acierto que los proyectos de modernización no acarrearán sólo efectos económicos sino que implican fundamentalmente un “proceso social global”, que condiciona hondamente los aspectos sociales, políticos y culturales. Por este motivo, consideraba indispensable la promoción de un proceso que, partiendo de la crítica al desarrollismo, condujera a la “revolución social” o, al menos, a la instauración de una “sociedad socialista” (TL: 79).

Por último, y a los fines que persigue esta investigación, se muestra conveniente revisar de qué manera ha sido reinterpretada la idea de “utopía” en algunos textos centrales de esta corriente teológica, tomando como hilo conductor el vínculo entre la “escatología-salvación” (registro teológico) y la praxis social (registro político). Es notorio que uno de sus hallazgos teóricos principales consistió en la valorización de la idea de “praxis”. Sin embargo, aún más importante es el hecho de que ésta haya sido reinterpretada en relación con la trascendencia, reuniendo de modo original -al menos para la tradición cristiano-occidental de matriz intimista- la “obra salvífica” con la “acción política”. Se trataba de la explicitación del vínculo entre la “fe-compromiso cristiano” (de la dimensión religiosa) y la formación del “hombre nuevo-compromiso liberador” (de la dimensión sociopolítica). Desde un horizonte encarnacionista, el discurso teológico liberador propuso la “reconciliación” -“unidad sin identidad” o “unión sin confusión”- entre los ámbitos de lo natural y lo sobrenatural, lo utópico-trascendente y lo histórico-inmanente, lo material y lo espiritual, lo profano y lo sagrado, en definitiva, entre lo salvífico -crecimiento del Reino- y lo político -liberación histórico-material- (TL: 118ss.). Aunque no de modo exclusivo, en esta corriente se interpretó la “salvación” mayormente como un proceso histórico, de incidencia concreta en la reproducción de la vida inmediata del ser humano (Silva Gotay 1989: 97). Asimismo, es destacable que la categoría-símbolo que nucleó la comprensión cristiano-liberacionista de la escatología fue la de Reino de Dios, influyente tanto en la dimensión histórica como en la utópico-escatológica. En este contexto de ideas, Gutiérrez se preguntaba: “¿cómo se articula la obra de construcción de una sociedad justa con el valor absoluto del Reino?” (TL: 178). La interrogación misma emergía de un horizonte hermenéutico marcado por una operación teórica previa, como era la historización de la figura del Reino. Dicha operación se sustentaba, a su vez, en dos premisas: que el Reino no es un “acontecimiento escatológico” que se dará con independencia de la acción humana y por fuera de la historia, sino que depende en última instancia de la transformación política de la realidad; y que la “plenitud escatológica” debe funcionar como “postulado” o “utopía-guía”, en el sentido

de que ninguna realización de las etapas del proceso histórico puede identificarse completamente con el Reino (Silva Gotay 1989: 120). Así, la justicia vivida en el orden terrenal es presentada como una especie de “anticipación” del Reino -el “ya-continuidad” de un proceso histórico mediatizado- y, al mismo tiempo, como un operador utópico que indica la ausencia de “plenitud” en el presente (denuncia de la realidad opresiva) y la esperanza en un tiempo futuro cualitativamente nuevo -ambos aspectos concernidos en el “todavía no-discontinuidad”, propio del discurso de futuro de los profetas. En suma, en la idea del Reino de Dios confluyen dialécticamente el proceso histórico de liberación -presente- como la promesa de su realización definitiva -actualización de la memoria histórica y tracción utópica del horizonte de futuro.

Del vasto material escrito desde esta perspectiva teológica sobre el tema, el presente análisis se circunscribe a dos aportes específicos: la reflexión de Gustavo Gutiérrez expuesta en su *Teología de la liberación* y dos artículos de la producción teórica de Ignacio Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana” (2008a)¹⁰² y “Utopía y profetismo” (2008b)¹⁰³.

Gutiérrez introducía el tema lanzando un interrogante fundamental: “¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?” (TL: 95). Con ello, se refería al vínculo entre la implantación del Reino de Dios -irrupción de la salvación- y la “construcción del mundo” -praxis política-, pretendiendo mostrar que la salvación no se reduce al ámbito de lo “ultra-” o “supramundano” sino que concierne fundamentalmente a la dimensión histórica de la acción humana (TL: 193). La concepción de la “salvación” que de allí surge valora la consistencia ontológica de “este mundo”, priorizando la transformación de la vida presente (semántica profética) en desmedro de la vida ultraterrena (semántica sapiencial). Su reflexión buscaba en último término mostrar la crisis que atravesaba el “esquema de la distinción de planos” (natural-sobrenatural) y sobre todo la pretendida asepsia eclesial ante la acuciante realidad política (TL: 113). En consecuencia, postulaba la “vocación única a la salvación”, en la cual la formación de una “sociedad justa” implica de hecho aceptar el Reino y promover el proceso de liberación, obra de salvación (TL: 123). Oponiéndose de lleno al mencionado esquema, proponía la idea de “una sola historia”, entendiendo que “no hay dos historias, una profana y otra sagrada ‘yuxtapuestas’ o ‘estrechamente ligadas’, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo”, es decir, una historia “cristofinalizada” (TL: 194). En esta perspectiva de claro tinte unitario, el “devenir histórico” y la “obra salvífica” en algún sentido se identifican, pero aún resta saber de qué modo Gutiérrez logró afirmarlo. Se trataba de un problema teórico de difícil resolución, pues el autor tenía claro los dos polos en los que

¹⁰² En adelante: HSC.

¹⁰³ En adelante: UP.

podía caer la discusión: por un lado, en el dualismo teológico clásico, basado en la escisión radical entre la “historia profana” y la “historia de salvación” (“espiritualismo”); pero, por otro, en una identificación absoluta entre las dos esferas que no permitiera advertir en su justa medida la especificidad de la “gratuidad divina” operante en la historia (“inmanentismo”). Para brindar una solución adecuada proponía, en primer término, resaltar el vínculo estrecho que une la creación con la salvación, o sea, la acción del Dios creador con la del Dios redentor, a partir de la revelación divina en la historia de liberación del pueblo. Con eso, la creación en su conjunto -la totalidad del derrotero histórico, la acción humana y la liberación política- podía ser comprendida como una parte constitutiva del horizonte salvífico. Además, la salvación quedaba planteada como una dinámica de “recreación” -de la alianza y la liberación- y de “cumplimiento pleno” -*plenitudo temporis* como *tempus salutis* del Mesías-Jesús. Con esto, mostraba una cierta correlación entre la creación, la salvación y la liberación política, entendida como la participación activa del ser humano en la historia o como la transformación del mundo mediante la instauración de una sociedad justa, en el marco de un proceso general de “desacralización del mundo”¹⁰⁴. Por tanto, el lugar propio de la conexión entre la creación y la salvación es, para Gutiérrez, la mediación histórica de la “autocreación liberadora” del ser humano -epicentro de la creación y copartícipe de la redención-, donde se encuentran al unísono la iniciativa divina gratuita y la respuesta humana libre (TL: 203). En segundo lugar, reivindicaba el carácter histórico de la figura bíblica de la “promesa”, en tanto dinamizador discursivo de la tensión escatológica. De igual modo, resaltaba el carácter dialéctico de la dinámica del Reino, es decir, la relación que se da entre la “utopía radical” y sus “realizaciones parciales” -sintetizada con la fórmula del “ya” (cumplimiento, anticipación del futuro y actualidad) pero “todavía no” (resto de plenitud, siempre por venir). En suma, Gutiérrez reponía en su discurso el núcleo de la concepción profética sobre el futuro (en sus términos, “escatología profética”), en el sentido de la afirmación de un vínculo constitutivo entre la actualidad de un acontecimiento presente y la proyección futura que éste trae consigo (TL: 213). En este sentido, planteaba que, a diferencia de la cosmovisión helénica, y en tanto legado de la tradición bíblica, la historia se posiciona como una proyección esperanzada hacia el futuro o, en el vocabulario del marxismo de la época, como el ámbito de “construcción del hombre nuevo” en proceso de liberación. Se trataba de un ser humano volcado enteramente hacia el futuro, que transforma el presente desde un horizonte de expectativa (TL: 87). Así, tanto la figura del “hombre nuevo” como la del “socialismo” funcionan como ideales utópicos, como ideas regulativas que motivan la acción política del

¹⁰⁴ “Esta ‘desacralización’ significa, en realidad, una noción diferente de lo ‘sagrado’: no lo intocable y separado de la vida profana, sino algo presente y activo en el corazón de la historia humana” (TL: 202, n.33).

presente desde la tensión de futuridad. Por ello, en esta reapropiación del motivo escatológico de inspiración profética confluyen dialécticamente tanto la utopía de futuro como la actualidad de la urgencia histórica, ambas releídas desde un enclave crítico centrado en la praxis histórica, social y política. En suma, en esta teorización los dispositivos escatológicos son puestos en juego en el terreno de la factualidad material de la historia única, donde la eliminación de la miseria y la explotación son signos inequívocos de la venida del Reino (TL: 213). El “crecimiento del Reino” no debe ser reducido al progreso temporal ni identificado con ninguna de sus etapas efectuadas o en curso -riesgo de idolatría o absolutización de una etapa histórica determinada (“mesianismo político-religioso”); mucho menos si el significante “progreso” es predicado en los términos del desarrollo científico-técnico de los países avanzados -tal como sucedía en buena parte de las teologías-políticas críticas europeas. Por el contrario, el proyecto salvífico del Reino hay que situarlo en un horizonte hermenéutico-geopolítico más amplio, en aquél que posibilita las diádas de opresión-liberación e injusticia-justicia. De modo conclusivo, puede afirmarse, entonces, que, al entender de Gutiérrez, la construcción de una sociedad justa se ubica como la tarea última de la praxis liberadora, siendo en sí misma “obra salvadora”, aunque no sea “toda la salvación” (TL: 225). Con eso, aseveraba que mediante la construcción de una sociedad justa lo político entra en lo eterno, promoviendo una praxis liberadora en la que confluyen fe, utopía y acción política (TL: 277). En este análisis, Gutiérrez distinguía tres notas fundamentales de la “utopía”: su relación estrecha con la realidad histórica o con las posibilidades que ofrece la época y la coyuntura, a través del “anuncio” prospectivo de un orden de cosas distinto y la “denuncia” retrospectiva del orden realmente existente; su necesaria “verificación” en la praxis histórica, como *test* empírico-político de viabilidad; y su carácter eminentemente racional, en tanto construcción teórica con basamento científico que pretende transformar la realidad en función de la orientación que le provee la “imaginación creadora” (TL: 279ss.). Por ende, veía con claridad que la utopía -que motoriza la praxis transformadora- se opone de lleno a la ideología -que encubre y conserva el orden establecido- (TL: 281). Asimismo, afirmaba que la relación entre la fe y la acción política o praxis de liberación es mediata y multidimensional, pues si alude a la liberación económica, social y política necesita la racionalidad científica (de las ciencias sociales); si, además, se refiere a la construcción del “hombre nuevo” y del “socialismo del futuro”, debe recurrir a la utopía; y si, por último, el término liberación indica la comunión entre los seres humanos con Dios, esto es, la ruptura del “pecado”, necesita también la fe (TL: 285).

Por su parte, Ellacuría realizó también un esfuerzo filosófico y teológico notable en el marco de la historización de la escatología cristiana. En “Historicidad de la salvación cristiana”

expuso una reflexión que pretendía justificar la acción política transformadora de los/as creyentes en el contexto dependiente de América Latina, partiendo de dos interrogantes: “¿Qué tienen que ver los esfuerzos humanos por una liberación histórica, incluso socio-política, con la instauración del reino de Dios que predicó Jesús?”, y “¿Qué tiene que ver el anuncio del reino de Dios y su realización con la liberación histórica de las mayorías oprimidas?” (HSC: 326). En primer lugar, encontró en la categoría de “trascendencia” un operador filosófico estratégico, a partir del cual podía tematizar una figura discursiva que expresara la idea de una “unidad sin identidad” o de una “unidad sin separación ni confusión”. Al igual que Gutiérrez, afirmaba la existencia de una sola historia, negando con ello todo tipo de “dualismo de planos” y, por tanto, toda escisión entre la historia terrenal y la divina o entre la historia profana y la sagrada:

Lo que se da es una sola realidad histórica en la cual interviene Dios y en la cual interviene el hombre, de modo que no se da la intervención de Dios sin que en ella se haga presente de una u otra forma el hombre y no se da la intervención del hombre sin que en ella se haga presente de algún modo Dios. Lo que se necesita discernir es la distinta intervención de Dios y del hombre y el distinto modo de “relación” en esas intervenciones (HSC: 327).

En esas palabras se condensa su “programa” teórico: hay una sola historia en la que intervienen Dios y el ser humano, pero ambas intervenciones, aunque formen una unidad por reciprocidad, no son idénticas. En este sentido, la figura de la “trascendencia” indica aquello que trasciende “en” llamándolo “a-más”, y no algo que trasciende “a” o está “fuera-de”. En efecto, sostenía que Dios no es trascendente porque está “fuera” de la historia sino porque se presentifica libremente -según su voluntad de “autodonación”- “en” la historia (revelación). Suponiendo, entonces, la idea de una “unidad indivisa” “sin confusión”, postulaba que la trascendencia es (también) histórica y que la historia es (también) trascendente (HSC: 329). Se trataba de una tesis difícil, pero Ellacuría pensaba que justificada en la medida en que las experiencias de la trascendencia histórica veterotestamentaria y neotestamentaria dieron de una forma u otra cuenta de ella. Recuperando los hitos de la liberación del pueblo de Israel de Egipto y la praxis del “nuevo Moisés” (Mesías-Jesús), veía que estos acontecimientos tuvieron significación tanto histórica como salvífica. Por ejemplo, en el Éxodo se puso en juego el modo a través del cual el “poder trascendente” de Dios irrumpió en la historia cambiando su rumbo; lo cual mostró, por un lado, la contingencia misma de los acontecimientos históricos y, por otro, la incidencia transformadora de la esperanza humana en la intervención divina. Lo cual evidencia que, para Ellacuría, la historia y en especial sus saltos cualitativos representaban el lugar teofánico privilegiado para la “probación” y la “mostración” de Dios: “(...) es por esta ruptura del proceso donde se hace presente en la historia algo que es más que la historia (...), porque esa coyuntura tiene posibilidades de presentarse como novedad que rompe la normalidad de la experiencia”

(HSC: 333). Así, el punto nodal de su reflexión radica en que la revelación divina sólo puede “ser-más” en la medida en que la historia “sea-más”, a través de un proceso de cambio intensivo que la hace mayor y mejor. En otros términos, que la historia sea un espacio de apertura al futuro posibilita la acción de Dios en ella, posicionándose como un lugar donde se actualiza el pasado (“promesa”) en un presente (“renovación”) hacia el porvenir (“esperanza”). Con esto, proponía una idea de futuro que necesita tanto de la fidelidad de Dios -su acción comprometida con la historia- como de la respuesta humana a su llamado; puesto que en la correlación divino-humana de la dialéctica histórica se da la “unificación no-identitaria” o “unión sin confusión” entre las dos intervenciones salvíficas (HSC: 335). Como puede observarse, Ellacuría basaba su tesis en la constatación de la hondura de la realidad divina en la historia humana y, por consiguiente, en el quiebre de la “normalidad” de la experiencia histórica y su apertura a un horizonte de plenitud desde la praxis liberadora o agencia transformadora del ser humano. Pensaba, así, un proceso mediante el cual la irrupción de Dios (“teopraxia”) hace trascender efectivamente la historia, brindándole a la acción humana una capacidad de transformación que excede sus límites intrínsecos. Aludía, por tanto, a una única praxis de salvación en la unidad histórica, donde la liberación sociopolítico-material revela la presencia actuante de Dios (HSC: 339). En suma, sostenía que la salvación, iniciada siempre por el “Dios liberador y salvador”, sólo puede adquirir realidad en la medida en que afecte verdaderamente la dimensión histórica y, con ella, la dimensión política. Como se dijo, con esta idea postulaba la ruptura del “esquema de la distinción de planos” (Gutiérrez) o, en sus palabras, el de la “dualidad acumulada” entre Dios y el ser humano. Por el contrario, proponía la “unidad dual” de Dios en el ser humano y del ser humano en Dios (HSC: 340). Así, basándose en la experiencia veterotestamentaria y neotestamentaria, precisó las coordenadas fundamentales de la “trascendencia histórica” según el cristianismo liberacionista. De ellas sobresale que la historia debe ser concebida como un todo, en el sentido de que la historia de salvación y la terrenal, aunque diferenciadas, forman una unidad en la “gran historia de Dios” -donde Dios sea “todo en todos” y donde hay una sola creación y una sola escatología, de la cual Jesús fue su mediador principal y que en la tierra radica en la construcción del Reino. En una línea similar, argumentaba que la distinción entre la “intervención natural” y la “sobrenatural” de Dios resulta deficitaria, dado que la cuestión central se enmarca, mejor, en la diáda “gracia-pecado”. Desde ella, pueden distinguirse las estructuras que objetivan la muerte (“pecado estructural”) de aquellas que institucionalizan la vida (“gracia estructural”). Afirmaba, además, que la presencia divina se presentifica en el todo histórico, siempre de forma mediada, encarnada e historizada, lo cual conlleva un riesgo cierto de idolatría o de absolutización de lo limitado. Por otra parte, consideraba que la pobreza es la

manifestación más rotunda del pecado en el mundo, siendo la interpelación de los oprimidos el centro del anuncio del Reino. Y que, a su vez, la “trascendencia histórica” cristiana conlleva un ejercicio del poder que ansía “*salvar la historia haciendo presente en ella el poder de Dios*”, pero no como teocracia, eclesiocracia o providencialismo sino mediante la instauración efectiva del Reino en la historia -compromiso de Dios con los seres humanos e identificación de la causa de Dios con la del pobre (HSC: 365). En suma, sostenía que una “trascendencia histórica” tal supone una concepción movilizadora de la espiritualidad, que en un continente dependiente y explotado se liga necesariamente con la praxis liberadora, con la lucha contra las minorías dominantes que sostienen -por acción u omisión- las estructuras de muerte (“pecado histórico”) y con la liberación efectiva del “pobre-oprimido” -y, desde ella, la de todos (HSC: 371-372).

En otro artículo, titulado “Utopía y profetismo”, partía de una hipótesis contundente: “Utopía y profetismo, si se presentan por separado, tienden a perder su efectividad histórica” (UP: 393). Ellacuría advertía en ese texto diversas dimensiones de un riesgo. En primer lugar, que al separar ambos operadores filosófico-teológicos tanto la proyección de futuro (utopía) como el anuncio y la denuncia (profetismo) podían vaciarse de contenido, reduciéndolos, subjetivista o trascendentalmente, a una figura “intemporal de eternidad”. Por el contrario, para él, ambos debían ser interpretados en conjunto, sobre todo porque sostenía que la “eternidad cristiana” -por la Encarnación- remite indefectiblemente a la temporalidad del mundo histórico. De este modo, reivindicaba la figura de la esperanza, entendiéndola como un enlace dialéctico entre el futuro utópico y el profetismo histórico. En este sentido, decía: “La profecía es pasado, presente y futuro, aunque es sobre todo presente de cara al futuro, es futuro de cara al presente. La utopía es historia y metahistoria, aunque es sobre todo metahistoria, nacida, sin embargo, de la historia y remite inexorablemente a ella” (UP: 394). Postulaba así una alianza dialéctica entre la “utopía cristiana” y la “praxis profética”, intentando delimitar las condiciones de posibilidad de la historización de la utopía como concretización del Reino de Dios en la materialidad de la historia -realización de una “utopía concreta”. Con esta última categoría, apuntaba al conjunto de realizaciones histórico-parciales del Reino, en orden a una plenitud escatológica adviniente traccionada desde el futuro universal. A su vez, para la consecución de ese fin, esto es, para la concreción cristiana de la utopía y para la realización histórica del Reino, hallaba en el “método profético” un recurso indispensable. En él, encontraba una dinámica de contrastación crítica permanente entre el anuncio del Reino -plenitud escatológica, utopía- y la situación histórica particular -presente, realización parcial-, dando cuenta de aquellos elementos que atentan contra la vida -denuncia de la falta de gracia, en los pecados personales, sociales y estructurales- como de aquellos que anticipan un futuro más adecuado a las exigencias del Reino -preanuncios y

anuncios. Apelando a la dialéctica de la contradicción profética entre el “no” -de la denuncia y la incompletitud histórica- y el “sí” -de la utopía y la plenitud-, Ellacuría sostenía que:

La utopía tiene un cierto carácter de ideal irrealizable de una vez por todas, pero al mismo tiempo tiene el carácter de algo realizable asintóticamente en un proceso permanente de aproximación y, por tanto, implica mediaciones teóricas y prácticas, que se toman más de la dimensión categorial de la historia. Ciertamente se trata de una utopía cristiana y, en ese sentido, mantiene muy explícitamente la dimensión trascendente del reino. Pero, incluso esta dimensión, no puede formularse separada de lo categorial (UP: 398-399).

Como puede verse, su apuesta teórica radicaba en un análisis de las condiciones trascendentales de posibilidad de la “historización de la trascendencia del Reino” o, en fórmula más apretada, en el modo en que se da fácticamente la “trascendencia histórica”¹⁰⁵. En términos filosóficos, se trataba de exponer el carácter trascendente de lo histórico-categorial y la categorización histórico-categorial de lo trascendente: “Así se alimentan mutuamente profetismo y utopía, historia y trascendencia. Ambos son históricos y ambos son trascendentes, pero ninguno de ellos llega a ser lo que ha de ser si no es en relación con el otro” (UP: 399). Finalmente, Ellacuría consideraba que América Latina era un lugar privilegiado para el despliegue del “profetismo utópico”, es decir, un lugar adecuado para la reconfiguración de la idea de libertad desde el proceso histórico de liberación. Para ello, debía considerarse la denuncia de las relaciones internacionales asimétricas, caracterizadas por la dependencia económica, el imperialismo político y la colonialidad cultural; la injusticia estructural del capitalismo periférico, encubierta por la ideología de la democracia y las leyes de mercado; y la complicidad ideológica de la Iglesia institucional con los cánones geoculturales y geopolíticos capitalistas (UP: 408-409). Además, “América Latina” representaba para él un espacio prometedor para la proclamación de un proyecto universalizable de cara al progreso-desarrollo uniformante de la globalización neoliberal, a partir del respeto y la potenciación de las diferencias y los recursos propios de los pueblos. De este modo, encontraba en la figura del “pobre” (categoría teológica) y en la de las “mayorías populares organizadas” (categoría socioanalítica) el “sujeto activo preferencial de la historia”, ciertamente movido por ese impulso de la esperanza que permite luchar contra la opresión y diseñar prospectivas viables: “No se trata del cálculo (...) de unos resultados deseables a plazo fijo, ni (...) tampoco de un sueño idealista que saca de la realidad, sino, más bien, de la promesa liberadora de Dios (...) en el que se conjugan propósitos y metas históricas con seguridades transhistóricas” (UP: 412). Dicho proyecto se basaba en la transformación cualitativa del orden histórico vigente, o sea, en la inauguración de una “vida nueva”, donde la libertad sea ejercida como conquista permanente de derechos mediante la disputa subjetiva y

¹⁰⁵ Para acceder al desarrollo propiamente filosófico de esta categoría ver Ellacuría 1990.

comunitaria, social y política. Asimismo, “América Latina” se le aparecía como un lugar excelente para el diseño histórico del “hombre nuevo”, crítico del “hombre viejo” -cultor de la Civilización occidental y cristiana, etnocéntrico, individualista, competitivo, destructor del mundo viviente humano y no-humano, miembro de la “cultura de la riqueza”-, y promotor de la superación de la pobreza por la solidaridad y el cuidado del ambiente. Por esto mismo, el subcontinente representaba también para él un ámbito propicio para la gestación de una “tierra nueva” con horizontes utópicos nuevos, como el “humanismo materialista” y la “civilización de la pobreza” (orden económico), la participación protagónica de la comunidad y del pueblo en la esfera pública (orden social), la democratización auténtica desde el cumplimiento material de los derechos vía revoluciones anticapitalistas y antiimperialistas -alternativas al “capitalismo liberal” y el “colectivismo marxista” (orden político) y la potenciación liberadora de/desde los recursos culturales propios, como estrategia de ruptura con el modelo occidental de “progreso” basado en la “uniformidad empobrecedora” (orden cultural) (UP: 424-439). En suma, “América Latina” significaba una posibilidad efectiva para la instauración de un “cielo nuevo”, entendido como una presencia operante de Dios entre los seres humanos y las estructuras sociales, y como un compromiso renovado de la “Iglesia de los pobres”.

4.3. Levinas y su recepción inicial por la filosofía analéctica de la liberación: la Exterioridad del otro en la escatología liberacionista temprana

Las ideas de *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* de 1961 de Levinas fungieron a inicios de los años setenta como un recurso imprescindible para las formulaciones filosóficas liberacionistas de Scannone y Dussel. A partir de ese momento, ambos pensadores -exponentes insignia de la corriente analéctica de la filosofía de la liberación- asumieron parte del repertorio categorial levinasiano, en el marco de la formulación de un nuevo sujeto del filosofar y de un nuevo lugar de enunciación: el “pueblo latinoamericano” en el conflicto “dependencia-liberación”. Para el desarrollo de este análisis, se parte de una idea-fuerza: la recepción de Levinas en las teorizaciones liberacionistas tempranas de Scannone y Dussel fue desde el inicio crítica, en un sentido doble: por una parte, consideraron selectivamente las categorías del *corpus* levinasiano; por otra, reinterpretaron la “alteridad” en clave analógica y geopolítica desde el método anadialéctico, lo cual implicó un esfuerzo -ciertamente contrario a las intenciones de Levinas- de concreción histórica, arraigo cultural y comunitarización política de la figura del Otro. En este acápite, se indican las coordenadas generales de dicha recepción, presentando, primero, una reconstrucción mínima de algunos de los hitos filosóficos “pre-

liberacionistas” de ambos pensadores¹⁰⁶ -en especial, los atinentes a la “escatología”, útiles para contextualizar desde dónde leyeron a Levinas; y explicando, después, las características nucleares de la asunción y reapropiación liberacionista del *corpus* categorial levinasiano -tomando como eje de análisis la relación entre la Exterioridad del otro y la “trascendencia escatológica” del liberacionismo filosófico temprano.

En el caso de Scannone, es claro que ya en su formación filosófica inicial mostró un interés marcado por la cuestión del ser en Martin Heidegger y de la intersubjetividad en August Brunner (Seibold 2020: 31-32). Desde la elaboración de su tesis doctoral sobre la obra temprana de Maurice Blondel: *Sein und Incarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels* [Ser y encarnación. Hacia el trasfondo ontológico de los escritos tempranos de Maurice Blondel] (1968) dirigida por Max Müller, discípulo de Heidegger y representante del heideggerianismo católico alemán, pueden identificarse tres interlocutores primordiales: Blondel, Heidegger y Levinas. Respecto de este último, es notable que las inquietudes previas de Scannone habían mostrado ya, inclusive antes de conocer su obra, cierta familiaridad con la filosofía de aquél, en especial su preocupación prematura por la cuestión del “otro”. En efecto, Scannone encontró en Levinas una afirmación filosófica contundente sobre el misterio de la trascendencia, centrada en el encuentro interpersonal y enfocada desde una perspectiva post-trascendental. Este fenómeno arroja un primer hallazgo teórico: desde el inicio de esta recepción, el autor realizó una asunción selectiva y ponderada de sus categorías, insertando la fenomenología de la alteridad levinasiana en un horizonte ontológico abierto a la historicidad (de inspiración heideggeriana) y a la acción (de orientación blondeliana). Y esto porque, a diferencia de Levinas, el joven filósofo jesuita hallaba en el Heidegger posterior a la *Kehre* un pensamiento capaz de romper con la Totalidad y con la circularidad de la tradición metafísica (Scannone 1969: 69ss.). En términos generales, el proyecto “pre-liberacionista” de Scannone se basó en la formulación de un principio nuevo que lograra superar la metafísica substancialista antigua y subjetivista moderna -así como las categorías clave de la última: trascendentalidad, representación y objetivación-, a través de un replanteamiento radical de la tarea misma del pensar. De este modo, proponía un pensamiento dialógico post-trascendental que pudiera acoger la donación y la revelación del ser y del otro, asumiendo un carácter esencial (en el sentido heideggeriano), practicante (en el blondeliano) y amante (en el levinasiano). De este proyecto filosófico inicial, se destacan algunos de sus intereses nucleares, como la confluencia entre la filosofía (pensamiento) y la teología (fe), una sólida formación en las obras de un

¹⁰⁶ Para realizar ese trabajo sigo la ruta analítica que ofrece *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)* (González y Maddonni 2020).

conjunto de filósofos contemporáneos (sobre todo Blondel y Heidegger y de modo incipiente Levinas), la relectura actualizada del tomismo a partir del horizonte hermenéutico provisto por la fenomenología contemporánea y la identificación del “mundo judeo-cristiano” como un dispositivo alternativo a la tradición filosófica hegemónica de raíz helénica. En suma, ese período “pre-liberacionista” se caracterizó primordialmente por la profundización en aquellas corrientes filosóficas -ontología y fenomenología existencial- que contribuyeron en su época a la renovación del pensamiento metafísico clásico.

Después de varios años de formación intelectual en Europa, Scannone retornó a la Argentina, dedicándose en el período 1967-1970 a la formulación de una filosofía de la religión; expresaba con ella un “nuevo pensamiento” sobre Dios o, más precisamente, una reflexión sobre el “Dios divino” (inobjetivable, libre y actuante) no sujeta a la ontoteología -Dios como ente-fundamento- (Domergue 2020: 113-134). Para esa tarea, Scannone halló en el “último Heidegger” elementos para esbozar una diferencia teológica no-metafísica “en” y “más allá” de la experiencia ontológica; diferencia que, en términos témporo-escatológicos, indicaba -a su entender, de modo todavía limitado en Heidegger- la radicalidad del “ya, pero todavía no” o la espera de lo “divino inagotable” que estuvo y estará (1969: 74). Además, en esta etapa introdujo a su teorización la cuestión del conocimiento analógico del misterio divino a partir de la formulación de una “analogía dialógica”, pensada desde un Tú u otro irreductible y situada práctica e históricamente.

Respecto de los hitos filosóficos “pre-liberacionistas” de Dussel, conviene mencionar algunos puntos nodales de su trabajo intelectual anterior a 1971. Después profundizar en el personalismo cristiano francés de Jacques Maritain y Emmanuel Mounier con motivo de su tesis doctoral en filosofía, en el período 1961-1969 recibió una influencia extraordinaria de la fenomenología contemporánea -de Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre, pero sobre todo de la versión hermenéutica de Paul Ricoeur (en especial, *La symbolique du mal*). De la producción intelectual de esos años, vale destacar que desde 1964 comenzó una reflexión histórico-filosófica sistemática sobre la cuestión latinoamericana, apoyándose para ello en el pensamiento de Blondel, Heidegger, Teilhard de Chardin y Claude Tresmontant. Su indagación se basaba en los recursos metafísicos, históricos y teológicos que le brindaba la tradición del pensamiento cristiano, fundamentalmente aquellos dedicados a la reconstrucción de la cultura semito-hebreo y de la etapa colonial americana. De los diversos temas que trató en este período, conviene mencionar por lo menos dos: la convocatoria al trabajador intelectual de América Latina a que se ocupara teóricamente de la realidad del subcontinente, como una tarea de “valor universal” aunque sin caer por ello en mimetismos extranjerizantes (1964a, 1964b);

y el análisis fenomenológico del “ser” de “latino-américa”, para integrar la autoconciencia de la existencia propiamente latinoamericana en la “civilización universal adviniente” (1973a: 24-36). Con esto último, se refería precisamente a una “experiencia americana del ser”, es decir, a aquella ontología que configura fácticamente el “ser histórico” del existente latinoamericano. Para ello, reivindicaba la memoria del pasado (tradición prehispánica e hispano-ibérica) como un dispositivo hermenéutico clave para el conocimiento de las posibilidades presentes y futuras del subcontinente. Además, convocaba a recuperar el imaginario de la América colonial, a su juicio reducido por la avanzada civilizatoria del s. XIX. Y, junto con esto, la totalidad del “ser-histórico” americano, en tanto garantía de la “*parusía*” (“estar-ante-lo-que-es”) o “escatología” (“Ser-está-ya-aquí-y-ahora”) americanas desde el compromiso con la situación actual: actitud típicamente profética de ver en el presente signos del futuro venidero.

En ese período, se destacan sobre todo dos escritos (1964), “Escatología americana I” (1973a: 37-48) y “Escatología americana II” (1973a: 49-55). En el primero, indagó sobre el pensamiento escatológico de Fray Gonzalo Tenorio, teólogo y misionero franciscano del s. XVII (Perú). Concibiendo a España como el “nuevo Israel”, al rey Felipe II como “Salomón” y a Carlos V como “David”, Tenorio proponía un reino católico basado en la identidad entre el reinado celestial (Iglesia católica) y el Estado español (Corona). En ese estudio, Dussel halló uno de los núcleos del ideario de la Cristiandad colonial: el “hispanismo mesiánico temporal”, relectura imperial del mesianismo davídico. Asimismo, elaboraba una crítica de todo tipo de “mesianismo temporal”, asociándolo con formas nacionalistas o etnocentristas del ejercicio del poder político-religioso -desde la Reconquista peninsular o la Conquista americana hasta el cristianismo germanista de Hegel, en tanto transferencia-secularización de los atributos de la “Ciudad de Dios” agustiniana a la nación moderna. En suma, en el marco de una historización del “ser de Latinoamérica”, empleaba la figura de Tenorio como ejemplo de las expectativas mesiánicas (apocalípticas y milenaristas) depositadas en los reinos del Perú y las Indias occidentales: utopía de una tierra plena como sede del reinado temporal de Cristo (1973a: 45). Observando en la intelectualidad del subcontinente cierto adormecimiento mítico-mesiánico -enmarcado en la oposición dusseliana entre el mito y la historia-, el autor proponía, finalmente, recuperar la historicidad de la región, tomando conciencia del desfase entre el modelo de la utopía conquistadora-evangelizadora y la realidad efectiva de los pueblos del subcontinente. En “Escatología americana II” emprendió una tarea similar, pero ahora recurriendo a las figuras de Carlos V y de Antonio de Vieira -jesuita exponente de la rama lusoamericana del “profetismo ibérico”. En ese texto, afirmaba que Carlos V se autoconsideraba defensor del Imperio cristiano, de la paz de la Cristiandad y de la cruzada contra infieles y herejes, así como unificador del

espíritu hispánico con la tierra americana. Asimismo, veía en de Vieira una vocación particular de “transplantar” lo ibérico a América (en este caso, a Brasil), en especial cuando desde su visión mesiánica -heredera del milenarismo cristiano- afirmó que el Imperio portugués (el “Quinto Imperio”) era el lugar elegido por Dios para la concreción del reinado temporal y espiritual de Jesucristo. Dichas reconstrucciones histórico-filosóficas son informativas respecto de la tematización dusseliana inicial sobre el vínculo entre el mesianismo y la historia: para él, en América Latina, era urgente distinguir la esfera de lo temporal de la de lo escatológico (1973a: 54).

Algunos de estos escritos fueron resultantes de la “Semana Latinoamericana” de París que tuvo por nombre “América Latina y conciencia cristiana” (1964)¹⁰⁷, ámbito de reunión de un conjunto de pensadores cristianos de renombre internacional (como Ricoeur, por ejemplo). En ese encuentro, Dussel reflexionó sobre las cristiandades latinoamericanas, destacando el rol del “cristianismo profético” -encarnado en la figura de Bartolomé de las Casas y en su crítica de la Cristiandad colonial- como “foco intencional” del compromiso político de los cristianos latinoamericanos. Para él, el “*ethos* profético” del cristiano debía oponerse de lleno al espíritu burgués de la élite latinoamericana, así como al tradicionalismo mítico-religioso de los sectores conservadores y al individualismo moderno. Además, presentó allí un estudio condensado sobre la historia de la Iglesia en América Latina, donde expuso novedosamente las articulaciones centrales, las etapas estructurantes y las hipótesis principales de periodización de su devenir histórico. En suma, su intervención llamaba a la “minoría cristiana” -sujeto de la esperanza en un futuro escatológico y agente necesario para la superación de la Cristiandad- a involucrarse políticamente, en un nuevo contexto histórico marcado por la pluralidad, libertad y laicidad. De todo aquello pueden extraerse algunas ideas-fuerza que caracterizan esta etapa de producción, como la vocación por localizar lo propio del ser y la existencia latinoamericanos, su pertenencia a la intelectualidad católico-progresista de la época, la relectura semitizadora del cristianismo -en confrontación con las tradiciones helénica y de la Cristiandad occidental- y el esfuerzo permanente por traducir en lenguaje filosófico ciertos significantes de la tradición religiosa judía y cristiana (figuras bíblicas y categorías teológicas).

Dussel retornó provisoriamente a la Argentina en 1966, al obtener una cátedra a de “Historia de la cultura” en la Universidad Nacional del Nordeste (Chaco). En ese contexto, expuso: “Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia Universal” (Dussel 2018), donde presenta una dilatada secuencia histórica con el fin de localizar a Iberoamérica en la

¹⁰⁷ Las ocho conferencias expuestas en la reunión fueron publicadas en *Esprit* 340 (1965).

Historia Universal, identificando fundamentalmente dos etapas: su prehistoria (desde el *homo sapiens* hasta la Conquista) y su protohistoria (de la Conquista en adelante). Su regreso definitivo a la Argentina será en marzo de 1967 como Profesor de Antropología Filosófica y de Ética de la Universidad Nacional de Cuyo. En el camino reflexivo del periodo 1967-1970, se destacan particularmente las publicaciones sobre la historia de la Iglesia en América Latina y Argentina y, con más detalle, al análisis histórico-teológico del “catolicismo popular” (Dussel 1967, 1969-1970, 1969, 1970a, 1970b, 1972a). En esos escritos, Dussel aunaba la práctica teológica con un ejercicio histórico-hermenéutico abierto a la excedencia semántica de la religión, donde la filosofía de la cultura y la antropología filosófica, apoyadas en fenomenólogos como Husserl, Max Scheler, Merleau-Ponty, Alphonse De Waelhens y Heidegger -principalmente con sus categorías de *Welt*, *Destruktion* y *Geschichtlichkeit* (Oporto 2020)-, fungieron como mediaciones insustituibles. En términos estrictamente filosóficos, comenzó a construir bajo la influencia de Heidegger una ética ontológica (2012a), a la vez que profundizó su análisis de la dialéctica hegeliana (1972c). Esta etapa puede ser descrita en función de la confluencia entre su preocupación por lo latinoamericano, su adscripción a la ontología fundamental, una persistente reposición filosófico-cultural de la tradición semita y la insistencia en la corriente personalista -encarada desde la fuente judía con Buber o cristiana con Mounier.

Scannone y Dussel se conocieron en 1969 en las Facultades jesuitas de Filosofía y Teología, donde comenzaron un trabajo mancomunado que decantará en la “explosión liberacionista” de 1971 (González y Maddonni 2020). Desde entonces, ambos autores recurrieron al pensamiento de Levinas, asumiendo su propuesta filosófica pero resituándolo y reconceptualizándolo desde un marco teórico y un contexto de discurso a todas luces distinto. En adelante, se detallan las características centrales de dicha recepción, considerando algunas publicaciones filosóficas tempranas clave de los dos autores aquí estudiados.

A partir de la irrupción de la filosofía de la liberación (período 1971-1973), Scannone comprendió la “analogía dialógica” desde una dialéctica liberadora abierta. Con esto, insertaba su discurso filosófico en el horizonte de la dependencia ontológica y la liberación auténtica, y comenzaba a emplear las categorías de dependencia, pueblo, pobre y oprimido, proyecto histórico-cultural, dialéctica ontológica, superación de la Modernidad, praxis de liberación, etc. Para analizar el núcleo argumental de este desplazamiento teórico y, en ese marco, el modo en el que recepcionó la filosofía de Levinas, se recurre a dos escritos fundamentales de esta etapa:

“La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador” (1972)¹⁰⁸ y “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada” (1973)¹⁰⁹.

En el primero, Scannone, siguiendo la “vía corta” del análisis ontológico-existencial, abogaba por un proyecto liberador abierto a la trascendencia histórica, esto es, a la alteridad popular latinoamericana como novedad y misterio imprevisibles. Pensaba que una ontología de la “mediación liberadora” debía sobre todo respetar la “personalidad” del ser humano singular y del pueblo ante cualquier totalidad funcional que pretendiera reducirla -fuera ésta la sociedad o el Estado. Partiendo de la idea del “otro en cuanto otro”, se distanciaba de Levinas en la medida en que proponía una operación de “comunitarización” de la alteridad, indicando no sólo la relación interpersonal sino también la cualidad de la “personalidad popular”. Con dicha reconceptualización pretendía principalmente “mediatizar” la diferencia, la gratuidad y la imprevisibilidad de la figura del otro, entendiéndola tanto en términos singulares como comunitario-populares. Scannone sostenía que ese “resto” intotalizable e irreductible de lo popular es la piedra de toque para superar las contradicciones históricas y para actualizar las posibilidades futuras de liberación, ya que en las contradicciones del presente, en la opresión que genera el capitalismo y el imperialismo, y en el dolor concreto del oprimido, se pone en juego la determinación del futuro (LLO: 120-121). Una idea como ésta pone de relieve la recurrencia del joven Scannone al tópico mesiánico del “ya, pero todavía no”, aunque enfocado a partir de su encarnación en un nuevo “sujeto histórico”: el “rostro del pueblo oprimido”. Tal “rostro”, es caracterizado por el autor desde su opresión y resistencia (negación y negación de la negación), pero también, con Levinas, desde su trascendencia, misterio y libertad excesivos (afirmación eminente). De este modo, la trascendencia del otro levinasiano quedaba envuelta en una dialéctica abierta, o sea, en el movimiento dialéctico que funciona en el interior de la analogía tomista (“analéctica”). En este contexto, con Levinas y más allá de él, Scannone decía: “La analéctica (...) pasa no sólo por la negación (...) o por la negación de la negación, sino también por la negación de la relación misma de negación, superando así no sólo a los términos de la relación en su carácter de opresores, sino a la relación misma en cuanto totalidad dialéctica opresora” (LLO: 121). Desmarcándose del planteo de Levinas, consideraba que la “analéctica” explica adecuadamente las condiciones de la “mediación” entre la identidad y la diferencia, la necesidad y la libertad, la inteligibilidad y el misterio, y entre la eternidad y la novedad histórica; siendo el Rostro concreto, situado, político y comunitario del pueblo oprimido o del

¹⁰⁸ En adelante: LLO.

¹⁰⁹ En adelante: TPL.

“pobre” donde irrumpe el futuro, el sentido nuevo de la historia o el “por-ser” latinoamericano (LLO: 121). Desde ese marco teórico, diferenciaba dos sentidos del significante “pobre”: como un “otro”, dada su vulnerabilidad e irreductibilidad existenciales (“pobreza ontológica”), y como realmente “oprimido”, en tanto signo del dolor generado por las contradicciones sociales que afectan a todos los miembros de una comunidad nacional (“pobreza social”). Con eso, postulaba que tanto la “personalidad” singular (de cada persona) como la comunitario-popular (del pueblo) es el elemento basal que permite quebrar ontológicamente la Totalidad ontológica (opresores-oprimidos), enfrentando y trascendiendo desde su irreductibilidad eminente la relación misma de dominación. Haciendo un uso original del “tercero” levinasiano, en el discurso de Scannone esta categoría no significa -como para Levinas- la presencia de la humanidad toda entera que me mira en los ojos del otro, sino, más concretamente, la presencia del oprimido y del opresor que se dejan interpelar responsablemente por la opresión que sufre su pueblo. En referencia a que el oprimido y el opresor puedan posicionarse como un “tercero” respecto de la relación de dominación, aclaraba que eso acontece cuando el oprimido no se sitúa tan sólo como oprimido, ni el opresor tan sólo como opresor, sino cuando ambos, dejándose cuestionar por el sufrimiento ajeno, se desplazan de su posición original para asumir su agencia transformadora. Por esto, el “tercero” scannoniano funciona como un “agente de mediación” fundamental de la praxis liberadora, en tanto “encarna” la tercera dimensión ontológica que es propia del “resto” personal del oprimido y del opresor, de ese “resto” que les permite trascender la inmanencia de la “totalidad bipolar” de la dominación: “Lo llamamos ‘tercero’ porque es quien encarna el ‘entre’ que se da entre quien pretende serlo *todo* (el opresor) y aquél a quien se intenta reducir a *nada* (el oprimido), a saber, *entre* el ente en y como totalidad (*todo* ente) y la nada” (LLO: 124). De manera tal que la Exterioridad levinasiana queda involucrada en una fenomenología tripartita, que se da “entre” el opresor (negación), el oprimido (negación de la negación) y el opresor-oprimido como terceros (trascendencia eminente), postulando con ello la respectiva asunción y superación de la “dialéctica de la totalidad” en y por una “analéctica de la alteridad” (LLO: 124). En términos temporales, el “tercero” -el opresor o el oprimido interpelados- es el encargado de realizar la “mediación presente”, sin por ello reducir el pasado al futuro o el futuro al pasado. Recurriendo a una imagen de claro tinte mesiánico, decía que el “tercero” es, entonces, quien asume en el presente el futuro encarnado en el dolor de los pobres, dinamizando con ello también el pasado fijado de dominación (LLO: 125). En este punto, la fidelidad al pasado radica en su actualización presente desde un horizonte nuevo de futuro, mientras que el futuro auténtico es aquél que posibilita el advenimiento de lo nuevo partiendo de la interpelación del “rostro del pueblo oprimido” como “otro”. En suma, el “tercero” de

Scannone se caracteriza ontológicamente por asumir la estructura triádica de la temporalidad, escuchando la voz del otro y renunciando a toda “voluntad de absolutización”; en particular, a través de una praxis de transformación que se sustenta, por una parte, en el conflicto (negatividad y negación de la negación) pero, por otra, en el diálogo (tensión analéctica, afirmación eminente de la trascendencia). En última instancia, dicha práctica decanta en la fundación de un “nosotros” (yo-tú-él/ella) de carácter tridimensional, basado en el interjuego entre el ser, el tiempo y las relaciones sociales. Como puede verse, encaraba la cuestión de la liberación latinoamericana tomando como punto de partida una dialéctica de la relación ética, mediante la formulación de una “dialéctica dialógica”, “dialéctica abierta” o “analéctica”. Con esa operación, buscaba la conciliación analógica entre la equivocidad de la “trascendencia” del otro y de la historia (libertad imprevisible, antropológica e histórica) y la determinación requerida por la mediación histórica concreta (univocidad de lo sistémico-estructural). Tal como puede observarse, gracias al empleo de este recurso lógico, la analogía, podía comprender el proceso de transformación social respetando tanto la inmediatez ética de la irrupción (*aná-*) como la condición mediata del devenir histórico (dialéctica). Proponiendo, así, una “mediación al servicio de la inmediatez”, en la cual la figura del “tercero” levinasiano, reinterpretado desde la mediación dialéctico-ontológica, ocupa un lugar clave. En resumidas cuentas, en este planteamiento, la Exterioridad del otro de Levinas fue injertada en un proceso dialéctico-ontológico de liberación, entendida como una “utopía” o “escatología” de transformación política radical enmarañada en la lógica mesiánica del “ya, pero todavía no”; esto es, vertebrada por los saltos cualitativos en la historia, centrada en los *kairoi* y reacia a los ideales inalcanzables del progreso indefinido.

En “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje” Scannone precisó sus tesis, mostrando de modo detallado desde dónde recibía y hacia dónde proyectaba el aporte de Levinas. Partiendo de que Heidegger no habría logrado superar suficientemente el “ámbito ontológico de la mismidad” (por no abrirse a la alteridad del otro) y de que la dialéctica blondeliana fue indispensable en lo atinente a la valoración de la praxis histórica (apertura a la trascendencia), sostenía que Levinas representó para la historia de la filosofía un esfuerzo considerable de historización, en el sentido de haber afirmado un “decir practicante de la trascendencia” condensado en la relación interpersonal. El autor consideraba que Levinas había superado la fenomenología desde la fenomenología misma, sobre todo mediante el empleo filosófico de la enseñanza bíblica -centrada en el “rostro del otro” como “rostro del pobre”. Según Scannone, Levinas acuñó dos ideas fundamentales: la irreductibilidad de la trascendencia y alteridad del otro junto con el cuestionamiento que surge de su pobreza, y una concepción de la justicia como

respuesta a la indicada interpelación (TPL: 256-257). Con todo, subrayaba que la relación originaria “Mismo-Otro” no es tan sólo ética o interpersonal sino también, y primordialmente, política, estructural y conflictiva. De ahí que sostuviera que la filosofía levinasiana corría el riesgo de recluirse en la mera relación “yo-tú” y que, por eso, resulta necesario reinterpretarla práctica, histórica y políticamente desde la situación latinoamericana, o sea, desde un contexto de postmodernidad y postcristiandad dependientes en vías de liberación (TPL: 259). En ese marco argumental, formulaba un principio rector, éticamente absoluto (Levinas) pero práctica e históricamente determinado (Blondel y Heidegger): la “interpelación de los pobres”. Mientras que la absolutez ética privilegia la trascendencia o apertura al futuro (*aná-*), la determinación práctico-histórica evidencia su implantación en el mundo (mediación). Apoyándose en Blondel, planteaba así una dialéctica abierta “entre” la trascendencia del otro y la concreción práctico-histórica: “Dicho imperativo está *determinado* por la historia concreta y la praxis social, pero es *signo* real de la trascendente *gratuidad* de lo nuevo ad-viniente (...) gratuidad como libertad no son dialectizables” (TPL: 262). Para Scannone, la mencionada “dialógica histórica” se funda y consume en la relación ética interpersonal; con todo, argumentaba que el otro es pobre porque está oprimido y que, por ende, su interpelación debe ser comprendida en términos políticos y comunitarios: “(...) no nos movemos meramente en la relación cara a cara interpretada como una relación intimista yo-tú, sino que hablamos de *los muchos*, de *los pobres* y oprimidos en plural, y aún más, de los *pueblos* oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de justicia” (TPL: 262-263). En estas palabras se observa con claridad la antes aludida operación scannoniana de “comunitarización” de la figura del “otro”, esto es, una relectura de la alteridad levinasiana desde la pluralidad popular -dinámica económica, política, cultural y geopolítica; de lo cual se deriva que la praxis de liberación que surge como respuesta a esa interpelación no debe reducirse al terreno ético (como en Levinas), ni solamente al ámbito de lo ético-social, sino, mejor, al de la praxis ético-política. Esto último implica comprender el cuestionamiento de los pobres a través de las mediaciones histórico-políticas, superando con ello la pretendida asepsia de un eticismo incontaminado: “Levinas descubre con acierto que la paz del cara a cara es una relación más originaria que la guerra y la dialéctica del *pólemos*. Pero su posición parece favorecer un irenismo a ultranza y hacerse por lo tanto políticamente inoperante en determinadas circunstancias” (TPL: 264).

En conclusión, puede afirmarse que en el Scannone liberacionista temprano se dio una asunción marcada de las categorías levinasianas de “otro” y de “alteridad” en su significación ética y metafísica, sobre todo como dispositivo de salvaguarda de la “personalidad” singular y popular ante su posible reducción a una Totalidad establecida (Estado, sociedad o mercado).

También es notable que la lectura analógica o analéctica le permitió afirmar el carácter bifronte de la figura del “pobre”, o sea, en el plano ético como “trascendencia” (eminencia o positividad inobjetivable) y en el político-estructural como “oprimido” (negación y negación de la negación en las mediaciones sociales). Asimismo, de esto se deduce que llevó a cabo una operación de plurificación, politización y geolocalización del “otro” levinasiano, comprendiéndolo desde la “encarnación” en los “pobres”, en los “muchos” o en el “nosotros” -Rostro de una comunidad nacional, del pueblo oprimido latinoamericano y del conjunto de los pueblos periféricos. En definitiva, Scannone ofreció una relectura ético-política de la metafísica de la alteridad de Levinas situada geocultural y geopolíticamente, proponiendo con ella una dinámica argumental cuyo centro es la “mediación” entre la trascendencia de la personalidad (singular y comunitaria, histórica y antropológica) y las contradicciones inherentes a la dialéctica histórica.

También para Dussel el “acontecimiento-1971” fue decisivo en su trayectoria intelectual. Por una parte, el binomio “dependencia-liberación” se constituyó como núcleo de su horizonte hermenéutico, fenómeno que lo llevó a reubicar la totalidad de sus hallazgos precedentes; por otra, motivado por la lectura de *Totalidad e infinito* sugerida por Scannone, aparece Levinas como una referencia teórica protagonista. Para comenzar el análisis, conviene reconstruir de qué manera fueron empleadas las categorías levinasianas en uno de los textos más representativos de esta época: “Metafísica del sujeto y liberación” de 1971 (Dussel 1973b). En ese trabajo, el autor reconstruye la crítica filosófica a la metafísica moderna del sujeto, vinculándola, en primer término, con la ontología conquistadora o dialéctica de la dominación de la Cristiandad, especialmente con su proyecto imperial-colonial de los ss. XV y XVI. Desmarcándose de la superación de la metafísica del sujeto llevada a cabo por Heidegger y reivindicando el aporte de Levinas, sostenía: “Aun más allá del horizonte del mundo o del ser-neutro de Heidegger, o de la Totalidad de ‘lo mismo’ de Hegel está la ‘exterioridad del Otro’” (1973b: 86). En el marco de una crítica de la Modernidad -entendida como la dialéctica “dominación-dominado” propia de la negación europea de sus “otros-coloniales”-, la categoría levinasiana de Exterioridad funge en este discurso como un dispositivo clave para la destitución de la metafísica occidental (particularmente, la subjetivista) y de la ontología de la Mismidad; a su vez, dicha categoría contribuye a una crítica de la colonización y la colonialidad, en denuncia del genocidio de la Conquista y de los resabios racistas de la élites ilustradas subcontinentales. Realizando una reapropiación situada, histórica y geopolítica de la Exterioridad, consideraba, con Levinas, la ética como “filosofía primera”, aunque la identificaba, contra Levinas, con relaciones de poder estrictamente políticas. En este planteo inicial, el pensamiento levinasiano fue incorporado a una filosofía latinoamericana de la alteridad que perseguía el desocultamiento de la opresión y,

con ello, una praxis ético-política de liberación. Así, empleando las categorías levinasianas, proponía una filosofía “postmoderna”, en el sentido de una tematización que va más allá de la dialéctica del sujeto (entre opresores y oprimidos) trascendiéndola desde un ámbito “metafísico”: América Latina como “otro-oprimido”.

En otro texto importante de este período, “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana” (1972b)¹¹⁰, Dussel enlazaba nuevamente la experiencia ontológica de la Cristiandad europea -imperial y conquistadora- con la de la Cristiandad americana -colonial y dependiente-, identificando ese proceso con la expansión mundial de una “ontología de la opresión” y una “antropología moral opresora”. Apelando a la noción de Totalidad del léxico levinasiano, caracterizaba el dispositivo colonial como una “Totalidad cerrada”, es decir, como una concreción histórica de la “ontología de la Totalidad” -opuesta de lleno a la “metafísica de la Alteridad” u “ontología negativa”. Dussel leía la alteridad de Levinas también como una “ontología negativa”, dando cuenta de una comprensión propia (muy distinta de la original) de la categoría. Diferenciándola de la “negación ontológica” (opresión dialéctica del ser en una Totalidad dada), entendía la “ontología negativa” como un “poder-ser” adviniente: “El Otro es negatividad, es siempre posibilidad de historia, es el futuro real (...) la novedad de la creación” (FDL: 75). En la historia de la filosofía occidental primó una “ontología de la Totalidad” basada en la negación y la eliminación del Otro -tesis completamente inspirada en *Totalidad e infinito*. En ese esquema, no quedaba lugar alguno para el Otro-metafísico, siendo, o bien incluido a/en la identidad y diferencia intrasistémicas (como “lo otro”), o directamente exterminado (en tanto “nada” o “no-ser”). Partiendo de la negación de esos “otros” (Rostros, en plural), Dussel proponía tres “dialécticas de la dominación” atinentes a la situación latinoamericana: la erótica (opresión de la mujer), la pedagógica (opresión del hijo) y la política (opresión del hermano). En esa operación, el autor pluraliza, dialectiza y concretiza la figura levinasiana de la alteridad, incorporándola a una crítica filosófica de aquellas totalizaciones que atentan contra los “otros-latinoamericanos”. Enmarcando la idea de Exterioridad en la tradición de pensamiento cultivada por Rosenzweig y Buber -desde el judaísmo-, pero también por Gabriel Marcel -desde el personalismo o existencialismo cristiano-, empleó esta noción para comprender la historia colonial americana, advirtiendo que en la Totalidad de la Cristiandad el aludido “otro” fue el “indio”. Para Dussel, ese “otro-indio” comporta tanto negatividad dialéctica como positividad metafísica, pues, por una parte, era oprimido “en” el sistema (negación del ser de los sujetos racializados), pero, por otra, Rostro “ante” el sistema: misterio

¹¹⁰ En adelante: FDL.

y libertad que está “más allá” (*aná-*) de la Totalidad de comprensión (*logos*). Por esta razón, sostenía que el “(...) *logos*, que trasciende será *análogos* (...) un ‘más allá’ del *logos*, analogía” (FDL: 66)¹¹¹. En efecto, la analogía funge como una herramienta privilegiada de “mediación” entre la onticidad del otro como fenómeno y la trascendencia de su revelación como misterio, es decir, entre su diferenciación *ad intra* de la Totalidad como oprimido y su distinción *ad extra* de la Totalidad como trascendencia. En este contexto discursivo, el “cara-a-cara” levinasiano es entendido -contra Levinas- como una alternativa dialógica de la Totalidad por la apertura a la irrupción del Otro -desde el “deseo” como “amor-de-justicia”- (FDL: 67). Proponía, así, una “dialéctica analógica de la alteridad”, basada en la aplicación de las figuras bíblicas evocadas por Levinas a ciertos rostros latinoamericanos: la “erótica” ante la sociedad patriarcal (“viuda”), la pedagógica ante el proyecto cultural vigente (“huérfano”) y la política ante la dominación (“pobre” en plano nacional, “extranjero” en el internacional). Esta especie de dialéctica compone una filosofía de la historia: secuencia de continuidad y discontinuidad (mesiánico-diacrónica) entre la estabilidad de la Totalidad, las revelaciones irruptivas del otro (crítica y novedad: profética) y sus consecuentes retotalizaciones (transformación de la Totalidad por respuesta a la interpelación: davídica), y así sucesivamente¹¹². Por tanto, esta propuesta no sólo era, con Levinas, una lectura metafísica de la alteridad sino también, contra Levinas, una comprensión en clave histórico-ontológica. En ese contexto argumental, Dussel ensayaba una definición posible del vocablo “liberación”, afirmando que liberar es el movimiento de “reconstitución de la alteridad del oprimido” (FDL: 86). En conclusión, en este texto Dussel postula una praxis de liberación analógica, mediante la cual la trascendencia del otro transforma “desde afuera” la dialéctica ontológica bipolar entre el opresor y el oprimido. Para ello, involucra la fuente metafísica de la alteridad en una dinámica filosófico-teológico política (no meramente ética), donde la escatología profética necesita indefectiblemente de la “mediación” del rey y donde el Otro (metafísica) y la Totalidad (ontología) se encuentran correlacionados en un esquema tripartito: la trascendencia alterativa -*plus* de positividad (trans-ontología); y la bipolaridad sistémica, positividad y negatividad ontológicas. Este esquema de pensamiento lo habilitaba a formular, en una dirección bastante distinta a la de Levinas, que: “La Totalidad es equívoca, todo depende para qué se use. Si se usa para cerrarse y totalizarse, o para servir” (FDL: 88).

¹¹¹ Dussel hablaba todavía allí de “dialéctica”, aunque entrado 1972 modificará el término por el de “ana-dialéctica” (González y Maddonni 2020: 284).

¹¹² Aludía a la dinámica teológico-política entre el profeta y el rey: “Si el rey no tiene profetas, está definitivamente perdido, se cierra en la totalidad como totalidad. Si el profeta no tiene rey, es utópico (...). Escatología sin historia es utopía, pero historia sin política lo es igualmente” (FDL: 87-88).

Con posterioridad, el autor complejizó sus tesis y especificó aún más las características de su recepción de Levinas, sobre todo en “El método analéctico y la filosofía latinoamericana” de 1973 (1973c)¹¹³. A diferencia de la postura que había asumido anteriormente, Dussel exponía en este texto una crítica frontal contra la dialéctica, caracterizándola como el método ontológico de la Totalidad; en su perspectiva, la ontología de la identidad procura siempre “incluir” al Otro, anulando así su trascendencia e irreductibilidad (MA: 118). Se trataba de una hipótesis nueva que le permitió reforzar el empleo de las categorías de Levinas -en base a la afirmación de un ámbito antropológico o ético-metafísico allende la Totalidad (MA: 118)-, así como también definir mejor las características específicas de dicha reappropriación. Lo importante de este texto es que Dussel asume ese ámbito metafísico en el marco de la dinámica anadialéctica, donde la “trascendencia antropológica” del Otro se revela como una instancia de intermediación entre la univocidad pura de la Totalidad (el “Absoluto” hegeliano o el “mundo” heideggeriano) y la equivocidad pura de la revelación divina; es decir, no sólo como una Exterioridad absoluta sino, también y sobre todo, como una “trascendencia interior” de carácter trans-ontológico. Esta operación evidencia que la preocupación central de Dussel no radicaba tan sólo en la afirmación de una Exterioridad inasible sino, principalmente, en la cuestión de la “mediación” (analógica) entre el ámbito metafísico y el ontológico, entre la trascendencia y la Totalidad. Por otra parte, resulta explicativo que al presentar el aporte de Levinas como una superación radical de la dialéctica, calificara su filosofía como “todavía europea” y “excesivamente equívoca” (MA: 123). Así, del Dussel laudatorio de la ética-metafísica levinasiana, su enfoque viraba hacia una incorporación parcial y crítica. En plena formulación de una filosofía atenta al “otro-periférico”, en especial al oprimido latinoamericano en la Totalidad nordatlántica como “agente de futuro”, argumentaba que la reflexión levinasiana necesitaba ser superada, y que para ello había que reconfigurar el discurso desde América Latina y desde la analogía (MA: 123).

Las dos operaciones fundamentales que Dussel puso en juego en este escrito respecto de Levinas fueron la geolocalización de la intervención filosófica y la analogización de la idea de alteridad. La primera se basó en una recompreensión geopolítica de la alteridad, en un discurso donde “América latina” era conceptualizada como oprimida por el centro nordatlántico y como Exterioridad metafísica por su valor allende la modernización desarrollista y la normalización filosófica -posición analógica de una “filosofía bárbara”- (MA: 135-136). Y la segunda, en una reubicación teórica de la contribución levinasiana sobre el Rostro y la sensibilidad, que debe ser leída a la luz de la pretensión dusseliana de tematizar la “mediación” entre la irrupción del

¹¹³ En adelante: MA.

Otro y la dialéctica de la Totalidad (plano metafísico-ontológico) y entre las naciones opresoras y las naciones oprimidas (en el geopolítico). En esta línea, afirmaba: “Levinas habla siempre que el Otro es ‘absolutamente otro’. Tiende entonces hacia la equivocidad (...). El Otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras” (MA: 124). En suma, en este sistema filosófico, la metafísica de la alteridad levinasiana queda incorporada en un esquema transdialéctico y transontológico, en el cual la “inmediatez del Otro” se ubica como un “momento” fundacional de la “mediación liberadora”. Por tal motivo, la “palabra del otro” (*analogía fidei o verbi*) puede impulsar en su discurso una “nueva Totalidad”, en tanto “proyecto ontológico nuevo” o “futuro” -tensión mesiánica o diacrónica- (MA: 132-133). A su vez, se encargó de reafirmar que la “analéctica antropológica” no implica tan sólo una ética abstracta de la inmediatez sino, también y fundamentalmente, una economía-política concreta de la “mediación”, puesto que el Otro nunca es alguien solo sino, más bien, la “epifanía de un pueblo”. Con esto, la alteridad del singular -sin ser negada- se comunitariza, ganando espesor histórico y cultural en la figura del “vosotros-pueblo”.

El Dussel liberacionista temprano se movía en un horizonte cercano al de Levinas, caracterizado por la valoración filosófica de las fuentes judías y el empleo consecuente de categorías bíblicas en el discurso filosófico, así como por la cualificación de la dimensión temporal en relación a la revelación del otro (“diacronía”) y la centralidad de los otros no reconocidos por la identidad unívoca pretendidamente “universal”. Además, compartían la crítica radical de la metafísica y la gnoseología occidentales, o sea, la primacía de la ética sobre la ontología, la irrupción del Otro como experiencia originaria del filosofar y la crítica de la Totalidad (dialéctica) desde la figura del Otro (Exterioridad). Sin embargo, la distancia entre sus enfoques fue notoria desde el comienzo de la recepción liberacionista, generada en primer lugar por los diferentes contextos de emergencia discursiva que signaron sus teorizaciones: “[Levinas]¹¹⁴ Me contó cómo las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Stalin e Hitler”, pero “(...) al indicarle que (...) la gran experiencia (...) del último medio milenio había sido el ego de la modernidad europea (...), no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que ‘el Otro’ (...) pudiera ser ‘un indio, un africano o un asiático’” (Dussel y Guillot 1975: 8). En lo atinente al programa filosófico, también las diferencias eran marcadas. Uno de los puntos notorios de incompatibilidad entre sus planteamientos fue la cuestión de la mediación. Al discrepar, Dussel juzgaba negativamente la idea levinasiana de una Exterioridad

¹¹⁴ Aclaración del autor.

absoluta, advirtiendo que la descripción del cara-a-cara elude las mediaciones prácticas y, en consecuencia, carece de inserción en el mundo y en la política (Dussel y Guillot 1975: 8-9). En efecto, consideraba que Levinas, al quedarse en una posición meramente contemplativa ante el misterio del otro, no ofreció ninguna orientación práctica para su liberación histórica, y mucho menos para la construcción de un nuevo orden político (Dussel y Guillot 1975: 8-9). En este sentido, Daniel Guillot acertaba cuando, en el estudio preliminar a la primera traducción al español de la obra cumbre de Levinas, observaba: “Vemos al filósofo latinoamericano más próximo al Levinas de *El yo y la totalidad* (1954) que al de *Totalidad e infinito* (...). El pensar, que parte de lo ético como absoluto, lo persigue así hasta su objetivación como servicio en la totalidad y en la historia” (1977: 33). En suma, el Dussel liberacionista temprano impulsó un conjunto de operaciones precisas sobre las categorías de Levinas. Como se dijo, una de ellas fue la crítica de la ambigüedad y la equivocidad de la alteridad, en una posición todavía deudora de una concepción eurocéntrica que evidencia una falta importante de consideración sobre la “herida colonial”. Por otra parte, puso en juego una lectura analógica de la figura de la alteridad, comprendiendo al Otro desde su semejanza y, por tanto, situándolo como el punto originario del proceso de formación de una “nueva Totalidad” o “nuevo proyecto ontológico”. Además, su recepción determinó económica y políticamente al otro, desde un horizonte comunitario más abarcativo que el de la mera relación interpersonal, donde la Exterioridad remite al pueblo y a la relación entre las naciones opresoras y las naciones oprimidas. Asimismo, concibió al Otro como “pobre” en términos económicos y sociales, en tanto efecto de un sistema de dominación que es necesario deconstruir. Por último, articuló la categoría de Otro en una crítica descolonial, en la cual la alteridad se identifica con los “otros” victimados del subcontinente, coloniales y neocoloniales -el “indio-oprimido”, el “afro-esclavizado”, el “pobre latinoamericano”.

4.4. Política y escatología en la primera formulación de la ética de la liberación dusseliana

En esta parte de la Tesis se realiza una exposición de las categorías principales que vertebraron originariamente la ética de la liberación de Dussel, poniendo el foco de atención en el vínculo que el autor estableció allí entre los operadores discursivos de la “política” y la “escatología”. Con ello, se pretende mostrar las diversas herencias que esta ética recibió tanto del discurso teológico de la liberación como de la filosofía judía contemporánea, así como la proyección que dichas categorías adquirieron a partir de su recepción y reapropiación por la filosofía liberacionista.

En principio, conviene mencionar que las etapas de la obra del autor pueden clasificarse en: “primer estadio” o “desde la ontología hasta la metafísica” (1969-1976), “segundo estadio” o de la “metafísica al marxismo” (1976-1989) y “tercer estadio” o “desde el marxismo al discurso” (1989-1998) (Mendieta 2012). A este esquema, es necesario agregarle un “cuarto estadio”, denominado tentativamente “desde el discurso hasta la ética y la política de la liberación maduras” (de 1998 a la actualidad). La obra filosófica temprana comprende dos períodos temporales: el primer momento consta de las obras escritas entre los años 1961 y 1969, mientras que el segundo -objeto de análisis del presente estudio- de las escritas entre 1969 y 1976. El primero se basó en la construcción de una antropología filosófica entendida como simbólica cultural latinoamericana, notoriamente influida por la hermenéutica de los símbolos culturales de Ricoeur. Los frutos filosóficos de esa producción teórica son fundamentalmente sus obras de corte filosófico-antropológico: *El humanismo helénico* de 1975 (2012b), escrita desde 1961; *El humanismo semita* de 1969 (2012b), escrito hasta 1964; y *El dualismo en la antropología de la cristiandad* de 1974 (2012c), redactado hasta 1968. El segundo se caracterizó, primeramente, por la formulación de una ética ontológica de cuño heideggeriano, condensada en el libro *Para una de-strucción de la historia de la ética* de 1972 (2012a). En ese escrito, se proponía formular una ética ontológica basada en la “ontología fundamental” de *Sein und Zeit* [Ser y tiempo], buscando con ello una “(...) fundación de la moral pero superando los supuestos de la metafísica moderna de la subjetividad” (PEI: 38). Unos años más tarde, motivado por la lectura de *Totalidad e infinito*, se dio el traspaso de una “ética ontológica” a una “ética de la alteridad”, evidenciado en el capítulo III de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Entonces, fue un tránsito desde una hermenéutica ontológica sobre el “ser latinoamericano” hacia un planteo ético-político de carácter fenomenológico sobre la liberación latinoamericana (García Ruiz 2003: 20ss.).

En este acápite, se analizan, primero, las categorías vertebrales de la primera teorización ético-filosófica de Dussel, tomando como referencia principal los textos más representativos de esta época: *Para una ética de la liberación latinoamericana* -que inicia su publicación en 1973 y culmina en 1980 (Dussel 2012e, 2012f, 2012g)¹¹⁵- y *Filosofía de la liberación* de 1977 (Dussel 2011)¹¹⁶; en segundo lugar, se exponen los puntos nodales del vínculo entre la política y la escatología en la primera formulación de su programática ética en clave liberadora. Para ello, se parte de la hipótesis siguiente: Dussel subsumió en el sujeto moral de la primera ética de la liberación tanto las figuras del “pobre” -de la teología liberadora- como la del “Otro” -de

¹¹⁵ En adelante, el primer volumen (2012e) y el tercero (2012g): PEI y PEIII.

¹¹⁶ En adelante: FL.

la ética o metafísica levinasiana-, a partir de la formulación de un actor privilegiado de la praxis histórica: el “pueblo-América Latina” como “resto escatológico”.

La primera formulación ético-liberacionista de Dussel se basa en el interjuego entre tres categorías medulares: Totalidad, Exterioridad y método anadialéctico.

Con la idea de Totalidad Dussel problematizó la cuestión del fundamento ontológico en tanto sostén configurador del modo de vida cotidiano. Siguiendo los lineamientos generales de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana, entendía que la tarea de la ética consiste en la descripción de la estructura ontológica del ser humano en el modo habitual de su existencia (PEI: 39). En este sentido, sostenía que la fenomenología se encarga del modo en que esto o aquello aparece en el horizonte del mundo o desde la “comprensión” que abre el fundamento del ser. De este modo, la “lejanía”, entendida como la distancia habitual ante la “proximidad del otro”, permite que el existente opere, al modo de la “proxemia”, los entes y las cosas (FL: 51ss.). El existente, antes que un sujeto que conoce, es un ente que comprende ser mediante el uso pragmático de entes a la mano (PEI: 38-39). Por su parte, las cosas aparecen como “cosas-sentido”, es decir, siempre comprendidas en la praxis cotidiana desde una Totalidad englobante u horizonte de remisiones significativas (PEI: 44). De manera tal que los entes aparecen con sentido a la conciencia porque prácticamente forman parte de un “mundo” o de la “totalidad de los entes” (FL: 53). En este planteo temprano la categoría de “mundo” aparece bajo el signo de la Totalidad, indicando con la primera un “límite de límites” inobjetivable e inconceptualizable (PEI: 57). La aludida “comprensión” se refiere a la actitud prefilosófica del existente mediante la cual éste se abre al horizonte del mundo desde su fundamento; en ese horizonte, la “luz del ser” le permite aprehender aquello que las “cosas-sentido” son, lo cual ubica a la “comprensión” como un modo de acceso al fundamento y como el punto de partida del orden existencial (PEI: 42). En lo atinente a la temporalidad, comprendía al existente como “proyecto”, dado que su “poder-ser” se ve traccionado por la dimensión de futuro; por eso, en su temporalidad se aúnan tanto la facticidad del “estar-dado” como la del “estar-siendo”. En la teorización dusseliana, el “mundo” del proyecto existencial se configura como una Totalidad, compuesta por partes homogéneas o heterogéneas según el grado de semejanza que tengan entre ellas; cada parte es, por esto, un “subsistema” o “sistema” componente del “mundo”, entendiendo por este último el “sistema de sistemas” o el “metasistema existencial”. En suma, consideraba que el “mundo” como “totalidad de totalidades” abarca el conjunto de los subsistemas o campos prácticos de la acción humana. Con esta idea mostraba, a su vez, que si se conoce el fundamento ontológico se puede prever el comportamiento adecuado a cada subsistema o campo práctico, asumiendo que la significación de cada parte del “mundo” remite en última instancia al fundamento que lo

sostiene. Para Dussel, de esta “unidad originaria” o de la “identidad del mundo” surge la “diferencia”, como “diferencia interna” de la multiplicidad de entes o partes que la componen (PEI: 75).

Dussel comprendía el funcionamiento de la Totalidad mediante la dinámica del “método ontológico”. Este método se basa en la explicación de las partes por remisión al Todo, partiendo de las “cosas-sentido” y dirigiéndose inductivamente al horizonte del ser. Suponiendo que el sentido de cualquier “algo” se comprende sólo en el conjunto de remisiones significativas de una Totalidad dada, la “dialéctica” -como “método ontológico”- indica el movimiento que abre el sentido de lo real desde el horizonte más cercano al más lejano (PEI: 59). Según el autor, el movimiento que impera en la Totalidad es siempre dialéctico. En su carácter de desplazamiento desde los movimientos ónticos al horizonte ontológico, la dialéctica se despliega desde la diferenciación que procede de la unidad de sentido originaria -de los “todos parciales” a los “todos totales”-, suponiendo que, en su multiplicidad y contradicciones internas, la praxis tiene una estructura idéntica y un fundamento único (PEI: 60). Entonces, el trayecto dialéctico-ontológico se basa en un movimiento de ascenso y descenso (y descenso-ascenso) que permite ir desde lo más concreto hasta lo más abarcante y viceversa: “El hombre integra y remite la totalidad-*parcial* que sirve de fondo a la comprensión de algo (...) a una *Totalidad-total* (...) nunca del todo totalizada” (PEI: 61). La asignación de “sentido” proviene en último término del fin práctico que el ente como útil permite alcanzar; pues, según Dussel, sólo tiene valor aquello que presenta respectividad con una Totalidad práctico-poiética (PEI: 72), es decir, en tanto sirve como “mediación” para una posibilidad existencial (PEI: 75).

En este contexto argumental, Dussel indagaba por la libertad del existente, es decir, se preguntaba si era posible hablar de algún tipo de “trascendencia” en el orden ontológico. Con esto, introducía la cuestión de la “trascendencia de sí” del “existente en situación”, ya que a su juicio es por ella que éste, obrando su ser propio, se trasciende así mismo mediante el uso de entes a la mano (*prágmata*) (PEI: 40). Un fenómeno tal se da porque el existente posee como modo fundamental de ser su propia finitud, lo cual evidencia un movimiento de totalización nunca del todo acabado (PEI: 48). Por consiguiente, el “mundo” representa también un ámbito de trascendencia ante lo dado, ya que quien existe es esencialmente intotalizable. Visto desde su “autotrascendencia”, el existente se caracteriza por su apertura a la Totalidad, es decir, por “(...) com-prenderse como pudiendo todavía ser algo más de lo que ya se es” (PEI: 50). Aunque en la dimensión ontológica la trascendencia se encuentre todavía regida por el movimiento dialéctico, sin embargo en ella se pueden viabilizar las posibilidades ónticas “aún-no-sidas”, al permitir que el existente asuma la responsabilidad de sí-mismo trascendiendo la mera facticidad

cósica (PEI: 54). Así, la trascendencia ontológica queda enmarcada bajo la figura de la “libertad del existente fácticamente emplazada” y de la “alteridad de la finitud” como “determinación electiva”. La libertad permite que el existente se autotranscienda a partir de la elección de algunas posibilidades intramundanas aún no dadas, moviéndose por eso en lo ya-dado desde el todavía-no. Por esto, por su apertura condicionada a las diferentes posibilidades ónticas (“diferencia”), el existente se posiciona como una “facticidad trascendente”. Asimismo, la “alteridad” de su finitud indica las mediaciones “ya-dadas”, que hacen posible que el existente -en su mismidad y libertad- vaya deviniendo “otro” (PEI: 81). Si la praxis es trascendencia, entonces puede afirmarse que el existente actualiza aquello que “todavía no-es” en dirección a lo adviniente, de manera tal que la existencia queda configurada como el modo mediante el cual el ser humano se arroja al mundo y se trasciende en él (PEI: 91).

En el capítulo III de *Para una ética* se puso en evidencia cómo aquello que hasta ese momento se mostraba como una mera descripción fenomenológica se había convertido en un punto de partida que justificaba la opresión. Desde entonces, Dussel caracterizó la ontología como el ser de la “Totalidad vigente”, de modo que el “proyecto ontológico” heideggeriano comenzó a ser visto como una justificación filosófica de la exclusión del Otro (1998b: 21). Ante un hallazgo teórico tal, el autor redireccionó su reflexión en dos sentidos: por una parte, con Levinas, emprendió una crítica de la Totalidad desde la Exterioridad, en un trabajo deconstructivo del heideggerianismo que había asumido hasta entonces; por otra, más allá de Levinas, postuló la idea de una “nueva Totalidad”. En lo que sigue, se reconstruyen las notas teóricas centrales de los dos desplazamientos mencionados, tanto de la crítica de la Totalidad como de la formulación de una “nueva Totalidad analógica”.

En su obra programática *Filosofía de la liberación* (1977), Dussel constaba, apoyándose en Levinas, que la historia de la filosofía occidental se basó originariamente en un principio: “la guerra es el origen de todo”, o sea, que la dominación de unos sobre otros es el fundamento de la Totalidad de lo dado (FL: 17). El núcleo de su crítica a la idea de Totalidad radica en el desvelamiento del fenómeno de la “totalización totalitaria”, denominación que refiere principalmente al proceso de destemporalización de la Totalidad o a la fetichización de un “Todo-totalizado”, en el cual los movimientos diferenciales se cristalizan como momentos necesarios de un “eterno retorno de lo Mismo”. Partiendo de la identidad autofundamentada de la Totalidad, afirmaba que, por su constitución, ésta se cierra sobre sí, quedando exclusivamente remitida a su mismidad tautológica (PEI: 97). Por esto, la dialéctica, como método de la Totalidad, manifiesta tan sólo una novedad aparente, ya que su movimiento se desenvuelve donde “todo es uno” y donde “la verdad es todo”. En la Totalidad totalizada, la temporalidad

del Otro -creativa por su singularidad irreductible- no tiene ninguna posibilidad de revelarse, motivo por el cual en ella no puede haber novedad ni distinción sino mera diferencia interna (PEI: 107). En la Antigüedad griega “el otro” fue comprendido y subsumido como “si-ferencia” en una Totalidad cosmológica, mientras que en la Modernidad europea, como “di-ferencia interna” de una mismidad subjetivista. Así, según esta perspectiva, en el mundo helénico primó una Totalidad divino-cosmológica neutra, desde la cual se proporcionó una cosmología trágica ontológico-destinal, no-ética o sin libertad (PEI: 210). De modo similar, en el período desde Descartes hasta Heidegger, la Totalidad egológica subsumió al otro en la diferencia interna de una “mismidad solipsista”. De esa reconstrucción, se desprende que la Totalidad es totalitaria cuando justifica la dominación política del otro, cuando autoproduce y autolegitima la fijación del orden ontológico vigente. En consecuencia, el mal no se identifica necesariamente con la configuración ontológica o existencial en sí misma sino con el proceso de “totalización de la Totalidad”, es decir, con la autofundamentación y automistificación de un sistema dado: pues, el “mal originario” o la “eticidad negativa de la existencia” es un situarse contra el Otro mediante la “*clausura* de la dialéctica de la Alteridad” (PEI: 218). El mencionado proceso de totalización se ubica, por tanto, como la causa primera de la alienación, ya que la Totalidad tiende, en términos temporales, a eternizar su estructura presente y, en los espaciales, a incluir la Exterioridad en el orden ontológico (FL: 91). En suma, se sostiene que la Totalidad tiende dialécticamente a la fijación de su estructura y funcionamiento internos (en el juego “partes-Todo” y “Todo-partes”), y que el fenómeno de la totalización ejerce violencia contra el otro, fundamentalmente a través de su exterminio o de su metabolización como una diferencia interna que refuerza el horizonte ontológico o fundamento de la Totalidad. Haciendo uso de su bagaje teológico-político, Dussel asociaba este proceso con el fetichismo -identificado a su vez con la idolatría de extracción bíblica-, o sea, con la alabanza autoerótica del “dios-del-sistema” que exige en su nombre el sacrificio de víctimas. Por esta razón, cuando el otro se revela como distinto, resistiéndose a ser una mera diferencia interna, pone en riesgo el carácter totalizante de la Totalidad, convirtiéndose en un enemigo legal para el régimen vigente de ley -eco del mensaje paulino en el discurso filosófico liberacionista temprano. En último término, el autor explicaba el proceso de “subsunción de la exterioridad” (FL: 94), en tanto sistematización de la alteridad a través del encubrimiento de su “distinción” (FL: 96).

Una vez reconstruida su crítica de la Totalidad, cabe analizar ahora en qué sentido Dussel recepcionó en estas obras la idea levinasiana de Exterioridad (Dussel 2012d: 162-165). Con esta categoría podía interpretar críticamente buena parte de la tradición filosófica occidental -de Parménides a Heidegger-, partiendo de los cuestionamientos que siguen: “¿Podemos pensar

la diferencia ontológica del ser y el ente desde un más allá de ‘lo Mismo’?” (PEI: 97), “¿No podrá establecerse una dialéctica nueva, no ya monológica sino dialógica, entre ‘lo mismo’ y ‘lo otro’ (como algo o como alguien, y en este último caso como ‘el Otro’)?” (PEI: 102). Con la pregunta misma el autor indicaba un camino específico de respuesta: proponía una “dialéctica ampliada” en el tránsito de “lo Mismo” a la alteridad, es decir, de la “eterna neutralidad del ser” al “Otro como otro”. Constatando que la díada “uno/mismidad-otro/multiplicidad” acompañó a la filosofía occidental desde los presocráticos en adelante, sostenía que en ella la alteridad fue mayormente comprendida como “lo otro ‘en’ lo Mismo”. Contra esta reducción tradicional, pretendía reubicar la dialéctica, concibiéndola ahora desde el “Otro ‘ante’ lo Mismo”. Con este replanteamiento, Dussel enfatizaba que si se parte de la alteridad del Otro puede revelarse la “distinción” de una libertad incondicionada, lo cual pone evidencia tanto el carácter contingente de la Totalidad como una vía alternativa a la “diferencia” dialéctica. De ahí que observara que la “pulsión” de la Totalidad ontológica puede tender, o bien, a la “aversión al Otro” -en una dialéctica monológica de destemporalización y autosacralización-, o bien, a la “conversión al Otro” -por una analéctica dialógica de apertura, escucha y servicio. En esta inflexión discursiva radica la reapropiación dusseliana de la categoría de Exterioridad, en la medida en que ella le ofrece un dispositivo de “trascendencia antropológica” capaz de abrir la “dialéctica ontológica”. Según Dussel, en esta tensión se juega la lucha matricial, en la disputa entre la fijación de “lo Mismo” -Totalidad vigente- y la “novedad del Otro” -suspensión mesiánica, interruptora y creativa. Por el uso renovado de esta categoría, la Totalidad “*Dasein-Sein*” de Heidegger puede fundarse en un ámbito “anterior”, ético-metafísico y sobre todo trans-ontológico: “(...) el Otro como lo *más allá*, siempre *exterior* de ‘lo Mismo’” (PEI: 119). Resulta notorio que la relación de “proximidad” ante el Otro supera *in toto* la tradición ontológico-monológica occidental (PEI: 120). Emergente de un “más allá” que la ontología y que toda significación posible (por ende, “anterior” a la determinación de significante-significado), la “significancia” de Levinas permitió introducir discursivamente un ámbito de fundación originaria del orden ontológico, donde el “cara-a-cara” podía hacer estallar cualquier Totalidad fijada. Reconocía así Dussel una “relación irrespectiva” (no-relativa), en la cual el yo-personal (autonomía) se configura desde la respuesta al otro (heteronomía) en una aproximación siempre incompleta entre dos “exterioridades infinitas” -movimiento de “convergencia” o “cercanía yo-Otro”. De este modo, “lo visto” -el horizonte de la comprensión- encuentra en el “Rostro del otro” un límite para su tematización objetivadora. Dussel describe aquí la relación ética, o sea, la revelación de la libertad del otro como una interpelación que excede cualquier determinación del concepto y de la voluntad: “el otro” como “polo escatológico intotalizable” (PEI: 257). Desde la “escucha” -

opuesta al paradigma helénico-trágico de la visión y de la voluntad de dominio- hallaba en la “proximidad” levinasiana una relación fundante de hospitalidad con la alteridad del Otro, en tanto apertura y exposición ante el misterio de su libertad. Con esto, sostenía que la inmediatez del Otro funda desde un “tiempo acrónico”, temporalidad suspensiva, el “tiempo sincrónico”, común a una comunidad histórica; asimismo, entendía la “inmediatez” como una irrupción “inespacial”, fuente de toda espacialidad posible (FL: 49). Con todo, consideraba que la mera afirmación de una “acronía inespacial” resulta sumamente equívoca, ya que el aproximarse al otro -erótica, pedagógica y políticamente- puede orientarse tanto a la “realización autoerótica del yo” como al “servicio del otro como otro”. Lo cual equivale a decir que, asumiendo la complejidad de las mediaciones históricas, puede darse como voluntad de dominio -supremacía de la autonomía sobre la alteridad-, o como praxis de justicia -responsividad ético-política. A partir de esta reflexión, se despliega el “giro” propiamente dusseliano, ya que, ante su carácter equívoco, postulaba que la “proximidad metafísica” sólo gana concreción cuando alude al “rostro del oprimido”; pues, en él se revela, al modo de la “trascendentalidad interior” (FL: 77), la Exterioridad del otro “en” el sistema y “a través” de sus mediaciones sistémicas (FL: 89).

Es indudable que por la recepción de Levinas Dussel adquirió una herramienta conceptual indispensable a la hora de realizar el pasaje de una “ética ontológica” a una “metafísica de la alteridad” (tránsito “de Heidegger a Levinas”). Ahora es preciso analizar el paso de una “ética de la alteridad” a una “ética analógica de la liberación”, vertebrado por la idea de una Totalidad nueva (“de Levinas a Dussel”). O, lo que es igual, indagar en qué sentido la Exterioridad del Otro le permitió plantear la figura -impensable para Levinas- de una nueva Totalidad analógica. La contestación teórica de Dussel se basó fundamentalmente en la elaboración del método anadialéctico. Con este artefacto, el autor no pretendía reemplazar la ética ontológica por la ética de la alteridad sino, más bien, sintetizarlas en una especie de “transdialéctica abierta”. Pero, ¿cómo se articulan la “trascendencia ontológica” del existente y la “trascendencia metafísica” del otro?

El punto de partida de su formulación ética se basó primeramente en la descripción de la estructura ontológica del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Dussel sostenía que el método dialéctico -articulado por la “ontología negativa” y la “trascendencia ontológica”- posibilita un abordaje hermenéutico-existencial sobre el fundamento del ser y las posibilidades ónticas, a través del camino desde el ente comprendido hasta el ser supuesto (vía inductiva, óntico-ontológica) y viceversa (vía deductiva, ontológico-óntica). Por la recepción del pensamiento levinasiano, la reflexión sobre el “método ontológico” concluía con una afirmación que transformaba todas las tesis precedentes: “(...) es siempre un pensar desde el mundo, un pensar

desde la Totalidad, un pensar como actualidad cuya potencia no es 'el Otro', y en esto coinciden los griegos, Hegel y aun Heidegger” (PEI: 350). Con esto, la ontología y la dialéctica quedaron identificadas con la lógica de la Totalidad, en la cual el Otro es, como mucho, meramente incorporado; de igual modo, la “trascendencia ontológica” fue subsumida en la “trascendencia antropológica” de la metafísica de la alteridad. En consecuencia, la revelación del Otro comenzaba a desempeñar el papel de puente mediador (analógico) entre la Totalidad -reducción de lo múltiple a la identidad, univocidad extrema- y la revelación de Dios -alteridad absoluta, pura equivocidad. El filósofo se enfrentaba con un problema teórico de primer orden, que le exigía precisar cómo es posible interpretar la palabra del Otro si ésta, justamente por ser “revelación”, excede toda manifestación fenoménica. O bien, aclarar cómo se puede hablar, sin caer en la ontología de la identidad o en la teología de la irrepresentabilidad, de la trascendencia del otro o de la “metafísica histórica”. Para resolverlo, acudió a la tradición cristiana de la analogía, originalmente predicada de la relación entre el Creador y la criatura e intra-inter-creaturalmente-, desde la diferencia vertical y horizontal¹¹⁷. Gracias a la reconceptualización de este recurso lógico, surgió el método ana-dialéctico, que explica la dinámica que nace de la irrupción del Otro como un “más allá” de la Totalidad” (PEI: 355). A través de su empleo, Dussel logró integrar la ética ontológica en una “ética analógica de la alteridad”, reposicionando la dialéctica ontológica abierta como una instancia más del proceso analéctico. Por este “giro”, el ritmo metodológico se explica así: a. desde el nivel práctico de la facticidad o “en” lo óntico (“comprensión del ser”); b. se va “a través” de un pensar esencial de camino a lo ontológico (“interpretación existencial”); c. para, finalmente, dirigirse hacia el “más allá” de la “afirmación antropológica” (trans-ontología). A modo de síntesis, decía: “La ética parte (...) de una *simbólica* [afirmación]¹¹⁸, la piensa como *dialéctica* [negación]¹¹⁹ y la pone en cuestión como *analéctica* [eminencia]¹²⁰. Se pasa de la ética cotidiana a la ética ontológica, y de ésta, por mediación de (...) la ética transexistencial, a la ética meta-física” (PEI: 373). El uso dusseliano de la analogía no le permitió tan sólo pensar la irrupción del Otro sino, primordialmente, postular el servicio al Otro como instauración creativa de una “nueva Totalidad”. En resumidas cuentas, la dinámica analéctica se articula por algunos momentos constitutivos. En primer lugar, el discurso filosófico se dirige dialécticamente desde la cotidianidad óntica hacia el fundamento ontológico. En segundo lugar, los entes se muestran como posibilidades óntico-existenciales,

¹¹⁷ La influencia clave fue la del jesuita Erich Przywara (1889-1972), especialmente su obra *Analogia Entis I* de 1932 (Przywara 2013). Sobre la formulación teológico-analógica de Przywara, su desarrollo en la historia de la filosofía occidental y su influjo en la filosofía dusseliana, ver Reyes López 2022: 54-58/85-106.

¹¹⁸ Aclaración del autor.

¹¹⁹ Aclaración del autor.

¹²⁰ Aclaración del autor.

es decir, se descubre la condición fundada de lo óntico en lo ontológico. En tercer lugar, el Otro no se manifiesta como un ente más, sino que se revela como alguien que excede el horizonte del mundo -no deducible desde el fundamento ontológico. En cuarto lugar, la revelación del Otro se fenomeniza como negatividad primera -incomprensible desde el horizonte mundano- y como afirmación primera -el horizonte de sentido vigente puede contraerse dando espacio para su revelación. En quinto lugar, la revelación del Otro como negatividad primera destituye el nivel ontológico, mostrándolo como no-originario. Por último, y en sexto lugar, el nivel óntico de la Totalidad antigua queda transformado mediante la instauración de una “nueva Totalidad analógica”. De esta primera formulación del método anadialéctico, se destaca que la Totalidad ontológica no es necesariamente negativa -aunque en este discurso adquiera habitualmente esa connotación-, sino que su dialéctica puede generar o un cierre por pulsión de autototalización (principio de identidad) o una apertura creativa al otro (“nueva Totalidad”, analógicamente transformada).

En este punto, cabe precisar de qué modo puede interpretarse la revelación del Otro en una Totalidad práctica de sentido o, dicho con las categorías dusselianas, cómo se manifiesta la “trascendencia interior”. Para explicar esta idea, conviene desplegar los diferentes niveles de significación inherentes a la analogicidad de la analogía. Al ser ella misma analógica, la analogía permite comprender tanto el dinamismo interior de la Totalidad como la revelación de la Exterioridad antropológica, o sea, tanto la “diferencia ontológica” como la “distinción metafísica” (PEI: 358). Vale decir que, para Dussel, la predicación analógica del ser respecto de los entes (*analogia entis*) no sobrepasa nunca el ámbito de lo comprendido -de la dialéctica ontológica o la “diferencia en lo Mismo”. Por eso, el autor argumentaba que la mera predicación analógica conlleva la negación de la historicidad, ya que el movimiento dialéctico u ontológico implica en todos los casos un “eterno retorno de lo Mismo”. Por el contrario, la “palabra del Otro” (*analogia fidei o verbi*) permite ver “más allá” de la Totalidad, es decir, al Otro como analógico respecto del ser mismo; porque, en último término, la Totalidad no agota los modos de decir el ser (Dussel 2012d: 191). Entonces, si el “ser” es él mismo analógico, la “palabra del otro” no comporta sólo “diferencia ontológica” sino sobre todo “distinción metafísica” (Dussel 2012d: 189). La “palabra del Otro”, separada metafísicamente pero enlazada fenoménicamente, hace que la trascendencia irrumpa en la Totalidad, abriendo así un orden ontológico nuevo -la aludida “nueva Totalidad analógica”. En definitiva, Dussel sostenía que la “palabra del Otro” sólo puede ser interpretada a través del servicio comunitario, es decir, en la praxis liberadora compartida, pues sólo en esa “dialéctica reinstaurada” se realiza el proceso -de clara inspiración paulina- de justificación de su palabra y de legitimación de su praxis. En conclusión, gracias al

proceso de retotalización la revelación del otro se hace interpretable y hasta comprensible en el mundo cotidiano; esto da lugar nuevamente a la cerrazón de la Totalidad, mostrando otra vez la necesidad de un nuevo comienzo -otra irrupción alterativa con la consecuente destotalización y la subsiguiente renovación del proceso transformador (PEI: 381-382).

Se finaliza este acápite con un análisis sobre el vínculo entre la política y la escatología en la primera entrega de la ética de la liberación dusseliana. Tal como se hipotetizó en la introducción, se lee esta relación partiendo de la idea de que Dussel subsumió en el sujeto moral de la primera ética liberadora tanto las figuras del “pobre” -emergente del discurso teológico liberacionista- como la del “Otro” -proveniente de la ética levinasiana. Y que, además, lo realizó a través de una figura nuclear de su planteamiento político-metafísico: el “pueblo-América Latina” como “resto escatológico”, o sea, como oprimido y exterior simultáneamente.

Para encarar su planteamiento “metafísico” de la política (PEIII: 741-843)¹²¹, Dussel propuso un *locus enuntiationis* bien preciso: los pueblos de las periferias geopolíticas o las naciones oprimidas. Concibiendo su discurso como una “antipolítica de la dominación” o una “política de la liberación”, tomaba como punto de apoyo argumental un ámbito originario al cual denominaba como “metafísico real”; con este último, indicaba una localización que está “más allá” de la ontología del centro o la Totalidad ontológica en términos geopolíticos -allende el mundo europeonoramericano. Básicamente, con esta denominación se refería a la “alteridad antropológica” de la ética pero tematizada ahora desde la Exterioridad social de la política. Así, en este planteo, existe, o bien una política de la dominación -con una ontología legitimadora del orden nacional e internacional injusto-, o bien una política de la liberación “escatológica” -que promueve la construcción histórica de un orden de justicia venidero. En ese contexto discursivo, sostuvo que, desde la perspectiva dominante, América Latina fue concebida como el “Otro-pobre”, en un sentido doble: una región bárbara, expresión del no-ser, dependiente y dominada; y una utopía, en tanto interpelación radical de los sectores oprimidos (PEIII: 777).

Sobre la categoría de “pueblo” -médula de la política de la liberación dusseliana-, Dussel aclaraba que ésta puede ser predicada analógicamente tanto de la nación oprimida en el plano internacional como de las clases oprimidas en el orden nacional. Respecto del primer empleo, presentaba a América Latina desde una “metafísica de la espacialidad” o como “exterioridad espacial”, indicando con ello la existencia de pueblos que “no-son” para el centro geopolítico o que se ubican en el “espacio extraterritorial” de la “utopía geográfica” (PEIII: 777). Los “utópicos”, los “sin-lugar” para la ontología central, ocupan la posición del “no-ser ontológico”.

¹²¹ Dussel reconocía al inicio de este escrito que: “La reflexión queda profundamente marcada por el populismo peronista. Si no lo corregimos es porque significó un momento real del pensar en Argentina en 1973-1974” (PEIII: 776).

A juicio de Dussel, sobre todo por la representación elaborada en la Modernidad europea, el espacio político fue concebido como un campo de dominación bajo el imperio de una voluntad hegemónica. Con eso, se consideró “periferia” a los pueblos que se encontraban afuera de sus límites territoriales, comprendiéndolos -en términos ontológicos- como lo allende al límite del ser. Consecuentemente, se los inferiorizó, motivo por el cual debían ser evangelizados, primero, y civilizados, después. La toma de conciencia de su “no-ser” por parte de la periferia mundial se presenta en esta política como un acto irruptivo de la Exterioridad geopolítica. Así, en esta primera aproximación, entendía el significante “pueblo” como la Totalidad nacional que lanza su palabra desde los márgenes del espacio internacional. En el segundo uso, Dussel identificaba la noción de “pueblo” con el conjunto de las clases oprimidas dentro de la Totalidad nacional. Con la categoría de “metafísica social” o “exterioridad vertical” pretendía mostrar que, inclusive en el interior de las naciones periféricas, el proyecto ontológico vigente de los Estados nacionales les niega el “ser” a las clases subalternizadas: “pueblo” como “exterioridad social nacional”, “distinta” de los sectores económicos dominantes, la oligarquía y las minorías ilustradas. Así, advertía un cierto correlato entre la dependencia de las naciones periféricas y la dependencia social interna, ya que la predicación analógica del “sujeto-pueblo” le permitía pensar, en diferentes niveles y según la Totalidad que se tome como referencia, la revelación de “exterioridades políticas” distintas analógicamente semejantes. Hasta aquí, “pueblo” conlleva en su discurso una significación bifronte: como nación periférica en la Totalidad internacional y como clase oprimida en la Totalidad nacional. Asimismo, se puede distinguir entre la Totalidad política como ontología-dialéctica y la Alteridad política como agente de novedad (PEIII: 790). De esta caracterización se derivan dos localizaciones distintas del sujeto político: el oprimido en el sistema y el oprimido como exterioridad. La última diferenciación pone de manifiesto una nota característica del planteamiento dusseliano, que el “pueblo”, además de revestir negatividad por la opresión que sufre, revela una positividad metafísica que surge de su distinción política, social, cultural e histórica. Dicha realidad transontológica es entendida como una interpelación que viene desde un “más allá” del proyecto ontológico-político dominante, desde un espacio exterior y anterior a las leyes e instituciones de la moralidad vigente. Con esta idea, Dussel sostenía que, en términos políticos, el método anadialéctico permite pensar tanto la negación de la negatividad -resistencia del oprimido- como la instauración de un orden nuevo -“novedad histórica”.

Al ser analógico, el significante “pueblo” puede aludir tanto a la Totalidad de la nación periférica en tanto actor político anti-imperialista -revolución equívoca y reformista-, como a los sectores oprimidos por los Estados nacionales neocoloniales -revolución social. En esta

última acepción, y tomando ahora como referencia la Totalidad del Estado periférico, el autor distinguía: las oligarquías nacionales dependientes las clases oprimidas en el sistema nacional (“masa”) y las clases oprimidas como “exterioridad social”. En este último sentido, “pueblo” se refiere a las clases que, por su Exterioridad ante la Totalidad nacional, llevan a cabo una lucha anti-oligárquica, anti-capitalista y anti-burguesa, es decir, una “revolución social-popular” contra el sistema oligárquico-liberal. Así, la Exterioridad del pueblo puede articularse como “liberación nacional” en la Totalidad internacional o como “revolución social” en la Totalidad nacional (PEIII: 793). Mediante este análisis, se advierte que, aunque Dussel quisiera desmarcarse de cierto “populismo ingenuo”¹²², hay en su propuesta una predilección notable por la categoría teológico-política de “pueblo” sobre la de “clase”, destacando su índole de “exterioridad escatológica” o “agente de futuro”:

Hay que tomar muy en serio la categoría pueblo que no es simplemente el oprimido, ni es tampoco la totalidad del sistema, sino que la esencia del pueblo (...), es la “exterioridad escatológica” que hace que vea el sistema y diga: “-¡Ellos!”, pero no se sienta identificado con dicho sistema. El pueblo en un cierto nivel (...) está fuera del sistema, y al estar fuera del sistema está en el futuro (...). El hombre nuevo es el pueblo oprimido pero no en tanto alienado (...), sino en tanto: exterior al sistema (...), sabiendo que tiene otras tradiciones, otra lengua, otra cultura, pero que es considerada por la “cultura ilustrada” como incultura, como analfabetismo, como no-palabra (Dussel 2012f: 661).

La categoría de “pueblo” le servía entonces para tematizar filosóficamente, no sólo la dialéctica “proletariado-burguesía nacional”, sino sobre todo la de “imperio-colonia” y “centro-periferia”, o sea, el conflicto entre las naciones oprimidas y las naciones opresoras:

En este nivel (de nación a nación) la categoría “clase” perdía ya su significación propia y, al mismo tiempo, su sentido de una “clase *universal*”, ya que la clase de una nación *opresora* era cualitativa o esencialmente diferente a una clase de una nación *oprimida* (...). La dialéctica perdía su sentido porque surgía el nuevo momento desde la *exterioridad* del sistema capitalista y no como su intrínseco desarrollo (Dussel 2012d: 227).

Diferenciaba, entonces, tres configuraciones políticas que implicaban, en simultáneo, una tríada de oposiciones semejantes: entre las clases opresoras y las clases oprimidas, entre las naciones del centro y las naciones dependientes, y entre las burocracias y la juventud (Dussel 2012d: 227). En esta dirección, afirmaba: “El pueblo tiene tres opuestos: 1) el imperio; 2) la burguesía nacional; 3) las burocracias. El pueblo tiene tres significados distintos, según sean sus opuestos” (Dussel 2012f: 658). Cada una de estas oposiciones ponía de manifiesto un tipo diferente de dominación, fenómeno que exigía que la praxis de liberación asumiera diversas estrategias: la “liberación nacional”, de la nación periférica contra el imperio; la “revolución social”, de las clases trabajadoras (indígenas, campesinos y obreros, etc.) contra la burguesía; y la “revolución

¹²² Dussel consideraba que el filósofo era el encargado de discernir entre “lo peor” (introyección del sistema) y “lo mejor” (la novedad) que tiene el pueblo (Dussel 2012f: 661), evidenciando con ello una actitud vanguardista e intelectualista característica de la época.

cultural”, de las nuevas generaciones contra las burocracias, considerando la juventud como “reserva escatológica” (Dussel 2012f: 658-659). De este modo, mostraba la potencialidad analógica de la categoría de “pueblo”, condensando en ella un conjunto de demandas distintivas bajo el significante aglutinador de la “liberación del oprimido”.

En la filosofía temprana de Dussel, el pueblo adquiere “realidad” sólo en la medida en que revela su Exterioridad. Por eso, la noción de “poder” adquiere también en este planteo una configuración bifronte: por una parte, como ejercicio reificado de la dominación; por otra, como potencia constituyente del “pueblo-exterioridad” (PEIII: 792). La figura teológico-política de “pueblo” nomina, desde una temporalidad sincrónica, su condición de oprimido y, desde una temporalidad diacrónica, la de “actor escatológico” como agente de la “novedad histórica”. Sin embargo, resta saber en qué se basa un actor comunitario que posee “anterioridad histórica” y “posterioridad utópica” o, dicho con otras palabras, en qué se funda la Exterioridad histórica del “pueblo”. Dussel respondía recurriendo nuevamente al método anadialéctico, al afirmar que la negación dialéctica de la negación surge de la afirmación antecedente de la positividad del “Otro-pueblo” (PEIII: 806-807). Y aclaraba que la afirmación eminente debe pensársela como “trascendentalidad interna”, esto es, tanto dialéctico-ontológica como trans-ontológicamente. Con esto, aludía a una Exterioridad popular como “tiempo diacrónico”, o sea, como instancia de irrupción mesiánica para la formación de una Totalidad nueva. Se trataba, en conclusión, del conflicto que se origina cuando la clase dominada se enfrenta a la clase dominante apoyándose en su “trascendentalidad interna”, es decir, cuando lleva adelante una praxis liberadora de negación de la negatividad partiendo de su “positividad escatológica” (PEIII: 810).

4.5. La cuestión de la universalidad desde el giro liberador cristiano: transmodernidad y nuevo mestizaje cultural

En este acápite se despliegan los distintos niveles de significación contenidos en las categorías de “transmodernidad” (Dussel) y “nuevo mestizaje cultural” (Scannone), en el marco de la contribución de la filosofía liberadora de inspiración cristiana a la idea de “universalidad”.

El aniversario del V centenario del “descubrimiento de América” hizo que “1992” se convirtiera en un auténtico hito para el pensamiento latinoamericano contemporáneo. Como bien reseña Fornet-Betancourt, allí se pusieron de manifiesto un conjunto significativo de luchas por la diversidad cultural de los pueblos originarios y afroamericanos, fenómeno que impulsó la elaboración de un *corpus* filosófico (y teológico) contundente abocado a la temática (2004: 25ss.). En ese contexto reflexivo, fue decisiva la aparición de dos textos paradigmáticos

del liberacionismo filosófico cristiano: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* de Scannone (1990)¹²³ y *1492: El encubrimiento del Otro* de Dussel (1994b)¹²⁴. Aunque en este estudio no se analicen a fondo cada una de estas contribuciones¹²⁵, se destacan dos cuestiones específicas: en el texto de Dussel aparece una categoría nuclear que vertebrará la cuasi totalidad de su pensamiento maduro, la de “transmodernidad”; y en el del filósofo jesuita sucedió algo similar con la noción de “mestizaje cultural”.

Desde 1992, Dussel propuso el proyecto transmoderno como una crítica destructiva y constructiva del “Mito de la Modernidad”, asumiendo en esa tarea una intencionalidad doble: por un lado, la subsunción afirmativa de la dimensión racional-emancipatoria inherente al proceso moderno-europeo; por otro, la negación superadora del “mito irracional” que lo fundamentó. Identificando en ese discurso dos oponentes claros, el racionalismo universalista abstracto -de la universalidad formal, eurocentrada y desarrollista- y la filosofía postmoderna -de la incomunicabilidad e inconmensurabilidad entre las culturas-, reivindicaba la razón en cuanto tal pero mostraba, a su vez, la necesidad de negar su carácter dominador (Dussel 1994b: 30). Por esto, concluía esta obra diciendo que la filosofía de la liberación afirma la razón como aquella facultad que permite establecer un diálogo con la “razón del otro”, subsumiendo el momento racional-emancipatorio de la Ilustración pero negando de plano el “Mito sacrificial de la Modernidad” desde un proyecto liberador transmoderno (1994b: 203). Se puede afirmar entonces que, por una parte, veía conveniente asumir los logros del giro emancipador de la Modernidad europea pero, por otra, lanzaba una crítica tajante de su componente “sacrificial”, esto es, del dispositivo que produjo la “inmolación” de un sinnúmero de víctimas del mundo periférico-colonial en nombre del “progreso civilizatorio” -el “costo de la modernización”. En este sentido, propuso un proyecto práctico-político alternativo, la vía “transmoderna”, basado en un tipo de racionalidad superadora del capitalismo, ecológica y democrática (1994b: 180). Dicha posición implicaba una ampliación de la razón, donde la idea de universalidad es releída desde la “razón del Otro”, o sea, desde el respeto de la alteridad, la simetría de poder entre las diversas culturas y el aporte a una mundialidad analógica, plural y futura (1994b: 201-202).

¹²³ En adelante: NPP.

¹²⁴ En ese texto se presentan las Lecciones que Dussel impartiera en diciembre de 1992 en la cátedra *Theologie interkulturell* de la Goethe Universität Frankfurt, bajo el título de: „1492. Die Entdeckung Amerikas oder die ‚Verdeckung des Anderen‘?”. Al comienzo de ese escrito, se preguntaba: “¿Qué habremos de recordar el 12 de octubre de 1992, y en lo sucesivo, es el tema de estas conferencias. ¿Cuál debería ser nuestra opción racional y ética ante un hecho que marca un hito en la Historia Mundial ciertamente, pero banalizado por la propaganda, por las disputas superficiales o los intereses políticos, eclesiales o financieros?” (1994b: 12).

¹²⁵ En el primer acápite del capítulo anterior (3.1.) se recogió buena parte de las tesis expuestas en la publicación de Dussel. Y en un acápite del capítulo que sigue (5.2.1.) se hará lo mismo con el texto de Scannone.

Entrado el s. XXI, el autor desarrolló y complejizó la categoría al insertarla en la discusión sobre la presencia o ausencia de la Modernidad en la periferia geopolítica, indagando sobre el sentido que ésta adquirió entre los pueblos periféricos del “Sur global” -especialmente, en América Latina. A su juicio, la Modernidad debe ser comprendida como un acontecimiento propiamente europeo, no autopoietico en su formación pero sí exclusivo como proceso histórico-cultural vivido; es decir, la entiende básicamente como una experiencia original de una parte del continente europeo que, con posterioridad, se intentó imitar en otros lugares del planeta. En ese marco interpretativo, lanza su tesis principal: “No hay muchas modernidades, aunque hay implantación diferenciada de la misma según las culturas (...). Es la misma Modernidad imitada y expandida en ciertos aspectos” (Dussel 2016d: 100). Detallando aún más su enfoque, argumenta: “*No es posible imitar, aplicar o desarrollar la Modernidad existente en otras culturas, ya que no es factible replicarla por ser un hecho irrepetible de la historia mundial*” (Dussel 2020a: 23). La teoría de las “modernidades múltiples” supone partir de la descripción de las notas esenciales de la Modernidad europea para aplicarlas deductivamente a otras regiones del globo, en una especie de camino descensional de la “identidad universal” (europeonoramericana) a la “diferencia particular” (periférico-poscolonial). Esto evidencia una concepción apriorística de la Modernidad, que la entiende como un concepto universal abstracto que puede ser aplicado, *a posteriori*, en el nivel histórico, contingente y particular de otras latitudes no-europeas -tesis de las “modernidades diferenciales”. Dussel confronta esta postura, aduciendo que la Modernidad es tan sólo una época histórica de una cultura particular y que, por eso mismo, no es posible llevar adelante ningún tipo de “aplicación” sobre las otras culturas, a no ser como mera imitación, reduplicación o falsificación. Por esta razón, considera que cualquier intento de aplicar la “esencia” o el “espíritu” de la Modernidad a los países periféricos representa en sí mismo un ejercicio de dominación producto de la “colonialidad del saber” (2020a: 26). En consecuencia, propone abandonar la “esencia cultural” de la Modernidad y las respectivas imitaciones periféricas, con el fin de impulsar, desde criterios no modernos, no capitalistas y no liberales, un tipo distinto de crecimiento cualitativo. En suma, valorizando los recursos culturales propios de los pueblos periférico-neocoloniales, convoca a subsumir los hallazgos de la Modernidad en los núcleos ético-ontológicos de nuestras culturas (2020a: 32-33).

Frente a los intentos de modernización planetaria, Dussel distingue dos tipos de estrategia político-cultural: por un lado, la posición “desarrollista”, que concibe la Modernidad como un proceso meramente intraeuropeo expandido sobre el resto del planeta con el fin de modernizar (esto es, otorgar progreso y desarrollo) a las culturas “pre-modernas”; por otro, la de quienes

pretenden recuperar los hallazgos de la Modernidad pero negando la dominación y la exclusión inherentes a su “razón cínico-gestora” -capitalista, liberal-neoliberal, eurocéntrica, patriarcal, racista y ecocida (Dussel 2009a: 64). Asumiendo la segunda actitud, la posición transmoderna sustenta su crítica en función de dos límites absolutos ante la avanzada del capital -en plena crisis terminal del proceso civilizatorio moderno: la muerte de la vida en su totalidad (dimensión ecológica), en tanto efecto de la necesidad insaciable de aumento de la tasa de ganancia, y la destrucción de los seres vivientes en su conjunto producida por la pobreza masiva -dimensión antropológica incorporada en la ecológica. Así, la expansión de la Modernidad choca con la imposibilidad práctica de “metabolizar al otro” no reducible a la lógica de mercado capitalista, o sea, a aquellas poblaciones, naciones y culturas encubiertas por los procesos de modernización (Dussel 2007a: 206). Estas últimas fueron asimiladas bajo el manto mistificado del “progreso” primero y del “desarrollo” después, siendo incorporadas subalternizadamente en la lógica del capital pero silenciadas y reprimidas en su Exterioridad. Dussel ve con claridad que la base ideológica del proyecto modernizador se encuentra en una concepción restringida y excluyente de la universalidad, desde la cual se concibieron y conciben las formaciones culturales dominantes como de suyo “mundiales” o “universales”, aunque no sean más que un particular extendido a escala global e impuesto hegemónicamente. Este universalismo abstracto niega o subestima el valor de las otras particularidades culturales o, en terminología dusseliana, “encubre” su Exterioridad (Dussel 2015a: 204). En este contexto global, parece que el dilema radica o en “occidentalizarse” -en tanto “inclusión” o “apertura” a la globalización postmoderna y neoliberal, lo cual implica a su vez modernizarse bajo el mandato ontológico-epistémico de la “falacia desarrollista”-, o en “recluirse” en las tradiciones culturales propias -mistificación montada sobre cierta nostalgia esencialista de un pasado ahistórico ideal. Desmarcando el proyecto transmoderno de ambos puntos de vista, Dussel se opone a dos estrategias específicas: por una parte, no considera conveniente negar la Modernidad *in toto*, viendo en esta perspectiva una reacción de claro tinte fundamentalista; por otra, rechaza los proyectos modernizadores que, aun considerando las particularidades de la periferia, reivindican una “esencia” inmutable de la Modernidad como núcleo extrapolable y aplicable a/en otros contextos. Por el contrario, en el proyecto transmoderno se trata de “salir” de la Modernidad a través de su “fagocitación”, es decir, de subsumir sus aspectos valiosos al insertarlos en una cultura distinta que los modifica sustancialmente (Dussel 2020a: 30-31). No obstante, no deja de reconocerse que los bloques sociales que recuperan el valor de su tradición cultural se enfrentan, en principio, al peligro del desprecio ingenuo por parte del poder subjetivador de la cultura dominante o, inversamente, al peligro de la exaltación ingenua de la identidad cultural propia -una especie de “ontologismo”

que pretende restaurar la “pureza” de la tradición previa a la Conquista. Frente a este falso dilema, el planteo transmoderno apela a la potencia creativa de los pueblos post-coloniales para que instauren, en diálogo crítico con los procesos de modernización del Norte global, proyectos políticos, económicos, sociales y religiosos alternativos (Dussel 2007a: 209). De esta manera, la “transmodernidad” significa el intento de constituir una pluriversalidad auténtica, que parte de la resistencia del “otro-periférico” como expresión de su afirmación distintiva; vale decir, un antidiscurso de la “universalidad concreta” de la Modernidad capitalista universalizada, que concibe la mundialidad como un espacio de diálogo simétrico en el que todas las culturas puedan afirmarse desde su alteridad. Para Dussel, este “contradiscurso” puede ser entendido como el reverso de la Modernidad, en tanto oposición-resistencia y alternativa-creación a la localización hegemónica de mundo europeonoramericano. En última instancia, se alude a la novedad de los pueblos neocoloniales periféricos, surgida de la crítica a la dominación que padecen (oposición, dialéctico-diferencial) pero sobre todo traccionada por la instauración de un nuevo orden civilizatorio (transposición, analéctico-distintiva). La comprensión de dicha situacionalidad a partir de una lente transmoderna implica, por ende, afirmar que estos “mundos de la vida” tienen su origen “fuera” o “más allá” de la cultura moderno-occidental o, lo que es igual, que sus modos de vida revelan continuamente un “resto” allende de todo mercado -no completamente subsumido en la lógica capitalista. De ahí que se promocionen procesos de transformación político-culturales en orden a la implantación de un “pluriverso” diferenciado, originado, primeramente, por la recreación afirmativa, crítica y autocrítica de las tradiciones excluidas. Este largo proceso necesita, así, de la afirmación de la exterioridad despreciada, de la crítica de la tradición cultural propia a partir de sus recursos intrínsecos, de estrategias de resistencia cultural, del diálogo intercultural entre los críticos de esas culturas y de proyectos plurales de “crecimiento cualitativo” (Dussel 2015a: 54-64). La transmodernidad radica, en definitiva, en la subsunción crítica de los logros de la Modernidad a partir del reconocimiento del valor propio y de los horizontes de novedad que portan las culturas periféricas del sistema mundial (PLI: 145). Con esto, postula un “pluriverso” en el que las “universalidades múltiples” se encuentren en un diálogo simétrico, ciertamente distante del modelo de “unidad” que propone la globalización capitalista y multiculturalista -meramente formal y basada en el “paradigma de la tolerancia” (Dussel 2016d: 257). En suma, la propuesta de la transmodernidad -entendida como una Nueva Edad del mundo- resitúa los términos de la discusión sobre la universalidad, encuadrándola en la alternativa “universalidad unívoca-pluriverso analógico”:

En esa *transmodernidad* la humanidad no se internará en la *universalidad unívoca* de una sola cultura -que se impondría a todas las demás extinguiéndolas-, una universalidad fruto de un proceso de identidad excluyente, sino que será un *pluriverso* donde cada cultura dialogará con las otras desde la

‘semejanza’ común, recreando continuamente su propia ‘distinción’ analógica, vertiéndose en un espacio dialógico, mutuamente creativo (Dussel 2016d: 99-100).

Tanto en el plano intercultural como en el intracultural, el recurso a la analogía permite pensar el modo mediante el cual las distintas formaciones culturales entran en diálogo, aunando por semejanza las múltiples reivindicaciones diferenciales. Dussel caracteriza el dispositivo de la “transversalidad” -clave en el intercambio intercultural, también entre tradiciones filosóficas (2016d: 25-30)-, como un diálogo “Sur-Sur”. Una de las tareas más urgentes que debe afrontar el diálogo interfilosófico radica en la reposición hermenéutica de los saberes narrativos de las tradiciones mítico-simbólicas de las “culturas ancestrales” (2016d: 93-94). Asimismo, una “filosofía del Sur”, pensada como consenso filosófico de las filosofías del mundo poscolonial, debe problematizar indefectiblemente la cuestión de la “colonialidad”. El autor se refiere principalmente a la “colonialidad del saber”, en el sentido de llevar adelante una crítica de los métodos, las temáticas, las fuentes, la configuración del discurso, la realidad sociocultural considerada y la comunidad de interlocución legitimados por la matriz colonial, neocolonial e ilustrada del canon epistemológico occidental. Por tanto, el desafío radica en la relocalización epistémica de la reflexión crítica, en el reposicionamiento del pensar filosófico y teológico a partir de la subjetividad oprimida colonial:

En la Edad Transmoderna que se acerca (más allá de la Modernidad y el capitalismo) será necesaria igualmente una trans-teología más allá de la teología de la cristiandad latino-germánica, eurocéntrica y metropolitana, que ignoró el mundo colonial, y en especial a las cristiandades coloniales (de América Latina y, en parte, de África, y de las minorías cristianas en Asia), que deben superar la colonialidad y la modernidad capitalista *invirtiendo* la cristiandad para retornar a un cristianismo *mesiánico* profundamente renovado (Dussel 2016d: 339).

Por su parte, Scannone propuso en la década de los noventa -aunque su tematización venía ya desde los años setenta- la categoría de “mestizaje cultural”. Desde una perspectiva crítica ante el fenómeno histórico-filosófico de la Modernidad, indicaba las coordenadas nucleares de su planteo a partir de algunos interrogantes guía: “¿está la primera [la racionalidad sapiencial latinoamericana]¹²⁶ necesariamente destinada a perecer ante el incontenible avance de la segunda [la racionalidad científico-tecnológica o instrumental]¹²⁷?”, “¿O acaso residen en aquélla posibilidades nuevas para esta última, de modo que nos encontremos ante el desafío histórico de una nueva síntesis cultural?” (NPP: 97). Partía, entonces, de la idea de que la racionalidad sapiencial latinoamericana posee una cierta capacidad de reubicar histórica y existencialmente la racionalidad científico-técnica, de manera tal que, sin quitarle a ésta su autonomía y especificidad propias, pueda otorgarle “arraigo cultural” y “orientación ética de

¹²⁶ Aclaración del autor.

¹²⁷ Aclaración del autor.

justicia”. En este sentido, coincidía con Karl-Otto Apel en que, a través de la mediación de sus diferencias mutuas, la racionalidad científico-tecnológica supone tanto la racionalidad hermenéutica como la ética, fundamentalmente en referencia a la “validez intersubjetiva” que exige la argumentación científica (NPP: 134). Con todo, su posición se mostraba abiertamente crítica del uso ideológico que se hiciera de la racionalidad instrumental en los procesos de modernización de las naciones periféricas: por un lado, consideraba que en ellos se promueve la supremacía de unas naciones sobre otras y, por otro, que por medio de ellos se transfieren los modos de vida dominantes a las culturas de los pueblos neocoloniales, promoviendo el “desarraigo cultural” (NPP: 97-98). Sin embargo, apoyándose en la ambigüedad de su uso, encontraba que la racionalidad científico-técnica puede servir también para aumentar los niveles de eficacia en el ámbito socioeconómico, pues provee herramientas indispensables para solucionar algunos de los problemas más acuciantes de América Latina. De este modo, entendía que tanto la sapiencial como la científico-tecnológica son modalidades válidas de racionalidad, aunque a su juicio la primera representa una más “arraigada en el suelo cultural” y “éticamente orientada a la justicia” (NPP: 99). Teniendo por objetivo “reubicar” la racionalidad científico-técnica, proponía tres tareas específicas: en primer lugar, realizar un discernimiento histórico-cultural de las teorías científicas y técnicas, sobre todo mediante una crítica de sus presupuestos ontológicos y antropológicos subyacentes; en segundo lugar, a través de una “transferencia analógica de actitudes éticas” (plano subjetivo) y su correspondiente “transferencia analógica de perspectivas hermenéuticas” (plano objetivo), tomar de la sabiduría popular ciertas categorías analíticas en orden a fomentar teorías y modelos tecnocientíficos más ajustados a la realidad cultural de los pueblos involucrados; y, en tercer lugar, asumir en la teoría filosófica de la racionalidad el aporte del “*logos* sapiencial” de la sabiduría popular, con el fin de replantear los caracteres del “ser” (el *logos* griego) heredados por la racionalidad moderna. En suma, pretendía que esta última, manteniendo su universalidad, necesidad y abstracción constitutivas, conlleve una “referencia intrínseca” a la sabiduría de los pueblos, en particular a sus fines éticos y a su arraigo simbólico e histórico-cultural (NPP: 106).

Scannone identificó tres tipos de proyectos de gran incidencia en la realidad histórico-cultural latinoamericana: el “neocolonialista”, el “modernizante” y el “liberador”. Al primero, el proyecto neocolonialista, lo veía como un dispositivo clave en la formación de la conciencia desarraigada de la élite criolla en las últimas décadas del s. XIX, sobre todo con la instauración del proyecto liberal-capitalista inspirado en la “ideología del progreso”. En una perspectiva similar a la de Dussel, sostenía que para los proyectos neocolonialistas tanto Europa como Estados Unidos se convierten en una especie de “sustancia” -universal, fija e inmutable- que

determina qué valores deben mediar en América Latina, concebida como “accidente” o “materia informe”. Este tipo de proyectos fomentaron y fomentan el trasplante, la aplicación o, a lo sumo, la adaptación de los “valores universales” (el universal europeonoramericano, abstracto y unívoco) a la particularidad latinoamericana (NPP: 151-152). Aludía con esto a aquella matriz diádica que parte de una diferenciación ideológica entre dos polos determinados: la “civilización” europeonoramericana vs. la “barbarie” amerindia, ibérica e iberoamericana. Mientras que la primera se considera como la poseedora del único “modelo” o “espíritu” posible de civilidad, la segunda es comprendida como mera expresión de la carencia civilizatoria. Respecto del segundo proyecto, el modernizador, decía que, motivado sobre todo por el proceso económico de sustitución de importaciones, se consolidó en América Latina una exigencia inapelable de modernización, es decir, un tipo de desarrollo dependiente basado en los criterios impuestos por el centro geopolítico. La ideología desarrollista que intenta procurar el paso del “subdesarrollo” al “desarrollo” en los países periféricos (formación de una sociedad capitalista avanzada) veía y ve a América Latina, ya no como una “materia informe estática”, sino como movida por un *télos* natural y necesario: transitar las mismas etapas que transitaron los países europeonoramericanos para lograr el “progreso” o “entrar a la Modernidad” (NPP: 152-153). Como superación de los dos proyectos anteriores (neocolonialista y modernizante), Scannone propuso un modelo liberador basado en la idea del “mestizaje cultural”. Para su formulación, recurrió a la potencialidad política de los símbolos populares, concibiéndolos como una gramática de la resistencia ética y como una fuente de creación de nuevas narrativas históricas. Con la categoría de “mestizaje cultural” se refería básicamente a la asimilación “a la criolla” de valores modernos, tales como la emancipación, la constitución escrita, la enseñanza pública, el voto universal, la sindicalización, entre otros elementos (NPP: 166). Un proyecto tal implicaba dos dimensiones fundamentales: por un lado, la del arraigo en la semántica histórico-cultural propia mediante una pragmática ético-política, en tanto puesta en práctica dialógica de los valores y de los símbolos compartidos; por otro lado, el paso por la “negación” (conflicto, negatividad) como camino hacia la transformación por la vía eminente o “segunda afirmación” (de la “primera afirmación”: *ethos* cultural propio). Siguiendo el ritmo de la analogía de Tomás de Aquino (afirmación, negación, eminencia), proponía una dinámica configurada por la tríada “unidad-conflicto-unidad nueva”, es decir, una síntesis cultural que mientras vive el conflicto tiende hacia la alteridad, no totalizadamente dialéctica pero conciliadora. Se trataba, así, de una “mediación ético-histórica” propiamente latinoamericana de los valores de la Modernidad, que, asumiendo-superando la negación de la negación (conflicto), se dirige en último término a la afirmación eminente (arraigo resistente y creativo en el *ethos* cultural propio) (NPP: 171).

En la primera década del s. XXI Scannone retomó y renovó su enfoque sobre el “mestizaje cultural”, particularmente en la obra *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* (2009b)¹²⁸. Su reflexión partía en ese escrito de la crítica a la mundialización de la ideología neoliberal, entendida como causa de la absolutización de la racionalidad científico-técnica. A su juicio, este fenómeno conllevó la oclusión de la pluriformidad de la razón y la subestimación de la cuestión de la finalidad, el sentido y el valor de la acción humana. De ahí que caracterizara el contexto actual a partir de la “crisis de la Modernidad”, la vigencia de la globalización y la emergencia de un horizonte cultural nuevo vertebrado por la comunicación y la comunión. El autor entendía básicamente la Modernidad como un movimiento histórico-filosófico surgido al calor de cuatro revoluciones -producidas primero en Europa y después en América del Norte-, la científica, la política, la cultural y la técnica. A su vez, marcaba tres etapas precisas de su desenvolvimiento. En primer lugar, la del predominio de la razón formal e instrumental de los ss. XVII y XVIII, sustentada en la matematización, la ciencia, el mercantilismo y el Estado (administración y burocratización). En segundo lugar, la de la lógica totalizante del XIX y XX, de cuño dialéctico (Socialismo real) o funcionalista (sociedad capitalista). Y, en tercer lugar, la de la “crisis de la Modernidad” de finales del XX y comienzos del XXI. En lo atinente a esta última, distinguía en el debate europeonoramericano tres posiciones: la neoconservadora, como reafirmación de la racionalidad funcional de la lógica capitalista; la postmodernista, crítica de los metarrelatos y de los sistemas totalizantes, desde la valoración de la diferencia -“nihilismo positivo” de cuño nietzscheano; y la de la “Modernidad inconclusa”, que ansía su cumplimiento por la “acción y razón comunicativas” (Habermas) y la “comunidad de comunicación” (Apel). Ante estas posturas, proponía una vía alternativa, basada en la aparición de un nuevo horizonte cultural, el del reconocimiento comunitario y la comunicación (DAP: 197). El surgimiento de este horizonte nuevo se sustenta, negativamente, en el fracaso de la idea moderna del progreso indefinido, en la debacle ecológica, en los perjuicios de la desregulación total del mercado y en los abusos del etnocentrismo y el imperialismo cultural; y, positivamente, en la valoración de la diversidad cultural, en el reconocimiento de la diferencia, en la asunción de la pluriformidad de la razón y en la comunicación entre las personas, las naciones, las culturas, las ciencias y las disciplinas. Para Scannone, este horizonte debería nutrirse de las posibilidades tecnológicas que ofrece la globalización, entendida como la interconexión mundial de los modos de vida (DAP: 80). Con todo, diferenciaba la globalización como “hecho” y como “ideología”. En términos descriptivos, la globalización implica un conjunto de fenómenos concurrentes, como la crisis

¹²⁸ En adelante: DAP.

del Estado-nación moderno, la instauración del espacio mundial y del tiempo sincrónico de las telecomunicaciones y la masificación de la ciencia y la tecnología. Sin embargo, también veía en la globalización una estrategia clave de la expansión neoliberal, causante de dos reducciones, de la mundialización de todas las dimensiones de la existencia a la mera circulación planetaria de capitales (aspectos económico y financiero), y de la pluriversidad de las culturas al imperio del “pensamiento único” (DAP: 87). Por tanto, el proceso globalizador significaba para él una “globalización de la exclusión”, montada sobre el achicamiento del Estado y la hipertrofia de la razón instrumental. Ante esto, proponía una globalización alternativa, donde el mencionado horizonte del reconocimiento y la comunicación aliente procesos de democratización nacional e internacional (*ethos* de los Derechos Humanos).

En esta teorización filosófica, que tematiza el vínculo entre la modernización científico-técnica y la necesaria exigencia de raigalidad ético-histórica y geocultural, el “nuevo mestizaje cultural” ocupa un lugar central. Partiendo de la idea de que la racionalidad instrumental no es valorativamente neutra, sino que, más bien, depende de la expansión planetaria de un *ethos* cultural dominante, Scannone advertía las severas consecuencias que esta transferencia cultural -de actitudes y horizontes culturales- produjo y produce en América Latina. El autor observaba que buena parte del escenario cultural latinoamericano puede ser comprendido a partir del cruce entre los imaginarios colectivos tradicional, moderno y postmoderno. Con esta clasificación, caracterizaba la llegada al subcontinente de la Ilustración -modernización de la periferia- y de la “Modernidad tardía” -proveniente de la avanzada globalizatoria neoliberal. En ese marco, reivindicaba la importancia del elemento tradicional que, a su juicio, es el único que recupera cabalmente los valores sapienciales de la cultura popular. Asimismo, en la confluencia de estos tres imaginarios colectivos detectaba dos posiciones que consideraba reactivas, aquella que asume acríticamente el patrón neocolonial y la que rechaza *in toto* la Modernidad. En oposición a ellas, promovía la formación de una respuesta social renovadora, reconociendo que el “nuevo mestizaje cultural” es un *factum* en los barrios suburbanos de las metrópolis latinoamericanas. Apelando al método del discernimiento ético-histórico, proponía una asimilación auténtica, autónoma y analógica de los elementos de la modernización que por su valor intrínseco pueden ser universalizados en y desde la situación geocultural propia -en una apuesta por la “universalidad situada” (Casalla 1973). Así, el “nuevo mestizaje cultural” indica la confluencia en una praxis cultural vivida entre la Modernidad venida al subcontinente (en todas sus variantes: ilustrada, tardía o postmoderna) y las matrices de la cultura autóctona. En su perspectiva, una de las expresiones más contundentes de una respuesta popular de este tipo se encuentra actualmente en el “neocomunitarismo” o “asociacionismo latinoamericano de base”.

Con esta nominación se refería primordialmente a las prácticas de la economía social de mercado y de la democracia participativa en el marco del Estado social de derecho. En estas experiencias se asimilan tanto los valores de la Modernidad (ciudadanía, igualdad) como los de la postmodernidad (diferencia, flexibilidad, organización en redes) a partir de los modos de vida que ofrece la tradición comunitaria latinoamericana. En esta línea, sostenía que la emergencia de la sociedad civil -diferenciada del mercado y del Estado- puede instalar un imaginario social alternativo, capaz de impulsar la formación de un tejido social renovado; en particular, aludía al afianzamiento de los modos de organización que, asumiendo los logros científico-técnicos de la Modernidad, establecen configuraciones institucionales justas, en las esferas económica (economía popular), social (organizaciones libres del pueblo), cultural (comunicación y educación populares) y religiosa (Comunidades Eclesiales de Base). Por otra parte, afirmaba que algo similar sucede con los movimientos socioculturales emergentes -ecologista, feminista o de Derechos Humanos-, que, desde la multisectorialidad y el policlasismo, promueven una transformación política basada en la organización colectiva. Asimismo, subrayaba que estos movimientos defienden, por medio del diálogo intercultural e interreligioso, los derechos de las culturas indígenas y afroamericanas, evidenciando un “trasfondo” de antropología comunitaria (DAP: 177). De esta manera, Scannone consideraba el asociacionismo latinoamericano de base como un signo de la nueva síntesis vital, en especial porque en este tipo de organizaciones los valores culturales de la tradición popular latinoamericana -religiosidad, solidaridad, sentido de la fiesta y gratuidad- convergen con los de la Modernidad -libertad, igualdad, racionalidad, eficacia- y los de la postmodernidad -flexibilidad y respeto por las diferencias, sobre todo las de género y culturales- (DAP: 179). En definitiva, proponía el “nuevo mestizaje cultural” como una mediación válida para la renovación de la tradición comunitaria latinoamericana mediante la asunción crítica de los aportes de la Modernidad, la modernización y la postmodernidad.

En conclusión, las dos propuestas filosóficas aquí estudiadas se presentan como buenos indicadores de las respuestas que el liberacionismo filosófico cristiano desde la década del noventa dio al problema de la relación entre la Modernidad europea, los proyectos de modernización periférica y los recursos culturales propios de América Latina. La categoría de “transmodernidad” (Dussel) y la de “mestizaje cultural” (Scannone) representan propuestas teóricas alternativas ante dos posturas prácticamente inviables y normativamente inválidas: evadir la Modernidad -negando cualquier tipo de “contaminación” de sus matrices y hallazgos históricos-, o entrar acríticamente al proyecto modernizador que impone la globalización neoliberal -desechando todo resabio tradicional de los modos de vida locales. De modo semejante a como lo hicieran en el campo ético-político, en este enfoque filosófico-cultural

tiene prioridad una vez más la categoría de “mediación”. En términos analógicos, puede afirmarse que ambos autores sentaron las bases de una mediación liberadora, intercultural y descolonial que pretende superar, desde los recursos culturales propios del subcontinente, dos fenómenos vertebrales de nuestra época: la expansión imparable de la “universalidad restringida” del mundo euronoramericano, es decir, la modernización existente en América Latina -uniformante y monolineal; y la primacía de la “universalidad imposible” de los discursos de la incomunicación e incommensurabilidad entre/de las culturas, o sea, los ecos particularistas de la postmodernidad. Con ello, no sólo se superan estos dos extremos sino que, sobre todo, se subsumen sus hallazgos respectivos desde una localización geopolítica y geocultural, crítica y creativa. En suma, ambas categorías se posicionan como mediaciones hermenéuticas originales para un entramado cultural complejo, reconociendo los acontecimientos efectuados (Modernidad y modernización “en” América Latina), criticándolos dialécticamente (resistiendo “a través” de ellos) y, en última instancia, subsumiéndolos desde los modos de vida del otro-periférico (yendo “más allá” de la Modernidad y la postmodernidad capitalistas).

Capítulo 5.

Redención y Liberación en el Nuevo Pensamiento contemporáneo, de Rosenzweig a Scannone

En este capítulo se realiza una aproximación detallada a los planteamientos filosóficos de F. Rosenzweig y J.C. Scannone, poniendo el foco de atención en el significado que revistió para cada uno de ellos la idea del “Nuevo Pensamiento”. Con ese fin, se eligieron dos ejes analíticos íntimamente asociados con la idea mesiánica: las categorías de Redención y de Liberación. Ambas propuestas teóricas se presentan como buenos analizadores del devenir filosófico-teológico político del s. XX: uno, del mundo judío religioso centroeuropeo de principios de siglo y el otro, del cristiano-liberacionista latinoamericano de su segunda mitad. En resumidas cuentas, en esta parte de la Tesis se intenta enlazar en un trabajo de conjunto las categorías de Redención, tal como fuera expuesta por el pensador alemán, y la de Liberación, según la contribución del filósofo argentino.

5.1. Redención en el Nuevo Pensamiento judeo-europeo: el antecedente Rosenzweig

A continuación se analizan dos puntos nodales del pensamiento rosenzweigiano: en el primer acápite, “El Nuevo Pensamiento como nueva racionalidad” (5.1.1.), se identifican las coordenadas teóricas fundamentales del “Nuevo Pensamiento”, denominación con la que el mismo Rosenzweig caracterizó su contribución. Allí, se precisa el giro hermenéutico que éste conllevó y, sobre todo, el nuevo tipo de racionalidad que propuso. En el segundo acápite, “*La estrella... y la temporalidad de la Redención*” (5.1.2.), se estudia el enfoque del autor judeo-alemán sobre la temporalización de la Redención en el contexto discursivo de su obra capital, *La estrella de la redención*.

5.1.1. El Nuevo Pensamiento como nueva racionalidad

En el amplio abanico emergente del horizonte posthegeliano, la voz de Rosenzweig, que hereda las de Søren Kierkegaard, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche (ER: 47-50)¹²⁹, ha sido una de las más importantes en lo que respecta a la fundación de una “filosofía nueva”.

¹²⁹ Del primero, destaca su aporte sobre “lo propio” (culpa y redención singulares) y el acento en el “nombre” de cada existente; del segundo, su desplazamiento desde la pregunta por la “esencia del mundo” (“valor para algo”, “sentido” y “finalidad”) hacia la interrogación por el “valor del mundo” para el ser humano (el “espíritu individual” del “hombre vivo”); del tercero, que su filosofía bebe efectivamente de la vida y del alma humana, en la unificación entre el ser humano y el pensador. En suma, valoraba un pensar donde “(...) el hombre en la absoluta singularidad de su ser propio (...) salió del mundo que se sabía mundo pensable, salió del Todo de la filosofía” (ER: 50).

El punto de partida de su búsqueda reflexiva se apoyó en la constatación de que la filosofía, al menos tal como había sido practicada hasta ese momento, transitó un camino marcadamente contrario a la vida. A su juicio, era claro que la racionalidad occidental lejos de haber “curado” el problema existencial de los seres humanos lo había agravado. Así, se puso de manifiesto que quizá no era la “conciencia” el ámbito privilegiado de la transformación subjetiva, sino, más bien, aquello que la antecede y posibilita: la existencia (García-Baró 2007: 188-189). En efecto, Rosenzweig tuvo que enfrentarse con la tesis constitutiva del idealismo, esto es, con el desafío de reflexionar más allá de la identificación totalizante entre ser y pensar. Sostuvo, así, que la filosofía desde “las islas jónicas a Jena” no brindó respuesta satisfactoria alguna al núcleo de la angustia existencial: el miedo a la muerte. Concibiendo ésta como una “nada” o como un “no-ser” allende la totalidad autorreferencial del sistema, para negarla, recubrió la ipseidad con una coraza de subjetividad trascendental, postulando un “Yo puro” sin miedo ni sufrimiento (García-Baró 2007: 191). Lo propio de esa operatoria fue la reducción del “Yo-propio” a una “parte” o “función” de una Totalidad englobante, donde ni la muerte ni la finitud singulares poseen densidad ontológica. Rosenzweig manifestó cabalmente esta idea en *La estrella*, donde afirmó: “Por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso (...) se jacta la filosofía (...): todos aguardan con temor y temblor el día de su viaje a lo oscuro. Pero la filosofía niega las angustias de la Tierra” (ER: 43). Como bien advirtió Levinas, ante una existencia reducida a “momento”, Rosenzweig reivindicó el “individuo al menos” junto con la novedad plural de los instantes vitales (2002: 68).

Para exponer las notas esenciales del Nuevo Pensamiento, resulta conveniente, en primer término, reconstruir el aporte de *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* [*El librito del sentido común sano y enfermo*] de 1922 (Rosenzweig 2007c)¹³⁰. Al inicio, el autor expresaba intencionalmente quién es su interlocutor, eligiendo para ese papel al lector -el ser humano corriente que se deja sorprender en el diálogo- y no al conocedor -quien cree poseer todas las respuestas. Asimismo, representaba a ese lector como aquél con quien compartió en otro tiempo una experiencia común que éste olvidó. La “escuela” de la cual formaron parte ambos fue la del “sentido común sano”; a través de los recuerdos, Rosenzweig pretendía reavivársela. Esa experiencia fue enterrada: y la filosofía tuvo en ello un rol desgraciadamente protagónico: enfermó el “sentido común”. El tradicional asombro filosófico sobre las cosas, la pregunta sobre lo que éstas propiamente son, paralizó a quienes preguntaron. Esto sucedió

¹³⁰ En adelante: LSC. En la edición citada es traducido como *El manual del sentido común sano y enfermo*.

porque, a diferencia del asombro natural, la pregunta no volvió al curso de la vida sino que, por el contrario, lo evadió. El filósofo, impaciente, necesita que el asombro se solucione con explicaciones, no pudiendo esperar que la vida -la de todos los días- traiga con el tiempo la respuesta o, mejor, tenga al tiempo como respuesta. Para hallar una solución, el filósofo se desengancha del flujo de la vida y, en palabras de García-Baró, deja de “ultra-pensar” aceptando su finitud y comienza a “tras-pensar” eludiendo la muerte (2006: 18). Ante el asombro, se queda quieto, distancia el acontecimiento de la pregunta y repiensa rígidamente el problema, cambiando el flujo de la vida por la “estatua del objeto” o dejando de vivir para preguntar ¿qué es? (LSC: 195). La pregunta por la esencia de las cosas o por el ¿qué es todo? o ¿qué es esto? produce una fijación doble: la inmovilidad de quien pregunta, en tanto alejamiento del torrente vital, y la inmovilidad artificial de los acontecimientos, su constitución como “objetos”. De este modo, el filósofo se protege en un refugio sustancial, donde el “Uno-Todo” del concepto le brinda la seguridad que necesita ante el peligro que reviste la multiplicidad de lo aconteciente. Se trata, por tanto, del pernicioso “empecinamiento del no querer vivir por no poder esperar”, síntoma del miedo que provoca la inexorabilidad de la muerte propia. La filosofía tradicional ha rehuído siempre de la muerte, consagrando un templo universal que brindó seguridad y reparo ante la contingencia y pluralidad de la vida: un Todo inteligible, un “sistema” o una Totalidad sin presupuestos (ER: 45-46). Es, en suma, la ambición típicamente filosófica de encerrar la multiplicidad de lo vivo en la cárcel del concepto “Uno-Todo” (CCE: 101). Aquello que le brinda al filósofo la ilusión de una permanencia atemporal sostiene al objeto por debajo, la sustancia, su ser universal o la esencia. Esto implica la presunción de una Totalidad inteligible que fundamenta y unifica la multiplicidad contingente de lo real; o sea, la “vitalidad del pensamiento” que, para ser tal, le niega vitalidad a la vida misma (ER: 87). La sustancia y la esencia se presumen como realidades independientes del tiempo, encadenadas a una atemporalidad tan inequívoca como cadavérica. Que el filósofo busque obsesivamente una certeza perpetua en el “ser auténtico de las cosas” tuvo una consecuencia desgarradora para el pensamiento, y es que la experiencia de todos los días y su lenguaje natural se convirtieron en mera “apariencia” (ER: 147). El filósofo tradicional expone con su indagación por la esencia una desconfianza paralizante por lo real, sintiéndose seguro sólo en el terreno de lo que “propiamente” es. Así, mientras que el “filósofo enfermo” -aquél que practica la vieja filosofía- se preocupa por la unidad de la sustancia que subyace a la cosa en general, el Nuevo Pensamiento del “sentido común sano” se abre a aquello que acaece siempre renovado, aquello que acontece cotidianamente por la revelación de lo contingente y plural que trasciende el pensamiento totalizador (LSC: 196).

En la tradición filosófica occidental se sostuvo que las particularidades de la experiencia de cada “algo” se encuentran conectadas por un tercero, un concepto universal que funge como nexo intermedio entre todos los “algos” de una misma especie. Sin embargo, se sabe por la experiencia vital que la “cosa en general” no existe, tratándose más bien de una línea auxiliar que conecta artificialmente las particularidades entre los “algos” del ayer, del hoy y del mañana. Ante esto, Rosenzweig se preguntaba: “¿Realmente es la eternidad intemporal la mediadora necesaria entre dos puntos separados en el tiempo?” (LSC: 202). Tal como se dijo, el “sano entendimiento humano” no pretende dar con la “cosa en general” o con el concepto que siempre “es” -el cual tampoco existe; sino que, por el contrario, parte de aquello que permanece en el tiempo -entre lo recordado (pasado), lo ansiado (futuro) y lo aconteciente (presente)-, es decir, de los meros “nombres” que ofrece el lenguaje natural. Rosenzweig sabía que la “palabra” es lo único que fue, es y será, y que ella, condensada en el “nombre”, no se identifica con las cosas (LSC: 202). Aunque no sean las cosas en cuanto tales, los “nombres” permanecen, pero de otro modo que la esencia. Aquello que se da auténticamente es el tiempo, el lenguaje y el otro, y lo que dura no es sino el “mero nombre”, tanto el de las cosas nombradas como los “nombres propios” de quienes las nombran. Por el contrario, la enfermedad produce que el “sentido común” desconfíe radicalmente de los nombres, del lenguaje y, en particular, de su sabiduría del tiempo. El autor “diagnosticaba” que quienes padecen la enfermedad se caracterizan por invertir el procedimiento natural: en lugar de conformarse con la estabilidad propia de los nombres, sólo saben preguntar ¿qué es? En consecuencia, establecía para ellos una “terapia”, un proceso de curación basado en el retorno al “sentido común”. Si la enfermedad conlleva una inversión completa de las funciones vitales, hay que intentar que la articulación natural de la vida vuelva a fluir, que el paciente confíe de nuevo en la potencia de los acontecimientos, en las “tareas pequeñas siempre renovadas” y en sus “nombres siempre perdurables” (LSC: 209). La “curación” se basa, entonces, en que el “enfermo” recupere la confianza en los nombres tal como éstos se presentan en el lenguaje natural, y que con eso cese la búsqueda de un sentido oculto debajo o detrás de los acontecimientos -tradicionalmente justificada en algún tipo de “-ismo”, sea el idealismo o el realismo, materialismo o naturalismo (LSC: 210). Dado que, para el “sentido común sano”, no hay algo verdadero oculto en los fenómenos, sino los nombres que regala el lenguaje, el tiempo y el otro. La “cura” persigue, por tanto, que el “sentido común enfermo” vuelva al curso de la vida, en tanto dispositivo capaz de retrotraer los síntomas de la “*aploplexia philosophica*”. Para ello, quien padece este tipo de apoplejía debe enfrentarse a las tres montañas primordiales que orientan el camino de la vida: Dios, el ser humano y el mundo. Sin embargo, uno de los grandes peligros que acarrea el tratamiento radica en que el paciente se

detenga en una de ellas, rigidice su perspectiva y reduzca nuevamente su comprensión. Por eso, la instancia más importante de la “cura” consiste en que el paciente esté en condiciones de ver las tres cumbres a la vez -la totalidad de lo real-, y que sobre todo no las reduzca a una de ellas.

El primer enfrentamiento terapéutico es con la montaña que simboliza el “mundo”, o sea, la multiplicidad de los fenómenos o el curso abierto de los acontecimientos, las cosas y las personas (LSC: 217). En esta primera aproximación, Rosenzweig examinó algunos enfoques predominantes, a los cuales consideraba errados porque redujeron el mundo a una determinación ajena a su acontecer fenoménico: el de la filosofía, el de la mística y el de la ciencia. Contra la posición filosófica clásica, argumentaba que la noción antigua de “cosmovisión” implicaba en sí misma una interrogación por la esencia del mundo que lo retira del torrente de las realidades, negándole con ello la multiplicidad, la contingencia y la temporalidad que le son propias; si es así, no cabe otra cosa más que afirmar que el mundo es mera apariencia y que su esencia es sólo nada. Asimismo, constataba que la tradición filosófica occidental brindó desde la Modernidad una respuesta conclusiva: “el yo es la esencia del mundo”. No obstante, si se parte de esa idea sólo se puede afirmar que hay tantas esencias del mundo como autoconciencias y, siendo esto último un absurdo, debe presuponerse la existencia de una “conciencia abstracta general” -una especie de *Ich denke* trascendental. En términos de realidad efectiva, de algo así como de una conciencia universal no sabemos nada, quedando indicada, por ende, como una nada pura. Así planteado el asunto, una tal esencia del mundo no puede residir en el yo, puesto que el mundo y el yo se aparecen mutuamente. Por otra parte, argumentaba Rosenzweig, el mundo sigue siendo mundo aunque no haya un sujeto que lo configure. En suma, por esta vía se arriba a la conclusión de que la esencia del mundo como apariencia es la nada misma, fundamentalmente porque la filosofía tradicional elevó con anterioridad una máxima engañosa: el mundo tiene que ser algo distinto de lo que parece ser (LSC: 219). Otro camino de respuesta fue el que ofreció la mística, que consideró a Dios como la esencia del mundo. Por el contrario, Rosenzweig sostuvo que Dios no puede ser de ninguna manera algo del mundo, ya que en ese caso sería una mera apariencia de la apariencia, sino algo totalmente distinto que el mundo: un Dios que, a diferencia del yo, no refleje la apariencia sino que la descomponga. Con todo, si Dios se identificara con la esencia del mundo, sería de igual forma una pura nada. Por último, reprobaba también la contestación de la ciencia, aduciendo que para ella la esencia del mundo no es más que una apariencia ilimitada y, como tal, una nada, aunque un tipo de “nada” que debe ser comprobada a cada instante. En resumidas cuentas, Rosenzweig veía con claridad que la esencia del mundo no puede ser ni nada ni todo, ni yo ni Dios. Ante estas vías limitadas, el autor brindó un camino alternativo: que el mundo es “algo”; lo cual significa que es una “no-nada” o, por diferenciación,

no-Dios, no-yo y no-todo. Aunque esta respuesta dependa aún del ¿qué es?, sin embargo ofrece un comienzo reflexivo que habilita futuras verificaciones. Aún más significativo resulta el hecho de que al ser el mundo tan sólo “algo”, el yo y Dios son accesibles para él tanto como él lo es para ellos -separación que abre a la relación. Recurriendo otra vez al lenguaje, afirmaba que el acompañante de cada cosa o acaecimiento es la palabra, auténtico “apéndice del mundo” (LSC: 223). Por eso, al lenguaje le cabe una función más originaria que la de ser esencia del mundo, como, por ejemplo, la de vincular a través de la nominación al mundo con los otros (Dios, ser humano) y a los otros con el mundo. Con esto, Rosenzweig expresaba algunas ideas centrales para el Nuevo Pensamiento: que la palabra no es una parte del mundo, que el ser humano pone con ella su marca en él y que en cada cosa nombrada el mundo se renueva por la temporalización del lenguaje. Gracias al lenguaje, el ser humano goza de su “derecho originario” a nombrar las cosas; al hacerlo, además de cumplir un mandamiento, hereda, mediante la transmisión y la traducción, los “nombres antiguos” que usó la humanidad. Sin embargo, la palabra humana no basta, pues necesita de la “palabra última” que es la palabra de Dios. En la palabra divina se actualiza todo el acervo lingüístico de la humanidad, ya que en ella “todos están presentes”. Así, en la diversidad de nombres que reciben las cosas se reúne la palabra del ser humano con la de Dios, dejando ambas una huella real y efectiva en el devenir mundano. Haciendo hincapié en la relación, concluía diciendo que: “En la más mínima cosa actúan, así, las tres potencias una sobre otra (...). Pues el mundo sólo es realmente en este acontecer, que sujeta a cada punto de su ser entre la palabra humana y la expresión divina (...), sólo en la medida en que se vuelve mundo del ser humano y de Dios, sólo así se hace mundo” (LSC: 226).

En una segunda instancia del tratamiento, el paciente se enfrenta con la segunda montaña primordial: aquella que representa el ser humano. Mostrando todavía síntomas de la enfermedad, comienza preguntándose: ¿qué es el ser humano? La primera respuesta que considera es la que aprendió de la filosofía: el yo no es lo que parece, no es “mi-yo” de todos días o aquél en quien se condensan cotidianamente el conjunto de las vivencias. La filosofía tradicional ha surtido efecto: ese yo-fenomenológico es sólo apariencia porque tiene que haber un “yo en-sí” o uno esencial que “sea” en última instancia. Es que, rigiéndose por la pregunta por la esencia del ser humano, el “pensador pensante” hace de su yo un objeto, quebrando con ello la relación entre lo que fue (ayer), es (hoy) y será (mañana) (LSC: 228). Insatisfecho con la respuesta filosófica, recurre a la mística, encontrando en ella una vía que le promete liberar su libertad de las cadenas mundanas, pero al precio de convertirla en un instrumento del querer divino: el ser humano es un portavoz de la voluntad de Dios (LSC: 228). Para Rosenzweig, este argumento conlleva la divinización de la voluntad humana en tanto reemplazo de la voluntad divina, o sea, un nuevo

engaño pero con delirios racionales de grandeza. Por último, el paciente acude a la ciencia, que concibe el yo a partir de su obediencia irrestricta a la naturaleza: la ley del mundo es la ley del ser humano, el yo es una parte del mundo (LSC: 229). Rosenzweig desechaba así tres propuestas caras a la tradición del pensamiento occidental, como son que la esencia del ser humano radica en la ley eterna del mundo, en la voluntad todopoderosa de Dios o en el yo incondicionado de la razón. Frente a esta triple reducción, se abre una posibilidad hasta ahora inexplorada, aquella que sostiene que atrás o en el fondo del “sí-mismo” no hay nada que buscar: sólo hay que ser quien se es y tomar las vivencias propias como lo único que realmente existe (LSC: 231). Sin embargo, aunque se aceptara vivir por sí-mismo, esa vida también se sostendría en la nada; tan “nada” como las fuerzas divinas o la ley del mundo que aseguraban la “salvación” esencial del yo. Desechada esta última posición, Rosenzweig exclamaba: “¡Quién nos dará una vida que sea algo!” (LSC: 231). Siguiendo la intuición originaria, postulaba al ser humano simplemente como “algo”, considerando para ello un ámbito que excede la pregunta por el ser: el acontecimiento de la vida. En el curso vital, el ser humano logra comunicarse con Dios y con el mundo, siendo el lenguaje la piedra de toque de la relación entre él y los otros dos. Dicha comunicación, su contacto con la exterioridad o con aquello que él no es, se manifiesta lingüísticamente en el “nombre propio”, pues éste le fue asignado por un otro y por él es llamado en calidad de “sí-mismo” (Belmonte García 2012: 25; García-Baró 2007: 247). En conclusión, en el nombre y apellido propios se condensa y cualifica la temporalización del tiempo, expresando el vínculo entre el pasado recibido, el presente vivido y el futuro esperado, así como la condición relacional del ser humano: “hijo del mundo” e “hijo de Dios” (LSC: 233-234).

En la tercera instancia terapéutica, el paciente se enfrenta con la montaña primordial que simboliza a Dios. Nuevamente, enfermo como está, parte de la pregunta: ¿qué es Dios? Dada la precariedad del “pensamiento pensante”, la pregunta por la esencia divina debería partir de la afirmación que de Dios no sabemos nada. Sin embargo, la filosofía no se resigna, postulando una esencia que está detrás de su apariencia, algo así como un “ser totalmente distinto”. En este sentido, el paciente tiene dos posibilidades a su alcance: la versión monista-panteísta, en la cual las cosas del mundo se vuelven Dios, y la versión mística, en la cual Dios posee la voluntad del ser humano. En el primer caso, el mundo es Dios; por tanto, si la esencia de Dios es el mundo, la indagación termina en la nada. En la segunda vía, mística, la esencia de Dios se identifica con el “espíritu humano que se postra”, lo cual trae aparejada la divinización de la vida humana o su autoensalzamiento mistificado. Según Rosenzweig, esta última operación se disfraza bajo la noción de “evolución”, en el sentido de que el “espíritu de Dios” progresa en y por el “espíritu de la humanidad” (LSC: 238). Si fuera así, Dios quedaría disuelto en la teleología histórica,

demostrando en última instancia que Dios -como tal- no “es”. Por otra parte, esta concepción sacralizante del ser humano afirma que él ya tiene todo lo que necesita, que no es más que el dominio sobre el instante -y en ese dominio utiliza al mundo y a Dios a su voluntad (LSC: 239). Sin embargo, la misma fuerza de la “evolución” reemplaza al “espíritu humano”, y todo aquello que éste podría tener de aconteciente queda convertido en nada, en simple necesidad y progreso (García-Baró 2007: 242). Una tercera respuesta, también filosófica, puede ser hallada en la idea de que Dios es todo. Pero, pensaba Rosenzweig, afirmar ese “todo” significa incorporar en Dios todo aquello que algún momento fue llamado “Dios”, es decir, todas sus “figuras cambiantes”, tanto las de los dioses como las de los ídolos. Y con ellas, todos los seres humanos que creyeron en él, así como el mundo que ellos habitaron. Por esta razón, a este tipo de monismo divino lo graficaba con la imagen de una “cámara mortuoria”, donde yace el “dios muerto en todos los dioses”. En suma, concebir la esencia de Dios como todo termina nuevamente en la nada. Pero aquí surge nuevamente una respuesta alternativa: Dios es tan sólo “algo”. Lejos de representar un empequeñecimiento de Dios, esta idea brota del “sentido común sano”, o sea, del saber que Dios no es ni el ser humano ni el mundo, ni un “ideal” de la razón ni una “meta” de la ética (LSC: 240). Esta recompreensión del elemento Dios es importante, sobre todo porque pone de manifiesto otra vez una de las ideas nucleares del Nuevo Pensamiento rosenzweigiano: al ser Dios meramente “algo” se diferencia del ser humano y del mundo y, por eso, puede relacionarse con ellos -separación como condición de la relación. Dicho vínculo se expresa lingüísticamente en el “nombre de Dios”, el cual tiene dos movimientos propios: por una parte, el específico del “nombre”, que va desde el nombre propio hasta la comunidad última y, por otra, el de la palabra, que va desde el sustantivo hasta el orden último. Por su carácter de “nombre” -y en la diversidad de sus nombres- reúne a los seres humanos en comunidad, mientras que por su carácter de “palabra” entrelaza la multiplicidad fenoménica del mundo. En el primer caso, Rosenzweig se refería al llamado de los seres humanos a Dios y, en el segundo, a la consagración de todas las cosas del mundo en y por su nombre (LSC: 242). De esta manera, el “nombre de Dios” concilia y conserva su dualidad constitutiva, tanto el “amor” del Dios del ser humano como el “derecho” del Dios del mundo. La índole dual del nombre de Dios garantiza, así, la separación: que el ser humano sea ser humano -y no mundo, ni mucho menos Dios- y que el mundo sea mundo -y no ser humano, ni en absoluto Dios. Por último, vale insistir en que es precisamente esta separación el dispositivo que permite la relación, o sea, un tipo de ligadura que no implica sobreasunción o reducción a uno de sus términos.

Y así lo más arduo del tratamiento terminó. Ahora el paciente deberá volver a la vida corriente. Quedan para ello unos días de convalecencia, en los cuales se le debe propiciar una

instancia intermedia entre la artificialidad del centro terapéutico -con su acceso privilegiado a las tres “montañas primordiales”- y la naturalidad del curso vital. Con ese fin, Rosenzweig se preguntaba: “¿Dónde hallamos en la vida diaria un lugar en el que se hable directamente de Dios, del mundo, del ser humano?” (LSC: 244). Es decir, un ámbito donde el paciente no se encuentre tan sólo con realidades parciales sino con el Todo. Eso sucede precisamente en el día festivo, dado que su contenido inherente implica la relación recíproca entre Dios, el ser humano y el mundo: allí no existe ni el Dios alejado, ni el ser humano solitario ni el mundo encerrado, sino la correlación entre los tres elementos (LSC: 245-246). Rosenzweig afirmaba que lo propio del día festivo es el flujo, un movimiento análogo al de la inhalación “y” la exhalación. Ambos movimientos simbolizan para el autor tipos de gracia: en el primero, el ser humano se mantiene en vigilia, ocupa el centro y hace el mundo; en el segundo, descansa, abandona el centro y el mundo lo absorbe: “Sólo gracias al ‘y’ entre ambos, entre día y noche, entre vigilia y reposo, es que ambos, ser humano y mundo, se hacen una cosa” (LSC: 246-247). Dicho movimiento de sístole y diástole asume en el día de fiesta la forma del rogar y el agradecer. Aunque la vida cotidiana presente más dificultades que el día festivo, el paciente aprendió lo más importante para afrontarla: no hay que detenerse, simplemente hay que vivir. Simplemente vivir significa asumir que la vida no es eterna -aunque en ella pueda anticiparse la eternidad-, o sea, saber que lo propio de la vida es que va del nacimiento a la muerte. En suma, el tratamiento sirvió para curar al paciente de la “enfermedad idealista”, para que renuncie a la evasión del “pensamiento pensante” y para que asuma, incluso racionalmente, la muerte propia recuperando la confianza en la vida. En conclusión, el “sentido común sano” sólo tiene para sí el coraje de vivir, la confianza en Dios y la certeza del mundo, de donde recoge la fuerza para “recorrer vivamente el camino hasta la tumba”. Tiene, sobre todo, confianza en los “nombres”, en la estabilidad de las palabras que, con su sabiduría del tiempo, temporalizan la corriente de la realidad vital. En resumidas cuentas, este entendimiento sano sólo sabe de esa vida que se dirige inevitablemente hacia la muerte, porque la vida y la muerte, después de todo o antes que nada, son hermanas.

Buena parte de lo expuesto hasta aquí, signado por figuras metafóricas de gran potencia hermenéutica, ayudará a comprender mejor el sentido de la racionalidad propuesta en el Nuevo Pensamiento. Vale destacar que con el fin de introducir *La estrella*, Rosenzweig presentó unos años después de su publicación un texto decisivo: *Das neue Denken: Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung* [El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a La

estrella de la redención] (Rosenzweig 2005)¹³¹. Allí, reconocía, en primer lugar, que el Nuevo Pensamiento le fue dado en los “viejos términos judíos” (NP: 40-41). En una línea semejante, aclaraba que su trabajo no debía ser identificado con una filosofía de la religión -pues su tema más que la religión (a la cual critica) es la fe-, ni tampoco una teología -al menos en el sentido tradicional del término-, sino, tan sólo, con un “sistema de filosofía” (NP: 15-16). Con todo, es notable que *La estrella* se posiciona como un “sistema” filosófico muy poco convencional, ya que se trata de uno radicalmente crítico de la idea misma de “sistema” -equiparable a la de Totalidad. Sobre todo por esto último su propuesta se reconoce como una filosofía que busca una renovación completa del pensamiento, entendida como un “pensamiento nuevo” en tanto retorno al “sentido común sano”.

En continuidad con lo formulado en *El librito*, Rosenzweig sostenía que la filosofía no hizo más que indagar por la esencia de las cosas, alejándose del entendimiento sano y constituyendo la realidad como una galería inmensa de “objetos”. En efecto, situaba el Nuevo Pensamiento como una crítica frontal a la vieja filosofía -de Parménides y Tales hasta Hegel-, denunciando que ésta se ha mantenido en una interrogación exclusiva por el “ser” de las cosas (Bensussan 2009: 16). Lo cual explicita una de las diferencias principales que existen entre el quehacer filosófico -la forma tradicional del pensar- y el “sentido común sano” -el tipo de saber que funda el Nuevo Pensamiento. La nota distintiva del primero fue el monismo, esto es, la reducción de los elementos o de totalidad de lo real (Dios, ser humano y mundo) a uno de ellos; por ello, la filosofía, al dirigirse tradicionalmente a la esencia de las cosas, se alzó en las diversas etapas de su desenvolvimiento histórico sobre una operatoria de subsunción en un principio englobante: mundo (cosmológica de la Antigüedad griega), Dios (teológica de la Edad Media) o ser humano (antropológica de la Modernidad). Un tipo de conocimiento tal se configura como un pensamiento de Totalidad, donde “todo es” reducible a un fundamento único: materialismo, panteísmo y subjetivismo respectivamente (Mate 1997: 130). Dichas modulaciones del pensar son monismos todavía sujetos a la jurisdicción substancialista del “ser”, en los cuales impera el pensamiento sobre el “eso” -lo que “propiamente” son los objetos (NP: 38). Por esta razón, Rosenzweig argumentaba que el pensamiento se descarrió cuando se obsesionó con la palabrita “es”, no asumiendo suficientemente que lo único que arroja la “experiencia” en el ser humano es la de lo humano, en el mundo, la de lo mundano, y en Dios, la de lo divino. Sin embargo, el “pensamiento pensante” culmina con un hallazgo que, en algún sentido, sirve como plataforma

¹³¹ En adelante: NP. En ese texto, agradece la contribución de otros autores coetáneos que contribuyeron a la renovación del pensamiento: Martin Buber (1878-1965), Ferdinand Ebner (1882-1931), Hans Ehrenberg (1893-1958), Rudolph Ehrenberg (1884-1969), Florens Christian Rang (1866-1924), Eugen Rosenstock (1888-1973) y Viktor von Weizsäcker (1886-1957).

de despliegue de la “filosofía experiencial” (*erfahrende Philosophie*) (NP: 21). El mencionado punto conclusivo de la “filosofía pensada” radica en la afirmación de que ninguno de los tres elementos (Dios, ser humano y mundo) puede ser reducido a los otros dos o, dicho por la positiva, que cada uno de los tres elementos sólo se deja reducir a sí mismo. De este modo, en el Antemundo perpetuo del concepto, los elementos son comprendidos como sustancias o esencias, es decir, como idealidades que “son”. En ese ámbito, cada una de las tres idealidades se mantiene a sí misma de manera independiente, o sea, “rígida” y “separada” respecto de las otras dos. Se mantienen, en definitiva, no-relacionadas o por fuera de la corriente de la vida, de la “verdad” o la realidad. Por otra parte, Rosenzweig destacaba que tales esencias se infiltran como sombras o fantasmas en nuestras vivencias cotidianas, siendo identificadas por el autor con las imágenes paganas del Olimpo mítico (Dios), el cosmos plástico (mundo) y el héroe trágico (ser humano). A su entender, esos espectros provenientes del paganismo clásico en modo alguno “han sido”, ya que aún se introducen en nuestras vidas a modo de “presupuesto”. En otras palabras, la experiencia que el pensamiento hace en la facticidad abierta por las tres esencialidades elementales, generales y determinadas (EE: 14), se posiciona como el presupuesto fundamental para la narrativa de la corriente vital (NP: 27): se trata de una presuposición muda, oculta y oscura, en tanto Antemundo perpetuo de la realidad efectiva establecida por la relación entre los tres elementos -serie Creación-Revelación-Redención- (NP: 38). En efecto, en el planteo rosenzweigiano, el paganismo se posiciona como una modalidad de la verdad, de carácter elemental (tres sustancias del pensar), invisible (sin concreción en una figura histórica) y secreta (no-revelada). Por ello, la “verdad del paganismo” se encuentra perpetuamente presente en el todo, en lo visible y en lo revelado (NP: 26). Sobre este punto, Rosenzweig decía: “Aun la revelación no destruye en modo alguno el auténtico paganismo, el paganismo de la creación; sólo deja que le acontezca el milagro de la transformación y renovación” (NP: 38).

Frente a la certeza esencial o substancial del “pensamiento pensante”, el punto de partida de la “filosofía experiencial” -basamento de la racionalidad del Nuevo Pensamiento- radica en la correlación entre los elementos (Dios, ser humano y mundo) por la referida serie Creación-Revelación-Redención. En este sentido, Rosenzweig sostenía que la experiencia de aquello que acontece fácticamente -como tal, inobjetiva e insustancial- se da por la temporalización del tiempo, ya que la experiencia tan sólo puede recordar -pasado, *Erkennen*-, vivenciar -presente, *Erleben*-, esperar y confiar -futuro, *Erbeten*- (Belmonte García 2012: 48-49). Al contrario que la “filosofía pensada”, objetivante y atemporal, la “filosofía experiencial” se dirige a la realidad que acontece temporalmente. En este “giro” preciso se da el paso de la Totalidad, la mismidad

y la unidad a la relación, del final de la filosofía a la fe y del “pensar profundo” (*Tiefdenken*) al “pospensar” (*Nachdenken*) (García-Baró 2007: 239-240): el método del Nuevo Pensamiento es lingüístico y su filosofía, narrativa. A partir de ese desplazamiento, se pasa de la pregunta por la esencia de las cosas (el ¿qué es? del “sentido común enfermo”) a la indagación por la realidad efectiva aconteciente, a la narración de su modo de darse o de temporalizarse. En palabras de Rosenzweig: “Quien narra no quiere decir cómo ha sido ‘propiamente’ algo, sino cómo ese algo ha efectivamente acontecido (...); sustantivos, esto es, palabras que refieren sustancias, aparecen por cierto en su narración, pero su interés no reside en ellas, sino en el verbo, en la palabra que mienta el tiempo” (NP: 28-29). Así, el tiempo, la temporalización del lenguaje, se convierte en uno de los principios articuladores de la racionalidad del Nuevo Pensamiento. Sin embargo, no se trata del tiempo en el cual suceden los acontecimientos sino del tiempo que acontece por sí mismo. La racionalidad narrativa muestra los acontecimientos desde su propio acaecer, según la secuencia tempórea en que éstos se dan. En definitiva, el método narrativo del “sentido común sano” se convierte en el “método científico” de la “filosofía nueva”: “¿En qué se distingue, entonces, el sano entendimiento humano del enfermo (...)? Él puede esperar, seguir experimentando, él no tiene ninguna ‘idea fija’, él sabe: hay tiempo, hay remedio. Este secreto es la entera sabiduría de la nueva filosofía” (NP: 29-30). Su carácter distintivo es, por tanto, la atención al tiempo, la convicción de que “nada se puede conocer independientemente del tiempo” (NP: 30). En suma, todo conocimiento se debe en última instancia al saber; saber que surge de la experiencia de lo sido, de la obstinación del instante de la vivencia actual y del temor y la esperanza de lo por venir. La temporalización de los acontecimientos narrados se vertebra en función de su pasado, presente y futuro, desde los cuales Dios, el ser humano y el mundo efectivizan, por acción hacia los otros o por pasión a causa de los otros, la realidad vivida. Por estas características, este tipo de saber se presenta como un “pensamiento hablante” (*Sprachdenken*), que, partiendo sólo al comienzo de la atemporalidad perpetua, se encamina según la secuencia aconteciente de los “tiempos de la realidad”. A diferencia del pensamiento atemporal, el hablar está siempre unido al tiempo, abierto a la novedad de lo que viene y a la palabra del otro (NP: 33).

El acaecer temporalizante de lo real se indica en el Nuevo Pensamiento rosenzweiguiano a partir de la serie Creación-Revelación-Redención. La base de esta última radica en la relación entre los tres elementos o idealidades esenciales (Dios, ser humano y mundo), teniendo como presupuesto la separación del ser de cada uno respecto del ser de los otros dos -condición de posibilidad de la vinculación- y como punto de partida la correlación efectiva entre ellos (NP: 32-33; Fonti 2018: 113). El presupuesto y el punto de partida conllevan respectivamente dos

afirmaciones fundamentales del planteamiento de Rosenzweig: si no existiera la referida “separación” entre los elementos no habría ninguna posibilidad de que se relacionen; y cada una de las facticidades se abre en la medida en que se vincula con las otras dos. En esta modulación tripartita de la temporalización del “poema del mundo”, las facticidades originarias se enlazan recíprocamente por la serie Creación (pasado), Revelación (presente) y Redención (futuro), en la cual “(...) sólo lo presente es presente, lo pasado sólo es sido y lo futuro sólo adviniente” (NP: 41). De modo particular en la Revelación, el “pensamiento hablante” exhibe la necesidad de tomar en cuenta el tiempo en la necesidad del otro, o sea, la exigencia de dialogar con un otro singular que es, asimismo, capaz de palabra: “Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperar todo, depender del otro para lo más propio” (NP: 34). En suma, el Nuevo Pensamiento se monta sobre el tránsito del “pensamiento pensante” o “lógico” al “pensamiento hablante” o “gramático”, de la soledad del pensador a la comunidad de los dialogantes y de la universalidad abstracta al singular determinado.

Desde las figuras del “Supramundo eterno”, es decir, la del judaísmo y la del cristianismo, el Nuevo Pensamiento reconceptualiza la “verdad” desde la experiencia de la relación; por eso, esta racionalidad se condensa gramaticalmente en la pequeña palabra “y” -aquella que fuera desde siempre desconocida por los filósofos (IEJ: 52). En este sentido, Rosenzweig afirmaba que la verdad debe ser verificada, es decir, hacerse verdadera por la experiencia efectiva de la relación, donde la “verdad” sea múltiple, se convierta en “nuestra verdad” y, por eso, deje de ser “lo que es verdadero” (en términos esenciales, sin tiempo) y pase a ser lo “verificado como verdadero” (por el “acontecimiento aconteciente” o el “acaecimiento acaecido”) (NP: 47). Así, la “verdad” será “una” y su verificación como unidad será sólo consumada en Dios: “Dios y el mundo y el hombre. Este y fue lo primero de la experiencia, por lo tanto debe retornar necesariamente en lo último de la verdad (...). Pero si tiene que ser única, entonces sólo puede serlo para el Único” (NP: 46). En este sentido, el Nuevo Pensamiento se constituye como una teoría mesiánica del conocimiento, donde la “verdad” se “verifica” sólo en la experiencia de la realidad efectiva. Lo cual es posible porque se concibe la temporalidad desde dos tensiones concernientes a la espera del Mesías: “el que viene” (judaísmo) y “el que retorna” (cristianismo) (NP: 48). Así, la “verdad” como “verificación” se encuentra signada por la “y” de la vincularidad y por las dos dimensiones temporales que informan la expectativa mesiánica. De ahí en adelante, el Nuevo Pensamiento dirige al pensador a la vida cotidiana, con el fin de que éste reconozca, después de recorrer “el día de la vida del todo”, el curso vital como el “día del todo” (NP: 49). Por eso, esta especie de “empirismo absoluto” no hace más que restituirle a la experiencia el lugar que merece, afirmando que aquello que el ser humano experimenta de Dios,

del mundo y de sí mismo es lo único que, en verdad, realmente sabe. Para Rosenzweig, sólo partiendo de esta filosofía experiencial de la relación resulta pensable algo así como el “mesianismo”, porque: “Sólo esta inminencia lúcida de la muerte desde la madurez del amor abre al hombre a lo eterno de un porvenir que siempre está viniendo” (García-Baró 2007: 243).

5.1.2. *La estrella...* y la temporalidad de la Redención

En este acápite se tematizan las distintas modalidades de la temporalidad expuestas en *La estrella*, haciendo especial hincapié en la temporalización de la Redención. Con ese fin, se presentan algunos trazos fundamentales de la obra capital de Rosenzweig, poniendo el foco en la significación y en las estructuras de la temporalidad expuestas en sus dos primeras partes, “Los elementos o el perpetuo Antemundo” y “La ruta o el mundo siempre renovado”, a partir de tres instancias de análisis: “Protofenómenos” (5.1.2.1.), “Creación, Revelación” (5.1.2.2.) y “Redención” (5.1.2.3).

5.1.2.1. **Protofenómenos**

La primera parte de *La estrella* se identifica con la atemporalidad, con un ámbito “pre-real” o “antemundano” en tanto estrato primero de lo real presente (García-Baró 2007: 254). En ella se problematiza el presupuesto lógico-formal de la realidad efectiva, aquellos elementos que, sin desplegarse temporalmente, permanecen a perpetuidad o no necesitan del pensar para ser (ER: 60). Esta primera indagación se caracteriza por el eje principal que la orienta: la prioridad fenomenológica del ser respecto del pensar, o sea, la excedencia de lo que es respecto de lo pensable y demostrable. Esto significa que el mundo no es un mero objeto constituido por la subjetividad trascendental del existente sino que su misma existencia alude, más bien, a un “impulso de autoconfiguración” o un “ser latente en las cosas” que solicita la respuesta humana (EE: 9-10); en palabras de Bernhard Casper, se trata del paso de un “pensamiento captador” a uno “dejador” (2000: 115). Así, lo propio del ser, lo real, es su exceso respecto del pensar, puesto que el pensamiento no alcanza ni a conceptualizarlo ni a demostrarlo. Una tesis como esta trastoca de pies a cabeza el fundamento del idealismo, emprendiendo con ello un embate frontal contra el mismo Hegel (Rosenzweig 2007a: 60). Se opera con ello una inversión drástica de los presupuestos idealistas, sobre todo cuando Rosenzweig sostenía que la existencia precede a la esencia y, aún más, que la primera trasciende la segunda. De este modo, afirmaba que la pensabilidad del ser es deudora, en última instancia, de la existencia del ser mismo, lo cual

evidencia nuevamente la primacía y el exceso del ser respecto del pensar. No obstante, advertía también que el pensamiento hace algún tipo de experiencia de ese resto excesivo de las idealidades esenciales, pudiendo por esto llevarlas a concepto (Jasminoy 2017: 286). Dichos elementos, o mejor, presupuestos lógicos de la “fe pensante” (ER: 82), aparecen fenoménicamente al pensamiento como “facticidades originarias”. Rosenzweig señalaba primeramente que estas “totalidades” o “proto-fenómenos” (*Urphänomene*), en tanto conceptos perpetuos, atemporales e irreales, son tres: Dios, mundo y ser humano. En esta primera instancia de reflexión, el autor tematizaba, así, la “experiencia del pensar”, que puede ser definida como una “idea” -en sentido kantiano- que el pensamiento no puede dejar de pensar y desde la cual erige su sistema totalizador (Garrido-Maturano 2004: 100). En suma, dichos “protofenómenos” aparecen en la conciencia como aquello que se muestra al pensamiento (Casper 2000: 115). De este modo, en la facticidad de las tres esencias ideales, presupuestas lógicamente y excesivas fenoménicamente, el pensamiento hace su experiencia pensante gracias al carácter finito del sí-mismo que piensa, gracias a la certeza de la propia mortalidad del pensador (Belmonte García 2012: 78). De alguna manera, en esta certeza está contenida ya la diferenciación entre el sí-mismo finito y mortal de cada uno y el ser infinito e inmortal de Dios. Además, la certeza de la muerte propia patentiza la unicidad del sí-mismo, indicando el mundo como el ámbito de todo aquello que el “sí-mismo” no es (ER: 56). En suma, el saber de la propia mortalidad y su finitud constitutiva es la piedra de toque que permite distinguir entre las ideas de ser humano, de Dios y de mundo. En la Introducción, denominada “Sobre la posibilidad de conocer el Todo”, Rosenzweig argumentaba que la muerte de cada quien es “Algo” (o “no-nada”), desacreditando con ello la nada vacía del idealismo, única y universal: “No queremos una filosofía que vaya en el cortejo de la muerte y con el acorde de su danza (Uno y Todo, Uno y Todo) nos haga olvidar el dominio perdurable de la muerte (...). Si la muerte es Algo, en adelante ninguna filosofía ha de hacernos apartar de ello la vista, afirmando que presupone Nada” (ER: 45). Con todo, para el “pensamiento pensante” (el idealismo) la muerte sigue siendo “nada”, pues ésta le resulta -desde su punto de vista englobante- no-demostrable y sobre todo no-metabolizable o sobreasumible en su sistema totalizador: la muerte singular y el mortal se encuentran aislados o afuera del Uno-Todo conceptual. Apelando a la fuerza de las metáforas, Rosenzweig decía que Hegel tenía muy claro que la Tierra se apoya sobre una serpiente gigante que se sostiene a sí misma mordiéndose la cola, pero que con eso sólo había logrado explicar el “sistema tierra-serpiente”, suponiendo que esa Totalidad no podía caerse porque abarcaba todo el espacio y que, por ende, afuera de ella no había nada (Rosenzweig 2007a: 61). Así, la experiencia que el pensante hace en la facticidad originaria se abre gracias a la patencia de su finitud constitutiva;

siendo esta experiencia singular (mortal y metasistemática) en la facticidad de las tres idealidades (diferentes, separadas e irreducibles entre sí) aquella que permite romper la “unidad del pensamiento” presupuesta en el monismo filosófico: “En cuanto el hombre, ante la experiencia de la muerte, es arrancado del todo sistematizado por el idealismo y se experimenta a sí mismo como un todo mortal, el Todo, como tal Todo, estalla” (EE: 12). En definitiva, para Rosenzweig cada una de las muertes singulares no es meramente “Nada” -la única y universal del idealismo- sino algo nuevo real, múltiples “nadas” que justamente por su multiplicidad son “algo”. Y son de tal manera “Algo” que en ellas se condensa el “grito de la humanidad angustiada”, el sufrimiento de las voces quebradas de las víctimas de los sistemas totalitarios (ER: 45; CCE: 101). En efecto, la muerte de cada singular se constituye como el dispositivo nuclear mediante el cual Rosenzweig destituye la idea del “Todo-uno” conceptual, pretendiendo con dicha operación descomponer la “unidad lógico-física del cosmos” (ER: 56).

De la mencionada “explosión” de la identidad monista del Uno-Todo, y partiendo de la condición de separados de los “protofenómenos” entre sí -siendo cada “pedazo” un todo en sí mismo-, comienza la “deducción constructiva” (NP: 26) de tres “objetos irracionales” (ER: 59) o “translógicos” (Casper 2000: 121): el ser humano “metaético”, el mundo “metalógico” y el Dios “metafísico”. El *μετά* que antecede cada uno de los términos indica precisamente el carácter trascendente que conlleva la triple facticidad originaria respecto del sistema lógico que rige en el monismo idealista, es decir, respecto de la identidad ética, lógica y física del Todo. En lo atinente a la construcción de cada uno de los “metaobjetos”, conviene insistir en el carácter excesivo de los protofenómenos; pues, aquello que acontece en la “experiencia pensante” se apoya, en última instancia, sobre una suerte de excedencia del ser, en el “más allá” de un “algo” que es anterior a toda relación y que, sin embargo, trasciende el pensamiento que piensa: *Ecce realitas* (Rosenzweig 2007a: 61). Y esto porque la allendidad de la “experiencia pensante” en la facticidad de las tres idealidades originarias se posiciona como la condición de posibilidad de todo saber. La construcción racional de la “conjunción de facticidad suprracional” (EE: 9) o de los elementos “Dios”, “mundo” y “ser humano” pone de manifiesto la existencia perpetua de tres unidades o totalidades ideales, sobre las cuales el pensamiento, sin agotarlas, hace algún tipo de experiencia. Por tanto, a partir del “meta-” de cada uno de los elementos, esto es, desde sus “nadas del saber”, Rosenzweig construyó tres “metaobjetos”: el ser humano metaético (ni ético, ni a-ético) del “Uno del sí-mismo”, más allá que la psicología racional o la personalidad moral -*ethos*; el mundo metalógico (ni lógico, ni a-lógico) de la contingencia y la pluralidad mundanas, más allá que la cosmología racional -*logos*; y el Dios metafísico (ni físico, ni a-físico) de la vida y la libertad divinas, más allá que la teología racional -*physis* (ER: 54-58). Rosenzweig

sintetizaba este “giro” con una frase contundente: “(...) lo metaético del hombre lo hace libre dueño de su *ethos* (él lo tiene, y no el *ethos* a él); y (...) lo metalógico del mundo hace del *logos* una *parte* integrante del mundo (...) vertida en él (el mundo lo tiene, y no él al mundo); así también lo metafísico de Dios hace de la *physis* una *parte* integrante de Dios” (ER: 57)¹³². Esta reflexión no pretende demostrar conceptualmente la existencia de los “protofenómenos”, sino, más bien, que la misma conceptualización del pensamiento es deudora de la experiencia que éste hace en su facticidad excesiva; vale insistir en que esta patencia “prefilosófica” y “prerreflexiva” es la que posibilita que el pensamiento las constituya como “ideas” (EE: 35). De ahí que el punto de partida de la filosofía rosenzweiguiana tenga una apoyatura doble: por una parte, la triple “Nada del saber” que el “pensamiento pensante” evidencia sobre los tres trozos del Todo-Uno descompuesto (Dios, mundo, ser humano), ya que ellos lo trascienden y exceden (ER: 62); por otra, la experiencia fáctica que en ellos hace el pensamiento, aunque sean “ideas” o “esencialidades separadas”, o sea, conceptos mutuamente irreductibles (CCE: 103). Siguiendo el método lógico, referido a objetos ideales inscriptos en la órbita del “eso”, Rosenzweig exponía en esta primera parte el camino que va desde la triple “Nada del saber” hacia el “Algo del saber” (ER: 60), de lo indemostrable de la “nada del saber” a la “facticidad del hecho” (ER: 60/104). Con el fin de realizar el paso desde las “nadas” de cada elemento -basado en un “nuevo concepto de nada”- hacia el “algo” propio de cada uno de ellos, el autor iniciaba la antedicha “deducción constructiva” de los tres metaobjetos. Para ello, recurrió a la matemática, utilizando un método de vía doble -aunque no-dialéctico: la del No o de la “negación de la nada” (simbolizado con la letra *y*), la conjunción “y” (simbolizada con el signo =) y la del Sí o de la afirmación de la “no-nada” (simbolizado con la letra *x*). Dicho método se expresa, entonces, con la ecuación $y=x$, en la cual la afirmación del “así” o de la “esencia” de los Elementos (*x*) va del lado derecho de la conjunción (=) como predicado, mientras que la “negación de la nada” del Elemento (*y*) del lado izquierdo como sujeto (ER: 67-68). Es suma, radica en el camino que enlaza la afirmación de la no-nada del elemento (*x*) y (=) la negación de su nada respectiva (*y*).

En primer lugar, partiendo siempre de la “nada del saber” (ya que “de Dios no sabemos nada”), comienza el análisis constructivo del metaconcepto Dios: específicamente de su ser, la metafísica. En esa indagación se analiza la idea de Dios, en tanto “experiencia del pensamiento” o “facticidad ideal”, y no su existencia revelada. Sin embargo, como se explicó más arriba, esta “nada” para el “pensamiento pensante” emerge de la experiencia previa que el pensamiento hace

¹³² “Desde el momento en que el hombre se descubre meta-ético y sale de la totalidad, Dios también se retira de la totalidad y vuelve a su esencia meta-física, y el mundo, que el idealismo había reducido a una construcción lógica, revela la plenitud inagotable de su ser meta-lógico. Desembarazados de la totalidad en la que la filosofía, de Tales a Hegel, los había unido, estos seres se encuentran separados como irreductibles” (Levinas 2002: 70).

de ese “algo”, de manera tal que este “no saber” se presenta como el principio del “saber de Dios” -y no como su final, como en la “teología negativa” (ER: 63-64). Siguiendo el método de la Nada al Algo, que vincula la afirmación de su “esencia” o “naturaleza” (predicado) con la negación de su “nada” (sujeto), Rosenzweig construyó el concepto irracional “Dios”. Para ello, partía de dos postulaciones lógicas que conforman una unidad: arrancando por el principio, esto es, por la afirmación (Sí o “no-nada”) de su infinitud o *physis*, en tanto “esencia de Dios” (simbolizado con la letra A, “inmóvil ser infinito”); y siguiendo por la negación (No) de la “nada de Dios”, o sea, su “libertad divina” (“Acto”, simbolizado con el signo $A=$), mediante la cual éste se distingue de todo lo que él no es. Como puede observarse, el signo con el que Rosenzweig graficó tanto la “libertad divina” como la “esencia divina” es la A, puesto que las dos aluden a la “universalidad” de Dios; en efecto, de la conjunción entre ambas resulta la ecuación: $A=A$. En resumidas cuentas, esta última fórmula significa que el metaobjeto “Dios” se compone tanto de la “libertad divina” (“No-de-otro-modo”, su ser más allá de la *physis*) y de la “esencia divina” (“Así”); pero mientras que la esencia-infinitud no tiene una dirección determinada, ya que sólo “es” en reposo (A), el acto-libertad divina sí la tiene (por ello, la grafica con un $A=$), lo cual le permite exceder por su “arbitrariedad” la inercia de aquella y convertirla en “divina necesidad” o “divino destino” (ER: 71). En esto radica, en suma, la “vitalidad de Dios”, así como también su independencia respecto de todo aquello que le es exterior. Para presentar la configuración divina, Rosenzweig apeló a la imagen del Olimpo mítico proveniente del paganismo, esto es, a la figura secreta del “Dios mítico”. Con esta última, aludía a los dioses vivientes de la Antigüedad, a aquellos que viven “en la sociedad de ellos mismos”, ya que su pertenencia antemundana los inhabilita para salir de sí y los ancla en un “mundo para sí”. En este estrato, el mundo pierde su independencia y se confunde con la divinidad, formando parte de la esfera divina y reducido a ser “tan sólo algo por El englobado”. Se refería, por tanto, a una existencia divina que está sin mundo (ER: 74). En los dioses vivientes del Mito se aúnan también las dos fuerzas que componen al Dios metafísico, tanto la esencia infinita como la libertad que remite a lo infinito, pero en ese caso lo hacen armoniosa e íntimamente (unidad) bajo la forma del “capricho” y el “destino”, tratándose de una tensión que se agota en el sí-mismo divino (ER: 74). Por este motivo, el “Dios del mito” se mantiene clausurado en su mismidad, encerrado en su soledad e imposibilitado de comunicarse con el mundo. En definitiva, a diferencia de la construcción metafísica del objeto irracional “Dios” -en la cual la divinidad se distingue de las otras dos facticidades ideales-, en el “Olimpo mítico” no hay separación alguna, ya que el mundo y el ser humano son divinizados y por ende confundidos (en última instancia, reducidos) al dios del Mito: “La esencia del Dios mítico siguió siendo accesible (...), pero al precio de que el

hombre dejara de ser hombre y el mundo dejara de ser mundo. La Antigüedad llegó hasta el monismo (...). Mundo y Hombre tienen que convertirse en naturaleza de Dios” (ER: 80).

En segundo lugar, el autor tematizó la construcción metalógica del sentido del mundo, arrancando desde una constatación similar a la anterior: “del mundo no sabemos nada” (ER: 82), tomada nuevamente como punto de partida y no de llegada -a diferencia de la cosmología (científica) negativa. Al igual que con la facticidad ideal “Dios”, el pensamiento experimenta el mundo como algo que es, aunque para el “pensamiento pensante” represente tan sólo una mera “nada del saber”. Partiendo de la “nada del saber” hacia el “algo del saber”, y considerando primero la vía afirmativa (Sí), el mundo se presenta al pensamiento como algo distinto del ser-infinito de Dios, dado que la afirmación de su No-nada no alude a un ser o esencia en reposo infinito (ER: 83). Sin embargo, en cierto sentido es posible afirmar la infinitud del mundo, su “Doquier” y su “Siempre”; pero, a diferencia del metaobjeto Dios, sólo se lo puede hacer en el ámbito del pensamiento. Por la acción del *logos* como “esencia del mundo” (predicado) la multiplicidad mundana pueda ser reunida en un “aplicable puro” de carácter universal -por esto, Rosenzweig representaba este “Así” con el signo *A*, el cual remite en su terminología siempre a la infinitud y universalidad. Aludía, por tanto, a la “infinita aplicabilidad del *logos* mundanal” (ER: 84). Vale aclarar que la sistematicidad no le viene dada por la existencia de un “fundamento originario” u “origen unitario” sino, más bien, por su ámbito de “aplicabilidad exclusiva” a la multiplicidad. Sólo en este sentido preciso, como “unidad de aplicación”, puede hablarse de algo así como la “unidad del mundo”. El *logos* universal se aplica a la plétora de fenómenos mundanos, constituyendo el mundo como una totalidad que emerge de la reducción unitaria de su pluralidad. En última instancia, este “Sí primitivo” radica en la afirmación de la no-nada del mundo en tanto aplicabilidad universal de un *logos* sistemático (EE: 23). Aunque por su universalidad habría que simbolizar este *logos* con una *A*, por la aplicabilidad pasiva que actúa desde él corresponde, mejor, una $=A$ (ER: 85). Sin embargo, por el carácter metalógico del Mundo, la pluralidad o “plétora de caras” excede el orden unificador. Por este motivo, por la vía de la negación (No) o de la Nada del mundo, se encuentran los fenómenos múltiples y particulares que en él acontecen. Aunque dicha “plenitud fenoménica” sea infinita, cada una de sus caras es finita dada su “particularidad”; Rosenzweig utilizaba para representarla el signo *B* y no el *A* (correspondiente a la infinitud y universalidad). Puesta como sujeto de la ecuación lógica, la multiplicidad plural de fenómenos posee como contenido una particularidad finita sin dirección determinada, motivo por el cual el autor la graficaba con el signo *B*, sin ningún $=$. Cada fenómeno, en su carácter de “maravilla” o “don siempre nuevo”, niega creativamente la “Nada del mundo”, poniéndolo como “Algo”. Lo cual muestra, de nuevo, la prioridad del ser

respecto del pensar o, en otros términos, la inversión de las reglas de juego impuestas por el idealismo (EE: 24-25). Así, a partir del método del sí y el no, la construcción metalógica del mundo queda conformada del modo que sigue: “multiplicidad de fenómenos particulares” “y” “*logos* universal”. De este modo, la relación entre la “particularidad” y la “universalidad” se expresa con la fórmula $B=A$ que indica una configuración de dos desiguales: la “plétora fenoménica” (contenido del mundo) y el “orden unificador” (forma del mundo) (ER: 90). Como decía Rosenzweig, esta ecuación expresa, en definitiva, el descenso de lo particular sobre lo universal, es decir, un particular múltiple sin dirección determinada que cae en un universal pasivo e inmóvil que requiere aplicación (ER: 88). De ahí que el *logos* se aplique pasivamente a la pluralidad variopinta de los fenómenos intramundanos, convirtiéndolo en una vasija repleta de un “cosmos rico en figuras”. Como se dijo, Rosenzweig destacaba con esto la dirección que va desde la actividad del contenido del mundo a la pasividad universal de la forma del mundo, y no al revés como se hiciera bajo el modelo idealista ($A=B$)¹³³: “El mundo no es para éste [el idealismo]¹³⁴ facticidad milagrosa o maravillosa, o sea no es un todo cerrado. Tiene para él que ser un Todo omniabarcante. Las relaciones fundamentales tienen que ir de los géneros a los individuos, de los conceptos a las cosas, de la forma al contenido” (ER: 91). Por contraposición, el *logos* del esquema metalógico no funda la realidad, no la crea ni la produce, sino que tan sólo la organiza, la recibe (Belmonte García 2012: 84). Ahí se da, por tanto, una suerte de “encuentro” entre la universalidad pasiva del *logos* ($=A$) y la particularidad activa de cada uno de los fenómenos mundanales (B), una tensión de fuerzas que decanta en la “y” ($=$). Así, del Todo uno y universal del *logos* idealista se pasa al mundo metalógico, a “un” Todo que el *logos* llena o reúne pero que en ningún caso fundamenta o causa su unidad (ER: 87). Por esta razón, es posible hablar de una “pluralidad de mundos” o de un *logos* pluridimensional (CCE: 89). Desde su novedad y creatividad irreductibles, cada uno de los fenómenos forma parte de las series configuradas por el *logos* (concepto), siendo éstas totalidades diferentes, es decir, no-sintetizables o no-incorporables como “momentos” internos del Todo englobante y totalizador del idealismo (identidad, Uno-Todo). En términos prácticos, esta “y” -que enlaza el concepto y los fenómenos- pone de manifiesto la puja de fuerzas entre el ser humano particular (individuo) y su género universal (humanidad)¹³⁵. Para explicar esta configuración, Rosenzweig recurrió una vez más a las figuras secretas (“no-reveladas”) del paganismo helénico, en este caso

¹³³ En la segunda parte de *La estrella*, Rosenzweig expuso una crítica aguda contra este tipo de concepción (idealista, $A=B$) partiendo allí de la “lógica de la Creación” (ER: 178-190)

¹³⁴ Aclaración del autor.

¹³⁵ El autor establecía una diferenciación clave entre la idea de “fecundación” -tendiente a lo universal, el género- y la de “nacimiento” -el “milagro” de la singularidad “indecible” e “impensable”, entendida como “parte del mundo” (todavía no como “sí-mismo”). Rosenzweig oponía este proceso cíclico al concepto de “producción”, propio del idealismo (ER: 90).

emergente de la cosmología antigua. Trayendo la imagen del “cosmos plástico”, se refería con ella a un mundo lleno de sí, que de tan “configurado” se encuentra completamente cerrado (ER: 93-94), desconectado de Dios y del ser humano, ensimismado en la soledad de su esencia (ER: 102).

En tercer lugar, se tematiza el metaobjeto “ser humano”. Como sucedió anteriormente, el punto de partida de su reflexión radica en la “nada del saber”, puesto que del ser humano como sí-mismo concreto y singular el pensamiento no sabe nada -nuevamente, se trata de un punto de partida y no de llegada, diferenciándose ahora de la psicología negativa kantiana. Sin embargo, y tal como se afirmara sobre los dos “objetos irracionales” precedentes, el pensar experimenta su idea, y en tanto “nada del hombre” sabe que se trata de un “Algo”. De este modo, se va una vez más desde lo indemostrable del saber hacia la experiencia fáctica del ser del “sí-mismo”. Rosenzweig sostenía que aunque en principio esta “nada” refiera a una “nada del demostrar” no por ello el ser pensante deja de experimentar su sí-mismo como una realidad que “es” -en calidad de “facticidad del hecho”, total o absoluta (ER: 104). Por eso, para la construcción metaética del ser humano se parte de la ecuación correspondiente al método de las “palabras originarias”: la “negación” (el No que engendra), la “y” (que configura) y la “afirmación” (el Sí que crea). Por la vía afirmativa, se encuentra la “esencia del ser humano” (predicado), la cual radica en su “ser perecedero” o en su condición finita. Su particularidad finita “en” lo infinito de la ilimitación, o sea, no una singularidad como algo singular del mundo, es un singular sin límite alguno o como esencia perpetua (ER: 105). En pocas palabras, Rosenzweig aludía con esta reflexión -inversión del modelo idealista (EE: 30)- al ser humano como una singularidad auténtica o como un singular-todo, y no como mera “parte” del orden mundano (género, comunidad, Estado). En tanto “esencia del ser humano”, la particularidad finita afirma su “sí-mismo” sin dirección determinada -por esto, Rosenzweig la simbolizaba con una simple B sin $=$. Dicha propiedad singular ilimitada (“Así”) es encuadrada por el autor bajo la noción de “carácter” (ER: 106). En cambio, por la vía de la negación, por el “Acto” que niega la “nada del ser humano”, se halla su “libertad del querer” (sujeto) en tanto que “voluntad libre”; por ser finita aunque incondicionada e infinita en su querer, el autor la graficaba con una B . Esta última no goza de “poder libre”, como sucedía con el objeto irracional “Dios” ($A=$), sino que se presenta más bien como un “milagro”, novedoso entre los fenómenos particulares y con dirección determinada (siendo por eso simbolizado con el signo $B=$). Reconociendo el legado de Kant, Rosenzweig expresaba en la „Urzelle’ des *Stern der Erlösung*” [“‘Célula originaria’ de *La estrella de la redención*”] que: “Entre todos los B , sólo hay uno así: la personalidad libre. La sola confesión sincera de que la libertad es ‘el milagro en el mundo del fenómeno’ hace

personalmente de Kant el más grande de todos los filósofos (...). La libertad (...) como lo inapresable en ‘relaciones’, y por ende no sistematizable” (2007a: 62). En este caso, la voluntad libre del ser humano (*B*) quiere determinar su particularidad finita esencial (*B*), y por eso Rosenzweig la denominaba “voluntad obstinada” (ER: 108). Con ella, se refería a la dirección pasiva que informa a la “voluntad libre” por el “carácter” en calidad de particularidad propia o concreta (sentido último del *B*=); por ella, la voluntad libre abstracta gana forma y se configura en último término como “obstinación” (ER: 109). Se trata del “encuentro” (tensionante) entre las fuerzas de la “obstinación” (voluntad incondicionada) y el “carácter” (ser propio), que da como fruto la configuración metaética del ser humano: *B* (forma de la voluntad) = (y) *B* (contenido de la obstinación) (Rosenzweig 2007a: 63). En la “y” se reúne la voluntad libre con el ser propio -“obstinación” y “carácter”- sin que por ello se anulen mutuamente. Sin embargo, también puede suceder que el ser humano, como “ciudadano de dos mundos”, sea representado como una “individualidad” (*B*) subsumible en un universal (=A) o como un mero “caso” particular del género universal. Rosenzweig rechazaba esta variante, aduciendo que:

Del sí-mismo no hay plural. El singular ‘personalidad’ sólo es una abstracción que extrae su vida del plural ‘personalidades’. La personalidad siempre es una entre otras: sufre comparación. El sí mismo no se compara con nada y es incomparable. El sí mismo no es parte ni caso que se subsume bajo cierto algo, ni es tampoco participación” (ER: 109-110).

Esto pone de manifiesto dos modos de comprensión posibles sobre el ser humano: por un lado, como una libertad que pretende obstinadamente configurar su esencialidad finita (*B*=*B*) y, por otro, como un mero fenómeno particular configurado por el *logos* universal del mundo (*B*=A). En efecto, puede ser considerado como un existente “allende el mundo como libertad trascendente a toda categoría lógica” o “sí-mismo” (EE: 34), o como mera “parte del mundo” o “ciudadano del mundo” (“personalidad”). En suma, Rosenzweig dejaba en claro que sólo en el primer caso se trata *stricto sensu* del ser humano metaético: “Como sí mismo el hombre construye su propio *ethos* y existe más allá de todo *logos* ético que intente dar cuenta de su particularidad como cosa categorizable” (EE: 34-35). Como hiciera con los dos elementos previamente considerados, para representar esta configuración recurrió a otra figura secreta – no revelada- del paganismo helénico: el “héroe trágico”. Retomando la diferenciación anterior, aclaraba: mientras que el “sí-mismo” es el ser humano libre -en cuanto tal, incomparable-, el “animal político” es el ser humano como “personalidad”, o sea, una parte mundana o “caso” de una Totalidad englobante (género, comunidad, Estado). Por ello, decía que el nacimiento del “sí-mismo” coincide con la muerte de la “personalidad” (ER: 113). Por otra parte, insistía en que la soledad de su naturaleza -lo que antes denominó “carácter”- es una de las características centrales del sí-mismo en sentido metaético. De ahí que el *demon* de la mítica heraclítea describa

precisamente su modo de ser: es ciego, sordo y mudo, vive en silencio y encerrado sobre sí. En consonancia con su postura “meta-política” -tematizada en el Capítulo 3 de esta Tesis-, sostenía que el conjunto de los dispositivos emergentes de la individualidad-personalidad -como el género, las comunidades históricas, los pueblos del mundo y los Estados- deben subordinarse irrestrictamente al sí-mismo en calidad de “prerrequisitos” (ER: 114). Pues, en su perspectiva, el ser humano está más allá que el mundo moral entero, dado que las leyes del mundo no son leyes para él: “el mundo de lo ético es para el sí-mismo meramente *su ethos*” (ER: 114). Por el contrario, en el “*ethos* heroico” de la tragedia ática el sí-mismo queda atado a su interior, afirmado en su ser pero desconectado de Dios y del mundo, es decir, solo e incomunicado (ER: 119). Su afán de eternidad radica en su falta relación o, lo que es igual, en su imposibilidad de morir, poniendo en evidencia que en la inmortalidad de alma del héroe se expresa cabalmente su absolución de la vincularidad. A pesar de la transmigración continua de cuerpo en cuerpo, éste conserva su “carácter” singular, porque sigue siendo siempre un “sí-mismo” singular en su soledad e incomunicación (carencia de lenguaje) (ER: 121-122).

5.1.2.2. **Creación, Revelación**

Después de haber “destrozado” el Uno-Todo del monismo idealista, han emergido para el saber tres protofenómenos del Antemundo perpetuo -el Dios metafísico, el mundo metalógico y el ser humano metaético- y, junto con ellos, tres figuras secretas (no-reveladas) provenientes del paganismo helénico -el Dios vivo del mito, el mundo plástico del arte y el hombre heroico de la tragedia. Con todo, a partir de esta instancia se advierte que aquello que en verdad conocemos no son estas tres esencialidades ideales separadas sino, más bien, su relación, en un movimiento vivo o en la corriente circular donde se correlacionan (ER: 125). En la segunda parte de *La estrella*, “La ruta o el mundo siempre renovado”, comienza el desplazamiento desde el ámbito de la idealidad conceptual hacia el de la realidad efectiva, del pensamiento lógico-trascendental a un saber que emerge del “acontecimiento”. En el primer volumen, cada uno de los fenómenos originarios o “protofenómenos” (Dios, mundo y ser humano) fue concebido como una idea independiente (separado de los otros dos) o como “un Todo él mismo” (ER: 127), tratándose así de tres “totalidades mutuamente irrelativas” (EE: 40). Desde esa comprensión totalizadora y englobante, la “vieja filosofía” cayó en el equívoco del “quizá”, entendido como aquella pretensión de reducir los tres protofenómenos -la totalidad de lo real- a un principio fundamental, afirmando que quizá todo sea Dios (panteísmo), quizá todo sea mundo (materialismo) o quizá todo sea ser humano (subjetivismo). Sin embargo, el acaecer efectivo de

la experiencia vital no puede ser deducido de las atemporales “experiencias del pensar”, ni tampoco de sus meras “nadas del saber”. Por eso, Rosenzweig partía ahora de un tipo de “nada” relativa a la relación de los elementos entre sí, desde su vínculo en la realidad aconteciente (CCE: 128). La temporalidad de la vida, es decir, el tiempo como temporalización, expone la relación entre los tres fenómenos originarios, retirándolos de la perpetuidad atemporal de lo pre-real así como de la irrelatividad inherente a la idea. En este paso “ascensional” (García-Baró 2006: 26), la ruta que los pone en relación no puede provenir del exterior sino de las fuerzas intrínsecas que los conformaron lógicamente, en tanto obra del acaecer mismo (CCE: 134). En efecto, Rosenzweig consideraba que los resultados de la “deducción constructiva” anteriormente explicada -Dios metafísico, mundo metalógico y ser humano metaético- deben ser reconocidos como los orígenes del proceso; este último implica sobre todo una “inversión”, mediante la cual aquello que antes resultó como Sí ahora brota como No y aquello que entró como No sale como Sí (ER: 130). Para ello, el autor puso en juego la palabra “experiencia” en sentido fuerte, como tránsito temporalizante gracias al cual el “secreto” deviene visible y el “misterio” de la facticidad “milagro” de la Revelación: “Su hacerse patentes, su revelarse, traslada, entonces, a todas esas secretas fuerzas plásticas al pasado, y convierte a lo que hasta aquí nos parecía ser un resultado, en un principio” (ER: 130). Por el ritmo fluyente de la vida cotidiana y su lenguaje efectivamente hablado, y en particular por la temporalización del tiempo que le es propia, los elementos antemundanos salen del encierro, es decir, del ensimismamiento y la incomunicación del Mito pagano. Un tipo tal de racionalidad no puede sino constituirse como un “pensamiento hablante”, un pensamiento acaeciente que se temporaliza en su mismo acaecer (EE: 41). Se trata, por tanto, de una aproximación hacia el lenguaje, hacia ese ámbito donde el saber reencuentra la temporalidad de la realidad efectivamente hablada, en la necesidad del otro y la atención al tiempo. Así, el pensar renuncia a constituir la realidad, aceptando que sólo se temporaliza en la medida en que es hablado (CCE: 119). Rosenzweig denominaba “gramática” al dinamizador gracias al cual los tres protofenómenos se ponen mutuamente en relación, aludiendo en última instancia al lenguaje cotidiano del “sentido común”. De este modo, enlazaba el lenguaje lógico del antemundo perpetuo con el lenguaje gramático del mundo siempre renovado, desde ahora el *organon* de la Creación con el *organon* de la Revelación (ER: 153): “El lenguaje lógico es previo a todo lenguaje. No dice la vida, sino que permite describir el mundo previo a la vida (...). De este lenguaje inaudible (...) brota el lenguaje real (gramatical). El lenguaje lógico se presenta como el augurio (...) del lenguaje real de la vida cotidiana” (Belmonte García 2012: 95). Tal “giro” gramático es posibilitado por la renovación que trae la Revelación (la vivencia, presente), donde el lenguaje hablado patentiza tanto la Creación (el saber, pasado) como la Redención (el

querer, futuro), inaugurando así la serie -no las categorías- Creación-Revelación-Redención (ER: 235). Con esta inflexión discursiva, Rosenzweig puso en marcha una drástica desformalización del tiempo (Levinas 2002: 72), cifrando la realidad desde lo acontecido, lo aconteciente y lo por acontecer (Jasminoy 2017: 291).

En la Introducción a esta segunda parte, “Sobre la posibilidad de vivir el milagro”, Rosenzweig situaba el tema en el terreno de la fe, postulando que su objeto auténtico es el “milagro”. Con esta denominación no aludía al “milagro” de la magia pagana, sino a aquél que se constituye como “signo” (con sus dos momentos nucleares, de promesa y cumplimiento) de la providencia ilimitada de Dios. El “milagro de la Revelación” vertebraba toda la reflexión posterior, reconfigurando creativamente el vínculo entre filosofía y teología. El autor pensaba que esta relación debía ser sobre todo de colaboración; en principio, posibilitando la reconstrucción del puente que une la Creación con la Revelación -la objetividad del saber (filosofía) con la vivencia del milagro (teología)- desde la esperanza en la venida del reino moral de la Redención, asumiendo que tanto la Revelación como la Redención son también en algún sentido Creación (ER: 145). Esta reconfiguración implica, por un lado, la aparición de un “nuevo filósofo”, que posea perspectiva propia pero que a la vez se apoye en el concepto de Revelación que provee la vivencia teológica; por otro, la aparición de un “nuevo teólogo”, vivencial pero sostenido en el concepto de Creación, o sea, en la objetividad que le provee el saber filosófico¹³⁶. En el “entre” (filosofía “y” teología) las palabras elementales, los elementos lógico-matemáticos del antemundo del concepto, se hacen audibles por las palabras reales del lenguaje vivo, por el “pensamiento hablante” o la “gramática”: “Pues la palabra es tan sólo un comienzo [Creación]¹³⁷ hasta que llega al oído que la capta [Revelación]¹³⁸ y a la boca que le responde [Redención]¹³⁹” (ER: 152). En la vía del método lógico-sintáctico al método lingüístico-semántico, Rosenzweig identificó la temporalización de la Creación con la forma lingüística del relato o la narración (él, tercera persona del narrador), la de la Revelación con el diálogo (Yo-Tú, primera y segunda persona de los dialogantes) y la de la Redención con el canto coral (del dual primero y del nosotros después, primera persona del plural). En lo que sigue, se estudia en detalle cada una de estas modulaciones témporo-lingüísticas para llegar finalmente al núcleo discursivo del presente acápite: la Redención. Con ese fin, se emprende una explicación minuciosa de la serie Creación-

¹³⁶ “En la creación está *prevista* providentemente la Revelación (...) incluyendo también la Redención. Como el teólogo la practica, la filosofía se vuelve augurio de la Revelación, *antiguo testamento* (...) de la teología” (ER: 150).

¹³⁷ Aclaración del autor.

¹³⁸ Aclaración del autor.

¹³⁹ Aclaración del autor.

Revelación-Redención, desde la cual Rosenzweig desentrañó las correlaciones respectivas entre Dios y el mundo, entre Dios y el ser humano, y entre el ser humano y el mundo.

El primer acontecimiento es el de la relación, temporal y efectiva, entre el Dios metafísico y el mundo metalógico, esto es, la Creación o el “fundamento perpetuo de las cosas”. En la Creación, Dios llama al mundo a la existencia por su poder creador y el mundo se revela por su existencia como criatura frente a la Providencia divina (ER: 167). Se trata, por tanto, de la salida del Dios elemental del escondite antemundano, de su exteriorización por la inversión del Sí en No y del No en Sí. Si en la primera parte el metaobjeto “Dios” fue construido por Rosenzweig como una libertad divina ($A=$, negación de la “nada de Dios”) que se pone como esencia infinita (A , ámbito conceptual de la idealidad), ahora dicho ponerse se manifiesta de modo renovado: por su poder infinito Dios hace ser el ser del mundo, cumpliendo así la promesa implícita en su esencia (EE: 47). Esto significa que Dios se exterioriza por su poder divino o, en otras palabras, que por su libertad divina (del No) se efectiviza su propiedad como Creador (su Sí o esencia): “Dios el Creador es esencialmente poderoso. Su crear es, pues, omnipotencia sin capricho (...), puede cuanto quiere, pero sólo quiere lo que por su esencia tiene que querer” (ER: 156). De esta manera, lo propio del Creador es el poder que actúa por necesidad interior en la realización de lo necesario, y bajo ningún aspecto por mero “capricho” o en un acto aislado (ER: 161). Así, los dos polos de la relación quedan revelados: Dios como promesa de efectividad que se cumple por su “poder infinito” (Creador) y el mundo como una “nada de efectividad” (criatura). Por su parte, el mundo sale también de su clausura e inmovilidad elementales, haciéndose patente su “misterio” o “secreto”. Esto sucede en la medida en que éste se pone como “devenir”, presente y lanzado hacia el futuro -de la Creación a la Redención (ER: 163). La revelación de su carácter creatural expone que el mundo está siendo permanentemente creado, no como un movimiento de “autocreación” sino, más bien, como uno de “autorrevelación”. Por la Creación el mundo se abre, posibilitando con ello el tránsito del mundo configurado de la plasticidad perpetua al mundo creado, inacabado y siempre renovable. Por tanto, la construcción del mundo metalógico también queda invertida: su esencia permanente como *logos* unificante (su Sí) se manifiesta ahora como “esencia instantánea”, “esencia inesencial” o “existencia” (su No), renovable cada vez pero en cuanto tal universal; o sea, una esencia que, junto con la totalidad de los particulares que comprende, nace nueva a cada instante (ER: 164). Existencia, entonces, que permite que el mundo se mantenga en el ser por su devenir constante. Sin embargo, Rosenzweig afirmaba en este punto que la existencia del mundo sólo puede ganar “consistencia” y “verdad” por el ser incondicionado y universal, es decir, por Dios en tanto ser que está fuera de ella. Gracias al poder del Creador la existencia del mundo se renueva constantemente en “cada mínimo instante

particular”. De esta manera, el poder creador de Dios y la creaturalidad del mundo confluyen en el proceso real y efectivo de la Creación: “El mundo tiene que tener creaturalidad, de la misma manera que Dios tiene que tener poder creador, para que la Creación, como el proceso real entre ambos, pueda darse” (ER: 176). Así, se produce en ella una “inversión ascensional” doble, tanto de la configuración del Dios metafísico como de la del mundo metalógico (García-Baró 2006: 29).

Para analizar la dimensión témporo-lingüística de la Creación, Rosenzweig presentaba la “gramática del Logos” o el “lenguaje del conocimiento”. En primer término, mostraba el límite intrínseco del lenguaje matemático (lógica idealista), o sea, del lenguaje mudo del antemundo perpetuo. Las inversiones del mundo siempre renovado exigen modificar la forma lingüística y, con ello, realizar el paso de los símbolos algebraicos a los gramáticos. Con el fin de expresar la irrupción de tales “inversiones ascensionales”, el autor recurrió a la “ciencia de sonidos vivos” o la “doctrina de las formas lingüísticas”, la gramática, en este caso la del *logos* o conocimiento. Situando la Creación en el marco general de la Revelación, y basándose en el análisis gramatical de Gn.1, aparece la cuestión de las “palabras-raíces”, es decir, ciertas palabras audibles que, manteniendo contacto con las primigenias, convocan las leyes del lenguaje real. Por el acto creador -No devenido Sí-, la acción creadora se transforma en un sonido audible; este último emerge, en principio, de un adjetivo predicativo que pone un “Así libre” (modo de ser) a partir de una fórmula que, expresada en participio, muestra la unión entre el adjetivo (el cómo o cualidad de la cosa) y el verbo (el acontecer como “sido”). A lo creado se lo califica con el adjetivo-raíz “¡bueno!”, con el afirmativo (es) “bueno” que emerge del Sí divino (ER: 196). Así, Dios creó (tercera persona del singular y pretérito, objetividad doble) “algo” (sustantivo en acusativo o nominativo pasivo) “bueno” (adjetivación fundamental, que expresa la objetividad del mundo)¹⁴⁰. De ahí surge la “palabra acto” de Dios en pretérito imperfecto, gracias a la cual el mundo “fue” hecho: “La Creación, que es para Dios haber-hecho, es para el mundo ser-hecho” (ER: 196). De este modo, quedan indicados los tres momentos del proceso creador: primero, impera el intransitivo de las cosas mudas en reposo (estaba); luego, la “palabra-acto” del Espíritu

¹⁴⁰ Leconte señala muy bien cada una de las formas témporo-lingüísticas que moldean las diversas instancias del proceso de objetivación propuesto por Rosenzweig. En lo atinente a las formas lingüísticas, el proceso transita el camino siguiente: a. el “adjetivo calificativo” que indica la cualidad del “Así”, incomparable y singular; b. el “éste” pronominal que indica la cosa, el “algo”, en tanto cosa percibida en sus cualidades (no aún en calidad de conocida y nombrada) y en relación a su aquí (espacio); c. el “artículo indeterminado” que ubica la cosa como un representante de un género; y d. el “artículo determinado” que señala el cumplimiento del proceso de objetivación, designando la cosa como conocida -determinación de la cosa singular como objeto de conocimiento (CCE: 138-139). En lo que respecta a las formas temporales, el siguiente: a. parte del participio, donde la cosa es captada como cualidad (designación universal de la cosa como ente); el infinitivo, el cual muestra el movimiento en su facticidad (forma procesual) y lo fija en relación con la relación temporal (presupuesto universal o general); el indicativo, que permite comparar la cosa singular con la totalidad del acontecimiento, asumiendo luego la tercera persona; y finalmente, el pasado, donde se lo fija en la relación temporal más objetiva (CCE: 140).

de Dios que procede de la “palabra-acontecimiento” (Dios dijo...); por último, el acto creador, donde se quiebra la objetividad (del hágase, ello) y aparece el nosotros que reúne el yo y el tú (hagamos). Con la Creación del primer ser humano (*Adán*), hecho a imagen y semejanza de Dios, emergió el primer “nombre propio”, o sea, algo más que un sí-mismo cualquiera. Desde ese momento, Dios califica lo creado como “¡muy bueno!”, indicando con eso la presencia de algo abierto y susceptible a la muerte, donde se ve que: “(...) el hijo es más que la criatura” (ER: 167). En definitiva, con el “bueno” Dios califica la obra de la Creación en su índole de “cosa obrada”, de la existencia como “ya-existencia” (ER: 196). El recorrido anterior localizó el ser del mundo en su “Existir-ya”, en su “Estar-ya-ahí” (ER: 175). El autor pretendía subrayar con esto que tanto el poder creador de Dios como la existencia del mundo “están ya ahí”, y que así como el mundo creado está “ya-hecho” también puede ser “recreado” a cada instante. En efecto, el ser del mundo se presenta como existencia, y no cualquier existencia sino una real: “creación creada” de la cual brotan “partos siempre nuevos de la Plenitud” (ER: 178), haciendo del mundo un ámbito completamente objetivo y de todo actuar o hacer en él, acontecer efectivo (ER: 177). Es la gramática, la Revelación del mundo creado en lenguaje narrativo, aquello que muestra que el pasado de la Creación no es una mera anterioridad que antecede al “pensamiento pensante” sino, más bien, un pasado experimentado en tanto que pasado del presente vivo. El relato de la vivencia en el presente, de aquello que está-ahí siendo experimentado, implica asumir el cómo aquello que está-ahí llegó a ser lo que fácticamente es; narrativa del presente como aquello que ha llegado a ser y narrativa del pasado como pasado del presente que se vive (Fonti 2018: 130). Por ello, la Creación se enuncia en calidad de “enunciado acabado” (EE: 50), siendo el pretérito su forma verbal propia: se trata del mundo creado como lo “ya-dicho”. En síntesis, es por esto que, mediante la narración, el ser humano (narrador) experimenta el mundo (criatura) como Creación de Dios (Creador).

El segundo acontecimiento es el de la relación real y efectiva entre el Dios metafísico y el hombre metaético, la Revelación o el “nacimiento siempre renovado del alma”. Según el propio autor, en la Revelación se encuentra el corazón de *La estrella*, porque, en su actualidad, todo se está en ella (ER: 301; NP: 33). Si la revelación de Dios en la Creación se enuncia en el pretérito del mundo creado, esta segunda Revelación, Revelación *stricto sensu*, indica la salida de Dios de su posible nuevo ocultamiento y, por ello, su temporalización como presente. Su punto de partida radica en que el amor de Dios en la Revelación -vivencia instantánea del presente- es fuerte como la muerte, posicionándolo por encima del carácter creatural de lo sido (ER: 201-202). La temporalización de la Revelación, el presente vivo y aconteciente, renueva todas las cosas creadas, iluminando su condición de “cosas ya hechas” (CCE: 150). Sin embargo, no hay

que perder de vista que, tal como se afirmó más arriba, la Creación -iluminada por la Revelación- se posiciona como el fundamento (en su carácter de “augurio” o “promesa”) del “milagro” de la vivencia renovada (Belmonte García 2012: 111). En este contexto argumental, sobresalen dos tesis fundamentales: por un lado, que Dios se revela al ser humano en el instante por su acto de amor y, por otro, que el amor de Dios se efectiviza lingüísticamente como diálogo (EE: 51). La cuestión del amor de Dios es tratada en función de los dos polos vinculares que le dan realización, el “Dios amante” y el “alma amada”. No obstante, lejos de una igualación niveladora entre el rol de ambos actores, se presenta desde el inicio una configuración asimétrica de la relación amorosa, en la cual, si bien los dos son tomados por el amor, este último se origina en el amante (Dios) haciendo que el amor de la amada (el alma humana) sea siempre respuesta al amor recibido (ER: 201). Dicho en pocas palabras, el amor de Dios precede siempre al amor del ser humano y el amor del ser humano es siempre respuesta. Gracias al presente, Dios puede eludir su posible ocultamiento en el pasado de la Creación, pues en ella corría el riesgo de perderse en la infinitud de lo creado, quedando tan sólo como el “origen” de lo ya-sido. Sin embargo, por la fuerza de la Revelación lo ya-creado se renueva constantemente, dado que el mundo no fue hecho de una vez y para siempre sino que está siendo recreado a cada instante. Con la Revelación se niega, por tanto, la esencia muda del Dios metafísico, deviniendo ahora patente y claro por la apertura amorosa al ser humano metaético: es la “elevación” de su facticidad. A diferencia de lo acontecido en la Creación, ahora del Sí de Dios, de la exteriorización de su ser infinito esencial (“destino”), se revela su No como libertad aconteciente o acto de amor como autonegación (ER: 205; Casper 2000: 124). Por ende, se da una nueva “inversión ascensional” del Dios metafísico, mediante la cual el destino (Sí) irrumpe como acontecer instantáneo (No), es decir, como un hontanar de donde surge la ineludible negación del “instante que precede inmediatamente a este instante”. En este sentido, el amor no es comprendido aquí como una propiedad esencial de Dios (como lo era su poder creador) sino, más bien, como un “acontecimiento aconteciente” o “acaecimiento acaecido” (ER: 209). Por su acto amoroso -paso de su esencia eterna al amor- el Dios metafísico gana facticidad, en tanto realidad efectiva y relacional. De este modo, es por el acto renovado de amor que la Revelación recrea todo lo-sido del mundo, siendo el Dios amante su agente inequívoco. De todas formas, al ser instantáneo este amor es por esencia infiel, requerido por ello de confirmación constante. Asimismo, la donación amorosa de Dios promueve la apertura del ser humano metaético, su salida del autoensimismamiento por el amor que recibe su alma. Como se dijera respecto del “héroe trágico”, el sí-mismo antemundano estaba encerrado, mudo y sordo. La interpelación (heterónoma) de Dios le permite al ser humano autotranscenderse, es decir, hablar para ser más

de lo que es y comunicarse con lo otro que él; en otras palabras, le posibilita salir de la cárcel de su sí-mismo a través del resguardo que le ofrecen unos “brazos eternos”. En este sentido, es necesario explicar de qué manera se reconfiguran las fuerzas que formaron el ser humano metaético, la “obstinación” y el “carácter”, para recibir el amor divino. Básicamente, la Revelación gesta el paso del ser humano metaético, mudo y replegado sobre sí, al “alma amada”. Para poder escuchar la llamada amorosa, éste sufre una conmoción semejante a la de la esencia divina. De su No, obstinación orgullosa, emerge ahora el Sí, propiedad esencial de escucha y fidelidad. En efecto, la obstinación insolente (*hybris*) se transforma por el amor en humildad -respeto orgulloso-, en tanto capacidad de ser más que su “Así” en la confianza que despierta el sentirse amparado por Dios (ER: 213), pudiendo por eso, finalmente, “abrir la boca y hablar”. Por la “inversión ascensional” de la obstinación el “alma amada” puede mantenerse fiel al llamado de Aquél. Sin embargo, este movimiento es posible sólo en la medida en que la obstinación devenga fidelidad, aunque sea la obstinación del sí-mismo la fuerza activa que le permite a éste mantenerse en la respuesta. Se trata, por tanto, de una respuesta afirmativa ante un amor que el amado experiencia como eterno -en la “duración en calma” o la “paz de Dios”-, o de aquello que también puede denominarse como fe (ER: 216). En conclusión, la Revelación radica también en una “conversión doble”, la de Dios negando su esencia infinita e inmóvil y afirmando su amor (y, por ende, la existencia del ser humano), y la del ser humano negando su soledad trágica y afirmando su sí-mismo como respuesta (Garrido-Maturano 2010: 256).

Si bien el comienzo de la inversión se encuentra guiado por un gran No, la “palabra-raíz” de la Revelación no radica en él sino en el vocablo “Yo”. El análisis de la modalidad lingüística propia de la Revelación se basa en la “gramática del Eros” o el “lenguaje del amor”, que parte de la afirmación: “Yo es siempre un No en voz alta” (ER: 218). Rosenzweig aludía con ello al juego entre la respuesta singular y la pregunta singular, al juego dialógico entre la “palabra” y la “respuesta” en tanto “intercambio dia-crónico de la palabra” (EE: 58). El diálogo expone la temporalización presente del acontecimiento a través de la alocución que un “yo” le dirige a un “tú”, inaugurando el paso del “monólogo” (de la Creación) al “diálogo” (de la Revelación). En la Creación -autodiálogo de Dios- no hubo todavía un Yo auténtico, puesto que aún no se había cruzado propiamente con un Tú (ER: 220). Por esta razón, la primera pregunta para encontrar el Tú es “¿dónde estás?” (Gn. 3, 9) y, paradójicamente, en lugar de encontrarlo se reconoce a sí mismo como Yo. Es por la llamada divina que el ser humano logra salir de la objetividad, del concepto universal -del ello, del artículo determinado e indeterminado de las cosas creadas- y, siendo convocado por su nombre propio, responde: “Aquí estoy”. Sólo en ese momento, surge el “yo” singular humano (nominativo), como disposición, escucha y obediencia puras -“todo él

oídos” (ER: 222). Así, en el oír obediencial se oye el primer eco del mandamiento “ámame”, imperativo de amor en boca del amante: aquello que reza “Debes amar al Eterno, tu Dios, con todo el corazón y toda el alma y con todas tus fuerzas” (Dt. 6, 5). En el lenguaje dialógico no sólo se le dice algo al Tú sino que, más aún, este Yo-el Eterno “se” dice al otro, revelándose como lenguaje. Ante semejante imperativo, el intento de respuesta del “alma amada” evidencia, en principio, su vergüenza por haber pecado, exponiendo sobre todo su debilidad en el pasado. A causa del reconocimiento de la falta propia, pasada y presente, la vergüenza desaparece; dándose, entonces, la reconciliación, mediante la cual se purifica el presente de la debilidad pasada (arrepentimiento, retorno: *teshuvá*), así como se reconoce la precaria actualidad de su condición: “soy un pecador”. Sólo después el ser humano amado puede lanzar su confesión de amor, dando “fe del amor divino que ha conocido”. Como fruto de este movimiento, los dos polos de la relación se hacen efectivamente visibles. Ahora la Creación queda “probada” por la Revelación, o sea, que a la luz del “milagro vivido” queda indicada como un pasado que prepara y prevé el “milagro” (ER: 228-229). Allí, el amante se revela como creador de la criatura amada, diciéndole “eres mía”. Con ese gesto, la Revelación divina aparece en el mundo, se pone como algo real en el orden mundano, donde, por otra parte, halla su fundamento: la historicidad. En ese momento, la fe puede dirigirse al mundo de las cosas, encontrando en la facticidad de los acontecimientos históricos un fundamento objetivo. Con todo, vale destacar que el lenguaje de la Revelación difiere del de la Creación; esto se muestra especialmente en el cambio de registro témporo-lingüístico de un estadio al otro: tránsito del indicativo, objetivo y pretérito de la Creación al imperativo, subjetivo y presente de la Revelación (ER: 222-223). No obstante, ya en el “hagamos” de la Creación había emergido premonitoriamente el Yo-Tú, aunque todavía oculto en la tercera persona del relato; de este modo, el vínculo entre la primera y la segunda persona del singular sólo se cumple por el imperativo dialógico de la Revelación, teniendo al “él-ella-ello” de la tercera persona de la Creación como cimiento. Este Yo-Tú singular de la Revelación es un singular sin género englobante, un auténtico “nombre propio”, que constituye el principio que orienta la vivencia mundana: antídoto eficaz contra el “estar cualquier cosa junto a cualquier otra”. Singularidad, entonces, que excede la nominación de las cosas creadas como géneros, aunque, de todos modos, se base en ellas para darles realización en el mundo: Creación de la Revelación con un Dónde y un Cuándo, Revelación histórica localizada espacio-temporalmente. Se trata, en suma, del fundamento de la Revelación, de la confesión del nombre de Dios: “yo lo creo” (ER: 234). Rosenzweig veía en el *Cantar de los Cantares* el libro nuclear de la Revelación, hallando en él aquella dinámica que parte de la llamada de Dios al ser humano, pasa por la conversión del ser humano en “alma amada” (hablante y abierta) y llega hasta el

Yo-Tú interhumano como expresión del Yo-Tú entre Dios y el ser humano. Esto sucede porque el diálogo interhumano renueva cada instante, actualizando con ello la interpelación y la respuesta vivas entre el Yo divino y el Tú humano. El movimiento que inaugura la llamada de Dios y la respuesta del ser humano se actualiza en el diálogo con el prójimo, haciendo del intercambio lingüístico interhumano un presente diacrónico que patentiza la Revelación de Dios. Según la interpretación rosenzweiguiana, el soporte discursivo del *Cantar de los Cantares* es la palabra-raíz “Yo”, entendido como un presente instantáneo y fugaz. En ese texto surgen distintos imperativos, que se condensan en el imperativo único de amor. Nuevamente, ante el imperativo del amante, “ámame”, aparece en la amada la vergüenza, aunque pronto se convierte en quietud y paz ante los ojos de quien la ama. Con esto, se consuma el “eres mía” del amante, patencia del torrente inagotable de amor que brota del interior del alma amada: puerta abierta a la Redención, en tanto la amada reclama un futuro de la revelación presente que, excediendo el yo-tú, alcance el mundo entero (ER: 251). Dicho requerimiento de la amada propone superar el “círculo mágico” de su relación amorosa, lo cual conlleva no sólo que la amada pueda hablar (como sucede con la respuesta a la interpelación divina) sino que, también, logre tomar la palabra como propia, o sea, salir amorosamente al mundo -en camino hacia la Redención. Así, en la Revelación se trata de un presente diacrónico que recrea lo-sido de la Creación (el tiempo indicativo del hecho dado: lenguaje objetivo del nuevo teólogo) en el instante que está-siendo (imperativo dialógico del llamado divino a un Tú singular: lenguaje subjetivo del nuevo filósofo): renovación de la alianza entre la “cosa-ley” y el “nombre-mandamiento”. En conclusión, la Revelación se basa en la interpelación imperativa del amor de Dios a un yo humano declinado en nominativo, un “tú de Dios” con “nombre propio”.

5.1.2.3. Redención

A partir de lo ganado en este recorrido, se llega al tema nuclear del presente acápite: la relación real y efectiva entre el hombre metaético y el mundo metalógico, la Redención o el “futuro eterno del Reino”. El libro tercero de esta segunda parte arranca con la frase: “Ama a tu prójimo” (Lv. 19, 18). Por eso, es menester indagar por la significación del amor al prójimo en la tarea redentora, advirtiendo que, en primer lugar, implica la salida de la “casa paterna” del amor recibido de Dios, o sea, la superación de la minoría de edad del alma. Salida básicamente hacia el mundo, hacia los otros. Traccionada por el futuro, la vinculación efectiva entre el ser humano y el mundo se fenomeniza en el amor al prójimo, en tanto gesto de anticipación del Reino por venir o como el acontecimiento mediante el cual se anticipa la

Redención del mundo. Mientras que la Creación se expresaba lingüísticamente en la narración y la Revelación en el diálogo, la Redención lo hace en el canto coral. Aquí, nuevamente, se patentizan dos polos de una relación: el sí-mismo que se abre al mundo y el mundo que se abre a la llegada del Reino. En el primer caso, el sí-mismo que devino “alma amada” por la Revelación corría el riesgo de darle la espalda al mundo por focalizarse sólo en el amor que recibía de Dios. Si bien gracias a eso el alma logró salir de su encierro y se encontraba ahora entregada y confiada, lo hizo todavía en el estrecho marco de una dirección única: hacia Dios (ER: 254). Por esta razón, estaba “ciega y sorda” para todo aquello que no fuera Dios, o sea, con menos figura que la del héroe trágico del paganismo. Por tanto, el sí-mismo como “alma amada” estaba “muerto para el mundo” o, mejor, “muerto para todo menos para Dios”. Y así como en la Creación Dios corría el riesgo de perderse en lo oculto de lo creado, en la Revelación el alma humana podía recluirse en la mirada amorosa de Dios. Rosenzweig caracterizaba esta última posición con la figura del “místico”, en su calidad de mero receptor de la Revelación: amado desbordantemente por Dios y abierto a Él pero cerrado al mundo y a los otros. Pues, el místico, como “niño mimado de Dios” o “vasija de los éxtasis que vive”, está a solas con “su” Dios dándole la espalda al mundo (ER: 255). La Redención cura justamente esa “patología”, reintegrando al ser humano a la palabra como palabra propia -no solamente como respuesta (*Antwort*). A diferencia de la negación mística del mundo, el amor al prójimo permite que el ser humano se vuelva visible y audible, dirigiéndose amorosamente a cualquier otro -a la “alteridad inmediata no divina” (García-Baró 2007: 288). En la salida del ser humano al mundo y, por ende, en el amor interhumano del yo al prójimo, el mundo siempre renovado de la Revelación camina efectivamente hacia el futuro eterno de la Redención. Rosenzweig reconocía que este proceso pudo darse gracias al paso del héroe pagano al héroe moderno. En contraste con la tragedia antigua, el héroe de la tragedia moderna pierde rigidez y se arroja voluntariosamente a una existencia dialógica, asumiendo así una perspectiva propia: el “yo singular” o la “*individualidad* diferente”. Sin embargo, en tanto representación de un ser humano absoluto en relación dialéctica con un objeto absoluto, el filósofo-héroe de la Modernidad no deja de encontrarse solo “frente” al Absoluto. Mientras que, para Rosenzweig, el “ser humano absoluto” auténtico es quien logra vivir “en” el Absoluto. Esta última actitud es caracterizada en *La estrella* por la figura del “santo”, siendo éste quien, viviendo absolutamente en lo absoluto, logra quebrar el encierro engañoso de la mística intimista. La imagen del “santo” condensa en la Redención la nueva “inversión ascensional” del ser humano, aquella que brota de su “carácter” pero no como “necesidad” -ni “destino”, ni “personalidad”- sino como *demon*. Con esta denominación, Rosenzweig aludía a una fuerza que, proviniendo del alma propia, es

capaz de irrumpir efectivamente en el exterior mundano: el “amor al prójimo” (EE: 63-64). El amor al prójimo refuerza la “entrega de sí” que le fue exigida al ser humano en el mandamiento de amor a Dios (el “ámame” de la Revelación). Con esta idea, se afirma que su origen no reside sólo en la voluntad humana -en la libertad, en la autonomía- sino que surge originariamente de la interpelación divina que la precede -desde el amante, como heteronomía. De lo cual se deriva que el amor al prójimo de la Redención completa el imperativo de amor a Dios de la Revelación, de manera tal que el amor al mundo creado efectiviza el mandamiento que brota del (siempre anterior) amor de Dios (ER: 262). En suma, el amor a Dios se exterioriza en el amor al prójimo. Rosenzweig se encargó de desligar el amor al prójimo del tipo de “fin” que regula la ley moral, al sostener que: “Las leyes morales no quieren meramente arraigar en la voluntad -cosa que también quiere el amor al prójimo-, sino que no quieren reconocer otro presupuesto que la libertad. Es la célebre exigencia de *autonomía*” (ER: 262). En este sentido, la serie de actos concernidos en el amor al prójimo se encuentra en los antípodas de la ley moral (formal y teleológica), dado que éstos requieren un “supuesto más allá de la libertad”. Pues, sólo el alma que ha sido, antes, amada por Dios está en condiciones de cumplir, después, el mandamiento de amor al prójimo. Con esa reflexión, Rosenzweig se refería a la temporalización diacrónica del instante como anticipación de un futuro prometido: en un mundo que, siendo ya sido por la Creación (pasado) y que está siendo por la Revelación (presente), aún puede (y debe) ser redimido (futuro). Así, la serie de actos que implica el amor al prójimo se dirige indefectiblemente al mundo, siendo este último el segundo polo de la relación concernida en la Redención. En esta trama argumental, el autor describía una nueva “inversión ascensional” de la configuración metalógica: de la existencia inacabada del mundo que se recrea a cada instante (de su No) brota ahora su esencia perdurable (su Sí). Esta inversión del mundo es proporcionalmente opuesta a la acontecida con Dios y el ser humano, dado que para ellos del Sí (esencia creadora de Dios, humildad y fidelidad del alma humana) surgió el No (actos de amor divino y amor al prójimo), mientras que en ésta del No (existencia pasajera) emerge el Sí (esencia perdurable) (EE: 67). Pues, tanto para Dios como para el ser humano el Sí antiguo de la esencia precedió al No más joven de la apariencia: Dios creó de una vez y para siempre (Sí) y después se revela (No); el ser humano recibe la Revelación (Sí) y después actúa (No). Por el contrario, para el mundo el movimiento se da exactamente al revés: el mundo fue creado (No, instantaneidad) y después será redimido (Sí, plenificación). En particular, este elemento expone la constitución inacabada del mundo, porque mientras que el ser humano y Dios ya son, el mundo deviene, o sea, no está acabado y debe ser redimido: “Aún hay en él risas y lágrimas. El llanto no ha sido todavía enjugado de todos los rostros” (ER: 267). Que el mundo haya sido

creado es algo que se puede narrar; sin embargo, que su constitución esté inconclusa, que en él habiten astillas de la redención por venir, es algo que sólo se puede anticipar, es decir, vivirlo en la expectativa. Al haber invertido el orden de su autoconfiguración, ya no de adentro hacia afuera (de la esencia al fenómeno) sino de afuera hacia adentro (del fenómeno a la esencia), se afirma que la “esencia” perdurable del mundo es algo que siempre está viniendo. Si bien el mundo se presenta fenoménicamente por su autorrevelación, para que se dé su esencialización auténtica es necesario rastrear aquello que se avizora “ya” en él como enigma: “Es, pues, pulgada a pulgada, algo que viene; no: un venir. Es lo que debe venir. Es el Reino” (ER: 268). Para que éste llegue, la momentaneidad mundana debe ganar perdurabilidad, así como su existencia, vitalidad y eternidad; de esta manera, de la esencia o *logos* (universal) del No (autonegación, instante) emerge la plétora fenoménica (individuo) del Sí, como algo permanente, duradero y consistente. Esta individualidad que posee duración, que se autolimita determinando su figura desde sí misma es la Vida (ER: 271). Rosenzweig pensaba que lo vivo no es reductible a la mera existencia del mundo sino que, yendo mucho más allá de la naturaleza orgánica, abarca no sólo los seres vivos sino también las instituciones y las comunidades, las cosas y las obras. Asumiendo que la vida resiste en su duración a la muerte, sostenía que lo vivo le brinda esencia y consistencia a la existencia mundana, a través de los seres con figura: frente a los fenómenos con mera existencia, los seres vivos son realmente seres o esencias (ER: 271). Con todo, advertía que esta vida es finita y, como tal, constitutivamente mortal. No obstante, con el tiempo la vida finita puede acercarse a la infinitud, para ser algún día toda ella viviente (EE: 68). En ese proceso, la plétora fenoménica se convierte (bajo el signo del Sí) en “vida”, esto es, en una figura que, como suelo o fundamento del crecimiento del Reino, permanece en una exigencia incansable de “eternidad”. Así, a fuerza de futuridad, va aumentando la vitalidad de lo vivo y va creciendo el Reino “entre” el principio y el final:

La vitalización de la existencia viene desde el principio y está siempre viniendo. Y, así, su crecimiento es necesario. Siempre es futuro; pero es futuro siempre. Siempre existe tanto como es futuro. Aún no existe de una vez por todas. Viene eternamente. La eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría perfectamente ser también hoy. La eternidad es un porvenir que, sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo, presente. La eternidad es un hoy que tiene conciencia de ser, no obstante, más que hoy. Y así, si el Reino viene eternamente, esto quiere decir que su crecimiento es, ciertamente, necesario, pero que el tiempo que mide este crecimiento no está determinado; e incluso, dicho con más precisión, que el crecimiento no guarda relación alguna con el tiempo. Una existencia que ha entrado un día en el Reino ya no puede decaer de él: ha entrado *de una vez por todas*, se ha hecho eterna (ER: 273).

Por tanto, la vitalización de la existencia -su crecimiento- comenzó con la Creación, en una tensión de eternidad invariablemente futura: la necesaria llegada del Reino, un siempre mañana anticipable en el instante presente. La posibilidad efectiva de su anticipación está en el amor al

prójimo, en la serie de actos que vitalizan la existencia. El prójimo como “representante del mundo” -quien está-ahí siendo el más próximo en el instante de amar- se posiciona como el destinatario preferencial del mandamiento amoroso: reconocimiento del otro (de cualquier otro) como “alma amada”. De esta manera, el amor al prójimo queda caracterizado como el impulso principal del Todo o de la “unidad”, en la cual se vivifica todo lo que es. En suma, la Redención pone en acto dos fenómenos afines, el mundo que crece y el alma que lo vitaliza amorosamente, en un “nosotros” que presentifica la eternidad: “Es la anticipación lo que eterniza al crecimiento del mundo y la acción del hombre. El alma anticipa el mundo entero al actuar; por otro lado, el mundo anticipa en su crecimiento el acto de amor” (Belmonte García 2012: 120). Sin embargo, esto es tan sólo una anticipación inacabada de la Redención definitiva, que está exclusivamente en manos de Dios -ámbito escatológico supratemporal (EE: 69-70). La Redención como acontecimiento acabado compete sólo a Dios; Él, redimiendo el mundo por el amor del ser humano y el ser humano por el crecimiento del mundo, finalmente se redime a sí mismo: estadio final del “Todo-Uno” de la consumación escatológica (ER: 289).

Desplegada la ruta de la Redención, Rosenzweig indicaba las claves de su lenguaje, en este caso la “gramática del *pathos*” o el “lenguaje del acto”. En este lenguaje, convergen el crecimiento del mundo y el amor al prójimo del alma humana (ER: 277). Por la anticipación implícita en el crecimiento y en la obra del Reino, ambos -mundo y ser humano- se eternizan, puesto que el alma anticipa el mundo entero por su obra amorosa y el mundo anticipa el final venidero por su crecimiento. Sin embargo, para que los dos sean redimidos hace falta un tercero, que a la vez fue el primero en calidad de Creador y Revelador: el Uno, ahora también Redentor (ER: 280). Si la palabra-raíz del relato de la Creación fue la de “bueno” -el Sí de la exteriorización esencial de Dios- y la del diálogo de la Revelación fue la de Yo -el No de la exteriorización amorosa de Dios-, en esta instancia aparece la “y”, en tanto conjunción del Sí (de la primera) y del No (de la segunda), aunque sin ser una palabra-raíz (EE: 71; ER: 278). La “y” condensa la Redención del alma en las cosas y la Redención de las cosas por alma. Dicho acontecimiento encuentra su modulación lingüística en el canto al unísono de dos voces (el dúo). Aquello que puede ser cantado al unísono por el ser humano y el mundo es el “nombre divino”, descubriendo que la frase-raíz de la Redención es “Dios es bueno” -origen y culminación del lenguaje como tal. En el canto coral de “Él, Dios, es bueno” se consuma tanto el “bueno” narrado de la Creación como el Yo dialógico de la Revelación. Pero, a diferencia de la voz del narrador (“el”, tercera persona del singular) y de las voces de los dialogantes (Yo-Tú, primera y segunda persona del singular), el canto se dice en la conjunción dual, en la comunidad de los seres humanos y el mundo. Este canto es performativo, pues el acto mismo

de cantar hace comunidad a la comunidad. En su carácter de “lenguaje del acto” funda su sujeto -la comunidad del “nosotros”- así como realiza la invitación al canto en común -el “dar gracias” y la confesión “porque Él es bueno”: “Existir como nosotros, es decir, vinculados por el amor, es ya dar gracias con el acto a la invitación de Dios que nos llama a existir amando” (EE: 72). En efecto, el verbo es la categoría de palabra propia de la Redención, ya que por su acción solicita la vitalización de todo lo viviente a través del sujeto amante y del mundo creciente; se trata así de un canto que irrumpe como invitación comunitaria al agradecimiento por la unificación amorosa del Uno-Todo. En síntesis, del modo indicativo de la Creación (pasado) y del imperativo de la Revelación (presente), surge ahora el dativo de la exhortación, el modo cohortativo: “demos gracias” (futuro). En suma, mientras que la Revelación hace por la narración del pasado un pasado del presente, la Redención hace, por la anticipación en el instante, un futuro del presente; por el Revelador, Creación y Redención devinieron “acontecimiento”, la primera como lo ya-acontecido y la segunda como lo que aún-acontecerá (ER: 301). En esta última temporalización, y dado su carácter de acción comunitaria de agradecimiento y alabanza, el “canto” invita a todos, uniendo a quien invita con el mundo entero: “En el dativo que está allende todo se encuentran las voces de los corazones aquende separados” (ER: 282). En el dativo se reúnen todas las acciones que agradecen la bondad divina, unificando el alma y el mundo por la confesión y alabanza comunes. De este modo, la acción de gracias y la alabanza implican en sí mismas una cierta anticipación del cumplimiento del Reino, en tanto señal de la unión universal del alma con el mundo entero (ER: 283); asimismo, son también señal de la futuridad de la Redención, de su porvenir (“aún no”) y de su eternidad anticipable a cada instante (“ya-hoy”) por el amor al prójimo (el más próximo de lo próximo). Con esa relación se insertan efectivamente en el canto las dos voces singulares del dual, la del yo y la del tú, trascendiendo el mero plural -reunión de representantes singulares de la especie- y el mero singular -el ser humano solo amado por Dios. El amor al prójimo se presenta así como un acto de amor marcado por la indeterminación, dirigido a cualquiera que sea en este instante el más próximo; sin embargo, este absoluto indeterminado se vincula de modo estrecho con la totalidad de lo determinado: el Todo. Con esta idea, Rosenzweig aludía al vínculo entre el “cualquiera” (del prójimo) y el “mundo entero” (del Todo), o sea, al unísono del conjunto de los duales que cantan “Dios es bueno” (ER: 287). Con todo, el canto del nosotros tampoco es la palabra definitiva, ya que, si bien el coro invita, el canto común aún no incluye a todos (CCE: 177-178). Más allá del “nosotros” hay un decir -una palabra dicha- que reza también “vosotros”, que busca acercarse a todos los yo que no están preparados para amar (porque no asumieron su sí-mismo) o para recibir amor (porque no son aún prójimos), es decir, a aquellos que no aceptan

la invitación a cantar y que tampoco invitan a convivir (Garrido-Maturano 2010: 262). Por este motivo, la anticipación del Reino que experimenta el “nosotros” está obligada a decir también “vosotros”, a la espera de la confirmación que sólo puede provenir de la boca del Único (ER: 288). Después de haber explicado la consumación de la Redención, cuando finalmente Dios se redime a sí mismo (“Todo-Uno”) y el ser humano y el mundo desaparecen, Rosenzweig expresaba una idea capital: el Reino de Dios y el Reino del Mundo no están “uno al lado del otro” sino que el Reino de Dios se impone en el mundo impregnándolo (ER: 289). Es que desde el mundo sólo se puede percibir una porción pequeña del Reino de Dios por venir: el dual del amor al prójimo, amor al él que es como tú (“yo”, “alma”, “sí-mismo”). En suma, en el camino de la Redención, el alma anima el mundo por el acto amoroso y el mundo crece yendo al encuentro del acto de amor (ER: 291-292).

A partir de un análisis detallado de las dos primeras partes de *La estrella* se ha procurado mostrar las notas esenciales del Nuevo Pensamiento rosenzweiguiano, explicando la matriz de la serie Creación-Revelación-Redención. Desde el examen de los lenguajes del conocimiento (“gramática del *logos*”), del amor (“gramática del *eros*”) y del acto (“gramática del *pathos*”) se puso de manifiesto la raíz témporo-lingüística de su planteo filosófico: articulación del relato del pasado, el diálogo del presente y el canto del futuro en una dinámica diacrónica y acaeciente del tiempo. En ese recorrido, se mostró la relación efectiva entre las tres líneas de la serie, Creación-Revelación-Redención, diferenciándola del triángulo equilátero que unía las tres facticidades originarias, Dios, mundo y ser humano. Recorriendo cada uno de sus senderos, donde los dos triángulos se cortan mutuamente, quedó plasmada la figura, des-matematizada y con dirección absoluta, que vertebró la totalidad de la reflexión rosenzweiguiana: la Estrella, símbolo del acontecer temporal y relacional.

5.2. Liberación en el Nuevo Pensamiento cristiano-latinoamericano: el antecedente Scannone

En esta parte de la Tesis, se explican las coordenadas fundamentales de la recepción que Juan Carlos Scannone hizo del Nuevo Pensamiento rosenzweiguiano. Sobre todo, se tematizan las notas clave de su planteo en el marco de una filosofía de la religión liberacionista, articulada por los operadores discursivos de la analogía y la inculturación. Para ello, se explica en qué sentido Scannone repuso la noción rosenzweiguiana de Nuevo Pensamiento y qué implicancias filosóficas conlleva su relectura en clave analógica, incultural e intercultural. Además, se indaga por el nexo que estableció el autor entre la racionalidad del Nuevo Pensamiento y la praxis de

liberación latinoamericana. El contenido de esta exposición se estructura en función de los siguientes momentos: en el primer acápite, “Sabiduría popular, símbolo y filosofía” (5.2.1.), se presenta un estudio sobre la vinculación (en su terminología, “mediación simbólica”) entre la especulación filosófica y la sapiencialidad de los pueblos; en el segundo, “El nosotros ético-histórico” (5.2.2.), se reconstruye principalmente la fundamentación de su ética comunitaria; en el tercero, “Religión y metafísica en perspectiva analógica e incultural” (5.2.3.), se problematiza la díada “religión-metafísica”, que sintetiza su propuesta de mediación del *logos* sapiencial y su trasposición analógica al terreno especulativo (tránsito del “símbolo al concepto”). Asimismo, se explora el modo en que la analogía y la inculturación fungieron como apoyaturas de la aludida mediación. Dicho análisis se profundiza con dos indagaciones: “Nuevo Pensamiento, entre la unidad de la razón y su pluriformidad” (5.2.3.1.) y “Nuevo comienzo social, analéctica y liberación” (5.2.3.2). En el primero, se analiza el abordaje scannoniano sobre la racionalidad en el contexto argumental de su reformulación del Nuevo Pensamiento, o sea, desde el *locus enuntiationis* de la pasión injusta de las víctimas históricas y a partir de una “filosofía (incultural) del estar”. Allí, se destaca el rol que desempeña la transgresión semántica en el pensar contemporáneo, particularmente en el interdisciplinar e intercultural. En el segundo, se reconstruye la versión scannoniana de la analogía, considerando su aplicación pragmática a los acontecimientos históricos (analéctica) y a la praxis de liberación (anadialéctica).

5.2.1. Sabiduría popular, símbolo y filosofía

Con la publicación en 1990 de uno de sus libros más importantes, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Scannone promovió un giro decisivo para el pensamiento nuestroamericano contemporáneo. El autor indicó allí tres hitos que marcaron el derrotero del pensamiento latinoamericano actual. En primer lugar, destacaba la fundación de la filosofía de la liberación en Argentina en 1971. Respecto de la continuidad entre su planteo y la tradición liberacionista iniciada en los años setenta, afirmaba que desde la díada “dependencia-liberación” original no se hizo suficiente hincapié en lo positivo o lo propio de América Latina, o que, por lo menos, se lo consideró abstractamente -a partir de un lenguaje vago sobre el “otro”, que no asumió las determinaciones hermenéuticas de la historia y la cultura latinoamericanas. En segundo lugar, subrayaba las contribuciones (como las de Carlos Cullen, Rodolfo Kusch y él mismo) que, centradas en la revalorización teórica de la positividad latinoamericana, basaron sus investigaciones en una hermeneusis filosófica de índole histórico-cultural, desde la cual

propusieron una “mediación” posible entre el ámbito de la cultura, la religiosidad, los símbolos y las narrativas populares y el del pensamiento filosófico. En tercer lugar, consideraba que el giro propio de esta corriente interna de la filosofía liberacionista, la “ético-cultural”, se basó en el desplazamiento de la hermenéutica de “vía corta” propia de la fenomenología (Heidegger, Levinas) a una de “vía larga” (Ricoeur), emprendiendo con eso una interpretación filosófica de los símbolos y las obras de la cultura latinoamericana. Según Scannone, con ello se logró aunar en una propuesta filosófica situada tanto la precomprensión de la tradición filosófica (aportes de la fenomenología contemporánea) como la novedad de sentido que expresa el análisis filosófico e interdisciplinar de los símbolos culturales de la sabiduría, la religiosidad y la historia populares (NPP: 17-19).

En un sentido programático, Scannone propuso filosofar a partir de la sabiduría popular, o sea, una labor de reconciliación entre la filosofía como ciencia y la sabiduría de los pueblos. Para ello, advertía que, desde su origen, tanto la filosofía como la metafísica occidentales se montaron sobre la escisión entre *dóxa* y *epistéme*, o sea, entre la representación religiosa y el concepto, y entre la pertenencia simbólica y la distancia crítica que requiere el pensamiento filosófico. No obstante, reconocía que algunos autores importantes de la tradición filosófica occidental, como Schelling, Heidegger o Ricoeur, tuvieron en cuenta la continuidad entre el símbolo y la filosofía, aunque sin considerar suficientemente quién era el sujeto de la sabiduría popular, de sus símbolos y de su tipo de racionalidad (Scannone 1984b: 9). Con esto, Scannone procuraba delimitar las condiciones de posibilidad a la hora de configurar una comprensión científico-filosófica que no reduzca la sabiduría de los pueblos a mero objeto de estudio, sino que, por el contrario, articule su “verdad” en un discurso crítico, metódico y sistemático (1984b: 44-57). En esta articulación los términos de la relación (“símbolo” y “filosofía”) no han de ser reducidos dialécticamente sino que ha de proponerse un tipo nuevo de mediación de carácter simbólico, analógico y ético-histórico. Quedaba bosquejada así una configuración epistémica a través de la cual la filosofía lograba enraizarse efectivamente en la sabiduría del pueblo, en una especie de articulación mediadora entre la unidad sapiencial del saber y la contribución teórica, práctica y científico-técnica de la Modernidad (NPP: 35-36). Con esto, reivindicaba una “forma” de la racionalidad que conecta de modo dinámico lo propio de la especulación filosófica, el concepto, con lo específico de la sabiduría popular, el *logos* sapiencial. La filosofía debe explicitar conceptualmente la sapiencialidad del saber popular, entendiendo este último como la manifestación histórico-geocultural de un “universal situado”. Igualmente asumía que el lenguaje popular se expresa cotidianamente en diversos ámbitos del vivir y del pensar, como

el religioso, el político y el poético; articulado por símbolos, narrativas y rituales, este lenguaje ofrece un tipo de racionalidad sapiencial y práxica, intensamente adherida al sentido de la vida. Por su parte, el pensamiento filosófico permite desgajar el momento especulativo del saber popular, poniendo el concepto al servicio de la sapiencialidad. Para ello, debe darse una correspondencia entre la forma del pensamiento filosófico y la del saber popular, es decir, entre la racionalidad conceptual y la racionalidad simbólica (NPP: 18). Como puede observarse, la potencialidad hermenéutica de la sabiduría popular no afecta sólo el contenido del pensamiento -lo cual implicaría, a lo más, una nueva materia que informar-, sino, especialmente, su “forma” o tipo de racionalidad (NPP: 90). La “correspondencia” o “continuidad” a la que aludía Scannone refiere a una tarea sintética -no dialéctica- de vinculación analógica entre la cultura y la ciencia, entre el símbolo y la teoría, y entre la vida práctica y la reflexión. Scannone formulaba así un tipo específico de mediación que surge de la sabiduría popular: la “mediación simbólica”, que enlaza la inculturación -asunción de la sapiencialidad de una cultura particular- con el discurso científico-filosófico -de validez universal. Este proyecto se condensa en la elaboración de una “filosofía inculturada”, en el sentido de un pensar que asume crítico-conceptualmente la comprensión del ser y de la vida, los esquemas interpretativos y sobre todo las formas de pensar y de comunicarse de una cultura específica (Scannone 1993b: 55). La búsqueda teórica aquí descrita representaba para su autor un auténtico “nuevo punto de partida” para la filosofía latinoamericana. En efecto, si la filosofía comenzó en Grecia con la pregunta por el ser y luego fue desestimado el imperio de la ontología por la interpelación ética del otro (Levinas), la filosofía latinoamericana está impelida a dar un paso más, considerando el carácter ético-histórico del preguntar mismo (NPP: 89). Recurriendo al *corpus* categorial de la “vía larga” ricoeuriana, Scannone propuso una hermenéutica recolectora de los símbolos -religiosos, políticos y poéticos-, que se manifiestan en las obras de cultura del pueblo latinoamericano. De esta manera, el “punto de partida” nuevo radica en filosofar desde la sabiduría popular, desde el trasfondo sapiencial que manifiestan-ocultan los símbolos de las culturas populares del subcontinente; esto es, pensar filosóficamente desde un “ámbito anterior” a la pregunta por el ser y a la interpelación ética.

En lo atinente a su concepción de la metafísica, el autor distinguió principalmente tres perspectivas globales o posibilidades fundamentales que, en su visión, se conjugan en la cultura latinoamericana: los horizontes del “ser”, “acontecer” y “estar”. Siguiendo el esquema expuesto por Werner Marx en *Heidegger und die Tradition: Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins* (1961) [*Heidegger y la tradición: una introducción histórico-problemática a las disposiciones fundamentales del ser*], sostenía que, desde la

tradición filosófica iniciada en Grecia, el “ser” fue pensado a partir de cuatro notas clásicas de la metafísica de la presencia: la identidad, la necesidad, la inteligibilidad y la eternidad. Ese pensar produjo una reducción de la plurisemia del elemento mítico-simbólico a la identidad del concepto, determinando unívocamente la excedencia semántica del símbolo desde la afirmación de una “unidad originaria” o “fundamento” de la totalidad de los entes. Por su parte, bebiendo de fuente bíblica, el horizonte del “acontecer” se centró en la libertad como dimensión de lo “abismoso” (sin-fundamento), apoyándose para esto en cuatro claves hermenéuticas: alteridad-diferencia, gratuidad, misterio y novedad histórica (NPP: 22). Este horizonte global no reduce el símbolo a la lógica de la identidad sino que, más bien, lo concibe como un auténtico “acontecimiento” o como una “reserva inagotable de sentido”. Concebida como síntesis de estas dos tradiciones, esto es, como la confluencia entre la herencia griega del ser (método) y la semita del acontecer (contenido), surgió posteriormente en la tradición especulativa cristiana la figura de la *analogia entis*; se trataba de un recurso lógico que, sosteniendo la irreductibilidad del símbolo al concepto, mostró la inteligibilidad especulativa del lenguaje simbólico en el lenguaje conceptual. Por otro lado, recurriendo a la terminología de la *Fenomenología de la crisis moral* (Cullen 1978), Scannone reconstruyó el horizonte del “estar” -tercera matriz cultural de América Latina-, entendiéndolo como la forma primera de saber fenomenológico, es decir, considerando el “nosotros estamos en la tierra” como la manifestación originaria de la sabiduría de los pueblos. En el planteo scannoniano, el “estar” se presenta como la dimensión metafísica distintiva de la tradición amerindia o de la “América profunda” (Kusch 2000: 231-239): “El ‘estar’ es la forma de *saber* la *unidad de todo* no sólo en el horizonte originario del *ser* como sentido y fundamento, ni sólo en el de la abisalidad de la *libertad* creadora, sino ante todo en la unidad originaria y plural del símbolo (...) la del misterio numinoso hierofánicamente simbolizado por la tierra madre” (NPP: 91). Partiendo de la diferenciación específica del idioma español entre los verbos “ser” y “estar”¹⁴¹, se distinguen las notas de este último: ambigüedad, destinalidad, abisalidad e imprevisibilidad. Por la asunción del horizonte del “estar”, la filosofía latinoamericana habría descubierto que tanto la pregunta por el ser (distancia teórica del horizonte helénico-latino) como la interpelación ética (distancia práctica del horizonte judeo-cristiano) suponen un momento metafísicamente previo, a saber: el del arraigo, la religación y la pertenencia a los símbolos de una cultura (NPP: 90-91). Para el autor, era importante que la concepción metafísica no fuera reducida ni al “uno” (monismo) ni al “dos” (dualismo), sino

¹⁴¹ “(...) ‘ser’ pide (...) una determinación *intrínseca* o *esencial*, ‘estar’, en cambio, (...) *circunstancial* o *modal*. ‘Ser’ tiende a implicar (...) lo definitivo (...) lo permanente o habitual, apuntando a lo esencial. ‘Estar’, en cambio, no expresa la naturaleza o esencia de las cosas, sino un estado pasajero o una circunstancia, algo precario y contingente” (NPP: 46).

comprendida a partir del “tres” (“triunitarismo” o *perichôresis-circumincessio*¹⁴²): interrelación entre el “estar”, el *logos* y el *ethos* (NPP: 63). Con el primero, el “estar”, aludía básicamente a la abisalidad sagrada de lo ctónico-numinoso, es decir, a la semántica del símbolo o al trasfondo simbólico de toda cultura; con el segundo, el *logos*, al momento lógico, a la “verdad” en tanto lenguaje simbólico interpretado en el saber sapiencial; y con el tercero, el *ethos*, al momento ético del “nosotros” o de la alteridad ética. En la terminología scannoniana, la mediación entre las tres dimensiones de la sabiduría popular se denomina “mediación simbólica” (NPP: 56). En este proceso simbolizante, el *logos* sapiencial reconfigura las notas aplicadas al ser y, por eso, la identidad es recomprendida como identidad plural, identidad en la diferencia o identidad analógica; así como la necesidad, asumiendo la novedad histórica del acontecimiento, se reconfigura en función de la imprevisibilidad del estar; mientras que la universalidad ya no es entendida como “abstracta” o “concreta” (según Hegel) sino como situada, tanto en términos históricos como geoculturales (NPP: 62-63).

Ahora bien, si la “mediación simbólica” se presenta como un puente articulador entre el símbolo y la filosofía desde la sabiduría popular, es menester aclarar cuál es el punto donde se encuentran la sabiduría popular y la racionalidad de la filosofía como ciencia. Scannone señala con carácter de tesis central que el núcleo de la cultura de los pueblos no sólo comporta un carácter mítico-simbólico y ético-práctico sino, también, uno sapiencial-lógico, de valor universal pero situado geocultural y éticamente (NPP: 58-59). Así entendido, el *logos* sapiencial de la sabiduría popular se posiciona como un “principio de intelección universal”, tensionado por una relación doble: por un lado, en la dimensión del *ethos*, con la interpelación ética (del “nosotros” y del Absoluto); por otro, en la dimensión numinosa del “estar”, con la potencialidad hermenéutica del símbolo. El *logos* -por su índole lógica constitutiva- otorga una forma de determinación inteligible tanto al potencial semántico del símbolo (orden lógico) como a la interpelación ética del otro, los otros y del nosotros (orden ético), ofreciendo una interpretación contextualmente determinada. De esto se desprende el carácter doble del *logos* sapiencial, dada su dimensión lógica pero también la de su arraigo simbólico: por ser en sí mismo sapiencial, es fuente de inteligibilidad; y, también por su sapiencialidad, se nutre -sin agotarlo- del trasfondo semántico-simbólico (del estar) y está orientado éticamente (por el *ethos*) (NPP: 61). Sin embargo, el autor aclaraba que, a pesar de estar éticamente orientado (*ethos*) y simbólicamente religado (“estar”), posee, como *logos*, una dimensión determinada de verdad y de razón,

¹⁴² En el léxico de la teología cristiana, el vocablo -en su versión griega (*perichôresis*) y latina (*circumincessio*)- alude a la copertenencia o vincularidad comunitaria entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en la unidad de la Trinidad del Dios único: tres personas “y” una naturaleza-substancia divinas.

ciertamente irreductible al *ethos* o al símbolo (NPP: 62). Por ello, la “mediación simbólica” posee la capacidad de operar en el nivel del concepto. Puesto que el agente mediador es la sabiduría humana misma, ésta, en tanto *logos* especulativo, permite “traducir” o “trasponer” el *logos* sapiencial de la sabiduría popular (lenguaje simbólico) al ámbito de la pregunta por el ser de la reflexión científico-filosófica (lenguaje conceptual). Entre ambos tipos de saber, el popular y el filosófico, se da una coincidencia clave: los dos versan sobre un conocimiento humano global, que conoce la vida desde un tipo propio de racionalidad y universalidad (NPP: 75). Asimismo, los registros sapiencial y especulativo se mueven en un horizonte triunitario, en el cual las tres dimensiones metafísicas (“estar”, *logos* y *ethos*) se encuentran en su mutua irreductibilidad -identidad en la diferencia-, tanto en la sabiduría de la vida -sapiencialidad- como en la sistematicidad crítica de los respectivos horizontes filosóficos -conceptualización- (NPP: 92-93). Aunque la sabiduría popular no se maneje con un lenguaje conceptual o metódico-sistemático, ni ofrezca tampoco una argumentación científica, sin embargo es capaz de realizar un discernimiento crítico, lo cual demuestra que posee un tipo de normatividad y racionalidad inherente. En suma, el desafío propuesto por Scannone implica que aquella filosofía que pretenda inculturarse en la sabiduría propia de los pueblos logre, en un nivel conceptual estricto, no sólo incorporar los contenidos de la cultura implicada sino, también y fundamentalmente, asimilar su forma de articulación o racionalidad (NPP: 78). A su juicio, la analogía es el recurso de la tradición filosófica occidental que permite trasponer al campo especulativo la verdad éticamente mediada del *logos* sapiencial, logrando poner el concepto al servicio del saber popular. Y esto porque la analogía, con su ritmo de afirmación, negación y eminencia, asume conceptualmente tanto el ritmo como la estructura propios del pensar simbólico (NPP: 83). A su vez, esto exhibe la implicación mutua o *perichôresis* entre la analogía del símbolo -del “estar”-, la analogía del ser -del *logos*- y la analogía de la libertad -del *ethos*- (NPP: 94). En conclusión, Scannone pensaba que el “filosofar *desde y para* América Latina” debe responder, como pensamiento, a la situacionalidad ético-histórica de la cultura propia, desde la interpretación de su simbolicidad, religiosidad y eticidad.

5.2.2. El nosotros ético-histórico

Desde la noción de inculturación, Scannone elaboró una “ética del nosotros”, basada en la relación entre ética y cultura (Ricoeur 2011): juego mutuo entre la “trascendencia” propia de la libertad y la “mediación” propia de las obras culturales. Se refería, así, a un tipo de libertad que, trascendiéndolas, está siempre mediada por las formaciones institucionales, operando

“en”, “a través” y “más allá” de ellas (NPP: 140). En esta dirección, consideraba que la noción ricoeuriana de “libertad finita” supera la antinomia “pertenencia-distanciación” o, en otras palabras, que ofrece una mediación práctica e histórica entre el agente moral que crea la cultura y la herencia cultural que éste recibe. En un sentido similar, argumentaba que las instituciones son, por una parte, soportadas o recibidas y, por otra, hechas o recreadas. En suma, consideraba que la libertad que no se mediatiza en instituciones es vacía y abstracta, y que las instituciones que no responden a la libertad se convierten necesariamente en opresivas (NPP: 144).

En ese contexto discursivo, y partiendo de la comprensión de la cultura desde su núcleo ético-sapiencial y de las respectivas mediaciones que lo objetivan, destacaba el rol preferencial de los pobres en tanto “pueblo” (NPP: 11). Con esa denominación aludía a un “nosotros ético-histórico” o “nosotros-pueblo”, en el sentido de un sujeto comunitario de la sabiduría popular arraigado histórica y culturalmente. Dicho “nosotros” está conformado en América Latina por los pobres, los trabajadores y los oprimidos, quienes, en la perspectiva scannoniana, representan la cultura común, sus fines éticos y su núcleo simbólico. El “nosotros ético-histórico” se presenta, entonces, como un modo de relacionalidad ético-religante que implica, en su faceta horizontal, la relación del ser humano con el otro y los otros ser humano/s (comunidad) y, en la vertical, la del ser humano con el Absoluto (religación) (NPP: 28-29). En lo atinente a la dimensión vertical, el “nosotros” experimenta una vinculación doble: “uránicamente” o “por arriba”, con el absolutamente Otro; y “ctónicamente” o “por abajo”, con la “madre-tierra” o *Pacha Mama*, con la simbolicidad de la “tierra” en su carácter de símbolo de lo numinoso y sagrado -distinta de la *physis* griega y de la naturaleza dominable de la Modernidad. Con la fórmula “nosotros estamos en la tierra” Scannone se refería a la trascendencia y diferencia irreductibles en el seno de la identidad plural del símbolo, en sus dimensiones ética y religiosa (NPP: 32). La no-autoabsolutización del “nosotros” o, positivamente, su precariedad o contingencia ontológicas constitutivas provienen del arraigo al trasfondo simbólico de su cultura que funda el “nosotros como nosotros”, en tanto sapiente, ético e histórico (NPP: 130). Esto significa que si bien el “nosotros” encarna la agencia mediadora de la “mediación simbólica” no por ello la constituye, dado que el “estar” se ubica como el “desde dónde del arraigo” y como el “en donde” y el “adonde” del “estar-arraigado” (NPP: 50). Además, si bien por su adherencia a la “tierra” el símbolo no pasa enteramente al lenguaje ni puede ser tampoco íntegramente mediado (por el *logos* o el *ethos*), sin embargo su plurisignificación no se da nunca de un modo completamente indeterminado o equívoco; por el contrario, el símbolo se “des-ambigüiza” y gana determinación gracias a la situación histórico-contextual en y desde la cual se lo pone en juego, así como por el uso que en ella se le da. No obstante, dicha determinación

no será nunca una *a priori* -teórica o universalmente unívoca- sino, más bien, una de tipo “sapiencial” (NPP: 33). Tomando las categorías lingüísticas de semántica, pragmática y sintáctica, y siguiendo el empleo que de ellas hiciera Cullen (1978), subrayaba la capacidad interpretativa de la categoría de “*ethos* cultural”. Ésta permite pensar, por un lado, el uso que hace una comunidad ético-histórica (“pragmática”) del trasfondo simbólico de sentido (“semántica”) que ofrece su tradición cultural; por otro, su concreción, o sea, la configuración, organización y estructuración de su modo de vivir y convivir (“sintaxis”): “El interjuego histórico de esas dimensiones (...) configura el *ethos* cultural, aunque a la pragmática le corresponde el rol de mediación *ético-histórica* en cuanto tal” (NPP: 149).

En lo atinente al “nosotros” como principio-base de la fundamentación ética, Scannone lo deslindaba de la “automediación del yo” hegeliana y del *alter ego* husserliano, concibiéndolo, en primer término, como un sujeto comunitario. Para su tematización, retomó críticamente tanto el giro pragmático-trascendental de Apel como la trascendencia ética de Levinas. El autor consideraba que la “comunidad de comunicación” apeliana es uno de los hallazgos principales del “giro lingüístico” contemporáneo; posición que fundamentaba con el siguiente argumento: mientras que en la metafísica clásica la filosofía primera se refería al ser desde una filosofía de la sustancia, en la Modernidad europea se produjo el “giro copernicano”, esto es, el reemplazo de dicha metafísica por la filosofía del sujeto; en la contemporaneidad se superó la metafísica de la sustancia y del sujeto gracias a la atención que se le otorgó al lenguaje. En ese proceso, la filosofía del lenguaje subsumió la del sujeto, apoyándose en la afirmación del momento pragmático del sujeto hablante y sus interlocutores, es decir, en una comunidad intersubjetiva de comunicación (NPP: 112). De esta manera, el autor subrayaba que la cuestión del sujeto se resignificó a partir de una constelación teórica nueva, vertebrada por las categorías de “intersubjetividad”, “comunidad” y “nosotros”. Por esta razón, entendió el “nosotros” como comunidad ético-histórica, aludiendo con esa denominación al fenómeno de una comunicación singular, comunitaria y social geoculturadamente situada. Así, la conceptualización scannoniana de la comunidad procura, por una parte, no relativizar la singularidad de cada uno de sus miembros, y, por otra, ajustar permanentemente la estructuración institucional a la irreductibilidad del singular, así como a la originalidad de las relaciones interpersonales. Atendiendo al segundo punto, caracterizaba la figura del “nosotros” como una “identidad en la diferencia”; de manera tal que en la “identidad analógica” del “nosotros” -en ningún caso substancial sino siempre contingente y relacional- convergen tanto el “yo” del sí-mismo, el “tú” de la alteridad y los ilimitados “él-ella” de la universalización de lo personal, sin desestimar el “ello” de la universalización impersonal de la tierra y el símbolo. Acudiendo a la “relación sin

relación” y a la declinación del yo en acusativo (*hineni*, “heme aquí”) de herencia levinasiana¹⁴³, Scannone pretendía superar la “simetría” del consensualismo pragmático-trascendental, planteando que la “comunidad de comunicación” es ética sólo en la medida en que respete la alteridad del otro, logrando por tanto resituarse el *autós* de la autonomía desde la respuesta a su interpelación heterónoma (NPP: 138). De esta manera, Scannone resituó la “comunidad de comunicación” apeliana desde el “nosotros ético-histórico” latinoamericano, apoyándose para esa operación en dos categorías nucleares: la historicidad y la alteridad (NPP: 121-129). Respecto de la primera categoría, la historicidad, entendía que ni la libertad de los hablantes ni su mediación ético-histórica en la cultura deben ser reducidas a un *a priori* dialéctico o formal, sino pensadas desde el *a posteriori* de la comunicación efectiva, a través de las mediaciones de la libertad -geocultural y materialmente situadas- y a partir de la situacionalidad histórica particular -nunca del todo formalizable. Sobre la segunda, la alteridad del otro, Scannone sostenía que tanto la relación ética del “nosotros” (entre el yo, el tú y los/as él/ella) como aquella que se da en el plano intercomunitario (entre los pueblos) son constitutivamente históricas; por ello, en ambos casos, pueden darse dos tipos de respuesta libre -inteligibles sólo *a posteriori*: o bien, la aceptación de la interpelación del otro, o bien, el rechazo ante su llamado. Dicha reflexión lo condujo a reinterpretar también la noción de “síntesis”, porque, más que un “poner en común” (*syn-thesis*), el “nosotros ético-histórico” alude a un recibir comunitario, a un tipo de donación ético-simbólica; por este motivo, en lugar de la “síntesis trascendental de la comunicación”, Scannone prefería hablar de una “*sympólesis* analógica de la comunicación”, como sabiduría primera y hecho de razón: “(...) analógicamente el mismo e irreductiblemente distinto (con diferencia ética, histórica, cultural y material), cuyo sujeto son los nosotros (...) (y, en su seno, las personas singulares) en la *sympólesis* universal-situada de la intercomunicación de sus culturas” (NPP: 130-131). En conclusión, el “nosotros” como sujeto moral conlleva un tipo de racionalidad comunicativa, caracterizada por la libertad, la comunidad y la alteridad éticas; como se mostró, esta última fue comprendida por Scannone como una alteridad ético-histórica y ético-cultural, lo cual posibilita tanto la localización geocultural de la comunicación como la valorización del diálogo entre culturas.

5.2.3. Religión y metafísica en perspectiva analógica e inculturada

¹⁴³ Sin embargo, en el “Coloquio de París” (1981), el mismo Levinas criticó abiertamente la propuesta del “nosotros” como base de la fundamentación ética -defendida tanto por Cullen como por Scannone-, en especial por el vínculo entre ésta y las ideas anejas a ella de “tierra”, “pueblo” y “estar”. Pues, la de “pueblo” le recordaba el “marchar juntos uno *con* otro” del nazismo y las de “tierra” y “estar” ese “mi lugar en el sol, fuente de toda usurpación” (según la definición de Pascal). Sobre la posición de Levinas y las respuestas subsiguientes de Scannone, ver: Scannone 1984a: 80-81; Scannone 2013: 243.

Sobre todo en su última etapa de producción teórica, Scannone realizó una contribución importante a la filosofía de la religión contemporánea, emergente de un contexto de discurso marcado decisivamente por el cristianismo liberacionista latinoamericano¹⁴⁴. Situó su discurso desde América Latina y bajo el signo del Nuevo Pensamiento, concibiendo la filosofía de la religión como un filosofar inculturado sobre la religión y las religiones en clave intercultural, es decir, con pretensión de universalidad pero situado histórica y geoculturalmente (Scannone 2005: 7)¹⁴⁵. Inscripto en el horizonte intelectual legado por la fenomenología post-husserliana y la hermenéutica contemporánea, sus aportes se enmarcan en el pensamiento postmetafísico, en la superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto. Scannone brindó una concepción “nueva” de la metafísica, considerando que, sobre todo en el abordaje filosófico sobre lo Santo, deben superarse los dispositivos ontoteológicos de la representación y de la relación sujeto-objeto (RNP: 32-33). Apelando al recurso analógico, sostuvo que lo característico de la “nueva metafísica” es ese tipo de lenguaje que va más allá de la representación y de la tematización, aunque éste no pueda dejar de pasar por aquellas, de manera tal que logra trascenderlas sólo atravesándolas. Por esto, el discurso metafísico permite nombrar la trascendencia de Dios, pero únicamente a través del empleo de un discurso trascendental, transcategorial o de eminencia; para afirmar la trascendencia del Misterio, el discurso de eminencia requiere pasar críticamente por la negación, o sea, partir-de y atravesar-por el modo representativo, categorial y tematizador de pensar y decir (RNP: 206). Inmerso en la atmósfera del Nuevo Pensamiento, propuso así la superación de la metafísica por una “nueva metafísica”, mediante un pensar que pretende hablar de Dios más allá de la esencia y de la representación objetivadora; o sea, que implica una operación de desabsolutización del pensar y de descentramiento el sujeto (RNP: 23). A partir de la afirmación prioritaria de la facticidad y de la contingencia constitutivas de la racionalidad humana, Scannone rechazó la primacía metafísica *-a priori-* del *cogito*, sea ésta trascendental, dialéctica o fenomenológicamente comprendida. En asunción de la tonalidad del Nuevo Pensamiento rosenzweiguiano, afirmaba que, después de la metafísica clásica que postuló el ser como “unidad originaria” de la Totalidad, y después de la metafísica subjetivista que encontró en el yo-trascendental la forma unificante del pensar, se dio el “giro” propio del

¹⁴⁴ Si bien Scannone aceptaba sus “condicionamientos cristianos”, asumiendo el lema blondeliano: “viviendo en cristiano, pensar como filósofo”, destacaba que no por ello dejó de hacer filosofía *stricto sensu*. En este sentido, mencionaba cuatro elementos del discurso propiamente filosófico que respetaba en su reflexión: a. la “ruptura epistemológica”; b. el objeto formal y el método de la argumentación filosófica; c. el “espíritu crítico” ante los presupuestos y condicionamientos propios; y d. la “independencia argumentativa” respecto de los contenidos doctrinales de la fe cristiana (DAP: 12).

¹⁴⁵ En adelante: RNP. Sobre el concepto y desarrollo de filosofía de la religión en América Latina y particularmente en la filosofía de la liberación, ver: Scannone 2011a.

“pospensar” (*Nachdenken*), centrado en el lenguaje y la relación (RNP: 24). Contra la supremacía de la esencia, la identidad y la inmutabilidad, esta nueva metafísica posiciona la relación -el tiempo, el otro y el lenguaje- en el centro de su perspectiva. Asumiendo el mencionado “giro”, planteó que la analogía puede fungir como una mediación indispensable para el lenguaje religioso y metafísico, puesto que ella posee la capacidad intrínseca de mostrar de modo inteligible -por el proceso de analogización- la operatoria interna de la “transgresión semántica”. Esta última explica el desplazamiento desde un campo de significación literal -de referencias conocidas o immanentes- hacia otro de significación simbólica -de referencias incaracterizables o trascendentes. Así, la “transgresión semántica” permite la analogización, en el sentido de un movimiento que -siguiendo la dinámica del “en”, “a través” y “más allá”- se apoya, traspasa y excede el sentido primero o literal en uno simbólico o segundo (RNP: 197-198). Aunque en niveles distintos, la transgresión opera tanto en el lenguaje de la religión como en el de la metafísica. En el primero, porque se nutre de los símbolos (“imaginación creadora”) y en el segundo, porque configura su discurso a través de la analogía (especulación conceptual). En ambos casos, se produce una transferencia lingüística vertebrada por la tríada “en-a través-más allá”¹⁴⁶, que parte (en) y pasa-por (a través) un campo de referencia semántica conocido (simbolización o analogización) para ir hacia (más allá) un campo de referencia trascendente no directamente tematizable -el Misterio Santo de la religión o los “primeros principios” de la metafísica. Solamente la potencialidad semántica que contiene la significación literal -en ella, mediante ella y más allá de ella-, permite llegar a la significación simbólica, porque la primera, por semejanza y proporcionalidad semántico-pragmáticas, orienta y estructura la segunda. Para Scannone, era claro que la significación segunda o eminente funda (con anterioridad) y consuma (con posterioridad) la totalidad del movimiento de simbolización y analogización. Con esa idea, se refería a un movimiento que en primera instancia se muestra como un ascenso -de la significación primera a la eminente-, pero que sin embargo se da en el marco de un descenso -donde la significación eminente posibilita y efectiviza la significación literal. Por esto, afirmaba que el contenido trascendental ya está en la afirmación literal, aunque todavía sin ser comprendido en su trascendentalidad; para ello, se necesita, previo paso por él, de la negación del *modus significandi* categorial, de manera tal que la significación eminente pueda trascenderlo (RNP: 204-205).

¹⁴⁶ Scannone reconceptualizó así la doctrina sobre la analogía de Tomás de Aquino, basada en un movimiento de afirmación, negación y eminencia: por ejemplo, “Dios es sabio”, “Dios no es sabio como lo entendemos y decimos” y “Dios es supersabio” (RNP: 71-72). Para captar mejor las características distintivas de la relectura scannoniana, ver: RNP: 203-204.

A partir de estas coordenadas hermenéuticas, Scannone abordó la cuestión de la religión, comprendiéndola, con gran influencia de la fenomenología de la religión contemporánea, como *ordo ad sanctum* pero también como *ex sancto*, identificando para su estudio tres dimensiones de la misma: la existencial, como experiencia personal de relación con lo Santo; la histórica, de la religión como institución social; y “en cuanto tal”, es decir, como “acontecimiento de autocomunicación” del Misterio Santo (RNP: 37). El filósofo argentino subrayó sobre todo la primera, al entender que en ella se exhibe mejor la direccionalidad co-constituyente de la relación religiosa, o sea, el vínculo entre la identidad personal (la “ipseidad” de Ricoeur), la alteridad ética (de Levinas) y la “nostridad” (de la “filosofía inculturada” latinoamericana). Como se dijo, desde el horizonte hermenéutico del Nuevo Pensamiento, la conceptualización sobre la identidad personal en la experiencia religiosa asume la superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto. La primera de las formas que conlleva una tal superación implica la salida de una antropología y de una teología basadas en la sustancia metafísica; mientras que la segunda, el abandono de la configuración moderna de la subjetividad, en tanto crítica de su comprensión como mera conciencia autotransparente y único criterio de verdad y validez. Desde las claves hermenéuticas del “pospensar”, la identidad personal puede (fenomenológico-hermenéuticamente) y debe (ético-normativamente) ser enfocada desde la relación con el otro (alteridad) y con los otros (comunidad de alteridades): un Nuevo Pensamiento, entonces, como horizonte filosófico de la alteridad y la comunidad que en, Nuestra América, se incultura como “nostridad” (RNP: 98).

En función de las diversas utilizaciones del método fenomenológico en el estudio de la religión, el autor distinguió tres niveles específicos de análisis: la descripción de los fenómenos religiosos en el plano antropológico-cultural; la fenomenología de la religión, ciencia humana o filosofía descriptiva de los fenómenos religiosos en cuanto tales; y la filosofía de la religión, entendida como una interrogación radical de índole normativa sobre el sentido último de la realidad (RNP: 36). Scannone, amplio conocedor de la fenomenología-hermenéutica de la religión contemporánea -en la cual incluyó a autores tan diversos como Blondel, Heidegger, Welte, Ricoeur, Levinas y Jean-Luc Marion, junto a otros exponentes de la filosofía inculturada latinoamericana como Cullen, Kusch y él mismo-, enmarcó su investigación en la tercera línea, en una filosofía de la religión que, asumiendo el momento fenomenológico y el hermenéutico cultural, tuvo una marcada impronta ético-política. De este modo, basó su programa filosófico en el tránsito de la fenomenología de la religión a la filosofía de la religión, comprendiendo la segunda como una reflexión sistemática sobre el “Misterio Santo” (o de la religión, en general) no exclusivamente fenomenológica (RNP: 67). Acentuando más bien el costado hermenéutico

de la cuestión, se circunscribió analíticamente al paso (“mediación”) del lenguaje simbólico, propio de la experiencia religiosa (configurado por mitos, ritos, etc.), al lenguaje conceptual, característico de la especulación filosófica, sin que el último agotara la plurisemia del primero. Proponía, entonces, llevar a concepto o a lenguaje especulativo el símbolo del lenguaje religioso respetando su potencial hermenéutico, sin por ello reducirlo al confortable (y violento) reino de la univocidad. En suma, desarrolló un discurso racional sobre lo Santo haciendo un “uso límite del concepto”, a través de la “ambigüedad ordenada” que le proveyó el recurso analógico. Con ello, formuló una “nueva metafísica” (RNP: 69-70), que, yendo “más allá” de la fenomenología, y pasando por una hermenéutica fenomenológica del símbolo religioso, repone, a través de una hermenéutica analógica, la riqueza semántica de la religión en el campo especulativo. En este sentido, destacaba que el significado de las analogías se configura tanto por su uso como por su orientación práctica, de manera tal que su operatividad no es asépticamente teórica sino fundamentalmente crítica y práctica. En conclusión, propuso un filosofar sobre la religión que parte de la contingencia del lenguaje, destituyendo así cualquier tipo de idolatría -también la de la idea. En otras palabras, elaboró un “pensar nuevo”, que desabsolutiza tanto el pensamiento-lenguaje identificador de la Antigüedad como el sujeto pensante trascendental de la Modernidad filosófica.

Retomando algunos elementos expuestos en los acápites precedentes, conviene analizar sucintamente en qué sentido Scannone entendió que el Nuevo Pensamiento podía inculturarse en América Latina. En un esfuerzo notable por contextualizar la filosofía primera, y ubicándose en la tradición abierta por la teología y la filosofía de la liberación, sostuvo que la universalidad analógicamente situada del pensamiento radica en su capacidad de localización en el “mundo de los pobres”, sobre todo en su sabiduría popular. Entendía que una perspectiva tal involucraba la asunción de un conjunto de giros hermenéuticos radicales, en especial la reconceptualización del ser, el yo, el concepto y la ciencia desde el estar, el nosotros, el símbolo y la sabiduría de los pueblos, sin que los segundos desechen los primeros (RNP: 27). En complementación con los rasgos constituyentes de las tradiciones griega (ser) y judeo-cristiana (acontecer), heredadas de una u otra manera en América Latina, el autor recuperó el potencial semántico contenido en la tradición amerindia del estar, siendo en esta última donde se manifiesta mejor la “*verdad del paganismo*” (RNP: 126). A partir de sus caracteres metafísicos estructurantes -los indicados de la ambigüedad, destinalidad, abisalidad, imprevisibilidad e irrepetibilidad de lo acontecido-, tematizó la dimensión numinosa tanto de la religión como del símbolo religioso, en cuanto previa e irreducible al *logos* (del ser) y al *ethos* (del acontecer). En ese entramado categorial, vertebró una filosofía de la religión inculturada en América Latina, de carácter universalmente

situado y a partir de un sujeto comunitario-popular encarnado en la figura del “nosotros ético-histórico”. Para analizar el interjuego dinámico (“mediación”) entre la inculturación del pensar filosófico (concepto) y la religión (símbolo), hizo hincapié en dos elementos significativos en la situación latinoamericana: la interpelación de los pobres en su alteridad y trascendencia éticas, metafísicas e históricas, donde el problema filosófico de Dios se liga necesariamente con la justicia histórica; y la sabiduría popular latinoamericana, como lugar de manifestación del Misterio a través de sus símbolos, mitos y ritos (RNP: 27). Este enfoque trae dos novedades importantes, a saber: por un lado, la interpelación y la donación del otro son reinterpretadas en plural y críticamente, es decir, desde una opción preferencial por los pobres y excluidos; por otro, explicita la prioridad en el análisis filosófico de la sabiduría y la religiosidad populares. Las afirmaciones precedentes emergen de una relectura latinoamericana de la figura levinasiana de la alteridad, en tanto y en cuanto la interpelación ética es contextualizada discursivamente como demanda ético-política de los pobres y excluidos. A su vez, dichas reflexiones pretenden incidir tanto en la esfera social como en la estrictamente religiosa, ya que el establecimiento de un nexo discursivo intrínseco entre el lenguaje sobre Dios y la palabra de las víctimas conlleva, desde el registro propio de una reflexión filosófica situada, una fundamentación de la praxis de liberación basada en la exigencia e instauración de justicia política (RNP: 99). En conclusión, con este breve recorrido se ha tratado de mostrar, a partir de un acceso posible al intenso y extenso *corpus* scannoniano, la fecunda interrelación que se da entre la metafísica (campo especulativo), la religión (ámbito del símbolo) y la analogía (mediación o *transfert*), en el marco de una reformulación latinoamericana del Nuevo Pensamiento en clave analógica e incultural (RNP: 222).

5.2.3.1. Nuevo Pensamiento, entre la unidad de la razón y su pluriformidad

Según Scannone, el Nuevo Pensamiento conlleva sobre todo una “racionalidad nueva” o “racionalidad compasiva”, especialmente atenta a la diferencia de la alteridad, a la gratuidad de la donación, al sentimiento de amor y de justicia, a la historicidad de la novedad histórica y a la originalidad libre e irrepetible del singular. En herencia de Levinas, aunque resituando su discurso desde la periferia geocultural, consideró que el “Rostro del otro” en su carácter de víctima histórica -basado en las figuras bíblicas del pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero- limita y cuestiona toda pretensión totalizante del saber (RNP: 24). Las víctimas aparecen así en el horizonte de la praxis histórica, donde la facticidad de la relación y la contingencia de la historicidad se tornan elementos insustituibles a la hora de evaluar los alcances de la razón. El

autor entendía que el lugar de enunciación privilegiado para pensar de manera analógicamente universal (o sea, desde una localización geocultural específica) radica en el horizonte que abren las víctimas históricas, ya que en su vulnerabilidad se pone en juego “*lo humano* en cuanto tal” y, en consecuencia, un sentido determinado de la razón y de la reflexión filosófica sobre lo Santo (RNP: 104). Desde ese lugar hermenéutico, realizaba una crítica radical tanto de la praxis como del pensamiento de matriz totalizadora. Para ello, constataba que la praxis y la racionalidad de totalidad se encuentran, después de la *Shoá* y en plena “edad de la exclusión” (Dussel), en una verdadera crisis terminal, ocasionada por el quiebre de sus postulados vertebradores, como la transparencia de la autoconciencia, el progreso indefinido, el cientificismo, entre otras. A causa de la absolutización de estas últimas en el pensamiento occidental, la alteridad fue reducida a la identidad, la novedad histórica a la secuenciación aditiva y lineal, la gratuidad a la necesidad lógica y la singularidad subjetiva a un mero “caso” de la regla universal (RNP: 116).

A modo de respuesta filosófica ante esta situación, postuló, tal como hicieran Rosenzweig o Levinas en Europa, una racionalidad nueva. En ella, incorporó tanto el giro lingüístico como el pragmático-hermenéutico, advirtiendo que éstos -a través del tránsito del “yo al nosotros”- abrieron la racionalidad a la alteridad del otro y de los otros sin diluir su pluralidad y diferencia en la univocidad de la identidad; por este motivo, brindaron, además, elementos suficientes para formular una “racionalidad compasiva” centrada en el sufrimiento de las víctimas (RNP: 116). Una racionalidad tal implica recibir hospitalaria y responsivamente su novedad e interpelación, en la imprevisibilidad de la contingencia y en la facticidad del acontecer histórico. Así, el Nuevo Pensamiento adquiere en la filosofía de Scannone una densidad práctica inusitada, al concebirlo como una respuesta a la pasión siempre injusta de las víctimas (RNP: 124). Asumiendo la crítica kantiana de la ilusión trascendental (“dios-objeto”) y la heideggeriana de la ontoteología (“dios-ente”), afirmó que, en América Latina, el sufrimiento de las víctimas se constituye en el lugar de enunciación fundamental del quehacer filosófico. Este tipo de sufrimiento representa un límite preciso ante la absolutización teórica y práctica de la razón y cuestiona todo tipo de totalización, sea ésta teórica, política o religiosa (RNP: 107). Dicha reconfiguración de la racionalidad pretende activar, asimismo, el tránsito de la razón práctica a la praxis histórica y, con él, el paso de la acción -del agente- a la pasión y compasión -desde y con las víctimas. De este modo, la perspectiva de las víctimas se presenta como un antídoto frente a la ideologización de la razón, o sea, como una alerta permanente ante la absolutización-fetichización de la idea (también la del concepto-Dios), de las cosas (“objeto-ídolo”) y/o de la subjetividad propia (*ego*

ensimismado). Por eso, para Scannone, la compasión y apertura al otro-sufriente posibilita en sí misma una reinterpretación radical de la racionalidad (RNP: 116).

En lo atinente a cuestión estrictamente epistémica, Scannone abordó la problematización de la racionalidad a partir de la díada “identidad-diferencia” o, en otros términos, en el marco de la tensión entre la integridad y la pluriformidad de la razón. Esto implica tomar en cuenta tanto el diálogo simétrico entre las ciencias -desafío interdisciplinario- como entre las culturas -desafío intercultural. Impulsando una ampliación geocultural del Nuevo Pensamiento rosenzweiguiano, entendía que “tomar en cuenta al otro y al tiempo” conlleva la escucha de la novedad que portan los otros, sus saberes, sus modos de conocer y sus modos de vida culturales (Scannone 2012a: 33). En este ámbito, la analogía funge nuevamente como un dispositivo lógico de reconciliación, ahora entre la unidad de la razón y su transversalidad. La mencionada “transversalidad” se expresa en dos imperativos clave de nuestra época, a saber: la interdisciplinariedad (entre las ciencias) y la interculturalidad (entre las distintas formaciones culturales). Aplicando la analogía de proporción, el autor mostró la transversalidad de la razón desde la interrelación entre tres tipos de racionalidad: la sabiduría, la inteligencia y la ciencia. Concebidas como tres instancias de la razón -percepción intelectual del sentido-, se aplican respectivamente tanto a lo vivido e intuitivo como a la argumentación (2012a: 36). Asimismo, advirtió un cierto *continuum* entre los diversos tipos de ciencia, desde las racionalidades formal, hipotético-deductiva y hermenéutica hasta la propiamente filosófica, al cual caracterizó como “transversalidad *transdisciplinar*” (2012a: 40). Esta última no se da exclusivamente en el campo teórico sino también en el práctico, como supone la relación mutua entre la racionalidad ético-filosófica, la estratégico-instrumental y la comunicativo-hermenéutica. La razón se muestra en sí misma como transversal y analógica, tal como evidencia, por una parte, la reunión entre la sabiduría, la inteligencia y la ciencia, y, por otra, la unidad entre las diversas modalidades de la racionalidad científica. En suma, en esta propuesta filosófica convergen tanto la unidad de la razón como su pluriformidad, mostrando que existe una sola razón que opera analógicamente, es decir, en niveles distintos y con objetos formales diferentes (2012a: 40). Por otra parte, en el ámbito histórico y geocultural de la razón se manifiesta un devenir diacrónico, articulado por la aparición de diferentes macrohorizontes globales. Con ello, Scannone se refería a las tres perspectivas preponderantes de la historia de la filosofía occidental, como son la de la sustancia (Antigüedad), la del sujeto (Modernidad) y la del reconocimiento, vincularidad y comunicación (contemporaneidad)¹⁴⁷. El autor advertía que en dicho desenvolvimiento se fenomenizó la

¹⁴⁷ Sobre la ruptura que dio entre el segundo y el tercero, comentaba: “[está dado] por la *inflexión* (*Kehre*) de Heidegger y su correspondencia con el *giro lingüístico-pragmático* (...) del segundo Wittgenstein y sus seguidores, ambos ya prefigurados por

ambivalencia de la razón, tanto su faceta inculturada como transcultural. Estas dos dimensiones justifican un tipo de pensamiento que requiere tanto de la inculturación de la razón como de la universalización hacia los otros y sus culturas, mediante la comunicación de la sabiduría, la inteligencia y la ciencia. Así, identificó el aporte del Nuevo Pensamiento con el “inter” y el “trans” de la interdisciplinariedad y la interculturalidad, entendidas ambas como factores constituyentes de la razón humana unitaria. En lo atinente a la interculturalidad, subrayó el fenómeno del “entre dialógico” que se da entre las distintas formaciones culturales, en su carácter de intercomunicación efectiva entre los modos de vida de los pueblos, las etnias o los grupos sociales (DAP: 253-254). Con base en la normatividad del diálogo intercultural, ofrece una orientación ético-práctica para la interacción entre la culturalidad de todas las culturas (universalidad) y las peculiaridades locales de cada formación histórica (particularidad). Para ello, consideró tres dimensiones mutuamente implicadas: la del sentido, la del *ethos* y la del orden. Partiendo de la interrelación entre éstas, sostenía que lo cultural en un sentido universal depende del vínculo entre el sentido, los fines y los valores que proporciona cada cultura, en tanto principios normativos hacia adentro (pluralidad en el interior de una formación cultural) y hacia afuera (encuentro con otras culturas). El referido vínculo se estructura en función de un ordenamiento intercultural específico: el interjuego entre la razón poética -eficacia técnica y gratuidad simbólica-, la razón teórica -contemplativa y sapiencial- y la razón práctica -ética y normatividad- (DAP: 258). De este modo, la culturalidad de las culturas -en su terminología, “la cultura en las culturas”- basa su universalidad transcultural en el nexo que une la verdad (sentido), el bien (actuar) y la belleza (realización eficaz); no obstante, aclaraba que dicha universalidad transcultural no se da -ni puede darse- *a priori* o desde un monólogo totalizante, ya que se fenomeniza necesariamente en las culturas concretas y plurales. Además, refiriéndose a la mediación dialógico-analógica de los cruces interculturales, Scannone afirmaba que, si bien cada cultura implica en algún sentido la totalidad de lo humano, no por ello es total, motivo por el cual es imprescindible que se comunique y vincule con otras formaciones culturales (DAP: 260). Por esto, el diálogo intercultural auténtico debe fundarse en el respeto de la autenticidad cultural de las culturas, así como de la alteridad ética que porta cada una de ellas. En suma, puede decirse que el autor propuso una relación de complementación entre la autonomía y la heteronomía culturales, en la cual la identidad de cada formación histórica se hace cada vez más propia en la medida en que logra abrirse dialógicamente a la alteridad de las otras. Lo cual

Franz Rosenzweig” (Scannone 2012a: 41). Particularmente sobre Rosenzweig, decía: “Ese autor no solamente anticipó con su ‘nuevo pensamiento’ el ‘otro comienzo’ de Heidegger, sino también los ‘speech acts’ de John Austin y John Searle, con su concepto de ‘Sprachhandlungen’” (2012a: 40, n.21).

implica la conciliación transdialéctica entre los caracteres de la “necesidad-permanencia” -la culturalidad de lo cultural o lo universal transcultural- y de la “gratuidad-novedad” ético-históricas -lo cultural encarnado o el particular situado- (DAP: 262-263). En conclusión, Scannone concebía el diálogo intercultural en función de la comunicación efectiva entre las culturas, en la cual el sentido, los valores y la objetivación institucional de cada una de ellas se ponen en juego en, a través y más allá de los encuentros y de los conflictos inherentes a su contacto. En última instancia, pensaba que el verdadero *autós* de las culturas no se logra por la afirmación de su autosuficiencia, autarquía y autocracia sino, por el contrario, mediante la interrelación justa, solidaria y gratuita con las otras (DAP: 267).

5.2.3.2. Nuevo comienzo social, analéctica y liberación

El horizonte teórico-práctico nuevo avizorado por Scannone se orienta principalmente a la instauración de un mundo más justo. Partiendo de la idea de la “conversión afectiva” de Bernard Lonergan, pensaba que para ello el imperativo de justicia debía afectar todos los órdenes del ser humano, el de la afectividad, el del intelecto y sobre todo el de la praxis moral, religiosa y política. A su juicio, dicha “conversión” se configura en el contexto latinoamericano como un interés social desinteresado por las víctimas, desde el cual el “nosotros”, dejándose afectar por sus demandas, se indigna éticamente y responde compasivamente haciéndose responsable en una praxis política de liberación. La relación entre los distintos registros de agencia -afectivo e intelectual, ético y político- fue conceptualizada por el autor a partir de una reconfiguración de la dialéctica entre la justicia y el amor elaborada por Ricoeur. Mientras que la justicia opera en función de la reciprocidad y la equivalencia (a partir de la idea de igualdad, de la cual surgen derechos y deberes), el amor se basa en la donación (es decir, en la diferencia irreducible de cada singular). Al igual que el filósofo francés, Scannone sostuvo la necesaria implicación entre ambas dimensiones, en una dialéctica cargada de tensión -puesto que hay misericordia sin justicia y justicia sin misericordia, aunque sea conveniente que se den recíprocamente. El amor sin justicia puede angostarse en un mero sentimentalismo subjetivo y la justicia sin amor puede reducirse a un mero equilibrio e intercambio de intereses (RNP: 137). Situando la mencionada dialéctica en el camino emprendido por la filosofía latinoamericana de la liberación, la “conversión” indicada al inicio gana una figura nueva, la de la “conversión histórica”, centrada en el mundo sociocultural de las víctimas: una respuesta liberadora en un contexto estructuralmente conflictivo, con y desde los pobres (RNP: 140). De este modo, Scannone conjugó en la noción de “conversión afectiva” tanto el plano existencial como el

sociocultural, ubicándola como un dinamizador de la transformación política, y en particular como un operador utópico para la formación de un imaginario colectivo nuevo que oriente alternativas posibles (RNP: 184). Para esas tareas, es necesario considerar tres instancias: la negación de la injusticia fácticamente vivida; el discernimiento sobre las alternativas emergentes en la actualidad -anticipación de la utopía no realizada, aunque por definición no sea nunca del todo realizable; y la concreción de las alternativas viables en orden a la operabilidad parcial de la utopía proyectada (RNP: 145).

En clara continuidad con su indagación en el campo la filosofía de la religión, Scannone elaboró una filosofía práctica de la acción y de la pasión históricas, tomando el discernimiento filosófico como perspectiva hermenéutica y metodológica fundamental. Para su formulación, aplicó lo anteriormente explicado sobre la transgresión semántica del ritmo analógico a los acontecimientos históricos, considerándolos, según la teoría ricoeuriana, como “textos”. En esta dirección, afirmaba que la narración de un futuro alternativo, debe partir necesariamente de los acontecimientos ya dados (“en”), para criticarlos (“a través”) y así trascenderlos (“más allá”). En suma, entendía la narración de una realidad futura como un tipo de “verdad metafórica” (DAP: 32). Es claro que su filosofía de la acción y pasión históricas se mueve también en la atmósfera del Nuevo Pensamiento, lo cual se explicita cuando el autor sostuvo que una de sus búsquedas principales radica en la reconciliación de razón y vida. En otras palabras, se trata de un pensamiento que se autoconcibe como gesto de acogida ante la donación gratuita de lo dado. Recurriendo a la filosofía de la acción propuesta por Ricoeur, Scannone pretendía ampliar el campo semántico del significante “ser humano”, al concebirlo no sólo como “agente” sino, también y sobre todo, como “paciente” y “padeciente”. En ese contexto argumental, recondujo la reflexión hacia el horizonte latinoamericano, poniendo el foco en la situacionalidad histórico-cultural de los oprimidos y excluidos de la “ultrarracionalidad” -proyectos tecno-cientificistas, mercadocentristas, burocratizantes, etc.- (DAP: 8). Scannone señalaba que la perspectiva de la pasión de las víctimas contribuye a la reflexión filosófica de los acontecimientos históricos en dos sentidos determinados: desde la crítica negativa, porque la percepción de la injusticia padecida manifiesta la justicia que falta; y desde la crítica positiva, porque la situación de injusticia exige imaginar otro mundo posible, poniendo la mirada en los gérmenes que de él se presentifican en la actualidad (DAP: 28-29).

En lo atinente a la relacionalidad entre el “nosotros ético-histórico” y las formaciones institucionales, Scannone pensaba que el “nosotros que está en la tierra” se encuentra siempre reglado tanto en su comunidad como en su comunicación, habida cuenta de que las instituciones conforman también su cultura (DAP: 218-219). Así, la cuestión de la libertad y su relación con

las mediaciones ético-históricas (institucionales) encarada desde el “nosotros” latinoamericano se centra, por un lado, en la trascendencia de la libertad gratuita de cada ser humano y, por otro, en una concepción de la libertad basada en la intersubjetividad -comunicación y comunión éticas. Por esto, además de reivindicar el necesario reconocimiento institucional que proviene del orden social -derecho y justicia política-, debe tenerse en cuenta el momento de “desborde ético” que lo funda y excede. Con ello, se refería a un orden de justicia conformado por estructuraciones histórico-culturales de gratuidad que permitan, favorezcan y promuevan un tipo de reciprocidad disimétrica. En la lógica de la gratuidad, la perspectiva de las víctimas resulta fundamental, pues sólo desde ellas se hace posible juzgar adecuadamente la justicia de las instituciones sociales, políticas, económicas y culturales. En efecto, el “nosotros” se presenta como un “nosotros inclusivo”, en el sentido de un sujeto moral que se encuentra abierto a la alteridad ética de los otros, creando desde ella instituciones nuevas. En resumidas cuentas, a partir de la recreación y creación de instituciones justas el “nosotros ético-histórico” se encuentra en condiciones de impulsar una crítica de la injusticia institucionalizada, haciendo un uso situado de la eficacia y la racionalidad estratégica, teniendo en cuenta preferencialmente los oprimidos y excluidos (DAP: 237).

Desde estas coordenadas, el Nuevo Pensamiento puede comprenderse como un “nuevo comienzo social” (RNP: 150), interpretado desde la dinámica propia del método anadialéctico. Con la denominación “analéctica”, Scannone aludía a un tipo de proceso dialéctico que se da conflictivamente en la praxis histórica, aunque siendo contenido -fundado y consumado- por una lógica de la gratuidad y la sobreabundancia. O sea, formulaba una transdialéctica que, pasando mediadoramente por la negación de la negación, negación de la injusticia y la opresión, se abre a una instancia eminente; lo cual supone, a su vez, que el trabajo de lo negativo se funda en una afirmación originaria y se consume en una afirmación trascendente (RNP: 155). Se trata, por tanto, de una aplicación práctica de la analogía en tanto praxis de justicia informada por la misericordia (RNP: 189). De esta forma, la puesta en práctica de la analogía se presenta como una pragmática de la libertad, inculturándose en América Latina como anadialéctica liberadora; en ella, se juega un momento dialéctico abierto a la eminencia, tanto en su expresión teórica -crítica de las ideologías totalizadoras- como práctica -conversión histórica a los pobres, oprimidos y excluidos- (RNP: 220). En su primera formulación, la analéctica scannoniana estaba compuesta por tres instancias: la afirmación, en tanto reconocimiento del valor intrínseco que porta cada persona y cada comunidad histórica -los oprimidos pero también los opresores; la negación, entendida como negación de la negación, o sea, como contrarespuesta negativa ante la negatividad de la historia -la injusticia, la opresión; y la eminencia, en el sentido de

reconocer, por un lado, la trascendencia ética de los seres humanos y sus comunidades y, por otro, la novedad histórica que conlleva el orden futuro alternativo, en los planos cultural, social, económico y político (RNP: 155). Los tres momentos, inclusive el de la negación, están informados en el comienzo y en el final por la gratuidad (RNP: 156). La analéctica se presenta, entonces, como un método privilegiado a la hora de discernir filosóficamente sobre los acontecimientos de la praxis histórica, en especial cuando se lo hace desde la pasión de las víctimas, ya que no sólo niega dialécticamente el mal que sufren sino que también se abre a la eminencia del don y de lo nuevo que traen a la historia (Scannone 2012a: 34).

Desde la perspectiva del discernimiento filosófico de la acción y de la pasión históricas, la analéctica se compone, no ya de tres, sino de cuatro momentos: el del “don y lo dado”, que toma en cuenta los datos empíricos de la realidad desde el método de las ciencias humanas y sociales o desde el arqueológico de los “maestros de la sospecha” (Freud, Marx y Nietzsche), tanto para el diagnóstico de la situación como para las estrategias de acción; el de la “presencia y la forma”, basado en una fenomenología de la interpelación ética -de los otros, del “nosotros” y de las víctimas históricas; el del “trabajo de lo negativo”, nivel propiamente dialéctico en el cual se niega la inmediatez abstracta de lo dado (primer momento) y la forma o esencia abstracta de la interpelación ética (segundo momento); y, por último, el de la “comunidad consumadora” y “sobreabundancia gratuita”, donde se da una “segunda gratuidad” o “novedad histórica” que sostiene (fundando y finalizando) los tres momentos precedentes (Scannone 2012a: 55-57). Así, la analéctica se basa en una “dialéctica de la analogía” o “dialéctica analógica”, la cual propone un tipo de mediación que, pasando por la negación de la negación, no concluye -como la dialéctica hegeliana- en una totalidad circular cerrada sobre sí misma; por el contrario, parte de una afirmación fundante y concluye con una afirmación eminente, entendiendo su positividad desde una racionalidad transobjetual, transóntica y transontológica (Scannone 2012a: 47). De modo original, Scannone situaba este proceso en la racionalidad metasistemática, relacional y aconteciente, característica del Nuevo Pensamiento:

En el caso de Hegel el proceso sigue una *lógica de la necesidad (dialéctica)*; en el de Tomás, presupone una primera *gratuidad* de lo *dado* de la experiencia, que culmina, a través de la negación del límite, en la *sobre-gratuidad* segunda de la eminencia (...). Sin dejar de tener *lógos* y, por consiguiente, *racionalidad*, la *analogía* (y la *analéctica*) cor-responden a los caracteres del “otro comienzo” (Heidegger) y del “nuevo pensamiento” (Rosenzweig), a saber: *diferencia* o *alteridad* irreductibles -aun dialécticamente irreductibles-, *gratuidad* en libertad, y *novedad* de los acontecimientos y la historia (...). Se aplica no (solamente) a la verticalidad de Dios, sino especialmente a la *alteridad* horizontal de los otros, de los otros tiempos y culturas, a su *novedad* imprevisible y aun creadora, y a la *gratuidad* de su libertad, reciprocidad y donación (2012a: 47-48).

Scannone incorporó la categoría de Nuevo Pensamiento -en el sentido rosenzweigiano- tardíamente a su obra. Aunque en ella el tratamiento directo de los escritos de Rosenzweig es

verdaderamente escaso, sin embargo dicha noción, particularmente en su obra madura, adquiere una relevancia capital. Pues, para Scannone, “Nuevo Pensamiento” nomina un marco general de ampliación del horizonte filosófico, en el cual incluyó “giros” muy diversos, como el “don del ser” de Heidegger, el Rostro del otro de Levinas, la pragmática trascendental de Apel o la fenomenología de la donación de Marion, así como el “estar” de la filosofía de Kusch, Cullen y él mismo. De esta manera, el Nuevo Pensamiento funge en la obra de Scannone como un significante que aglutina un conjunto nutrido de contribuciones contemporáneas, provenientes tanto de la tradición fenomenológico-hermenéutica europea como de la hermenéutico-cultural liberacionista latinoamericana. Con esta categoría expresó la clave común desde donde interpretó originalmente los mencionados aportes, lo cual le sirvió para formular una filosofía de la religión y una filosofía de la historia inculturadas y analógicas, situadas y de impronta ético-política, basadas en la apertura al otro y a los otros desde una metaética, metafísica y metalógica de la gratuidad.

Capítulo 6. Conclusiones.

De la Redención a la Liberación: hallazgos de un tránsito

Al inicio de esta indagación se propuso como objetivo principal estudiar el tránsito teórico “de la Redención a la Liberación”, esto es, analizar la cuestión de la justicia mesiánica en las obras de un conjunto de autores exponentes del Nuevo Pensamiento contemporáneo, en su vertiente judeo-europea original (a partir de Cohen y Rosenzweig) y en su creativa recepción cristiano-latinoamericana (desde Scannone y Dussel). Para ello, se recurrió a diversos estudios sobre el mesianismo, especialmente a aquellos que surgieron en los últimos dos decenios en las áreas de la teología-política y la filosofía de la historia. Teniendo como horizonte último realizar un aporte a la filosofía práctica contemporánea, no podía sino rastrearse el modo en que dicha idea fue tematizada al momento de interpretar situaciones epocales determinadas y de incidir en coyunturas político-religiosas específicas.

Esta Tesis ofrece un análisis filosófico-teológico político pormenorizado de algunos de los elementos medulares de la dimensión ética, política y religiosa de la “justicia mesiánica”, en función del rastreo hermenéutico de dos significantes filosóficos: el de Redención, según la reflexión filosófica judeo-europea a comienzos del s. XX, y de Liberación, según su tratamiento por la filosofía liberacionista latinoamericana desde las décadas del sesenta y setenta. Dichas teorizaciones evidenciaron una interpretación de la justicia mesiánica inspirada en los recursos interpretativos que les brindaron sus tradiciones de pensamiento religioso, el racionalismo judío crítico y poscrítico, por un lado, y el cristianismo liberacionista, por otro. Este aspecto, evidente para quien se acerque analíticamente al tema, fue recogido por un sinnúmero de publicaciones científicas, sea tanto para mostrar la influencia que las diversas semánticas de la tradición judía ejercieron sobre Cohen y Rosenzweig como para demostrar el influjo que tuvo la perspectiva cristiana liberacionista en las formulaciones filosóficas de Scannone y Dussel.

Las hipótesis principal que orientó la investigación fue que hubo una correspondencia constatable entre la idea de Redención y la de Liberación en las problematizaciones filosóficas de los autores y corrientes estudiados. Indicando el problema con mayor precisión, se hipotetizó también sobre las notas esenciales de la mencionada zona de contacto. De ahí que se indicaran tres coordenadas puntuales de dicha constelación teológico-política común: partiendo de la idea de alteridad, en ella se puso en juego una ruptura de la Totalidad desde la heteronomía (acento en la alteridad); centrándose en la temporalidad, en ella se plasmó una concepción mesiánica de la justicia antitética a las tendencias progresivo-desarrollistas de la Modernidad, configurada por los operadores de la diacronía y la utopía (acento en la temporalidad); por último, en ella

se expuso una crítica radical de la universalidad restringida de la Modernidad europea y sus instituciones vertebrales, formulada desde la marginación intracontinental o desde la exclusión de la periferia geopolítica (acento en la espacialidad).

El trayecto analítico propuesto en esta Tesis comienza con una genealogía filosófica de la “justicia mesiánica” en la tradición judía y cristiana, indicando las diferentes significaciones que fue acuñando esta idea en ambas tradiciones religiosas y sobre todo cuáles fueron en cada caso los agentes y las mediaciones legítimos para instaurarla. La reconstrucción genealógica en las literaturas predominantes del mesianismo judío, condensadas en las semánticas profética, apocalíptica, rabínica y mística, permite establecer una especie de tipología sobre las formas originales que asumió esta idea, en la cual se destacan fundamentalmente dos: el mesianismo profético y el mesianismo davídico. Estas modalidades prototípicas de lo mesiánico evidencian dos tipos de vinculación con el poder político: la crítica permanente al poder constituido, en función de la denuncia de la opresión que sufre el pueblo y del anuncio de un futuro mejor; y la confluencia entre el bien moral y la justicia política sintetizada en la acción de un gobernante sobresaliente. A su vez, estas concepciones diferenciadas sobre el poder político configuran en buena medida los acentos de las investigaciones filosóficas actuales sobre el ideal mesiánico, así como las relecturas recientes sobre el pensamiento de los filósofos judíos contemporáneos y de los liberacionistas latinoamericanos.

Un hallazgo similar arroja la reflexión sobre el vínculo entre la vida mesiánica y la ley en el mesianismo paulino, considerado como una expresión fundamental del mesianismo cristiano primitivo. En efecto, el análisis de este tópico en las epístolas paulinas emprendido por algunos filósofos contemporáneos pone en evidencia dos enfoques muy marcados sobre la cuestión mesiánica: en los discursos de la izquierda europea aquí considerados, la crítica de Pablo a la ley funge como una justificación filosófica de la política antinomista radical, crítica de todo ordenamiento jurídico-político o *nomos* establecido; mientras que para los intelectuales de la izquierda latinoamericana estudiados, el mensaje del Apóstol promueve, en principio desde la crítica, la formulación de nuevo criterio de justificación para el mejoramiento del sistema de derecho. Este fenómeno exhibe dos comprensiones distintas sobre la “justicia mesiánica”, así como la distancia que existe entre los distintos contextos de emergencia discursiva desde donde argumentan.

El análisis del entrecruzamiento entre la constitución de la Modernidad europea, la idea del progreso indefinido y la consecuente resemantización moderna del mesianismo, muestra las tensiones inherentes a la formación de la “Modernidad judía”. Con el proceso secularizador moderno, la idea mesiánica, y con ella toda su potencialidad disruptiva de extracción profético-

apocalíptica, fue subsumida en una comprensión teleológico-evolutiva del tiempo histórico, articulada por la aceleración revolucionaria constitutiva de la Edad Moderna.

Cohen, uno de los filósofos judíos modernos más destacados, se posiciona como un excelente indicador de la alianza entre los ideales críticos de la razón ilustrada, la moralidad como idea regulativa del progreso humano y la compasión de la enseñanza profética del judaísmo antiguo. Así como también de las expectativas de aquellos judíos alemanes que, una vez emancipados, soñaban con una asimilación cultural que los incluyera definitivamente a la nación germana. Con todo, su filosofía de la religión tardía -todavía idealista- debe considerarse como un antecedente clave del Nuevo Pensamiento judío contemporáneo; particularmente porque abrió el sistema filosófico a ciertas figuras de alteridad que, emergiendo de la sabiduría religiosa, le otorgaron vitalidad (contenido, cualidad) a la razón práctica (formal, extensiva). En suma, con los escritos maduros de Cohen se plasmó una reconceptualización de la idea mesiánica propiamente moderna, que promovía el progreso moral de la humanidad, una política socialista de inspiración profética y un proyecto internacionalista de paz basado en la Confederación de Estados.

Sin embargo, fue recién con Rosenzweig que el pensamiento filosófico judío logró ser verdaderamente “contemporáneo”, pues con su teorización esta filosofía halló una localización teórica y práctica original, mucho más ajustada al acervo milenario de su tradición religiosa. *La estrella* marcó un hito porque hizo justicia en sede filosófica a la experiencia diaspórica del pueblo judío, estableciendo con ello las claves hermenéuticas rectoras de la filosofía judía más destacada del s. XX. Sus ideas de “disimilación”, redención y eternidad configuraron el núcleo de la concepción sobre el mesianismo del judaísmo filosófico contemporáneo, dejando con ello una huella imposible de soslayar (como evidencian las obras de Buber, Benjamin, Levinas o Derrida). La formulación rosenzweiguiana marcó decisivamente el *ethos* de la filosofía judía contemporánea, promoviendo una suerte de desconexión discursiva fructífera entre el ámbito del mesianismo, la redención y la justicia y el de la historia, la política y el derecho (posición metahistórica y metapolítica). Dicha argumentación se vertebró en función de una crítica radical del idealismo, del nacionalismo (“política mesiánica”) y del progresismo, así como de todos los “-ismos” que implicaron de una u otra forma pactar con el curso histórico, es decir, con la politicidad totalizada de las instituciones modernas (Estado y derecho), con la universalidad excluyente del Occidente cristiano y con la temporización de la ideología del progreso. En respuesta a ello, su reconceptualización de la eternidad, como un “tiempo lleno” o mesiánico, desformalizó la temporalidad, condensando el pasado, el presente y el futuro en el instante o en el hoy de la anticipación de la Redención.

El estudio de la relación entre los proyectos de modernización en América Latina y la periferia global, la concepción desarrollista de la temporalidad y los discursos escatológicos del liberacionismo latinoamericano -en su despliegue teológico (teología de la liberación) como filosófico (filosofía analéctica de la liberación)-, arroja un conjunto de hallazgos contundentes. Entre ellos, vale destacar que la idea del desarrollo, hegemónica en el mundo latinoamericano desde la década del cuarenta, asumió buena parte de los atributos que fueran predicados desde la Ilustración sobre la idea del progreso indefinido, estableciéndose con ello una continuidad temporal entre la concepción imperante en la Modernidad europea y aquella que vertebró los procesos de modernización periférica. Este fenómeno produjo que el ideal mesiánico fungiera en los discursos escatológicos del liberacionismo latinoamericano de modo semejante a como lo hiciera en la filosofía judía contemporánea, como un freno al *continuum* aplastante de la Historia de los dominadores. Así, tanto la teología liberacionista como la filosofía analéctica de la liberación se opusieron al viento irrefrenable del desarrollo tecnocrático, reivindicando, en un esfuerzo notable de situacionalización de la especulación teórica, la potencialidad crítica contenida en los modos de vida autóctonos. Para ambas corrientes, la vida de los oprimidos se constituyó como el índice último a la hora de evaluar la justicia de las formaciones sociales, posicionándose como el lugar hermenéutico privilegiado para criticar las injusticias producidas por el capitalismo dependiente así como para anticipar las posibilidades del futuro venidero (el pobre y América Latina como “polos escatológicos”).

Entre otras cosas, esto explica la fascinación de Scannone y Dussel por la filosofía de la alteridad levinasiana. Pues, la idea de alteridad les permitía afirmar la revelación de un “tiempo-otro”, donde el amor y la justicia con el pobre se convierten en la piedra de toque de la fundación de una auténtica “novedad histórica”. No obstante, el análisis también demuestra que dicha filosofía, aunque crítica en el contexto intraeuropeo, se les tornó sumamente insuficiente al momento de esbozar alternativas teórico-prácticas para la transformación social de América Latina. De manera tal que sus esfuerzos intelectuales se dirigieron a precisar las condiciones de posibilidad de la “mediación” de la trascendencia del otro, para lo cual recurrieron al dispositivo de la analogía -formulación del método anadialéctico. Desde este último, lograron concretizar, localizar, politizar y comunizar la figura del otro levinasiano, haciendo del “indio” originario y del “pobre” latinoamericano los actores protagónicos de una filosofía profética -mesianismo liberacionista. La crítica de la Modernidad y de la modernización, junto con su modelo lineal de temporalidad y el restringido de universalidad, se plasmó después en las formulaciones maduras de los dos autores, tanto en la categoría de la transmodernidad dusseliana como en la

del nuevo mestizaje cultural scannoniana; dichas categorías representaron proyectos situados alternativos al “camino único” que ofrece la Modernidad capitalista.

La tematización conjunta de las ideas de Redención según Rosenzweig y de Liberación para Scannone demuestra que el Nuevo Pensamiento se constituye como una posición filosófica que se basa en la apertura al tiempo, al otro y al lenguaje.

La serie rosenzweiguiana de Creación-Revelación-Redención expone con fuerza un tipo de racionalidad de clara impronta narrativa y relacional, basada en la temporización diacrónico-existencial del tiempo vivido. El Nuevo Pensamiento de Rosenzweig se presenta, por tanto, como una filosofía del acontecimiento, en el sentido de un tipo de saber que se nutre de la renovación de la vida a cada instante, en la necesidad del otro y del tiempo. La Redención se caracteriza por ser un futuro siempre abierto, la venida de un Reino que siempre está llegando, anticipable en el presente pero inapresable en el *continuum* histórico de la teleología progresista moderna.

El esfuerzo intelectual de Scannone dirigido a inculturar la racionalidad en la cultura popular latinoamericana pone en juego una síntesis filosófica formidable, orientada por la pretensión de conciliar el conocimiento filosófico universal con el saber sapiencial local. Con esto, sentó las bases de una racionalidad interlógica, abierta a los distintos tipos de racionalidad y a sus distintas modulaciones culturales. De manera tal que, mostrando a un tiempo la unidad de la razón como su pluriformidad ético-histórica, la racionalidad se presenta como una razón compasiva, responsable éticamente por el otro, los otros y el nosotros, desde el respeto a su novedad histórica y a su singularidad personal, comunitaria y cultural. De ahí que este tipo de racionalidad universal y situada, justifique la praxis de liberación de las víctimas históricas, mediante la crítica negativa de la opresión que producen los órdenes y pensamiento totalizantes y la afirmación positiva o eminente de la irreductibilidad que porta cada viviente, junto con sus comunidades y culturas.

Tanto para Rosenzweig como para Scannone el actor protagónico de la Redención y de la Liberación respectivamente es el “nosotros”, tanto en la forma del “coro” que canta en común presentificando la eternidad como en la del “nosotros-pueblo” arraigado simbólicamente que porta la novedad histórica. En ambos casos, se trata de filosofías que, reivindicando de modo contundente la singularidad de cada ser humano, conciben la tarea redentora y liberadora en plural, desde una pertenencia comunitaria que actualiza lo sido (pasado) y trae lo que será (futuro) en la renovación actual de lo que se da (presente). Además, sus teorizaciones filosóficas se constituyen como formulaciones postmetafísicas *stricto sensu*, pues tanto el sentido común sano rosenzweiguiano como la racionalidad analógica de la religión y la metafísica scannoniana

se yerguen sobre las ruinas de la intemporalidad de la substancia antigua como del solipsismo del sujeto moderno-trascendental.

El desarrollo de esta Tesis muestra la complementación y la contraposición entre las dos filosofías-teologías políticas consideradas, es decir, tanto la continuidad como la ruptura entre la idea de Redención -de la filosofía judía contemporánea, expresada por Cohen y Rosenzweig- y la de Liberación -de la filosofía analéctico-liberacionista latinoamericana, de Scannone y Dussel. Esta constatación implica que, si bien existe una correspondencia notoria entre ambos significantes (hipótesis principal verificada), también existen diferencias muy marcadas entre ambos planteamientos que es conveniente señalar.

En lo atinente a la complementación, las tres hipótesis secundarias, referidas al acento en la alteridad, a la configuración diacrónico-utópica de la temporalidad mesiánica -aversiva a la temporización moderna del progreso y el desarrollo- y a la crítica de la universalidad restringida de la Modernidad, son verificadas. Siguiendo los tres ejes que articulan la argumentación de la Tesis, en adelante se presenta la fundamentación de dicha correspondencia.

a. Justicia mesiánica y alteridad

Desde el comienzo de esta investigación se sostiene que la idea de la “justicia mesiánica” implicó, tanto en la tradición judía como en la cristiana, una suerte de interjuego entre la voz heterónoma de Dios, la intermediación del “agente mesiánico” -mediador entre la interpelación divina y la sensibilidad del pueblo- y una realidad histórica dada que se impone como Totalidad de sentido (generalmente, opresiva). Desde sus primeras formulaciones, la “justicia mesiánica” se presentó, sobre todo desde su origen profético-apocalíptico, como un dispositivo interruptor que discontinúa la “normalidad de la experiencia” (presente fijado de la dominación).

El Nuevo Pensamiento contemporáneo en las dos modalidades aquí consideradas asumió cabalmente esta concepción, de manera tal que en su argumentación ciertas figuras de alteridad se posicionan como “agentes mesiánicos” que rompen la quietud mortífera de la Totalidad.

Esta operación se pone de manifiesto en la obra de Rosenzweig tanto con las figuras fenomenológicas del “sí-mismo” (singularidad original no reducible a la mera “personalidad” o a un caso particular de la especie universal) o del “amor al prójimo” (salida del “alma amada” al mundo y a los otros, como quiebre de la Totalidad complaciente del “místico”). Las aludidas figuras de alteridad rosenzweiguianas son herederas, a su vez, de la conceptualización del Tú de la filosofía de la compasión de Cohen, para quien el prójimo representa una verdadera “novedad dentro de la totalidad”. En el acto de “amor al prójimo” rosenzweiguiano se condensa,

así, la anticipación mesiánica de la Redención, donde los otros son, junto con Dios, los actores que efectivizan la venida del Reino.

El planteamiento de la filosofía analéctica de la liberación, al menos en las producciones de Scannone y Dussel, asumió, con fuerza desde la recepción de Levinas, esta concepción de la idea mesiánica. Aunque encarnado en rostros concretos, como el del “indio”, el “pobre”, el “pueblo” o “América Latina”, también para estos autores la alteridad se constituye como un dispositivo de quiebre o interrupción de la Totalidad (en particular, de la dialéctica dominador-dominado). De este modo, el otro funge en sus teorizaciones como el “agente mesiánico” por excelencia, como un actor capaz de anticipar el futuro en el presente desde una singularidad irreductible que destituye todo orden de dominación establecido: identificación, por tanto, entre la justicia mesiánica y la justicia para el “otro-pobre”.

b. Justicia mesiánica y temporalidad

Las formulaciones originales de la idea mesiánica consideraron en todos los casos una suerte de irrupción de un “acontecimiento mesiánico”, un hito cualitativo del tiempo lleno que marca un antes y un después: en la tradición judía, era la expresión de la voluntad de Yahvé y en la cristiana, la venida del Mesías-Jesús. Con la consolidación de la “aceleración” como matriz del tiempo histórico en la Edad Moderna, el mesianismo fue subsumido en concepciones teleológicas, haciendo que el *éschaton* se convirtiera en un momento de expectativa final (“meta”) del desarrollo lineal y progresivo intrínseco al curso histórico (Historia Universal).

Superando la concepción que caracterizó al Mesías como una idea regulativa del progreso moral infinito en tanto “meta infinita” (Cohen), Rosenzweig concibió la eternidad (mesiánica) desde el tiempo cúltico-festivo del pueblo judío, o sea, entendiendo lo ritual como repetición actualizadora. Esto se sustenta en la diacronía de la temporalidad, donde, desformalizadamente, el pasado de la Creación, el presente de la Revelación y el futuro de la Redención se condensan en un “ahora sin fin”. Sin embargo, lo más importante del planteamiento de Rosenzweig es el modo en el que emplea la idea mesiánica, en tanto y en cuanto en su discurso funge como una antítesis de la secuencialidad aditiva y lineal de la ideología del progreso histórico (propia del idealismo y del historicismo). En efecto, la “anticipación” de la Redención, nota esencial de la experiencia comunitaria del “pueblo eterno”, aparece fenoménicamente en el acto de “amor al prójimo”, esto es, en ese tipo de acto que en ningún caso es calculable o realizado para alcanzar una “meta”. En suma, el “instante” (mesiánico) rosenzweiguiano se presenta como el reverso

del evolucionismo historicista, el progresismo idealista y el realismo político, como un freno de emergencia ante la catástrofe inminente que conlleva el desarrollo histórico.

En otro contexto de discurso y ante un oponente presuntamente nuevo, la filosofía de la liberación de Scannone y Dussel, bebiendo de la reconceptualización de la escatología de la teología liberacionista, también pensó el tiempo mesiánico como un horizonte de futuro que permite quebrar el presente homogéneo. Con las teorías de la modernización, el “desarrollo” se convirtió en el modo hegemónico desde el cual se evaluaba la evolución o involución temporal de las formaciones sociales periféricas. Ante ello, la noción de la irrupción del otro como novedad histórica u agente escatológico de futuro se posicionó en sus discursos como un signo inequívoco de la interrupción de la temporalidad desarrollista. De esta manera, tanto las víctimas históricas (de la ética y la política) como las naciones periféricas (de la geopolítica y la geocultura) se presentan allí como los actores protagónicos de la inauguración de un tiempo nuevo, sede fundante de un orden más justo. Con esto, disputaron discursivamente el monopolio temporal del desarrollismo, desde la afirmación de una trascendencia singular y comunitaria que resiste y transforma las consecuencias catastróficas de la temporalidad formal, cuantitativa y etapista de la modernización capitalista.

c. Justicia mesiánica y espacialidad

A partir de la genealogía de “justicia mesiánica” en la tradición judía y cristiana, se constata que en su derrotero histórico hubo variaciones y acentos distintos en lo atinente a su alcance. Puede afirmarse que desde sus formulaciones originales, este tópico se configuró en función de una tensión entre dos tendencias preponderantes: un alcance particularista, étnico o nacional, y otro más bien de corte universalista, comprensivo de la humanidad en su conjunto. Estas tendencias generaron polémicas profundas en la Modernidad judía posterior, sobre todo en el interior de las corrientes emancipadas y asimiladas de la Europa Central. Por ejemplo, en el caso alemán se advierte con claridad la disputa entre los mesianismos universalistas o diaspóricos -antisionistas (como Cohen y Rosenzweig)- y aquellos en los que la proclamación mesiánica implicaba -aunque no se redujera a ello- la instauración de un “Estado judío”. En cualquier caso, la cuestión del alcance y de las mediciones históricas de la “justicia mesiánica” representó (y aún representa) un motivo de polémica significativo, acarreado en el plano práctico posiciones políticas antagónicas.

Con el inicio de la Modernidad europea en 1492, el modelo del Occidente cristiano sentó las bases definitivas de la “universalidad restringida”, en un esquema jerarquizante de los seres

humanos erigido sobre una operación eurocéntrica de racialización. En el transcurso de esta Tesis, emergieron dos figuras icónicas que, por distintos motivos y en etapas diferentes de la Modernidad europea, representaron una anomalía ante el modelo expansivo y misionero del Occidente cristiano: el “indio” (como figura prototípica de todos los sujetos racializados no-europeos) y el “judío” (encarnación de una exterioridad insubsumible para el mundo cristiano).

La caracterización rosenzweiguiana del “pueblo santo” o “separado” asume un conjunto de reivindicaciones de la extranjería ontológica del pueblo judío, en tanto punto de limitación a la pretendida universalidad globalizadora del cristianismo imperial-estatal (el etnocentrismo y nacionalismo de la “política mesiánica”). En efecto, una de las contribuciones más relevantes de *La estrella* es la caracterización metahistórica y metapolítica del pueblo judío, aludiendo con ello a una suerte de “ontología de la dispersión”, fenomenizada en el desajuste práctico entre su experiencia identitaria (interior) y el curso de los sucesos históricos vertebrado por los dispositivos políticos de la Modernidad europea (el exterior, del territorio, el lenguaje y el derecho impuestos por el Estado). Con esa reflexión, Rosenzweig ubicaba al judaísmo como un Resto excesivo a la institucionalidad de la política y de la historia moderno-europeas, como un tipo de espacialidad comunal ajena a la configuración belicista de la soberanía estatal y como un lugar exterior que posibilita el juicio de la Historia en totalidad.

Por su parte, el discurso filosófico-liberacionista de Scannone y Dussel tomó como *locus enuntiationis* la Exterioridad de América Latina respecto del modelo universalista, abstracto y formal del eurocentrismo imperante. Buena parte de sus tesis histórico-filosóficas se centra en la crítica de la negación de los modos de vida de las formaciones sociales periféricas, justificada en última instancia en una operación racista emergente de la colonialidad del poder, del ser y del saber. En efecto, un punto nodal de la cuestión de la “Modernidad latinoamericana” radica en el desajuste entre la institucionalidad liberal de los Estados periféricos y los modos de vida autóctonos, es decir, entre los sistemas jurídico-políticos importados con la modernización y las dinámicas socioculturales de los pueblos neocoloniales. Así, en sus filosofías maduras, tanto la categoría dusseliana de transmodernidad como la scannoniana del nuevo mestizaje cultural dan cuenta, en una especie de traducción filosófico-social del horizonte utópico-escatológico, de alternativas civilizatorias basadas en el valor inherente a los recursos culturales propios; éstos sirven, por una parte, como una fuerza de liberación ante la universalidad monológica de la Modernidad y de los proyectos sucesivos de modernización euronoramericanos y, por otra, como fuente creadora de un nuevo orden desde el crecimiento cualitativo, en una pluriversidad donde quepan todos los mundos posibles.

Habiendo demostrado la afinidad entre las implicancias éticas, políticas y religiosas contenidas en las ideas de Redención y Liberación, vale decir que en el desarrollo de esta Tesis se advierte también un elemento significativo de contraposición entre ellas.

Tal como se afirmó, el pensamiento de Rosenzweig marcó decisivamente las coordenadas hermenéuticas de la filosofía judía contemporánea. Eso significa que en el núcleo interpretativo de esa filosofía late una contradicción fundante, por no decir una escisión constitutiva: por un lado, está el ámbito de la Redención, del mesianismo y la justicia y, por otro, el de la historia, la política y el derecho (esta bifurcación discursiva modula de una u otra forma los planteos de Benjamin, Levinas y Derrida, sólo por tomar algunos de los referentes más importantes).

En este punto, conviene aclarar que esta Tesis se inserta en un campo de discusión mayor, el de la problematización contemporánea -especialmente europea y latinoamericana- sobre el mesianismo. En la escena filosófica europea actual suele sostenerse que el dilema que modula la discusión sobre esta idea se cifra entre dos opciones irreconciliables: una teología política moderna imperial-estatalista, que sacraliza los dispositivos políticos de la Modernidad europea -desde Schmitt, los de soberanía y representación; y aquella formulación que se configura como una “mística impolítica”, que muestra, apoyada discursivamente en el mesianismo como signo de excedencia y discontinuidad, los límites inherentes a la experiencia homogeneizante y totalizadora que ofrece el Estado (Galindo Hervás 2008: 240). La primera pretende combatir la “anomia mesiánica” con las armas del derecho (subsunción del poder instituyente en el poder instituido), en una teología política “desde arriba”. Mientras que la segunda, reivindicando la faceta antinomista radical del dispositivo mesiánico, denuncia la ilegitimidad de origen de las instituciones modernas con el fin de anular toda mediación política u orden jurídico-político establecidos -esta postura se basa en una concepción del mesianismo como estructura formal de una promesa emancipatoria excesiva, es decir, una democracia y una justicia siempre por venir (Derrida 2012: 73). Las ideas centrales de pensadores judíos eminentes como Rosenzweig o Benjamin son generalmente interpretadas desde esta segunda línea, sobre todo teniendo en cuenta que estructuran su discurso en función de una ruptura fundante, basada en la escisión entre la vía de la “justicia mesiánica” y la de la “violencia mítica” (Estado, derecho). En líneas generales, esta óptica prima también en el escenario filosófico argentino, donde la mayoría de las producciones académicas referidas a la filosofía judía contemporánea reproducen esta interpretación con algunos pocos matices. Entiendo que esta perspectiva es analíticamente adecuada, pero no así su trasposición inmediata a nuestro horizonte cultural.

Si bien en los planteos de estos autores la crítica del Estado, de la historia y de la política es vertebradora de sus discursos filosófico-mesiánicos, no por eso es conveniente reproducirlos

acríticamente en el contexto latinoamericano. Uno de mis presupuestos sobre el quehacer filosófico es que las lecturas de los autores implican en todos los casos ciertas opciones políticas, que de alguna forma -a veces implícita- condicionan tanto la exaltación como la subestimación de ciertas herencias conceptuales, así como la proyección que se les pretende dar. Particularmente, considero que la enorme fuerza crítica de la idea del Mesías de la filosofía judía contemporánea puede perder toda su potencialidad si es “aplicada” -abstracta, mecánica o unidireccionalmente- a otro contexto geocultural, en este caso el latinoamericano. En respuesta a esa tendencia, habitual en nuestro medio académico, esta Tesis da cuenta de un conjunto de reappropriaciones situadas del ideal mesiánico, que asumen un sinnúmero de elementos que distinguen nuestra situación del contexto histórico, político, religioso y cultural al cual responde la filosofía judía contemporánea. Lo cual implica que a la hora de reflexionar sobre las claves hermenéuticas que lega esta última filosofía se torne indispensable realizar operación adecuada de traducción intercultural.

En base a estas consideraciones, el tránsito teórico que analiza esta Tesis permite afirmar la existencia de una disonancia fundamental entre las dos filosofías estudiadas, preanunciada agudamente por Rosenzweig en la tercera parte de *La estrella*. La filosofía judía contemporánea (en especial, Rosenzweig, su fundador) articula su discurso desde una teología-política de la irrepresentabilidad o la separación, a partir de la cual el conjunto de las mediaciones históricas es visto principalmente como un dispositivo de violencia; un fenómeno tal explica el hecho de que la expectativa en el “Mesías-que-viene” sea tomada como un índice permanente de la justicia que aún falta, es decir, de la imposibilidad de la justicia plena por medio de la historia, el Estado y el derecho. Por el contrario, mostrando su componente cristiano constitutivo, la filosofía analéctica de la liberación puso en juego un planteo sostenido en una teología-política encarnacionista, o sea, vertebrada por la mediación. Se trata de una comprensión de la “justicia mesiánica” enteramente volcada a las esferas de la historia, la política y el derecho, entendidos como lugares privilegiados de condensación de la tensión, propia del mesianismo cristiano, del “ya, pero todavía no” -emergente del “Mesías que vino y volverá”. Tal como evidencian las diversas indagaciones aquí hechas sobre esta corriente, la teología y la filosofía de la liberación (en su vertiente cristiana) realizaron un esfuerzo teórico significativo con el fin de “mediar” polos que a simple vista se muestran difíciles de conciliar -más desde el horizonte hermenéutico de la filosofía judía contemporánea. La reconceptualización de la escatología emprendida por la teología de la liberación procuró tender un puente entre la esfera del mundo (la política, la materialidad de la historia) y la salvación (Reino), desde dos operaciones: anunciando la justicia adviniente, lo cual permite denunciar las contradicciones de la realidad presente (“todavía no”),

pero también viendo en las gestas liberadoras ciertas concreciones parciales de la justicia en la historia (“ya”). Asimismo, Scannone y Dussel sintetizaron en sus teorizaciones filosóficas ciertos dispositivos de “trascendencia” con la realidad histórica y política, tal como muestra, por ejemplo, el uso de una mediación dialéctico-analógica para establecer una suerte de sutura entre la Exterioridad del otro levinasiano y la Totalidad ontológica heideggeriana.

Con todo, vale destacar que pese al acento en la “mediación”, la corriente analéctica de la filosofía de la liberación puso en juego una asunción creativa de los hallazgos de la filosofía judía contemporánea. Por un lado, retomó manifiestamente de ese planteamiento la radicalidad de la crítica del derecho vigente y sobre todo la idea de la ilegitimidad de origen de la política moderna y de su temporalidad -criterio transversal a las posiciones antinomistas, de orientación impolítica. Fenómeno que se evidencia en tres de sus puntos de partida: la afirmación irrestricta de la singularidad de cada ser viviente y de cada comunidad (alteridad), salvando su carácter de Resto nunca del todo totalizable; la asunción de la temporalidad diacrónica del otro (tiempo mesiánico), como dispositivo que interrumpe el *continuum* de la temporización hegemónica de la Modernidad; así como el rechazo de la razón imperial-estatal moderna basada en un modelo restringido de universalidad, como el que se expresa en el Estado oligárquico-liberal periférico, en el derecho liberal-burgués y en el mercado capitalista que, al fetichizarse, sacrifica la vida de las mayorías populares en nombre de su consolidación -esta posición supone que la vida de las víctimas y la de sus comunidades son el índice o el criterio último de la justicia.

Sin embargo, para el discurso liberacionista, la ruptura tajante entre el derecho y la justicia no es -ni puede ser- un punto de llegada de la reflexión filosófica; más bien, se la concibe como el movimiento primero de una política de la liberación, basado en el “desajuste originario” entre la institucionalidad moderna (*potestas*, poder instituido) y el bloque social de los oprimidos (*potentia*, fuente del poder instituyente). En este sentido, la gran apuesta liberacionista se cifra en la transformación efectiva del sistema de derecho, es decir, no en la mera desactivación del orden de la ley (sea estatal o mercantil) sino, mejor, en su deconstrucción negativa y positiva. Esto último muestra una confianza básica en la praxis política y sobre todo en el componente transformador que todavía contienen sus instituciones (sobre todo, el Estado), lo cual justifica la lucha por la instauración comunitaria de nuevos derechos. Con esto, se advierte que la política y el poder se no se conciben únicamente como el “arte de hacer la guerra por todos los medios”, o sea, como una instancia negativa inevitable, sino también y fundamentalmente como el campo indispensable para materializar la praxis de liberación y, con ella, la justicia política (teológico-políticamente, también mesiánica). En resumidas cuentas, en América Latina no podemos darnos el lujo de afirmar filosóficamente un desacople radical entre la justicia y el derecho,

porque este último, aunque siempre deficitario a la luz de la justicia ideal, constituye uno de los pocos recursos que las grandes mayorías populares aún tienen para lograr que sus vidas sean más vivibles. Confundir toda mediación con totalización es una posición tranquilizadora pero insuficiente, que tan sólo permite aducir que como todo *nomos* produce en sí mismo injusticia sólo queda vivir las contradicciones “como si no” se las viviera, en nombre de una justicia y de una comunidad nunca del todo objetivables -una reversión contemporánea de las figuras del “alma bella” o de la “mala infinitud” hegelianas. En un discurso tal, el mesianismo funge como un dispositivo que, en su carácter de potencia pura respecto de todo orden de ley, privilegia un tipo de Resto excesivo incontaminado que se rehúsa a recorrer la senda indefectiblemente negativa de las contradicciones histórico-políticas. En esta Tesis se sostiene, por tanto, que si bien el posicionamiento mesiánico de la filosofía judía contemporánea fue una respuesta adecuada ante los abusos de un Estado y una Historia totalitarios, reproducir sus categorías y enfoques sin una mediación hermenéutica ajustada a nuestro contexto no sólo es teóricamente infructífero sino también, y más grave aún, políticamente cómplice. En definitiva, esta Tesis propone un diálogo tan arriesgado como prometedor, inexplorado en las discusiones actuales pero realmente necesario a la hora de pensar, asumiendo el legado transformador de la filosofía judía contemporánea, desde América Latina.

Así como esta investigación arroja un conjunto importante de hallazgos sobre el tránsito teórico analizado, también surgieron en su desarrollo diversas problemáticas que requieren una indagación mayor. Aunque esta Tesis sienta una base genético-filosófica suficiente para comprender las coordenadas de la constelación teológico-política donde se enlazan las ideas de Redención y Liberación, sin embargo sigue siendo necesario explorar aún más su dimensión sistemático-filosófica.

Esto implica que una primera línea de investigación futura debería orientarse al análisis del entrecruzamiento entre la secuencia que vertebra la Estrella (Creación, Revelación, Redención) como articuladora de las obras de algunos filósofos judíos contemporáneos que continuaron a Rosenzweig (por ejemplo, Buber, Benjamin y Levinas) y los planteamientos de la Ética y la Política de la liberación maduras de Dussel, configurada también tripartitamente por las díadas de singularidad-materialidad, formalidad-comunidad y factibilidad-pueblo. Para dicho proyecto, debería mantenerse la perspectiva que modula esta Tesis -el cruce intercultural entre la filosofía judía contemporánea y la filosofía liberacionista, así como el enfoque práctico sobre la justicia mesiánica-, aunque abriendo la reflexión a nuevas fuentes y problemas teóricos, que permitirán establecer un abordaje más complejo y actual sobre la temática.

Otro tópico apenas sugerido en esta Tesis es el de las secularizaciones múltiples, tema que se muestra relevante sobre todo cuando se advierte que tanto la experiencia del judaísmo centroeuropeo del s. XX como la del cristianismo liberacionista latinoamericano del XX y XXI pueden ser descritas, por motivos distintos y en contextos históricos no homologables, como “secularizaciones periféricas”. Considerando nuestra situación geocultural, una segunda línea de investigación futura debería centrarse en la cuestión de la secularización latinoamericana como problema filosófico. Aunque en este escrito sólo se indican algunos elementos clave sobre la peculiaridad que conllevan los procesos de modernización y secularización subcontinentales, todavía resulta necesario agudizar el examen sobre este tópico. Desde una filosofía social de la religión, deberían indagarse las características distintivas de los procesos de modernización y secularización latinoamericanos, de modo tal que se materialice una contribución filosófica de incidencia pública a la relación entre los discursos, lenguajes y prácticas religiosos y las condiciones situacionales de la vida democrática regional.

Bibliografía

- Abadi, F. (2014) *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Abumalham, M., Fernández Vallina, J. y Treballe, J. (2005) “Tiempo e historia en la tradición bíblica, judía e islámica”, en Mate, M.R. (ed.) *Filosofía de la historia*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, pp. 33-46.
- Ardiles, O. et al. (1973) *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum.
- Agamben, G. (2006) *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, Madrid, Trotta.
- Aguerre, L. (2016) *Hacia una universalidad intercultural. Desafíos histórico-filosóficos para una perspectiva ético-política nuestroamericana*, Tesis Doctoral (inédita), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Albertini, F. (2005) “Historia, redención y mesianismo en Franz Rosenzweig y Walter Benjamin. Acerca de una interpretación ‘política’ de *La Estrella de la Redención*”, en Rosenzweig, F. *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, pp. 127-162.
- Alesso, M. (2015) “Introducción”, en Alesso, M. y Martín, J.P. (coords.) *Mesianismo y política*, Los Polvorines, UNGS, pp. 9-20.
- Arpini, A. (2010) “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, *Solar* 6, pp. 125-149.
- Arpini, A. (2013a) “Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la liberación”, *Algarrobo* 2, pp. 1-24.
- Arpini, A. (2013b) “Los usos de Hegel: A propósito de la necesaria ampliación metodológica en los inicios de la filosofía latinoamericana de liberación”, *Estudios Hegelianos* 2, pp. 88-98.
- Arpini, A. (2014a) “La primera mitad del siglo XX: de la superación del positivismo a la filosofía de la liberación”, en Beorlegui, C. y Fornet-Betancourt, R. (comps.) *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Comares, pp. 115-136.
- Arpini, A. (2014b) “‘Cultura de la Dominación’ y ‘dialéctica de la Emergencia’ en escritos de Augusto Salazar Bondy”, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 16, pp. 23-31.
- Arpini, A. (2016) “Para una fundamentación de la Bioética de Intervención. Aportes desde la Ética de la liberación latinoamericana”, *Redbioética/UNESCO* 13, pp. 112-132.
- Arpini, A. (2018a) “De la ‘normalización’ a la ‘liberación’. Cuatro décadas de debates filosóficos en Mendoza”, *Cuyo* 35, pp. 17-45.
- Arpini, A. (2018b) “Apuestas epistemológicas y metodológicas críticas en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, *Religación* 9, pp. 117-131.
- Arpini, A. (2019) “Mujer y Filosofía en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación (1969-1979). La Revista de Filosofía Latinoamericana”, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 21, pp. 1-34.
- Arpini, A. (2020) “Liberación, filosofía de la liberación e historia de las ideas: a través de textos de Arturo Andrés Roig de los años ‘70 y principio de los ‘80”, en Arpini, A., Muñoz, M. y Ramaglia, D. *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig: filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 293-322.
- Arpini, A. (2021) “Trans-modernidad y moral de la emergencia. Críticas de la modernidad y propuestas alternativas desde Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig”, en Ramaglia, D. (ed.) *Recorridos alternativos de la modernidad. Derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Teseo Press, pp. 89-117.

- Assmann, J. (2006) *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal.
- Assmann, A., Assmann, J. y Hartwich, W-D. (2007) “Epílogo”, en Taubes, J. *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, pp. 123-153.
- Assmann, J. (2015) *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, Madrid, Abada.
- Badiou, A. (1999) *San Pablo: La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos.
- Bajtín, M.M. (1999) *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.
- Balcarce, G. (2010) “Franz Rosenzweig y la anticipación de la eternidad”, *Cuadernos de Filosofía* 55, pp. 117-140.
- Balcarce, G. (2011) *Política y mesianismo en la filosofía derrideana. Arqueología de una herencia*, Tesis Doctoral (inérita), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Balcarce, G. (2013a) “De mesianismos impolíticos: Emmanuel Levinas”, *Revista de Filosofía* 2, pp. 99-116.
- Balcarce, G. (2013b) “Hermann Cohen: Una lectura ética del mesianismo”, *Astrolabio* 15, pp. 12-24.
- Balcarce, G. (2014) “Walter Benjamin y la aporía de los dos mesianismos. Es necesario despertar para hacer la revolución”, *Revista de Filosofía* 70, pp. 7-26.
- Barreto, D. (2018) *El desafío nacionalista: El pensamiento teológico-político de Franz Rosenzweig*, Barcelona, Anthropos.
- Bautista, J.J. (2014) *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*, Madrid, Akal.
- Belmonte García, O. (2012) *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*, Madrid, Comillas.
- Beltrán Ulate, E. (2017) “‘El Día de Dios’. Acerca del tiempo, según Franz Rosenzweig”, *Open Insight* 14, pp. 117-136.
- Benjamin, W. (2007) “Hacia la crítica de la violencia”, en Benjamin, W. *Obras. Libro II / Vol. 1*, Madrid, Abada, pp. 183-206.
- Benjamin, W. (2012) “Sobre el concepto de historia”, en Benjamin, W. *Obras. Libro I / Vol. 2*, Madrid, Abada, pp. 303-318.
- Bensussan, G. (2009) *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*, Barcelona, Anthropos.
- Bensussan, G. (2014) *¿Qué es la filosofía judía?*, Buenos Aires, Prometeo.
- Beorlegui, C. (2010) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Deusto.
- Beorlegui, C. y Fornet-Betancourt, R. (comps.) (2014) *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Comares.
- Berisso, D. (2011) *Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética latinoamericana. De una ética de la liberación a una praxis intercultural*, Tesis Doctoral (inérita), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Beuchot, M. (2013) “Hermenéutica analógica y teología de la liberación”, *Albertus Magnus* 1, pp. 9-20.
- Beuchot, M. (2016) *Dialéctica de la analogía*, México, Paidós.
- Blanco Pérez, C. (2013) *El pensamiento de la apocalíptica judía. Ensayo filosófico-teológico*, Madrid, Trotta.
- Bloom, H., Idel, M., Scholem, G. et al. (1999) *Cábala y deconstrucción*, México, UNAM.
- Blumenberg, H. (2008) *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos.
- Boff, L. (1980) *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid, Paulinas.
- Bohórquez, C., Dussel, E. y Mendieta, E. (eds.) (2011) *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, Buenos Aires-México, Siglo XXI.

- Bojanic, P. (2021) *Violencia y mesianismo*, Madrid, Trotta.
- Bonilla, A.B. (1993) “El pensamiento latinoamericano y las celebraciones del V Centenario”, *Heteroglossia* 5, pp. 13-28.
- Bonilla, A.B. (2004) “La Utopía de Tomás Moro y el Descubrimiento de América”, *Nuestra Historia* 5, pp. 5-34.
- Bonilla, A. (2008) “El Otro, el migrante”, en Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und Anerkennung: Dokumentation des VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz, pp. 366-375.
- Bonilla, A. (2013) “Ciudadanía interculturales emergentes”, en Bonilla, A. B. y Cullen, C. A. (eds.) *La ciudadanía en jaque, II. Ciudadanía, alteridad y migración*. Buenos Aires, La Crujía, pp. 7-38.
- Bonilla, A.B. (2017) “La Filosofía Intercultural como diálogo crítico necesario en el cambio de época. Desafíos epistemológicos y ético-políticos”, *Cuadernos del CEL* 3, pp. 8-23
- Bonilla, A.B. (2020) “Juan Carlos Enrique Scannone S.I. (1931-2019). Maestro del pensamiento filosófico ‘nuestroamericano’”, *Revista de la Asociación de Hispanismo Filosófico* 25, pp. 200-206.
- Borovsky, T. (2014-2015) “Carl Schmitt y Jacob Taubes: lógica apocalíptica, secularización, política”, en *Anacronismo e Irrupción* 7, pp. 59-85.
- Bouretz, P. (2012) *Testigos del futuro: filosofía y mesianismo*, Madrid, Trotta.
- Brueggemann, W. (2007) *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*, Salamanca, Sígueme.
- Buber, M. (1996) *Dos modos de fe*, Madrid, Caparrós.
- Buber, M. (2009) *Una tierra para dos pueblos*, Salamanca, Sígueme.
- Burello, M.G. y Taub, E. (eds.) (2015) *Atenas y Jerusalén: perspectivas, itinerarios, debates*, Buenos Aires, Prometeo.
- Cacciari, M. (2009) *Íconos de la Ley*, Buenos Aires, La Cebra.
- Casalla, M.C. (1973) “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”, en Ardiles, O. et al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, pp. 38-52.
- Casanova, J. (2012) *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos-UNAM.
- Casanova, J. (2017), “Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización”, en Giusti, M. y Lerner Febres, S. (eds.) *Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas*, Lima, PUCP, pp. 25-34.
- Casper, B. (2000) “Epílogo. Fenomenalidad trascendental y acaecimiento acaecido. El salto hacia un pensamiento hermenéutico en la vida y obra de Franz Rosenzweig”, en Garrido-Maturano, A. E. *La Estrella de la Esperanza*, Buenos Aires, ANCBA, pp. 111-126.
- Casper, B. (2008) *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, Córdoba, EDUCC.
- Castro-Gómez, S. (2006) *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Cerutti-Guldberg, H. (1989) “Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana”, *Concordia* 15, pp. 65-83.
- Cerutti-Guldberg, H. (dir.) (2000) *Diccionario de filosofía latinoamericana*, México, UAEM.
- Cerutti-Guldberg, H. (2006) *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, F.C.E.
- Cerutti-Guldberg, H. y Mondragón González, C. (coords.) (2006) *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México, UNAM.
- Cerutti-Guldberg, H. (2008) *Filosofías para la liberación ¿Liberación del Filósofo?*, San Luis, Nueva Editorial Universitaria.

- Cohen, H. (2004a) *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos.
- Cohen, H. (2004b) *El prójimo: ensayos sobre la relación práctica de ser humano a ser humano*, Barcelona, Anthropos.
- Cohen, H. (2010) *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*, Barcelona, Anthropos.
- Cohen, H. (2012) “Germanidad y judaísmo”, en Cohen, H. *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 207-269.
- Colmenares Lizárraga, K. (2013) “Hacia una filosofía política mesiánica: Una reflexión desde Franz Rosenzweig y la filosofía de la liberación”, en Gandarilla Salgado, J.G. y Zúñiga, J. (coords.) *La filosofía de la liberación, hoy. Sus alcances en la ética y la política*, tomo I, México, CEIICH-UNAM, pp. 329-339.
- Corral Salvador, C. (2011) *Teología política. Una perspectiva histórica y sistemática*, Valencia, Tirant.
- Cortés Márquez, B. (2015) “Para una perspectiva mesiánica de la Teología de la Liberación de G. Gutiérrez”, Archivo digital del Seminario AFyL: Genealogía de la Filosofía de la Liberación, México D.F., México.
- Cortés Márquez, B. (2018) “Comunidad hiperpotente. Sobre algunas implicaciones entre potencia y mesianismo para pensar una nueva forma de existencia política en Enrique Dussel”, *Humanidades Populares* 21, pp. 115-139.
- Cortés Márquez, B. (2020) *El mesianismo como paradigma de lo político: Subjetividad y temporalidad en torno a la constitución de un actor político alternativo*, Tesis Doctoral (inérita), México D.F., Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Culdaut, M. (1996) *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*, Madrid, AKAL.
- Cullen, C. (1978) *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires, Castañeda.
- De la Garza Camino, M.T. y Goldsmit y Brindis, S. (eds.) (2010) *Memoria y crítica de la modernidad*, México, Universidad Iberoamericana.
- De Lange, N. (2003) *Judaísmo*, Londres, Cambridge University Press.
- Derrida, J. (2004) “Interpretations at War. Kant, el judío, el alemán”, en Derrida, J. *Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán*, Madrid, Trotta, pp. 39-128.
- Derrida, J. (2008) “Nombre de pila de Walter Benjamin”, en Derrida, J. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, pp. 69-140.
- Derrida, J. (2012) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta.
- Devés Valdés, E. (2003) *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: desde la CEPAL al neoliberalismo, 1950-1990*, t. II, Buenos Aires, Biblos.
- Devés Valdés, E. (2004) *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*, t. III, Buenos Aires, Biblos.
- Díaz Hernández, C. (2008) *El nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier.
- Domergue, T. (2020) “Dios en el pensamiento de Scannone. La influencia de M. Heidegger y la novedad de la Filosofía Latinoamericana”, *Open Insight* 21, pp. 113-134.
- Dotti J. (1996) “Teología política y excepción”, *Daimon* 13, pp. 129-140.
- Dotti, J. y Pinto, J. (comps.) (2002) *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba.
- Dreizik, P. (comp.) (2014) *Lévinas y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.

- Durán Casas, V., Scannone, J.C. y Silva, E. (comps.) (2003) *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina I. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá, Siglo del Hombre.
- Durán Casas, V., Scannone, J.C. y Silva, E. (comps.) (2004) *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina II. La religión y sus límites*, Bogotá, Siglo del Hombre.
- Dussel, E. (1964a) “¿Una generación callada?”, *Sí* 2, pp. 18-23.
- Dussel, E. (1964b) “El trabajador intelectual en América Latina”, *Sí* 3, pp. 6-7.
- Dussel, E. (1967) *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela-Iepal.
- Dussel, E. (1969-1970) *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, VIII vols., México, CIDOC.
- Dussel, E. y Lafon, C. (1969) *El catolicismo popular en Argentina. Cuaderno 4 “Antropológico”*, Buenos Aires, Bonum.
- Dussel, E. y Esandi, M.M. (1970a) *El catolicismo popular en Argentina. Cuaderno 5 “Histórico”*, Buenos Aires, Bonum.
- Dussel, E. (1970b) *América Latina y conciencia cristiana*, Quito, Don Bosco.
- Dussel, E. (1972a) *Caminos de liberación latinoamericana I: Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*, Buenos Aires, Latinoamérica.
- Dussel, E. (1972b) “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”, *Stromata* 28, pp. 53-89.
- Dussel, E. (1972c) *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Mendoza, Ser y Tiempo.
- Dussel, E. (1973a) *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro.
- Dussel, E. (1973b) “Metafísica del sujeto y liberación”, en Dussel, E. *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, pp. 85-89.
- Dussel, E. (1973c) “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en Ardiles, O. *et al. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, pp. 118-137.
- Dussel, E. (1974) *Caminos de liberación latinoamericana II: Teología de la liberación y ética*, Buenos Aires, Latinoamérica.
- Dussel, E. y Guillot, D. (1975) *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Bonum.
- Dussel, E. (1979a) *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*, México, Centro de Reflexión Teológica.
- Dussel, E. (1979b) *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, México, Edicol.
- Dussel, E. (1983a) *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. I/1, Salamanca, CEHILA-Sígueme.
- Dussel, E. (1983b) *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.
- Dussel, E. (1984) *Filosofía de la producción*, Bogotá, Nueva América.
- Dussel, E. (1986) *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la iglesia en américa latina*, Bogotá, Indo-American Press Service.
- Dussel, E. (1987) “El paradigma del Éxodo”, *Concilium* 209, pp. 99-114.
- Dussel, E. (1992) *Historia de la Iglesia en América Latina, Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid-México, Esquila Misional.
- Dussel, E. (1994a) *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.
- Dussel, E. (1994b) *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz, Plural-UMSA.

- Dussel, E. (comp.) (1994c) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Madrid-México, Siglo XXI.
- Dussel, E. (1995a) *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.
- Dussel, E. (1995b) *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillo.
- Dussel, E. (1998a) “Historia del fenómeno religioso en América Latina”, en Prien, H.J. (ed.), *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, Frankfurt am Main-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, pp. 71-81.
- Dussel, E. (1998b) “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento* 180, pp. 13-36.
- Dussel, E. (2003) “Sentido sociohistórico de la Teología de la Liberación. Reflexiones sobre su origen y contexto mundial”, en Ferraro, J. *Debate actual sobre la Teología de la Liberación*, México, UAM, pp. 49-63.
- Dussel, E. (2005) “Filosofía de la liberación”, en Salas Astraín, R. (coord.) *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*, vol. II, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 373-388.
- Dussel, E. (2007a) *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (2007b) *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta.
- Dussel, E. (2008) “Teología de la liberación y marxismo”, en Ellacuría, I. y Sobrino, J. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I., San Salvador, UCA, pp. 115-144.
- Dussel, E. (2009a) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.
- Dussel, E. (2009b) *Política de la liberación II. Arquitectónica*, Madrid, Trotta.
- Dussel, E. (2011) *Filosofía de la liberación*, México, FCE.
- Dussel, E. (2012a) *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, E. (2012b) *El humanismo helénico – El humanismo semita*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, E. (2012c) *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, E. (2012d) *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, E. (2012e) *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, E. (2012f) *Para una ética de la liberación latinoamericana. Erótica y Pedagógica*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, E. (2012g) *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, E. (2012h) *Hacia una filosofía política crítica*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, E. (2012i) *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México, Paulinas.
- Dussel, E. (2012j) *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, E. (2012k) *Hacia los orígenes de Occidente. Meditaciones semitas*, México, Kanankil.
- Dussel, E. (2012l) “Reflexiones sobre ‘Hacia la crítica de la violencia’ de Walter Benjamin”, en Lizarazo Arias, D. (coord.) *Diálogos en torno a la reflexión de la violencia en Benjamin*, México D.F., UAM, pp. 39-49.
- Dussel, E. (2013) *Las metáforas teológicas de Marx*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, E. (2015a) *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, México, UACM.
- Dussel, E. (2015b) *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*, México, Siglo XXI.
- Dussel, E. (2016a) *Ética Comunitaria*, Caracas, El perro y la rana.
- Dussel, E. (2016b) *20 Tesis de política*, México, Siglo XXI.

- Dussel, E. (2016c) *14 Tesis de Ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Madrid, Trotta.
- Dussel, E. (2016d) *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, México, Akal.
- Dussel, E. (2018) *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Dussel, E. (2020a) *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Madrid, Trotta.
- Dussel, E. (2020b) *El primer debate filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, CLACSO.
- Dussel, E. (2022) *Política de la Liberación. Volumen III: crítica creadora*, Madrid, Trotta.
- Dussel, E. et al. (2022) *Filosofía de la liberación: pasado, presente y futuro*, Buenos Aires, CICCUS.
- Echeverría, B. (1998) *La modernidad de lo barroco*, México D.F., Era-UNAM.
- Echeverría, B. (comp.) (2005) *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México D.F., UNAM.
- Ellacuría, I. (1990) *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA.
- Ellacuría, I. (2008a) “Historicidad de la salvación cristiana”, en Ellacuría, I. y Sobrino, J. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I., San Salvador, UCA, pp. 323-372.
- Ellacuría, I. (2008b) “Utopía y profetismo”, en Ellacuría, I. y Sobrino, J. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I., San Salvador, UCA, pp. 393-442.
- Ellacuría, I. y Sobrino, J. (2008a) *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I., San Salvador, UCA.
- Ellacuría, I. y Sobrino, J. (2008b) *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. II., San Salvador, UCA.
- Ellis, M. (1988) *Hacia una teología judía de la liberación*, San José, DEI.
- Esperón, J.P., Scannone, J.C., Walton, R. (eds.) (2015) *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos.
- Esperón, J.P., Scannone, J.C., Walton, R. (eds.) (2017) *El acontecimiento y lo sagrado*, Córdoba, EDUCC.
- Esperón, J.P., Giménez, B.A., Jasminoy, M. (coords.) (2020) “Homenaje a Juan Carlos Scannone”, en *Nuevo Pensamiento* 16.
- Feierstein, L. (2015) “Hermann Cohen: el contrabandista cultural”, en Sucasas, A. y Taub, E. (eds.) *Pensamiento judío contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 27-78.
- Feldmann, R. (2003) “Mesianismo y milenarismo desde la perspectiva judía”, en *Teología y Vida* XLIV, pp. 155-166.
- Fernández Nadal, E. (2012) “Recepción de la Teoría Crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert”, *Franciscanum* 158, pp. 117-140.
- Ferry, L. y Gauchet, M. (2007) *Lo religioso después de la religión*, Barcelona, Anthropos.
- Fleisner, P. (2012) “*Novitas vitae*. Vida mesiánica, vida común y vida profanada. Algunas versiones de la ‘vida’ más allá de la ‘vida desnuda’”, *Res Publica* 28, pp. 139-158.
- Fonti, D. (2009a) “¿Una política monoteísta? Rosenzweig, Levinas y el Estado de Israel”, *Nombres* 23, pp. 253-279.
- Fonti, D. (2009b) *Levinas und Rosenzweig: Das Denken, der Andere und die Zeit*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
- Fonti, D. (2010-2011) “Política y religión en una sociedad secular: Perspectivas sobre una tensa relación desde la obra de Moses Mendelssohn”, *Studia politicae* 22, pp. 5-33.
- Fonti, D. (2011) “Judaísmo y modernidad. Análisis de una tensa relación desde las perspectivas de Mendelssohn, Cohen y Rosenzweig”, *Sociedad y Religión* 34-35, pp. 32-58.

- Fonti, D. (2018) "Paciencia impaciente. La comprensión teológico-política del tiempo en Rosenzweig y Levinas", *Franciscanum* 169, pp. 109-142.
- Fonti, D. (2019) *Apostasías: Lo que queda para la religión en el laicismo democrático*, Buenos Aires, Crujía.
- Fornet-Betancourt, R. (1987) *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt, Materialis.
- Fornet-Betancourt, R. (2000) "Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana", *Realidad* 78, pp. 679-702.
- Fornet-Betancourt, R. (2001) *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, R. (comp.) (2003) *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid, Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2004) *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. y Tamayo-Acosta, J.J. (eds.) (2005) *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*, Navarra, Verbo Divino.
- Fornet-Betancourt, R. (2007) *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Quito, Abia Yala.
- Fornet-Betancourt, R. (2009) *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, Verlagsguppe Mainz.
- Fornet-Betancourt, R. (2013) "Introducción. Universalidad como convivencia, o un intento de redefinir la cuestión de la universalidad desde la filosofía intercultural. Tesis", en Fornet-Betancourt, R., Schelkshorn, H., Gmainer-Pranzl, F. (Hrsg.) *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven*, Band 36, Aachen, Mainz, pp. 27-35.
- Forster, R. y Tatián, D. (2005) *Mesianismo, nihilismo y redención. De Abraham a Spinoza. De Marx a Benjamin*, Buenos Aires, Altamira.
- Fresia, I.A. (coord.) (2020) "Juan Carlos Scannone SJ. Filosofía de la Liberación, Teología del Pueblo y Pastoral Popular. Una propuesta latinoamericana de validez universal", *Medellín* 178.
- Fresia, A. y Maddonni, L. (2021) *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone*, Buenos Aires, CICCUS-Poliedro.
- Galindo Hervás, A. (2000) "Teología política «versus» comunitarismos impolíticos", *Res publica* 6, pp. 37-55.
- Galindo Hervás, A. (2008) "Mesianismo impolítico", *Isegoría* 39, pp. 239-250.
- Galindo Hervás, A. (2011) "Por una política sin teología política", *Pléyade* 8, pp. 171-183.
- Galindo Hervás, A. (2012) "Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes", *Diánoia* 68, pp. 81-111.
- Gallego, H. (2000) "Mesianismo y lucha político-social en Palestina bajo la dominación romana (63 a.C.-132 d.C.)", en Alonso, A. (coord.) *El mesianismo en el cristianismo antiguo y en el judaísmo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 63-85.
- Galli, C. (2011) *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Buenos Aires, FCE.
- Gandarilla Salgado, J.G. (2012) *Asedios a la totalidad: Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Barcelona, Anthropos.
- Gandarilla Salgado, J.G. y Zúñiga, J. (coords.) (2013a) *La filosofía de la liberación, hoy. Sus alcances en la ética y la política*, tomo I, México, CEIICH-UNAM.
- Gandarilla Salgado, J.G. y Reyes López, J.A. (coords.) (2013b) *La filosofía de la liberación, hoy. Nuevas sendas para la reflexión*, tomo II, México, CEIICH-UNAM.
- Gandarilla Salgado, J.G. (comp.) (2016) *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la Modernidad*, México, Akal.

- Gandarilla Salgado, J.G. y Moraña M. (coords) (2018) *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*, México, CEIICH-UNAM.
- García-Baró, M. (1994) “La filosofía judía de la religión en el siglo XX”, en Fraijó, M. (ed.) *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, pp. 701-729.
- García-Baró, M. (1998) “Introducción a los trabajos finales de Hermann Cohen sobre la filosofía de la religión”, en Beltrán, M., Mardones, J.M. y Mate M.R. (eds.) *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Barcelona, Riopiedras, pp. 107-122.
- García-Baró, M. (2006) “Introducción: La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig”, en Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, pp. 11-39.
- García-Baró, M. (2007) *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, Salamanca, Sígueme.
- García Ruiz, P.E. (2003) *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Driada.
- García Ruiz, P.E. (2014) “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel”, *Isegoría*, pp. 777-792.
- Garrido-Maturano, A. E. (2000) *La Estrella de la Esperanza*, Buenos Aires, ANCBA.
- Garrido-Maturano, A. E. (2002) “Síncronía, diacronía y tiempo mesiánico. Génesis y evolución de la noción de tiempo en la fenomenología de Emmanuel Lévinas”, *Enfoques 1 y 2*, pp. 57-71.
- Garrido-Maturano, A. E. (2004) “El tiempo que acontece por sí mismo. La estructura de la temporalidad en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig”, *Thémata 32*, pp. 99-118.
- Garrido-Maturano, A. E. (2007) “La huella del silencio. Observaciones en torno de la concepción rosenzweigiana de la oración”, *Stromata 63*, pp. 159-178.
- Garrido-Maturano, A. E. (2010) “El amanecer del Deseo. Análisis fenomenológico de la relación yo-tú y nosotros-vosotros en la Estrella de la Redención de F. Rosenzweig”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía 37*, pp. 247-263.
- Garrido-Maturano, A. E. (2012) “Común-unidad y común-unión. El fundamento afectivo de la comunidad en el pensamiento de M. Henry y F. Rosenzweig”, *Daimon 56*, pp. 155-171.
- Genette, G. (1989) *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus.
- Giller, D. (2020) “Prólogo. Política de los tiempos y tiempos de la política”, en Grondona, A. y Tzeiman, A. (comps.) *Desarrollo y dependencia desde América Latina. Problemas, debates y conceptos*, Buenos Aires, C.C.C., pp. 13-27.
- Giménez Blunden, M. (2013) *Escatología, Hermenéutica y Teología Política*, Zaragoza, Riopiedras-Certeza.
- Girón, L. (2000) “Diferentes planteamientos sobre la concepción mesiánica en el judaísmo y el cristianismo”, en Alonso, A. (coord.) *El mesianismo en el cristianismo antiguo y en el judaísmo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 35-61.
- Gómez Caffarena, J. y Mardones, J.M. (coords.) (1993) *Estudiar la religión: Materiales para una filosofía de la religión III*, Barcelona-Madrid, Anthropos-CSIC.
- González, A. (1993) “El significado filosófico de la teología de la liberación”, en Comblin, J., González Faus, J. y Sobrino, J. (comps.) *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, pp. 145-160.
- González, M. (2018a) *Latinoamérica, modernidad, catolicismo. Itinerarios interpretativos a partir de la categoría “ethos” y de la cuestión del quiebre del monopolio religioso*, Buenos Aires, Teseo.
- González, M. (2018b) “Enrique Dussel: La ‘eclosión reflexiva’ en torno a 1964. El pensador cristiano latinoamericano en la encrucijada”, *Cuadernos del CEL 6*, pp. 90-139.

- González, M. y Maddonni, L. (2018a) “La filosofía de la liberación en su ‘polo argentino’. Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975. Coordinadas de un proyecto de investigación”, *Cuadernos del CEL* 5, pp. 63-71.
- González, M. y Maddonni, L. (2018b) “El segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del ‘polo argentino’ de la filosofía de la liberación. Estudio preliminar”, *Cuadernos del CEL* 5, pp. 72-109.
- González, M. y Maddonni, L. (2018c) “Las ‘segundas Jornadas Académicas’ de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del ‘polo argentino’ de la filosofía de la liberación. Ensayo de contextualización y reconstrucción”, *Cuadernos del CEL* 5, pp. 110-142.
- González, M. y Maddonni, L. (2018d) “El primer encuentro del ‘Grupo Calamuchita’ (1971) como cauce de las búsquedas de una red con inquietud filosófica latinoamericana”, *Cuadernos del CEL* 5, pp. 143-162.
- González, M. y Maddonni, L. (2018e) “Enrique Dussel ‘Metafísica del sujeto y liberación’ (1971). Texto crítico y anotado”, *Cuadernos del CEL* 6, pp. 240-257.
- González, M. y Maddonni, L. (2020) *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*, Buenos Aires, Teseo Press.
- Guillot, D. (1977) “Introducción”, en Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, pp. 13-45.
- Gunder Frank, A. (2008) *Re-Orientar. La economía global en la era del predominio asiático*, Valencia, PUV.
- Gutiérrez, G. (2009) *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme.
- Habermas, J. (1984) *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J. (2008a) “Apostillas sobre una sociedad post-secular”, en *Revista Colombiana de Sociología* 31, pp. 169-183.
- Habermas, J. (2008b) “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, *Diánoia* 60, pp. 3-20.
- Habermas, J. (2011a) “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, en Mendieta, E. y VanAntwerpen, J. (eds.) *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, pp. 23-38.
- Habermas, J. (2011b) *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta.
- Heredia, N. y Roda, F. (coords.) (2017) *Filosofía de la Liberación: aportes para pensar a partir de la descolonialidad*, San Salvador de Jujuy, UNJU.
- Herzl, T. (2005) *El estado judío*, Buenos Aires, Prometeo.
- Hinkelammert, F. J. (1998) *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José, DEI.
- Hinkelammert, F. J. (2013) *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José, Arlekin.
- Hopkins Moreno, A. (2013) “El mesianismo como categoría política en la filosofía de la liberación”, en Gandarilla Salgado, J.G. y Zúñiga, J. (coords.) *La filosofía de la liberación, hoy. Sus alcances en la ética y la política*, tomo I, México, CEIICH-UNAM, pp. 341-348.
- Idel, M. (1994) *Mesianismo y misticismo*, Barcelona, Riopiedras.
- Idel, M. (2006) *Cábala: nuevas perspectivas*, México, FCE-Siruela.
- Jalif de Bertranou, C.A. (2001) *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, EDIUNC.
- Jasminoy, M. (2017) “‘Trascendental es Moisés, no Platón’. El acontecer de la Revelación como instancia última trascendental en *La Estrella de la Redención*”, en Esperón, J.P.,

- Scannone, J.C., Walton, R. (eds.) *El acontecimiento y lo sagrado*, Córdoba, EDUCC, pp. 283-317.
- Jonas, H. (2003) *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela.
- Kajon, I. (2007) *El pensamiento judío del siglo XX. Cinco biografías intelectuales*, Buenos Aires, Lilmod.
- Karady, V. (2000) *Los judíos en la modernidad europea. Experiencia de la violencia y utopía*, Madrid, Siglo XXI.
- Klausner, J. (1955) *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah*, New York, The Macmillan Company.
- Koselleck, R. (2003) *Aceleración, prognosis, secularización*, Valencia, Pre-textos, 2003.
- Koselleck, R. (2021) “Progreso”, en Koselleck, R., Stuke, H. y Ulrich Gumbrecht, H. *Ilustración, progreso, modernidad*, Madrid, Trotta, pp. 165-257.
- Kraus, H.-J. (1985) *Teología de los salmos*, Salamanca, Sígueme.
- Kusch, R. (2000), *Obras completas*, t. III., Rosario, Fundación Ross.
- Küng, H. (2019) *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Madrid, Trotta.
- Laenen, J.H. (2006) *La mística judía. Una introducción*, Madrid, Trotta.
- Lafaye, J. (2016) *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*, México, FCE.
- Lakebrink, B. (1955) *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Köln, Bachem.
- Lanceros, P. y Navarrete Alonso, R. (2015) “Estudio conclusivo. De Hegel a *La estrella*: Ahora, todavía, siempre”, en Rosenzweig, F. *Escritos sobre la guerra*, Salamanca, Sígueme, pp. 205-225.
- Lander, E. (comp.) (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
- Larraín, J. (1996) *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
- Larraín, J. (2005) *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*, Santiago de Chile, LOM.
- Leconte, M. (2006) “Temporalidad y ‘más allá del ser’. La diacronía del para-el-otro como temporalidad originaria en Emmanuel Levinas”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 33, pp. 297-314.
- Leconte, M. (2007) *De la construcción de la certeza al a construcción de la esperanza. Las formas de la nueva racionalidad de Rosenzweig a Levinas*, Tesis Doctoral (inérita), Buenos Aires, Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador (Área San Miguel).
- Leconte, M. (2009) *Racionalidad y Proximidad. La significancia ética como origen de la significación en Emmanuel Levinas*, Corrientes, Moglia.
- Leconte, M. (2010) “De camino al prójimo. Una interpretación de las relaciones entre amor al prójimo y compasión en la filosofía tardía de Cohen y La Estrella de la Redención de Rosenzweig”, *Stromata* 66, pp. 123-133.
- Levinas, E. (1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
- Levinas, E. (1995) *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós.
- Levinas, E. (2002) *Fuera del sujeto*, Madrid, Caparrós.
- Levinas, E. (2006) *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, Buenos Aires, Lilmod.
- Lona, H.E. (2015) “La esperanza mesiánica en el cristianismo de los tres primeros siglos”, en Alesso, M. y Martín, J.P. (coords.) *Mesianismo y política*, Los Polvorines, UNGS, pp. 33-58.
- Löwith, K. (2007) *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía*

- de la historia, Buenos Aires, Katz.
- Löwith, K. (2011) *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz.
- Löwy, M. (1997) *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, El cielo por asalto.
- Löwy, M. (1999) *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México D.F., Siglo XXI.
- Löwy, M. (2012) *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, Buenos Aires, FCE.
- Löwy, M. (2015) *Judíos heterodoxos: Romanticismo, mesianismo, utopía*, México, Anthropos-UAM.
- Löwy, M. (2019) *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*, Barcelona, El Viejo Topo.
- Ludueña Romandini, F. (2013) "La palabra mesiánica", en Taub, E. *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 11-16.
- Maddonni, L. (2017) "Filosofía de la religión desde la sabiduría popular. El aporte de Juan Carlos Scannone", en Heredia, N. y Roda, F. (coords.) *Filosofía de la Liberación: aportes para pensar a partir de la descolonialidad*, San Salvador de Jujuy, UNJU, pp. 239-254.
- Maddonni, L. (2019) "¿Un Scannone pre-liberacionista? Primeros pasos de un apostolado intelectual", en *Cuadernos del CEL* 7, pp. 154-187.
- Maimónides (2015), *Guía de perplejos*, Madrid, Trotta.
- Maldonado-Torres, N. (2007) "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (coords.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, pp. 127-167.
- Maldonado-Torres, N. (2008) *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2014) "La topología del Ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, colonialidad", en Meneses, M.P. y Santos, B. de S. (eds.) *Epistemologías del sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal, pp. 331-371.
- Mardones, J.M. y Sanabria, J.R. (comps.) (1997) *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, México, Universidad Iberoamericana.
- Mardones, J.M. y Mate, M.R. (eds.) (2003) *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos.
- Mardones, J.M. (2005) *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y en el cristianismo*, Madrid, PPC.
- Marramao, G. (1998) *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós.
- Martín, J.P. (2015) "Las esperanzas político-escatológicas en el judaísmo helenizado", en Alesso, M. y Martín, J.P. (coords.) *Mesianismo y política*, Los Polvorines, UNGS, pp. 21-32.
- Martínez Andrade, L. (2019) *Ecología y teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad*, Barcelona, Herder.
- Mate, M.R. (1997) *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos.
- Mate, M.R. (1999) *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la modernidad*, Madrid, Akal.
- Mate, M.R. (2006) "Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas", en Mate, M.R. y Zamora, J.A. (eds.) *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos, pp. 27-64.
- Mate, M.R. y Zamora, J.A. (eds.) (2006) *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos.
- Mate, M.R. (2008) *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos.

- Mate, M.R. (2009) *Medianoche en la historia Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Trotta, Madrid.
- Mate, M.R. y Zamora, J.A. (eds.) (2012) *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*, Barcelona, Anthropos.
- McKenzie, J. (1963) *Myths and Realities: studies in Biblical Theology*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company.
- Meier, H. (2009) "¿Qué es la teología política? Introducción a un concepto controvertido", en *La Torre del Virrey* 6, pp. 89-93.
- Mendelssohn, M. (1991) *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*, Barcelona, Anthropos.
- Mendes-Flohr, P. (2011) *Encrucijadas en la Modernidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- Mendieta, E. (2011) "Introducción. La lingüistificación de lo sagrado como catalizador de la Modernidad", en Habermas, J. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, pp. 11-54.
- Mendieta, E. (2012) "Introducción: Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel", en Dussel, E. *Hacia una filosofía política crítica*, Buenos Aires, Docencia, pp. 15-39.
- Menzies, G. (2003) *1421. El año en que China descubrió el mundo*, Barcelona, Grijalbo.
- Meschonnic, H. (2007) *Un golpe bíblico en la filosofía*, Buenos Aires, Lilmod.
- Meschonnic, H. (2009) *Ética y política del traducir*, Buenos Aires, Leviatán.
- Messina, A.L. y Taub, E. (2015) *Filosofía y mesianismo. Lenguaje, temporalidad y política*, Santiago de Chile, Metales Pesados.
- Michellini, D. et al. (2003) *Libertad, Solidaridad, Liberación. Homenaje a Juan Carlos Scannone*, Rio Cuarto, ICALA.
- Mignolo, W. (2016) *El lado más oscuro del renacimiento: Alfabetización, territorialidad y colonización*, Popayán, Universidad del Cauca.
- Monod, J.C. (2015) *La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Morandé, P. (1987) *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*, Madrid, Encuentro.
- Mosès, S. (1997) *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid, Cátedra.
- Mowinckel, S. (1975) *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, Madrid, Fax.
- Navarrete Alonso, R. (2012) "Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia", *Bajo Palabra* 7, pp. 315-324.
- Navarrete Alonso, R. (2015a) "Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt", *Daimon* 65, pp. 63-75.
- Navarrete Alonso, R. (2015b) "Disimilación como deshistorización en el pensamiento de Franz Rosenzweig", *Open Insight* 10, pp. 109-134.
- Navarrete Alonso, R. (2015c) "Franz Rosenzweig y la crisis del historicismo alemán", *Pensamiento* 71, pp. 117-135.
- Navarrete Alonso, R. (2015d) "*Salus et fides*. Secularización y política mesiánica en *La Estrella de la Redención*", *Tópicos* 29, pp. 25-41.
- Navarrete Alonso, R. (2015e) "Presentación", en Rosenzweig, F. *Escritos sobre la guerra*, Salamanca, Sígueme, pp. 9-18.
- Navarrete Alonso, R. (2016) "*In tyrannos!* Teología política y 'diferencia mesiánica' en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 33, pp. 207-225.
- Navarrete Alonso, R. (2017) *Los tiempos del poder. Franz Rosenzweig y Carl Schmitt*, Escolar y Mayo, Madrid.

- Navarrete Alonso, R. (2018) “Germanidad y judaísmo: Límites de la secularización y dialéctica de la emancipación”, *Bajo Palabra* 19, pp. 133-148.
- Navarrete Alonso, R. (2019) “La *psyché* judeoalemana ante el derecho y el Estado: Walter Benjamin y Franz Rosenzweig”, *Revista de Filosofía* 44, pp. 61-77.
- Navarrete Alonso, R. y Zazo, E. (eds.) (2022) *Ante la catástrofe. Pensadores judíos del siglo XX*, Barcelona, Herder.
- Núñez, L.G. (2009) *Utopía y liberación en América Latina. La teología de la liberación. Desarrollos recientes (el desafío globalizador y posmoderno)*, México, UNAM.
- Oliveros, R. (2008) “Historia de la teología de la liberación”, en Ellacuría, I. y Sobrino, J. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I., San Salvador, UCA, pp. 17-50.
- Oporto, M. (2020) *Destru(k)cción. La recepción/relectura de Enrique Dussel en el período 1964-1970 del camino de Martin Heidegger. Una posibilidad para el desocultamiento de América Latina*, Tesis de Licenciatura (inédita), San Martín, Escuela de Humanidades, UNSAM.
- Ortiz, G. (2011) *Tiempos indigentes. Sobre la religión, la educación y la pregunta por el sentido*, Córdoba, EDUCC.
- Ortiz, G. (2013) *América Latina ¿Una modernidad diferente?*, Córdoba, EDUCC.
- Parker Gumucio, C. (1993) *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, FCE.
- Parker Gumucio, C. (ed.) (2012) *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas*, Santiago de Chile, USACH.
- Peterson, E. (1999) *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta.
- Piñeiro Iñíguez, C. (2017) *Franz Rosenzweig y la teología judía contemporánea*, Buenos Aires, Ariel.
- Piñero, A. (2000a) “La valoración propia de Jesús de Nazaret como Mesías”, en Alonso, A. (coord.) *El mesianismo en el cristianismo antiguo y en el judaísmo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 87-98.
- Piñero, A. (2000b) “El Mesianismo de Jesús en el cristianismo primitivo”, en Alonso, A. (coord.) *El mesianismo en el cristianismo antiguo y en el judaísmo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 99-109.
- Piñero, A. (2018) *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*, Madrid, Trotta.
- Przywara, E. (2013) *Analogia Entis I*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado.
- Quijano, A. (2000) “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Research* 2, pp. 342-386.
- Rabinovich, S. (2005a) *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México D.F., UACM.
- Rabinovich, S. (2005b) “Gestos de la letra: aproximación a la lectura y escritura en la tradición judía”, *Acta Poética* 26, pp. 93-120.
- Rabinovich, S. (2015) “Martin Buber: diálogos en el camino. Del misticismo al socialismo utópico”, Sucasas, A. y Taub, E. (eds.) *Pensamiento judío contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 117-143.
- Rabinovich, S. (2016) “Heteronomía”, en Baca Olamendi, L., Castañeda Sabido, F.R. e Iglesias González, A.I. (coords.) *Léxico de la vida social*, México, UNAM, pp. 332-336.
- Rabinovich, S. (2017) *Retornos de El discurso del “Indio” (para Mahmud Darwish)*, coordinación, edición y estudio preliminar de Silvana Rabinovich, Ciudad de México, Apofis-IIFL.
- Rabinovich, S. (2018a) “En la encrucijada: discusiones sobre la justicia en algunas interpretaciones narrativas de la literatura rabínica”, Beuchot, M. y Vital, A. (comps.), *Manual de Hermenéutica*, México, UNAM, pp. 57-73.

- Rabinovich, S. (2018b) "Protestar en México (primeras reflexiones para un vocabulario teológico-político contra-hegemónico)", *Estudios del Discurso* 4, pp. 20-35.
- Rabinovich, S. (2020) *La Biblia y el dron. Sobre usos y abusos de figuras bíblicas en el discurso político de Israel*, Rosario, Último Recurso-Hereditad-Casa Grande.
- Rabinovich, S. (2022) *Trazos para una teología política descolonial*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.
- Ramaglia, D. (2011) "La cuestión de la filosofía latinoamericana", en Bohórquez, C., Dussel, E. y Mendieta, E. (eds.) *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, Buenos Aires-México, Siglo XXI, pp. 377-398.
- Ramaglia, D. (2019) "Dos teorías críticas acerca de la modernidad en el contexto latinoamericano: Bolívar Echeverría y Enrique Dussel", *Las Torres de Lucca* 15, pp. 215-244.
- Ramaglia, D. (2020) "El humanismo crítico en la filosofía latinoamericana. Revisión histórica y conceptual desde 1960 hasta hoy", *Islas* 196, pp. 56-76.
- Ramaglia, D. (2021) "Modernidad y crítica. Consideraciones a partir un posible diálogo entre la Teoría crítica y el pensamiento crítico latinoamericano", en Ramaglia, D. (ed.) *Recorridos alternativos de la modernidad. Derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Teseo Press, pp. 207-247.
- Ramaglia, D. (2022) "Desarrollos iniciales de la filosofía latinoamericana de la liberación en las proposiciones de Arturo Roig, Enrique Dussel y Horacio Cerutti", en Arpini, A. (ed.) *Materiales para una historia de las ideas mendocinas. Volumen I: filosofía, educación, literatura, teología*, Mendoza, Qellqasqa, pp. 345-403.
- Recanati, G. (comp.) (2020) "Dossier 2: Filosofía de la liberación latinoamericana: Homenaje a Juan Carlos Scannone (1931-2019)", *Erasmus* 22.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010) *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Universidad del Cauca.
- Reyes López, J.A. (2022) *El giro filosófico de Enrique Dussel y Mauricio Beuchot*, Tesis de Maestría (inédita), México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Ricoeur, P. (2011) *Ética y cultura*, Buenos Aires, Prometeo.
- Ríos Flores, P. (2016) *Levinas en "tiempos de crisis": el ascenso de la filosofía "elemental" del nazismo en el marco de la atmósfera palingenésica de entreguerras*, Tesis Doctoral (inédita), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Ríos Flores, P. (2020) "La representación socrática de Mendelssohn y su 'comunidad imaginada', durante el *Affair Lavater*", *Avatares Filosóficos* 7, pp. 82-105.
- Rivera García, A. (2003) "La secularización después de Blumenberg", *Res publica* 11-12, pp. 95-142.
- Rocco, V. y Navarrete Alonso, R. (eds.) (2012), *Teología y teonomía de la política*, Madrid, Abada.
- Rosàs Tosas, M. (2016) *Mesianismo en la filosofía contemporánea. De Benjamin a Derrida*, Barcelona, Herder.
- Rosenzweig, F. (1979) *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher I (1900-1918)*, Haag, Martinus Nijhoff.
- Rosenzweig, F. (1998) "Introducción a los Escritos judíos de Hermann Cohen", en Beltrán, M., Mardones, J.M. y Mate M.R. (eds.) *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Barcelona, Riopiedras, pp. 13-64.
- Rosenzweig, F. (2005) *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Rosenzweig, F. (2006) *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme.
- Rosenzweig, F. (2007a) "'Célula originaria' de *La estrella de la redención*", en Rosenzweig, F. *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Buenos Aires, Lilmod, pp. 55-72.

- Rosenzweig, F. (2007b) "Hegel y el Estado. Conclusiones", en Rosenzweig, F. *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Buenos Aires, Lilmod, pp. 73-82.
- Rosenzweig, F. (2007c) *El manual del sentido común sano y enfermo*, en Rosenzweig, F. *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Buenos Aires, Lilmod, pp. 189-253.
- Rosenzweig, F. (2014) "Paralipomena (Esbozos de un Nuevo Pensamiento)", en Rosenzweig, F. *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*, Madrid, Encuentro, pp. 227-320.
- Rosenzweig, F. (2015) *Escritos sobre la guerra*, Salamanca, Sígueme.
- Rosenzweig, F. (2017) "Carta del 30 de noviembre", en Rosenzweig, F. y Rosenstock, E. *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, Salamanca, Sígueme, pp. 123-129.
- Rosenzweig, F. y Rosenstock, E. (2017) *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, Salamanca, Sígueme.
- Rowland, C. (ed.) (2000) *La teología de la liberación*, Madrid, Cambridge University Press.
- Ruiz Maldonado, E. (ed.) (1975) *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*, México D.F., Comité Organizador.
- Ruiz Sotelo, M., (2019) "Bartolomé de las Casas y la Filosofía de la Liberación", en Ledesma Zaldívar, F. y Ortiz Acosta, J.D. (coords.) *Siete ensayos sobre la Filosofía y Política de la Liberación de Enrique Dussel*, México, Universidad de Guadalajara, pp. 33-57.
- Sacchi, P. (2004) *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Trotta.
- Said, E. (2002) *Orientalismo*, Barcelona, Random House Mondadori.
- Said, E. (2014) *La cuestión palestina*, México, Random House Mondadori.
- Salas Astraín, R. (coord.) (2005) *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*, 3 vols., Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez.
- Salas Astraín, R. (2006) *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas^[SEP] del pensamiento latinoamericano*, Quito, Abya-Yala.
- Santos, B. S. (2014) *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Madrid, Trotta.
- Scannone, J.C. (1968) *Sein und Incarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, Karl Alber.
- Scannone, J.C. (1969) "Dios en el pensamiento de Martin Heidegger", *Stromata* 25, pp. 63-77.
- Scannone, J.C. (1972) "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", en *Stromata* 28, pp. 107-150.
- Scannone, J.C. (1973) "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada", en Ardiles, O. et al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, pp. 245-269.
- Scannone, J.C. (1976) *Teología de la liberación y praxis popular: Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme.
- Scannone, J.C. (1982) "La Teología de la Liberación. Caracterización, corrientes, etapas", *Stromata* 38, pp. 3-40.
- Scannone, J.C. (ed.) (1984a) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe.
- Scannone, J.C. (1984b) "Sabiduría popular y pensamiento especulativo", en Scannone, J.C. (ed.) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, pp. 51-74.
- Scannone, J.C. (1987) *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires-Madrid, Guadalupe-Cristiandad.
- Scannone, J.C. (1990) *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe.
- Scannone, J.C. (1992) "Reconocimiento o no-reconocimiento del otro". En memoria de los quinientos años de la evangelización de América Latina", *Stromata* 48, pp. 287-302.

- Scannone, J.C. (1993a) "Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano", en Gómez Caffarena, J. (ed.), *Religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, pp. 93-105.
- Scannone, J.C. (1993b) "Hacia una filosofía inculturada en América Latina", *Humanitas* 28, pp. 51-73.
- Scannone, J.C. (2005) *Religión y nuevo pensamiento: Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Anthropos.
- Scannone, J.C. (2006) "La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion", en Scannone, J.C., (coord.) *Comunión: ¿un nuevo paradigma?*, Buenos Aires, San Benito, pp. 133-140.
- Scannone, J.C. (2007) "Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural", *Stromata* 63, pp. 201-206.
- Scannone, J.C. (2009a) "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual", *Teología y Vida* 50, pp. 59-73.
- Scannone, J.C. (2009b) *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona-México, Anthropos-Universidad Iberoamericana.
- Scannone, J.C. (comp.) (2010) *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, EDUCC.
- Scannone, J.C. (2011a) "La filosofía de la religión", en Bohórquez, C., Dussel, E. y Mendieta, E. (eds.) *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, Buenos Aires-México, Siglo XXI, pp. 581-594.
- Scannone, J.C. (2011b) "El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana", *Conjectura* 1, pp. 69-82.
- Scannone, J.C. (2012a) "Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica", *Stromata* 68, pp. 33-56.
- Scannone, J.C. (2012b) "La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política", *Open Insight* 3, pp. 113-127.
- Scannone, J.C. (2013) "Fundamentación de una universalidad justa y solidaria a partir de la filosofía cristiana latinoamericana", *Stromata* 69, pp. 233-246.
- Scannone, J.C. et al. (2015) *El surgimiento de un nuevo paradigma: una mirada interdisciplinar desde América Latina*, Buenos Aires, CICCUS.
- Scannone, J.C. (2017) *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Bilbao, Sal Terrae.
- Scannone, J.C. (coord.) (2018) *Sociedad civil y bien común: hacia una nueva articulación del mercado, el estado y la sociedad civil*, II vols., Córdoba, EDUCC.
- Scannone, J.C. et al. (2020) *Actualidad de Medellín: una relectura para el presente y el futuro de los pueblos latinoamericanos*, Buenos Aires, CICCUS.
- Schipper, B.U. (2021) *Breve historia del antiguo Israel*, Salamanca, Sígueme.
- Schmitt, C. (2001) "El nomos de la tierra. En el derecho de gentes del 'Jus publicum europaeum'", en Orestes Aguilar, H. (ed.) *Carl Schmitt, teólogo de la política* Schmitt, C. (2009) *Teología política*, Madrid, Trotta, pp. 461-500.
- Schökel, L. y Sicre, J.L. (2017) *Profetas*, II vols., Madrid, Cristiandad.
- Scholem, G. (1971) *The Messianic Idea in Judaism, and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, Schocken Books.
- Scholem, G. (2006a) "La idea mesiánica en la cábala", en Assis, Y.T., Idel, M. y Senkman, L. (eds.) *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, Buenos Aires, Lilmod, pp. 517-530.
- Scholem, G. (2006b) *"Hay un misterio en el mundo". Tradición y secularización*, Madrid, Trotta.
- Scholem, G. (2008) *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta.

- Scholem, G. (2011) *Mesianismo y nihilismo*, Buenos Aires, Prometeo.
- Scholem, G. (2012) *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela.
- Scholem, G. (2015a) “Confesión sobre nuestra lengua”, en Messina, A.L. y Taub, E. *Filosofía y mesianismo. Lenguaje, temporalidad y política*, Santiago de Chile, Metales Pesados, pp. 15-17.
- Scholem, G. (2015b) *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI.
- Scholz, S. y Slabodsky, S. (eds.) (2021) *The New Diaspora and the Global Prophetic: Engaging the Scholarship of Marc H. Ellis (Dispatches from the New Diaspora)*, Lanham, Lexington Books-Fortress Academic.
- Seibold, J.R. (2020) “Perfil filosófico de Juan Carlos Scannone S.J.”, *Nuevo Pensamiento* 16, pp. 29-42.
- Serrano Caldera, A. (2013) “Las últimas etapas de la Ilustración y el despertar y desarrollo del romanticismo”, en Roig, A. (ed.) *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía, Madrid, Trotta, pp. 239-259.
- Sicre, J.L. (1995) *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, Navarra, Verbo Divino.
- Sicre, J.L. (1998) *Profetismo en Israel. El profeta. Los profetas. El mensaje*, Navarra, Verbo Divino.
- Silva Gotay, S. (1989) *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Puerto Rico, Huracán.
- Slabodsky, S. (2009) “De-colonial Jewish Thought and the Americas”, en Bilimora, P. e Irvine, A.B. (eds.), *Postcolonial Philosophy of Religion*, Dordrecht, Springer, pp. 251-272.
- Slabodsky, S. (2010) “Emmanuel Levinas’s geopolitics: Overlooked conversations between rabbinical and third world decolonialisms”, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 18, pp. 147-165.
- Slabodsky, S. y Taub, E. (2012) “El espacio y la periferia: en torno a una filosofía judía latinoamericana”, *E.I.A.L.* 1, pp. 61-75.
- Slabodsky, S. (2014) *Decolonial Judaism. Triumphal Failures of Barbaric Thinking*, New York, Palgrave Macmillan.
- Slabodsky, S. (2016) “In Network: The case for decolonial Jewish Thought”, *Politics and Religion Journal* 10, pp. 151-171.
- Solís Bello Ortiz, N.L., Zúñiga, J., Galindo, M.S. y González Melchor, M.A. (2011) “La filosofía de la liberación”, en Bohórquez, C., Dussel, E. y Mendieta, E. (eds.) *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, Buenos Aires-México, Siglo XXI, pp. 399-417.
- Stemberger, G. (2011) *El judaísmo clásico. Cultura e historia del período rabínico*, Madrid, Trotta.
- Sucasas, A. (2001) *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos.
- Sucasas, A. (2004) *Memoria de la Ley*, Buenos Aires, Altamira.
- Sucasas, A. (2006) *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod.
- Sucasas, A. y Zamora, J.A. (eds.) (2010) *Memoria-política-justicia. En diálogo con Reyes Mate*, Madrid, Trotta.
- Sucasas, A. y Taub, E. (eds.) (2015a) *Pensamiento judío contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo.
- Sucasas, A. y Taub, E. (2015b) “Prólogo. Pensadores judíos en el siglo”, en Sucasas, A. y Taub, E. (eds.) *Pensamiento judío contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 9-25.
- Tamayo-Acosta, J.J. (1991) *Para comprender la teología de la liberación*, Navarra, Verbo Divino.

- Tamayo-Acosta, J.J. (1993) *Para comprender la escatología cristiana*, Navarra, Verbo Divino.
- Tamayo-Acosta, J.J. (1994) *Presente y futuro de la teología de la liberación*, Madrid, San Pablo.
- Tamayo-Acosta, J.J. (2011) *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*, Valencia, Tirant lo Blanch.
- Tamayo-Acosta, J.J. (2017) *Teologías del Sur. El giro descolonizador*, Madrid, Trotta.
- Taub, E. (2008) *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Taub, E. (2011) “Universalidad y mesianismo: para una teología política desde el pensamiento de Hermann Cohen”, *Pléyade* 8, pp. 85-102.
- Taub, E. (2012) “Mesianismo, shoá y el Estado de Israel en la construcción de la identidad judía moderna: miradas sobre el antisemitismo moderno”, *Constelaciones* 4, pp. 307-324.
- Taub, E. (2013a) *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Taub, E. (2013b) “Del paradigma de la excepción a la Teología. Los fundamentos schmittianos en Giorgio Agamben”, *Studia politicae* 28, pp. 77-98.
- Taub, E. (2013c) “Historia y neutralización: el mesianismo judío de Gershom Scholem”, *Eadem Utraque Europa* 14, pp. 115-136.
- Taub, E. (2013d) “Descomposición y cumplimiento: sobre una teología política en Walter Benjamin”, *Fragmentos de Filosofía* II, pp. 185-201.
- Taub, E. (2017a) “Historia universal y apocalipsis: un comentario sobre el estado del mundo en Franz Rosenzweig y Carl Schmitt”, *Ratio Juris* 24, pp. 343-362.
- Taub, E. (2017b) “El tiempo en el mesianismo judío: ley, negación y rememoración”, *Diferencia(s)* 4, pp. 65-82.
- Taubes, J. (2007a) *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires, Katz.
- Taubes, J. (2007b) *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta.
- Taubes, J. (2010) *Escatología occidental*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Toscano, J. (2014) “Rosenzweig: la temporalidad de la redención como principio teológico-político”, *Areté* XXVI, pp. 53-76.
- Traverso, E. (2005) *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la “simbiosis judío-alemana”*, Valencia, Pre-Textos.
- Traverso, E. (2014) *El final de la modernidad judía: historia de un giro conservador*, Buenos Aires, FCE.
- Vegas, L. (2000) “La figura del ‘Siervo de Yahweh’”, en Alonso, A. (coord.) *El mesianismo en el cristianismo antiguo y en el judaísmo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 35-61.
- Velasco, J.M. (2006) *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta.
- Von Rad, G. (1993) *Teología del Antiguo Testamento I. Las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca, Sígueme.
- Von Rad, G. (2009) *Teología del Antiguo Testamento II. Las tradiciones proféticas de Israel*, Salamanca, Sígueme.
- Weber, M. (2010) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires, Prometeo.
- Wiehl, R. (1992) “El pensamiento judío de Hermann Cohen y Franz Rosenzweig: un nuevo pensamiento en la filosofía del siglo XX”, en Gómez Caffarena, J. y Mardones, J.M. (coords.) *Cuestiones epistemológicas: Materiales para una filosofía de la religión. I*, Barcelona, Anthropos, pp. 221-240.
- Zaballa Beascochea, Ana de (comp.) (2002) *Utopía, mesianismo, milenarismo. Experiencias latinoamericanas*, Lima, Universidad de San Martín de Porres.

- Zamora, J.A. (2007) “¿Se puede hablar de un pensamiento judío?: Alteridad, autoridad de las víctimas y mesianismo”, en Forster, R. y Mate, M.R. (coords.) *El judaísmo en Iberoamérica*, Enciclopedia IberoAmericana de Religiones, Madrid, Trotta, pp. 25-70.
- Zamora, J.A. (2010) “Mesianismo y escatología: la resurrección política de Pablo”, *Iglesia Viva* 241, pp. 71-101.
- Žižek, S. (2005) *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Zúñiga, J. (2022) *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación*, Barcelona, Herder.