

HERIBERT BOEDER

IN OFFICIUM SAPIENTIAE

ANTOLOGÍA DE TEXTOS FILOSÓFICOS

III



PARADOJAS DIVINAS

Y OTROS ESCRITOS

IN OFFICIUM SAPIENTIAE

HERIBERT BOEDER

IN OFFICIUM SAPIENTIAE

Antología de textos filosóficos

Vol. I. “*¿Qué consume la filosofía primera?*”

- ¿Por qué motivo ‘ser del ente’? (1971)
- ¿Qué consume la Filosofía Primera? (1973)
- Lo diferente en el “otro comienzo” (1976)
- ¿Hacia dónde con la Modernidad? (1988)
- La distinción de la razón (1989)
- Actuar y/o habitar (1989)

Vol. II “*La memoria de la sophia*”

- El límite de la modernidad y el “legado” de Heidegger (1990)
- ¿Cuál pensamiento introduce una diferencia decisiva? (1991)
- ¿Es totalitario el pensamiento totalizante? (1992)
- Veritas seditiosa (1997)
- La memoria de la *sophia* (2004)
- Lo estimulante del pensamiento de Heidegger (2006)

Vol. III “*Paradojas divinas*”

- Introducción a la racionalidad del Nuevo Testamento (1988)
- Las concepciones filosóficas de la Época Media (1994)
- El presente de la *Sapientia Christiana* en la esfera del lenguaje (1997)
- Paradojas divinas (1999)
- La prédica neotestamentaria ante la Submodernidad (2007)
- El mandamiento supremo (2010)

HERIBERT BOEDER

IN OFFICIUM SAPIENTIAE

ANTOLOGÍA DE TEXTOS FILOSÓFICOS

VOL. III

PARADOJAS DIVINAS

Y OTROS ESCRITOS

Traducción, notas y epílogo:

Martín Zubiria

Profesor Titular de las Cátedras de Historia de la Filosofía Antigua y de Metafísica

Asistencia editorial:

Juan José Moral

Universidad Nacional de Cuyo

Facultad de Filosofía y Letras

2017

Boeder, Heribert

In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos III: Paradojas divinas y otros escritos / Heribert Boeder; traducido y compilado por Martín Zubiria. - 1ª edición especial - Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras, 2017.

Libro digital, PDF - (*In officium Sapientiae*. Antología de textos filosóficos / Martín Zubiria; 3)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-575-169-9

1. Filosofía Medieval. 2. Metafísica. 3. Filosofía. I. Zubiria, Martín, comp. II. Título.

CDD 110

Primera edición: Junio 2017



τὰ δ' οὐκ ἐπ' ἀνδράσι κείται· δαίμων δὲ παράσχει.

Píndaro, *P.* VIII, 76

CONTENIDO

<i>Abreviaturas</i>	11
<i>Prefacio</i>	13
Introducción a la racionalidad del Nuevo Testamento	15
Las concepciones filo-sóficas de la Época Media	35
El presente de la <i>Sapientia Christiana</i> en la esfera del lenguaje	59
Paradojas divinas	79
La prédica neotestamentaria ante la submodernidad	99
El mandamiento supremo. Una provocación.	119
<i>Epílogo: Ἀδύνατον, ἄλογον, ἄτοπον. Sobre el descubrimiento boederiano de la Época Media de la filo- sofía</i>	131
<i>Fuentes</i>	145
<i>Índice de nombres</i>	147

ABREVIATURAS

Libros de Heribert Boeder citados en el presente volumen

- GGF* = *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie* [Fundamento y presente como meta del preguntar de la temprana filosofía griega], La Haya 1962
- TM* = *Topologie der Metaphysik* [Topología de la Metafísica], Friburgo / Munich 1980
- VGM* = *Das Vernunftgefüge der Moderne* [La articulación racional de la Modernidad], Friburgo/Múnich 1988
- BG* = *Das Bauzeug der Geschichte. Vorträge und Aufsätze zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie* [El armazón de la Historia. Conferencias y artículos sobre filosofía griega y medieval], ed. G. Meier, Würzburg 1994
- Sed.* = *Seditions, Heidegger and the Limit of Modernity*. Translated, edited and with an introduction by Marcus Brainard, New York 1997
- Install.* = *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie* [Las instalaciones de la Submodernidad. Acerca de la tectónica de la filosofía actual], Orbis Phaenomenologicus, Studien 15, Würzburg 2006

PREFACIO

Nuestra traducción al español de los textos reunidos en el presente volumen fue incorporada como un “Apéndice” al libro *Topología de la Metafísica: La Época Media*, publicada por Ediciones de la Universidad de Navarra (EUNSA) en su “Colección de pensamiento medieval y renacentista” en el año 2009.

Al proyectar la presente “Antología de textos filosóficos” de Heribert Boeder nos pareció inexcusable destinar uno de los volúmenes de la misma a esos cinco textos que, junto con “El mandamiento supremo”, el último de los textos publicados por el autor, muestran de manera especulativa, sin doblegarse ante la fuerza de la costumbre ni ante la dudosa autoridad de las adhesiones personales *in philosophicis*, cómo es posible reconocer, *más acá* de la llamada “Posmodernidad” – Boeder prefirió siempre llamarla “Submodernidad”, en el sentido en que los antropólogos, por ejemplo, utilizan el término “subcultura” – y en los términos de una tarea filosófica, tanto el legado conceptual de la “Época Media” como la verdad de la *sapientia christiana*, esto es, el mensaje de la Revelación Neotestamentaria en cuanto *piedra angular* de aquel legado.

El epílogo, por su parte, en tanto se propone esclarecer cómo la reflexión boederiana acerca de la Época Media ha ido desplegándose a lo largo de una serie de pasos integrados en un movimiento único y coherente, determina dónde y con qué necesidad aparecen dentro del mismo cada uno de los escritos aquí reunidos.

Al ofrecerlos otra vez al público hispanoparlante lo hacemos no sin haber revisado íntegramente nuestras versiones, mejoradas ahora – también en cuanto a la propiedad de la dicción – en más de un punto.

Martín Zubiria

Mendoza, 12 de diciembre de 2016

INTRODUCCIÓN A LA RACIONALIDAD DEL NUEVO TESTAMENTO

A Wilhelm Loock en prenda de gratitud

¿Cómo se puede todavía...? Así uno ha de preguntarse ante un título pasado de moda – por decir poco – como este, que trae de inmediato a la memoria los varios intentos realizados en los albores de la Edad Moderna por demostrar, para decirlo con Locke, la “reasonableness of Christianity”. ¿Cómo, ya entonces, se pudo todavía... – tras el golpe epocal asestado por la doctrina luterana de la fe contra la Teología en cuanto tal? Sin embargo, en relación con Leibniz y con Berkeley y, antes que con ellos, en relación con Descartes y con Hobbes, no tiene caso hablar de un “todavía” sino, antes bien, de un “nuevamente”, por lo que atañe al vigor y a la potestad de la razón, tanto “natural” como “mundanal”. Pero también es verdad que sus respectivos intentos por exponer la racionalidad de la fe cristiana hallaron pronto su fin con los cortes operados por Hume y por Rousseau. Intentos que sólo en apariencia cobran nueva vida en Kant, Fichte y Hegel. Si la filosofía se distingue de la religión sólo mediante su forma “científica”, conviene advertir entonces que precisamente esa forma determina por sí misma su contenido: primero “dentro de los límites de la mera razón”, luego en consonancia con la “fe” necesaria en el saber y, por último, en ese fundamento que es la libertad de la idea.

Pero, ¿cómo se puede todavía hoy...? En el horizonte de la Modernidad [*Moderne*] y de la meditación, que le es propia, acerca del sentido, el título mencionado tiene que resultar francamente abstruso. ¿Cómo podría valer allí la religión, todavía, como una figura del saber? Si en lugar de hablar de “religión” – el Nuevo Testamento no está supeditado a ello –, uno se atiene sólo a “la Escritura”, entonces querrá hallar en ella modos determinados de vivencias o de pensamientos, pero en ningún caso andar a la búsqueda de su “racionalidad”.

¿Cómo se puede todavía, después de Nietzsche...? Así se ha de preguntar, de manera más determinada, en el horizonte de la Modernidad. ¿No hizo él que aquel título se volviese, en todo sentido, una locura y una, por cierto, enteramente indigna de toda alabanza? ¿Y cómo cabría olvidar aquí a Nietzsche, tras la dilucidación de su posición en la *Articulación racional*

*de la Modernidad?*¹ Si hay algo que él no quiere, es ser un espantajo de los pensamientos. Es así como Heidegger tradujo la experiencia de la “muerte de Dios”, esto es, la de su haberse vuelto inverosímil en términos cristianos, en la experiencia del “abandono del Ser” [“*Seins-Verlassenheit*”] y de ese modo en una experiencia con la misión [*Geschick*] de la Metafísica y no ya de la fe cristiana. ¿Qué queda, ante esta traducción, de la oposición frente al “Crucificado”? Ella cae fuera de la confrontación con el pensar del “primer inicio” y con la “ciencia teológica” que le es propia. Fuera de cuya historia, sin embargo, hay otra “teología” que parece ser todavía posible. ¿Cuál?

En el prefacio tardío para “¿Qué es Metafísica?” se lee lo siguiente: “Sólo el estado de desocultación del ente ofreció la posibilidad para que la teología cristiana se apoderase de la filosofía griega; si para provecho o para perjuicio de aquella, esto sabrán decidirlo los teólogos a partir de la experiencia de lo cristiano, en tanto reparan en aquello que está escrito en la Primera Epístola a los Corintios del Apóstol Pablo: ‘Por ventura, ¿no volvió el Dios necesidad la sabiduría del mundo?’.” En primer lugar: ¿hubo alguna vez una “teología” cristiana no tocada por la filosofía griega, de tal suerte que hubiese podido, o no, apoderarse de esta? ¿Acaso una “teología” sólo del Nuevo Testamento? Lo cierto es que semejante teología no se ha presentado como tal. ¿Y de qué filosofía se habría apoderado? Heidegger no puede evitarlo: lo que “los griegos buscan”, ha de aparecersele como Metafísica, como la última antepaulina, conviene a saber, como la Ciencia Primera aristotélica. Y concluye con la pregunta: “¿Y si la teología cristiana se decidiese una vez más a tomar en serio las palabras del Apóstol y, en consonancia con ellas, a tomar en serio la filosofía como una necesidad?” ¿Cuál teología actual podría decidirse a ello? No, desde luego, la disciplina académica, histórico-filológica, de este nombre, ni, menos aún, el apéndice sociológico, psicológico y lingüístico de la misma. ¿Es que acaso necesita de una decisión semejante, después de lo que viene haciendo ya desde hace largo tiempo? ¿Y en qué medida: “una vez más”? ¿Después de la decisión aquella de Lutero, la de separar la doctrina de la fe respecto de la teología? ¿Y cuál filosofía la teología actual debería tomar en serio como una necesidad? ¿Una vez más la filosofía aristotélica o la tomásica? ¿O acaso la de Dilthey, la de Husserl, la de Wittgenstein? ¿Son estas hasta tal punto sabiduría que pueden mostrarse como necesidad ante la sabiduría revelada de Dios?

Por último: ¿cómo puede Heidegger decir tal cosa, incluso después de Nietzsche? Ello es que pudo hacerlo, ya que fue capaz de realizar la traducción mentada.

¹ H. Boeder, *VGM*.

Pero en la renovación de su pregunta: “¿Qué es Metafísica?”, hubo que traducir también la experiencia del “abandono del Ser”, y ello, sobre la base de una distinción del “cubrir” [“*Bergen*”] en el encubrimiento [u ocultación, *Verborgenheit*] originario de la naturaleza de la verdad (v. *TM*). Allí se delineó un cubrir [en el sentido de “amparar”] ya consumado: el de la razón “conceptual”, la que ha concebido la verdad de las figuras epocales de la sabiduría a lo largo de nuestra historia; una razón que surgió, en cada caso, para realizar esa tarea. Pero una razón surge sólo en virtud de aquello que es, en sí mismo, racional. Y esto es el pensamiento de una distinción respecto de sí mismo, que al hombre le es dado realizar libremente. Tal pensamiento cobra, por obra de cada una de las figuras sapienciales, su impronta histórica.

El descubrimiento progresivo de la articulación racional de la Modernidad permitió traducir la experiencia del “abandono del Ser”, por de pronto, en el conocimiento de la ausencia de una tarea conceptual. Pero ese descubrimiento hizo visible también las diferentes posiciones de la razón filo-sófica de otrora, según las cuales se diferencia como “natural”, “mundanal” y “conceptual”, agotando de manera íntegra sus posibilidades. Precisamente ello constituye el supuesto de la siguiente exposición. Esta posee una índole edificatoria, y si permanece supeditada al aparato edificador de la historia, en la elección y articulación del mismo se halla guiada por las posibilidades de la razón primera, esto es, de la *ratio* o de la relación cuyos momentos son “destinación” (A), “cosa” (B) y “pensar” (C). Se trata de relaciones que varían según la secuencia de sus términos y que se completan en la forma de figuras, cuya cohesión depende, en cada caso, de uno de los tres términos mencionados.

En lo que sigue se trata de la figura sapiencial de la Época Media. ¿Según cuáles límites? Bien se conoce, por cierto, un “Medioevo”; también en la filosofía. Esta aparece, sin embargo, a causa de su índole cristiana, como una *contradictio in adjecto* (Heidegger), como una mezcla indebida de fe y de saber. En semejante impureza permanece oculto el hecho de que posee un principio propio y cómo es que lo posee, el hecho de que constituye una Época propia; encubierto, finalmente, por la distinción hegeliana de lo verdadero como substancia y como sujeto. En consonancia con la representación del agotamiento de la filosofía griega en el Neoplatonismo de la Antigüedad tardía y la del nuevo comienzo cartesiano.

Contra una bipartición semejante, que todavía para Heidegger resultaba obvia, la traducción de la exigencia de dejar la Metafísica librada a sí misma hizo surgir las concepciones de las figuras epocales de la sabiduría en la historia de la filo-*sophia*, y por ende también la concepción singular de una Época Media, vinculada con el Nuevo

Testamento. Pero antes de dilucidar las *rationes* plotiniana, agustiniana y tomásica que con él se corresponden, hay que hacer lo propio con aquella “sabiduría del mundo” que se encuentra en una relación excluyente frente a la sabiduría del Nuevo Testamento. La razón filosófica propia de aquella posee una consistencia ante la que resulta completamente exterior la mentada ponderación acerca del “provecho” y el “perjuicio”.

I

Mientras que en la Época Primera la *sophia* precede sin más a la filosofía, en la Época Media ella surge hacia el final de la fase de apertura de la misma, junto con la Gnosis. A esta la precede el despliegue del pensamiento dogmático y el del escéptico. Ya en la Antigüedad aquél fue diferenciado según su configuración estoica y epicúrea, y este según la suya, académica y pirrónica. Tal distinción doxográfica se retrotrae, en lo que sigue, a la que media entre la razón natural y la mundanal. Según ambos lados, el comienzo permite reconocer la ruptura con la metafísica de otrora; por de pronto con la realidad del intelecto aristotélico: en principio, ya no hay más ninguna actividad pura del intelecto, sino que también este es corpóreo; sólo cuerpos “existen”: aparecen [*vorkommen*], sea de manera activa o pasiva. Hay que esperar a la Gnosis para alcanzar una nueva distinción entre ente y cuerpo. Y este no se identifica con lo “sensible” (αἰσθητόν) de la Época Primera, que surgió de la delimitación de lo “inteligible” (νοητόν) por sí mismo.

1) La figura de la razón natural

a) Se dijo que si no hubiese existido Crisipo (281-208), tampoco habría habido Estoa.² La primera parte de cuya filosofía es la Lógica, y ello en cuanto doctrina del conocimiento; por ende “ciencia” y no meramente “arte” (τέχνη) como para Aristóteles. Una figura de la razón natural; pues la primera *ratio* de la misma principia siempre por el término del pensar (C). El pensamiento es corpóreo, pero algo interior, referido a algo exterior. Es φαντασία – ref. “luz” (*Stoicorum veterum fragmenta*, ed. von Arnim, Stuttgart 1968; II 35, 24) –, fenómeno. Este es estimulado interiormente desde fuera o, en su defecto, meramente desde dentro, en una “atracción vacía”; interiorizado desde fuera es el ὑπαρχον, lo que se presenta de manera

² Diog. Laert. VII, 183.

corpórea; sólo ello vale como “ente”, como “verdad” que ha de captarse. A partir de lo ya visto y captado, “lo captado antes” [πρόληψις] fluye y se entremezcla en cada captación individual (κατάληψις). Si la verdad de un fenómeno interior ha sido captada, esto es algo que el entendimiento debe enjuiciar expresamente. Sólo a partir de ella puede el juicio ser verdadero. El entendimiento da o niega su asentimiento (συγκατάθεσις III 40, 18). Cada conocimiento está determinado interiormente por un “creer”: *cum assensione cogitare*. Precisamente en orden a ello el juicio es ἀξιωμα, evaluación de la verdad. El creer puede verse fortalecido hasta alcanzar la seguridad de la ciencia; esta ya no puede ser derribada por deliberación alguna. Conocer es un *quaerere veritatem*, una “búsqueda”. Procede del signo, por sobre el término medio de lo designado por él, hasta alcanzar la cosa misma, que se presentó interiormente como fenómeno. Formación del entendimiento como de aquello que es “capaz de conducción”, sobre todo en sentido práctico; con esto se corresponde el interés aquí predominante por el juicio hipotético: ¿qué ocurre, si yo hago esto y aquello?

El impulso originario del individuo – siendo este, de suyo, algo que se presenta en la inmediatez –, el de la conservación del propio ser, hace que el pensar se vea remitido a su cosa propia (B), en cuanto algo que también se presenta exteriormente (III 3, 1 & 43, 1). Esto, para el cuerpo, que es desde siempre el propio, es por de pronto algo extraño. La conservación de sí mismo exige apropiación: en lo que se presenta en la inmediatez y en lo que nos afecta, volverse nativo como si se tratase de algo propio (οικείωσις), con la distinción de lo provechoso, de lo perjudicial y también de lo indiferente (III 60, 15). Amor por sí mismo y amor por los suyos; consideración por el “prójimo”. En cuanto “apasionado”, el impulso es desmesurado (III 92, 5); de allí las *perturbationes animi* (III 132, 13). Una disposición interior sensata las supera mediante un operar en el bien; práctica de las “virtudes”. Fundamental la concordancia consigo mismo; pero ella sólo se alcanza en una vida de concordancia con la Naturaleza, con la racionalidad de su todo. En ello descansa la seguridad acerca de lo que es bueno y lo que es malo. En sentido social: se exige un *honeste vivere* (III 153, 14); en relación con ello, puntualizar la jerarquía de los “valores” (III 35, 4). La cosa del pensar, por último: τὰ καθήκοντα, lo debido o los *officia*.

Teniendo en cuenta la destinación (A) de la cosa del pensar – destinación que reside en la Naturaleza, en la racionalidad que le es propia –, tras la Ética viene, en la filosofía de Crisipo, la Física. La destinación resulta visible a partir del todo del cosmos, esto es, a partir del σύστημα integrado, en primer lugar, “por cielo y tierra y las naturalezas en ellos”, luego, “por dioses y hombres y por lo que ocurre a causa de los mismos”; ellos son *finis*; y el cosmos es, por último, el “dios, en consonancia con el cual se realiza y vuelve perfecta la organización

del universo” (II 168, 11); él es *efficiens* y, de manera más precisa, la εἰμαρμένη, el *fatum*, en virtud del cual nada ocurre sin causa y todo está vinculado en la concatenación necesaria del acaecer. El *fatum* es, a su vez, la *ratio* expresa de todo aquello que ha sido ordenado en la “providencia” (II 264, 19). Ella es el primer concepto de Dios forjado por la razón natural. El orden natural es la obra de su οἰκονομία (II 269, 4); en ella el Dios se acredita como πρόνοια, esto es: como “fuego técnico, que encierra en sí todas las *rationes seminales*”: las simientes para el comportamiento racional de los individuos en el todo (II 306, 20).

b) La figura escéptica de la razón natural se vincula sobre todo con el nombre de Carnéades (214-129); él dijo, según se cuenta: si Crisipo no hubiese existido, tampoco hubiese existido yo; una σκέψις de índole devoradora. Primero contra la destinación (A) dogmática, esto es, contra la providencia y la necesidad del destino; liberación de la τύχη (v. Jozef Brams, *Carneades von Cyrene*, Diss. Leuven 1973, test. 101) en favor de la autoafirmación no sólo del propio poder (*potestas*, test. 152, 103), sino, antes que ello, de la propia voluntad, que, en cuanto esencialmente interior, busca realizarse (test. 151). Hay que reconocer, por cierto, series causales, pero no una serie única; no hay, para cada caso, *causae antecedentes* vinculantes (test. 152). Quien obra puede comenzar una serie de manera espontánea; abierta a los hechos azarosos y a la buena suerte (*fortuna*, test. 159).

El pensar (C) que se corresponde con esta destinación asegura la espontaneidad de la voluntad mediante su autolimitación con respecto a la captación de la verdad. La convicción de que “todo cuanto se presenta en la inmediatez es inconcebible” (test. 78), se ve confirmada en cada caso mediante una argumentación *in utramque partem*, sin arribar por ello, no obstante, a la consecuencia de suspender absolutamente el juicio. En lugar del fenómeno interior que capta lo que se presenta exteriormente se hace valer la φαντασία πιθανή, la digna de confianza (test. 129). Gradación de la confiabilidad según el criterio de una sensación de “evidencia” (ἐνάργεια, test. 96): contra la confusión, claridad de la intuición; ya no mero “fenómeno”; luego, concordancia de una intuición singular con las que “andan en tropel” (συνδρομή); por último, examen de todas las intuiciones intervinientes (test. 146). En relación con ello bien es verdad que no puede haber *assensio* a la existencia inmediata de algo (test. 141), pero sí *probatio* o *improbatio* (test. 124) de una intuición en el horizonte de lo hacedero (test. 129).

La cosa (B) peculiar del pensar así determinado es el propio bienestar; por sobre todo y en términos universales (test. 175): disfrute de aquellas cosas de las que, en primer término de modo natural (test. 167), nos hemos apropiado (*sibi conciliari*). El impulso originario está

orientado a la integridad y conservación de todas las partes del cuerpo, al bienestar, a una actividad sensorial ilimitada, a la ausencia de dolor, a la belleza y a las demás ventajas naturales. Por lo que se refiere al mundo del que obra, este ya no tiene que ser pensado como el todo de la Naturaleza, sino como el entorno respectivo, integrado por aquello que sirve a la vida, según la diferencia de lo más y lo menos (test. 161). Ningún dios nos atañe. Segura confianza en la preponderancia de los “bienes”; de modo que hay constantemente una ocasión para el “consuelo” ante el embate de la adversidad. Nada hay que sea “conveniente” por naturaleza, ni siquiera la justicia; esta ha sido inventada sólo para ventaja de los poderosos. Lo que a nadie ha de ordenársele de manera expresa: obra en cada caso según el propio parecer, según la convicción ya probada.

c) Superación de Carnéades, el “ladrón de almas”, por Numenio (segunda mitad del siglo segundo). Paso de la σκέψις a la γνῶσις. La cosa (B), arrebatada al arbitrio, en vista del bien que, para dominar al mal, ha sido introducido ya en el mundo. El mundo moralizado, por así decir: *mundus ex speciei bonitate silvaeque malitia temperatus* (Fragments, Paris 1973; fr. 52). Origen moralmente contrapuesto: la materia es irracional, desordenada, inestable (fr. 4^a), pero en su infirmitad (fr. 3) no meramente indiferente, sino maligna: *plane noxia* (fr. 52); y dotada, además, de una violencia propia, puesto que de un alma propia (fr. 53); tiene que ser “embellecida” o “adornada” con violencia (fr. 16 & 53). Los cuerpos singulares, considerados en sí mismos, carecen, en su materialidad, de cohesión (fr. 3); necesitan de otra alma, la de lo incorpóreo (fr. 4b). Sólo esto “es”: uno, bueno. Sin ello, los cuerpos están muertos, son cadáveres (fr. 4a). Incluso el alma del todo universal es dual: según su procedencia, benévola o maligna (fr. 53); de allí que viva en controversia. Lo bello, sin embargo, tiene en el mundo – κόσμος, ya no “orden” sin más – la primacía, aun cuando el *naturale vitium* apremia en él por doquier: paz, sólo en un más allá respecto del mundo.

Este, en cuanto embellecido, es τέχνημα de un *artifex* divino; remite pues, por sí mismo, hacia su destinación (A). En tanto que el Creador traba relación con la materia, “se escinde” (fr. 11) como Dios. En su deseo de dar forma, pierde la precaución; necesita de la mirada levantada hacia su Padre, el dios superior; sólo con la vista puesta en sus ideas puede él configurar la materia, vincularla en un todo armónico (fr. 18), y de ese modo hacer que lo sensible ascienda hasta él. Sólo por la mirada hacia lo alto hace suyas las dos facultades que el pensamiento dogmático y el escéptico atribuyeron al hombre: en la θεωρία el κριτικόν, en la ἔφεσις el ὀρμητικόν, esto es, las facultades del discernir y del apetecer, o entendimiento e impulso. El dios-padre (fr. 20) que reposa en sí mismo, se diferencia, por un lado, en sí (ἑγγονον) y, por otro, respecto de sí (ἀπόγονον). Originariamente él es la razón que

permanece cabe sí misma; es “el que es” (fr. 13), según la *Septuaginta*; “el ente mismo” (fr. 17), inmutable, que de ningún modo sale fuera de sí (fr. 8); y es también “el bien mismo” (fr. 16), el “rey” más allá de todo ser, habitando en su esplendor y paz (fr. 2). Este padre dispersa las simientes-almas – semejantes a las *rationes seminales* del pensamiento dogmático –, el hijo las siembra en los cuerpos (fr. 13). Allí se encuentran con las almas propias de estos últimos (fr. 44). Por ello cada hombre ha de dirimir en sí el combate del alma racional con la irracional, y ello, hasta la muerte (fr. 43). Para las almas *racionales* su ἐνσωμάτισις es un perjuicio (fr. 48), un hallarse aherrojadas en la ἡδονή (fr. 38). Buscan el retorno a través del término medio del juicio en los infiernos (fr. 35), que los envía hacia arriba, hacia los bienaventurados de la vía láctea, o los arroja hacia una vida en los animales que corresponda (fr. 49).

Bajo la destinación de la razón divina se orienta el pensar (C) en cuanto al contenido del λογικόν: el presente del orden racional, de los dioses, de los démones, del bien (fr. 41). Lo que uno se representa dentro de sí mismo, a lo que puede o no asentir, es una consecuencia del poder del pensar (fr. 45). Acerca del acto por el que algo se torna presente para el pensar, es la propia aprobación y desaprobación la que, anticipándose, decide en cada caso. El pensar así moralizado es responsable de lo por él pensado. Sometimiento de la φαντασία: no es admisible representarse sensiblemente lo bello (fr. 2), pues “lo que es” es sólo νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, vale decir, se lo ha de captar sólo en la ciencia y más precisamente a partir de la matemática, que nutre al alma incorpórea; puesto que también esta, por su parte, consta, al igual que los números, de unidad y dualidad (fr. 39). Pero una conversión cognoscitiva hacia el dios primero sólo es posible si este, por su parte, se vuelve primeramente hacia nosotros (fr. 12), en su *concursus* con lo creado (fr. 19). El ascenso hacia él requiere de su auxilio; de allí la invitación a la plegaria (fr. 11). La ciencia que versa sobre él es, ella misma, una ciencia dada, sin que él se entregue o se empobrezca mediante semejante don (fr. 14). Este don es sabiduría; y ella ya ha sido dada a los hombres, en la medida en que honraron al dios incorpóreo (fr. 1b): a los brahmanes, a los magos, a los egipcios, a Moisés y a los Profetas (fr. 1a & c). Esta “ciencia bella” enciende una luz (fr. 14); por obra de la misma el pensar filosófico se vuelve un τροπολογεῖν, un interpretar un saber que él mismo no ha forjado. Hermenéutica.

Las modalidades de la razón natural en su pensamiento dogmático: 1) cómo es, 2) cómo debe ser, 3) cómo tiene que ser; la disolución de las mismas en el pensamiento escéptico: 3) cómo ocurre, 1) cómo me resulta evidente, 2) cómo se me antoja; la transformación de las mismas en el pensamiento gnóstico: 2) cómo debe ser, esto ha obtenido ya la primacía, 3)

cómo tiene que ser, esto depende de la voluntad del intelecto divino, 1) cómo es, esto se comprende a partir de un saber ya dado. Lo que se presenta en la inmediatez no sólo no puede, sino que ni siquiera debe ser captado; porque en cuanto cuerpo carece de verdad; esta es exclusivamente “espiritual”. ¡No se quiera asociar a ningún Platón con este resultado del pensar de la razón natural, mediado por el dogmatismo y el escepticismo!

2) La figura de la razón mundanal

Esta dispone sus *rationes* en torno a los *termini* correspondientes a la cosa

a) No hay que partir, como en el caso de la razón natural, del pensar, esto es, de lo interior de las φαντασῖαι, sino de la cosa (B) interior: de las πάθη y ἐπιθυμῖαι de la “carne”, y no del mero cuerpo. Bien y mal se hallan así al punto diferenciados, y ello según la “norma”, en cada caso, del propio hallarse [bien o mal] (Epicuro, *Opere*, Torino 1960; 4, 129, 3). Epicuro (341-270): sensación de placer o de dolor como de lo primeramente existente; aquella como sentimiento de lo “nativo”, esta otra como el de lo “ajeno” (1, 34, 6). El alma es aquí, como en el caso de Crisipo, sólo un “cuerpo sutil”. Echar mano hacia lo exterior: “arrojarse hacia algo” a partir de una imagen mental (5, XXIV 3). Los deseos son o “naturales” o “vacíos” (4, 127, 7) y necios; aquéllos aprietan a veces en pro de su satisfacción (5 X 1). Naturales: hambre, sed, frío; la “voz de la carne” (6, 33, 1) en ellos. Esta se vincula sólo con lo actualmente presente, el alma, en cambio, también con lo pasado y lo venidero (1, 137, 3). Lo que provoca dolor es siempre algo pasajero en la carne (5 IV 1), y otro tanto ocurre con el placer (5 XVIII 1). Hay, con todo, una diferencia en la temporalidad de ambos: querer o no querer cesar (5 XX 1).

La destinación (A), que surge en la diferencia propia de la cosa: tarea de una *privatio*, en cuanto al cuerpo, la ἀπονία; en cuanto al alma, la ἀταραξία: ausencia “de fatiga” y “de perturbación”. ¿Cómo se vuelve fructífera? En el pensar (C) como φρόνησις, prudencia; esta se ha de valorar más, incluso, que la filosofía (4, 132, 7); pues ella es el efecto de la σοφία misma sobre la base de la preservación de la apariencia y de la “reflexión sensata” (5 X 1). Actividad moderadora por parte del entendimiento (6, 4, 1). Ello no obstante, precisamente a través de él se difunde el temor, a causa de su calcular en relación con lo venidero. Temor que ha de vencerse sólo mediante la “ciencia”, y más precisamente, mediante φυσιολογία (5 XI 10). Sólo ella defiende con “firme confianza” de los dos temores que todo lo invaden, referidos a la intervención de los dioses y al juicio de los muertos. Liberadora, en tal sentido,

la doctrina de la constitución “atómica” de todo lo corpóreo. Sobre cuya base hay que examinar las creencias relativas a cuanto se ha de perseguir o se ha de evitar. Ninguna “virtud” que sea normativa. La más reconocida de ellas, la justicia, descansa sobre el acuerdo social acerca de lo que se debe y no se debe hacer. Evitar la injusticia a causa del temor ante el descubrimiento y la culpa. Ninguna actividad pública; vivir en el apartamiento de lo propio, del “jardín”; pasar el tiempo con quienes comparten nuestros pareceres, “filosofando” en común, fortaleciéndose mutuamente en la convicción “científica” de que con la muerte “todo se acaba”; pero que los dioses son incorruptibles y viven dichosos en los “intermundos” (3, 89, 3), sin preocuparse por los hombres.

b) También la razón mundanal forma una σκέψις, que, a diferencia de la natural, se remite de manera inmediata al conocer dogmático y no a la destinación dogmática. Haciéndose cargo del proceder pirrónico, Enesidemo (2da. mitad del siglo I a.C.) escribe “Contra la sabiduría” y “Sobre la búsqueda”.

El pensar (C) ya no es una prudencia que busca asegurarse a sí misma científicamente, sino “búsqueda, que ninguna creencia admite” (ζήτησις ἀδόξαστος); precisamente aquella que cree conocer a qué debe uno aspirar y qué debe evitar. Y así como no admite creencias, así tampoco admite ciencia alguna que pudiese examinarlas y asegurarlas. Ningún ir más allá de los φαινόμενα hacia los ἄδηλα, tales como los átomos epicúreos. Aferrar cómo “aparece lo presente en la inmediatez”; ya se trate de algo “común a todos” o “a alguien, de manera particular”; no querer saber “cómo es” y más precisamente “por naturaleza” (Sexto Empírico, *Py. Hyp.* 78). No dar, en absoluto, asentimiento alguno; no asegurar que lo presente en la inmediatez es comprensible, ni que es incomprensible. Retrotraerse a lo interior de la memoria: en ella se entrechocan tanto los “fenómenos” como los “noumenos”. Ahondar esta relación hasta alcanzar el “vigor equivalente” de las aseveraciones contrapuestas: “en nada” la una “más” que la otra. Apremio para “suspender” el juicio. Provocado metódicamente según una serie de aspectos, donde unas proposiciones se vuelven contra otras: diez “tropos”. Ἀλήθεια, no más: verdad, sino “τὸ μὴ λήθον, lo que no se sustrae al conocimiento común” (*adv. Math.* VIII 8).

Lo que al individuo ante todo se le muestra, son los estados del modo en que se halla; ellos se imponen con claridad como cosa (B) del percibir: “evidencias” internas. Lo que atrae la atención del que obra y lo que en primer término ha de tenerse en cuenta, son hechos, por los que uno, “sin filosofía” y, por ende, sin ciencia, tiene que regirse. Los dioses desaparecen junto con las creencias. Es hacedero – no: “moral” – obedecer los mandamientos contenidos

en las leyes y usos de la sociedad propia en cada caso, con los que uno tiene que arreglárselas para obrar. Nada hay que sea bueno o malo “por naturaleza”. “Guía” escéptica: moderación en los apremios de la vida.

La meta y, por lo mismo, la destinación (A) que surge de la cosa del pensar es, como para la posición dogmática, “ausencia de pesadumbre en el alma” y su “bonanza”, en un ánimo fácilmente excitable. Pero uno no es dueño de la propia calma; esta sólo puede ser anhelada y a uno le sobreviene de manera involuntaria. Lo único factible es la “imperturbabilidad en materia de creencias y un padecer moderado en aquello que se nos impone” (I, 12).

c) La razón mundanal surge a causa de la inquietud que agita a quien obra, en su mundo. Finalmente se ve que no es posible vencerla de manera dogmática ni escéptica. Ni en lo exterior ni en lo interior se encuentra el sosiego. Sosiego concede sólo aquello que se encuentra “por sobre” ambos. El punto de partida es la destinación, ya sin la impronta del propio proyecto, del propósito propio. La meta es real por anticipado. Posición gnóstica de la razón; en este caso según el ejemplo de la “Hermética”: el “Poimandres”; retorno del hombre al sosiego de su origen: el Dios primero, el “Padre”; destinación (A): haberse vuelto Dios (θεωθῆναι); ingresar en su “bienaventuranza” y en su “incorruptibilidad”: los dos rasgos característicos de los dioses epicúreos. Más allá de este mundo, la μακαρία θεῶν πολιτεία (*civitas dei*). Sólo desde allí puede surgir la salvación hacia el “conocimiento del Padre”. Sólo él es, y es verdadero y es bueno; él es la belleza; contemplarse es para él motivo de bienaventuranza.

Salvación ofrecida en el “llamado”. Este, condicionado por la distinción del Padre en generante y generado. Bisexual: padre y madre del Hijo, que es la “palabra” (λόγος) que surge de aquél. Esta palabra permanece unida con la razón inicial, que es, esencialmente, “voluntad con deliberación”. Voluntad que quiere revelarse. Llamada que despierta. El oyente entra en razón, obedece la “palabra del Señor”; le corresponde, primeramente, según el modo del agradecer (εὐχαριστεῖν) y del alabar (εὐλογεῖν, *benedicere*), luego, según el modo del proclamar (κηρύσσειν), dentro del mundo y de su corrupción, la belleza propia de la *pietas* y del “conocimiento”. El pensar (C), surgido en virtud de su destinación, realiza como escuchar y obedecer la ofrenda “lógica”: “tu palabra se ensalza por medio de mí”. Autoconocimiento del “hombre verdadero” a partir del conocimiento del mundo.

La γνῶσις desgarrar el velo del mundo integrado por cuerpos. La cosa (B) del pensar oyente [*ob-audiente*] es sin embargo la procedencia y el regreso del hombre: cosmogonía, antropogonía y escatología. En el devenir del mundo – teniendo en cuenta el papel dual de la

sophia que se independiza – se vuelve activo el ser contrario de la luz originaria: las tinieblas. En el devenir del hombre, estas se hacen valer mediante la caída del hombre originario, imagen y semejanza de Dios. El mundo como reino de la muerte. En él, no cada cual tiene razón (intelecto); esta es un don conferido a quienes son dignos de ella. Es efectiva para lograr la separación respecto del cuerpo. El alma asciende a través de siete zonas; depone en cada una de ellas algo de cuanto la cubre, en particular las pasiones y deseos y, por último, la mentira; octava zona: alabanza del Padre al unísono con las “potestades”; finalmente el ascenso del ingreso en Dios.

II

Tanto la gnosis hermenéutica como la hermética se configuran sólo después de la aparición del Nuevo Testamento. Hacen que el saber del mismo se repliegue en una diversidad de ofertas sapienciales. Es probable que el impulso generador de la gnosis parta del Saber Cristiano (v. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*); pero sus intérpretes (Orígenes, por ejemplo) tienen dificultades, en cuanto a su propio modo de proceder, para afianzar la diferencia respecto de la gnosis; respecto de aquella mentalidad que se refleja en la Biblioteca de Nag Hammadi. Para diferenciar la gnosis hermenéutica y la hermética, adviértase que la primera actualiza una sabiduría otrora revelada, mientras que la segunda se halla, por sí misma, en el presente de una revelación, en el de una “palabra de autoridad” (Poimander 1, 2, 3).

Aun cuando el canon de los escritos neotestamentarios fue fijado de manera vinculante sólo en tiempos de San Agustín, en este caso – no sin dejar de admirar la delimitación del mismo respecto de una literatura, ostensiblemente gnóstica, en materia de revelaciones – se lo toma como base para la siguiente división: los Evangelios sinópticos o las *narrationes*, como Lucas las llama; las Cartas paulinas; el Evangelio de San Juan. ¿Qué arquitectura del Saber Cristiano se vuelve posible a partir de tal fundamento? ¿Qué figura de cuáles *rationes* – *rationes* de destinación, cosa y pensar – pone de manifiesto su inteligibilidad? Al instrumental edificatorio pertenece aquí, por un lado, la posterior distinción teológica de las *operationes Dei: potestas, voluntas, scientia*; por otro, las determinaciones de la reflexión: identidad, oposición, contradicción. Pero hay que partir de la destinación, que se presenta en la cosa, la que, a su vez, confiere su impronta al pensar correspondiente.

a) La destinación (A) es no meramente “Dios”, sino su “gloria” (δόξα), si es que a la destinación su presente le es siempre esencial. Dios está presente sólo y únicamente en su gloria (v. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933ss.). Las *narrationes* la captan empero, desde luego, como *idéntica* en la diferencia según la cual Dios es Padre de un hombre, a quien admite como Hijo. Que aquél presente no es simplemente el de una actualización, se advierte de manera inmediata en el *poder* como su rasgo distintivo. El Dios confiere como Padre el poder a su Hijo, lo reviste de poder (ἐξουσία). Mientras que el Hijo del hombre es creado, el Hijo del Padre es engendrado. Y, en cuanto tal, se le comunica la gloria: primero proclamada en su nacimiento a partir del “Espíritu” divino y de la Virgen; luego, visible en la Transfiguración como un anticipo de la Pasión y la Resurrección (Lc. 9, 32); reconocimiento del Hijo como en el bautismo; y por último la aparición escatológica del “poder” y la “gloria” del Hijo (Mc. 13, 26 & Mt. 19, 28). La plenitud actual del poder del Hijo se manifiesta mediante la realización de signos; y por fin Él mismo se vuelve signo (Jonás) en la Resurrección. La gloria es el presente que Dios abre o cierra como suyo; frente a ella, la pregunta por su “existencia” resulta vana. El Hijo no “es” sin el Padre y este no “es” para nosotros sin el Hijo, a quien el Padre “ha dado todo” (Lc. 10, 22).

El poder de la gloria conferido al Hijo – Él “está” en el presente del Padre – cobra validez en la manifestación de la *voluntad* paterna; esta está presente – si bien no actualmente presente todavía – como “reino de Dios” o de su morada: el “cielo”. Pero este reino se halla en *oposición* al reino de Satanás (Mc. 3, 24 & Lc. 11, 17). Aquél a quien el Padre invistió de poder dirime precisamente esta oposición de la voluntad: la destinación toca su cosa propia (B). La voluntad del Padre se cumple en el anuncio de su reino. Plenitud de los tiempos y proximidad del reino de Dios (Mc. 1, 15); plenitud en el juicio venidero y ya inminente (9, 1). Realización de signos – expulsión de demonios, entre otros – como propios del futuro. Tentación de Jesús por parte del Señor del mundo (Mt. 4, 8); experiencia de las tinieblas, del poder que les es propio, en el Huerto de los Olivos (Lc. 22, 53). Estas logran hacer su voluntad, pero sólo de manera transitoria.

El pensar (C), que se corresponde con la cosa, está animado por el “conocimiento dado” del “reino de Dios”; tal como le ha sido dado a unos y no a otros (Mt. 13, 13): conocer al Hijo en cuanto tal. Reconocimiento. “Nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre, y quién es el Padre, sino el Hijo y aquél a quien quisiere el Hijo revelarlo” (Lc. 10, 22). Tal conocimiento muestra que es verdadero sólo en esto: en “hacer la voluntad del Padre” (Mt. 7, 21). Precisamente en virtud de ello vuélvese uno pariente del Hijo (Mc. 3, 35). El *saber*

propio de la voluntad común del Padre y del Hijo se expresa en el mandamiento de la caridad. Con él irrumpe la *contradicción* contra la que fracasa el pensar “natural” y “mundanal”: “amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os aborrecen” (Lc. 6, 27). Derrumbe de la mentalidad heredada y de su fundamento: la *aequitas*; “desigualdad” al obrar la verdad en el prójimo, a causa de la diferencia absoluta operada por la condición de hijo. “Oísteis que se os dijo” – en orden a lo que es razonable para el pensar mundanal –, “mas yo os digo” (Mt. 5, 43); pues el Predicador habla como el Hijo, como el hombre diferenciado de sus iguales, diferenciado hasta la contradicción frente a la mentalidad de este mundo en general. Primera manifestación de la racionalidad [inteligibilidad] del Nuevo Testamento, en el término del pensar, que es fe; una fe que acredita la verdad de su asentimiento en el obrar del amor. Precisamente en ello se comunica el saber acerca de la gloria de Dios. Ser “perfecto” como el “Padre en el cielo” (Mt. 5, 48), esto significa: glorificarlo. De allí la “complacencia” del Padre en el Hijo (Mc. 1, 11).

b) La ratio paulina se abre de manera inmediata por el término del pensar (C) y este precisamente en cuanto creer. Despedida del ver y de los signos operados, esto es, de las historias acerca de Jesús. Creer como un suponer lo que se espera (Heb. 11, 1), el venidero ver a Dios “cara a cara” (1 Cor. 13, 12). *Saber* de Dios, puesto que saberse conocido por él, reconocido, escogido incluso (Gal. 4, 9; 1 Cor. 13, 12; 1 Tes. 1, 4). ¿Para qué? Para corresponder al Cristo revelado como al “Señor” (Rm. 10, 9), para obedecerle (1, 5). El pensar en *identidad* con él: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, fe operada por la caridad (Gal. 5, 6), cuyas obras han de ser sabidas como realizadas por el Señor. Asentir a Él, ya no a la Ley (Rm. 3, 20). Sólo Él da de pensar, de creer, de obrar. Ninguna justificación de sí mismo es posible por la realización de obras prescriptas. Obrar pensando en Él como en aquél que obra en nosotros, en los escogidos por su gracia. Revolución del modo de pensar; “comprender por la fe” lo que opera la Palabra de Dios (Heb. 11, 3). La “renovación de la mente” se vuelve “transformación” del hombre (Rm. 12, 2). Ya no estar más en sí, sino en el Señor (14, 4; 1 Tes. 3, 8; 2 Cor. 13, 5), significa: haberse vuelto, de un “necio”, un “prudente” (1 Cor. 3, 1; 4, 10), en consonancia con la “doctrina bella” (1 Tim. 4, 6).

La versión paulina de la destinación (A) muestra lo primeramente pensado por la fe susodicha: “que Cristo, resucitado de entre los muertos, no muere ya más, la muerte sobre él no tiene ya señorío” (Rm. 6, 9). En una obediencia extrema tomó sobre sí la muerte y la diferenció. De allí “el conocimiento de la gloria de Dios en la persona de Cristo” (2 Cor. 4, 6); pues “muerte” significa aquí: el no otorgado presente de Dios; presente concedido en la revelación de su *poder* para resucitar a los muertos (1, 9); revelado, precisamente por ello,

en la impotencia de la muerte ante la resurrección de Cristo: esta acontece “por la gloria del Padre” (Rm. 6, 4), como acogimiento en ella (15, 7); entonces su “riqueza” se vuelve cognoscible (9, 23). El Señor es aquél de la gloria (1 Cor. 2, 8). Cuya predicación se concentra empero en Él como en el “Crucificado” (1, 23). La gloria del Crucificado en cuanto tal ha de volverse visible en la infamia de esta muerte (Gal. 3, 13). Una “metamorfosis” extrema en favor de la del hombre: Dios se vuelve no sólo hombre, sino “siervo”; su anonadarse a sí mismo pone de manifiesto la *oposición* sólo mediante la cual la gloria llega al presente y puede ser reconocida: el Crucificado, “el Señor Jesu-Cristo en la gloria del Padre” (Flp. 2, 11). En orden a la destinación así captada, la prédica es, con una palabra: el λόγος de la cruz (1 Cor. 1, 18).

El saber de Dios llega hasta nosotros en la gracia de la fe; el poder divino se revela en esta última por la resurrección del Crucificado, de la muerte a la gloria. ¿Y la *voluntad* de Dios? Esta se descubre por la cosa (B) de la destinación susodicha; una cosa que ya no es el reino, sino – como observa Bultmann – “la justicia de Dios”. Esta se realiza a partir de la obediencia del Crucificado como aquél que, precisamente, justifica. La justicia de Dios traspasa el mundo de tal modo, que lo libera, incluso como Creación, para la “gloria de los hijos de Dios” (Rm. 8, 21). Pero ser acogido como hijo significa: estar justificado ante Dios, haber sido absuelto por Él (2 Cor. 5, 19). Esto empero sólo puede ocurrir si “nuestro hombre viejo fue crucificado con Él, para que sea destruido el cuerpo del pecado” (Rm. 6, 6); en una crucifixión de la carne “con las pasiones y concupiscencias” (Gal. 5, 24). Dicho en términos totales: “el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo” (6, 14). Sólo así “somos conglorificados” (Rm. 8, 17). La justicia de Dios nos llega bajo la condición única de la fe, a la cual – y sólo a ella – se le descubre la mencionada destinación. Pero la fe es propia de aquellos que se saben conocidos por Dios, esto es: por aquellos “a quienes de antemano conoció y a quienes también predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, en orden a que fuese Él primogénito entre muchos hermanos; pero a los que predestinó, a estos también llamó; y a los que llamó, a estos también justificó; y a los que justificó, a estos también glorificó” (8, 28-30). Precisamente ante esta predestinación para la salvación, ante esta decisión de la voluntad divina, se estrella el entendimiento. Por donde la otra manifestación de la racionalidad del *Nuevo Testamento* surge de la *contradicción* en la justicia de Dios: esta parece rehusar la igualdad del don para todos. El don, sin embargo, lo es para todos, bien que en la forma de lo que provoca rechazo. La Cruz es escándalo para unos y necesidad para otros. Lo que da de pensar es la manifestación contraria de la gloria. Esta, para el pensar no tocado

por la gracia, para el hombre viejo y su mente no renovada, resulta inaceptable. Una mente que no halla aquí esa justicia que ella tuvo siempre por tal.

c) La ratio joánica parte de una cosa (B) transformada: de la justicia de Dios ha resultado su amor; ya no sólo por aquéllos a quienes él, en cuanto Hijo, ha adoptado, o por aquéllos a quienes ha escogido en cuanto creyentes, sino por el mundo en general, en cuanto es el de la luz y, por ende, el de los suyos. “Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo Unigénito, a fin de que todo el que crea en él no perezca, sino alcance la vida eterna; porque no envió Dios a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para el que el mundo sea salvo por él” (3, 16-17; cf. 12, 47). Esta es su *voluntad* en pro de la diferencia entre salvación y juicio. Este es necesario, no porque el mundo sea malo, sino porque está entenebrecido, a causa de la perversidad de quien impera en él desde antiguo: el padre de la mentira (8, 44; 12, 31; 14, 30; 16, 11). A quien hay que arrojar fuera del mundo. Su mentira es el oscurecimiento del origen del mundo, surgido de la luz; de una luz *idéntica* con el Padre-Luz. El padre de la mentira despierta de incontables modos el amor inmediato de los hombres por el mundo en cuanto “este”, militando contra la mediación de la Palabra, de la “luz de luz”, de la que ha surgido y la que, en cuanto luz (8, 12 & 9, 5) penetra expresamente en él, sin ser sin embargo “de él”, a diferencia de aquellos que aman el mundo sin consideración alguna por el origen del mismo. El Padre entrega su Hijo al mundo para que este conozca que Él, el Hijo, ama al Padre (14, 31), y para que así aprenda aquel amor al mundo que es, en cuanto amor, mediado.

El Hijo viene al mundo “para dar testimonio de la verdad” de su origen: la luz. El pensar (C) que se corresponde con esta cosa surge con la siguiente *oposición*: “Para juicio vine yo a este mundo; para que los que no ven, vean; y los que ven, se vuelvan ciegos” (9, 39). De manera decidida: “Cegó sus ojos y endureció su corazón” (12, 40). Creer [tener “fe”] significa ahora: ver en él la luz y seguir, por ende, su palabra; más aún: estar en él. “Si vosotros permanecéis en mi palabra, sois verdaderamente mis discípulos, y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres” (8, 31), bajo la guía del Espíritu de la verdad, enviado por el Hijo y el Padre. “Mantenerse” (8, 44) en la verdad exige: “hacer la verdad” (3, 21). Lo hecho u obrado de tal modo está “operado en Dios”. ¿Y cómo es reconocido en cuanto tal? Por el amor, que ahí se muestra. Es el del “mandamiento nuevo”, que dice: “amaos unos a otros como yo os he amado” (13, 34). Su amor consumado se ha vuelto norma, mientras que el amor al prójimo, objeto del mandamiento de otrora, estaba orientado por el amor a uno mismo. Sólo en el amor consumado por el Hijo se ha revelado el *saber* de Dios.

¿Qué aprendieron a ver los que no ven, mediante la distinción del amor al mundo? Ellos han “visto su gloria, la gloria del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad” (1, 14). Han visto la gloria de aquél que es la Verdad (14, 26). ¿Cuál? No la de nuestros juicios; pero tampoco la de lo presente en la inmediatez, sino aquella, que para el obrar, en el obrar del Enviado por Dios, se torna destinación (A). En el Hijo, que hace la voluntad del Padre (7, 17). ¿Pero cómo se ve en ello la gloria, si es que esta ha de ser la manifestación de su *poder*? Un poder que es propio de la Palabra, por la que todo ha sido hecho. Pero en la medida en que el amor al mundo de esta Palabra se ha vuelto inaudible, la Palabra tiene que revelar expresamente en el mundo quién es ella: yo soy la Palabra del poder de aquél que me envió (8, 42). Pero el envío se cumplió como la Encarnación de la Palabra. El hecho de que la Palabra se revele – y no sólo se predique – a sí misma en la carne, en lo que es no sólo no espiritual, sino incluso contrario al espíritu, el hecho, por ende, de que la Palabra se revele en el encubrimiento de sí misma, es la *contradicción* que irrumpe esta vez en la destinación misma y que trae consigo la última manifestación de la racionalidad en el *Nuevo Testamento*. Sólo los “santificados por la verdad” (17, 19) la soportan; soportan ver, actualmente, la gloria de Dios. ¿Qué se le exige a este ver? Con la aceptación de la Palabra, comer, al mismo tiempo, su carne. Una pretensión repelente, pero inevitable a causa de la unión de la Palabra con la carne. “Yo soy el pan viviente, el que del cielo ha bajado; quien comiere de este pan vivirá eternamente, y el pan que yo le daré es mi carne por la vida del mundo” (6, 51), el amado de manera mediada. Algo repugnante tanto para la gnosis hermenéutica como para la hermética,

Comer la Palabra que se ha vuelto carne (las palabras de la Última Cena consignadas por los Sinópticos: “esto es mi cuerpo y sangre”, faltan en Juan). ¿Por qué tal cosa? Hacerse-uno con la Palabra hasta en su carne, tal como esta es esencial para la gloria que se revela y encubre. En la verdad de esta unidad introduce el Espíritu expresamente enviado para ello (16, 13). Una unidad que sólo Juan conoce. A propósito del Hijo: “yo y el Padre somos uno” (10, 30); los “hijos de Dios” dispersos son reunidos “en uno” (11, 52); más aún: el Hijo ruega que los suyos “sean uno como también nosotros” (17, 11; cf. 13, 31) – en glorificación mutua. Ser uno, esto es, en aquel que es en cada caso otro: “que todos sean uno; como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos en nosotros sean uno, para que el mundo crea que tú me enviaste. Y yo les he comunicado la gloria que tú me has dado, para que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en lo uno; para que conozca el mundo que tú me enviaste y les amaste a ellos como me amaste a mí” (17, 21-23). El ser, quienes están en el mundo, consumados en lo uno: esta es la salvación del mundo. En lo uno, no en una misma substancia, no en una misma persona, no

en un lugar común; pues la gloria no es un dónde. En el ser uno del amor, que no es una relación y por ende ni ἔρωσ ni deseo alguno. En lo uno, que recusa pues toda κατηγορία. Esta es la clave para la primera³ concepción de la racionalidad del *Nuevo Testamento*.

III

Sólo lo que en sí mismo es racional puede hacer surgir una razón destinada a concebirlo. Tal racionalidad, anterior a la razón concipiente, es la propia de un saber acerca del destino del hombre – diferenciarse respecto de sí mismo – en la medida en que reclama de la distinción correspondiente un λόγον διδόναι, un *rationem reddere*. Pero este se diferencia de la costumbre de todo entendimiento, tal como se lo conoce por las técnicas para conservar y mejorar la vida. Aquí, en el *Nuevo Testamento*, esta diferencia se concreta en cada caso en una contradicción que impregna, por así decir, primero el pensar, luego la cosa y finalmente la destinación en el todo de la figura integrada por las *rationes* expuestas. De este modo se ve repelido el “sentido común” incluso en cuanto este es propio de la “religión” heredada.

¿Cómo, la racionalidad del *Nuevo Testamento*, hace surgir la razón a ella adecuada? Esto hemos de indicarlo aquí sólo de manera sumaria. Los *termini* correspondientes a la destinación, en la filosofía dogmática y escéptica – sea esta natural o mundanal – excluyen una concepción del saber neotestamentario: la providencia en la razón del todo de la naturaleza (Crisipo); la espontaneidad de la que es, en cada caso, la propia voluntad racional (Carnéades); la ausencia de fatiga y de perturbación (Epicuro); la bonanza del alma (Enesidemo). Puras figuras de una filosofía arbitraria.⁴ ¿Y la gnosis? La “razón regia” de su lado hermenéutico (Numenio) permite entender, por cierto, la condición de la “ciencia bella” en cuanto dada, pero no, precisamente, el darse a sí mismo, por parte de Dios, al revelar su gloria. Esta configuración académica⁵ se vuelve expresamente, por lo demás, contra el Saber Cristiano: por un lado refutándolo, en el Ἀληθῆς Λόγος de Celso, y por otro substituyéndolo con la revelación de los “Oráculos Caldeos”. ¿Y la gnosis hermética? Aquí las cosas se hallan dispuestas de otro modo, y ello bajo la apariencia de un parentesco, por sólo recordar la colección de Nag Hammadi. Tal apariencia se mantiene en los primeros tiempos de la

³ *I.e.*, para la concepción plotiniana, tal como la misma es, de manera más precisa, la de la ratio joánica.

⁴ *eigenmächtiger Weltweisheit*; lit.: “de una filosofía forjada por el mundo según su propio arbitrio”.

⁵ En el sentido de la erudición cultivada por el gnosticismo hermenéutico.

doctrina cristiana como una amenaza permanente. La apariencia de una mentalidad similar hizo posible, en ambas direcciones, la adopción de esto o de aquello, pero no una concepción. Para ello hace falta una razón, un intelecto, que hubiese sido convocado para una tarea que le es propia: desarrollar una lógica que se corresponda con el Saber Cristiano, bajo la exclusión, en lo que atañe al Principio, del pensar “categorial”.

La reflexión “categorial” de Platón logró ir más allá del “ente”, al avistar el Bien más allá del ser. Este más allá desaparece por la traducción aristotélica de esa idea en la razón que está presente cabe sí como cabe lo óptimo y es por ende real y, por ende, ente. Pero Crisipo muestra la apertura de una nueva Época también por el hecho de ver comprendidos el “ente” y el “no-ente” bajo lo “universalísimo”, conviene a saber: el “algo”. La introducción de la razón plotiniana se remite precisamente a este antecedente en la medida en que priva al Uno Primero del ser-“algo” e impide, en consecuencia, la posibilidad de una comprensión categorial del mismo. ¿Qué es lo que mueve a dar este paso que inaugura la metafísica de la Época Media? Que Plotino conoció el Saber Cristiano es algo de lo que, después del encargo que le hace a Porfirio de escribir el *Contra los cristianos*, no puede dudarse. ¿No debía de estar familiarizado, por su propio origen, ante todo con la versión joánica del mismo? Con todo, ¿no es el Uno Primero plotiniano el rechazo más duro de la encarnación de la Palabra? Esto ha de ser respondido en una prosecución no tanto del “investigar”, cuanto del pensar edificador, al que Heidegger era afecto.

LAS CONCEPCIONES FILO-SÓFICAS DE LA ÉPOCA MEDIA

¿No habría que restregarse antes los ojos, si uno quisiera dirigirlos hoy hacia la “religión” en cuanto una figura del saber, hacia su fe en cuanto un modo del pensar? Hoy, esto es, en las dos dimensiones del pensar submoderno y posmoderno, que ya ni siquiera afirma la modernidad de la fe entendida con Nietzsche, o bien con Husserl.

Pero por lo que atañe a la Historia de la Filosofía, la fe propia de su Última Época, en particular la fe – determinada por Jacobi –, en la realidad, y la transformación fichteana de la misma según la norma del ideal de libertad, eso es algo de lo que apenas si se ocupa todavía el recordar histórico. ¿Y la fe la Época Media? Con ella, hasta el recordar mencionado tiene sus dificultades, en la medida en que se desea deslindar lo que en aquella hay de filosofía, por un lado, y de doctrina cristiana de la fe, por otro, sin poder ver allí, en modo alguno, una época de la filosofía fundada en un principio propio.

¿Y qué presente propio, no uno tomado meramente de prestado gracias al recordar histórico, tendría una doctrina de la fe separada de la filosofía? Si se le dice adiós al pensar y, más precisamente, al pensar racional, tanto más insistentemente ha de ser afirmado [el otro momento de la fe o del creer] el *assensus*;⁶ y cómo no habría de buscar este su contenido entre aquello que goza, por sí mismo, de plausibilidad pública, tal como “amor” y “paz” y como se llamen los demás equívocos suministrados por el *Nuevo Testamento*. Incluso los representantes de la antigua Iglesia - ¿podría uno decir todavía: maestros? – padecen no raras veces una manifiesta perplejidad cuando se trata del *cogitatum*, de lo pensado en la fe.

Esta se concentra sobre algo otrora sabido: el Cristo, que determinaba la fe mencionada, no sólo tiene una doctrina, sino que es la doctrina (S. Agustín, *de trinitate* II 2, § 4, 12), cuyo contenido es el *veritatem facere*. Y tal doctrina tiene su precisión, por lo que ha de pensársela de modo diferenciado. Si exige un *sacrificium intellectus*, entonces se trata, con toda exactitud, de la ἀνακρίνωσις τοῦ νοῦς, de la renovación de la mente de que habla Pablo (Rom.

⁶ El autor se remite, tácitamente, a la definición “tradicional” del creer: *cum assensione cogitare*.

12, 2), la que, a su vez, debería ser una renovación a partir del Espíritu Santo (Tit. 3, 5), precisamente a partir de aquél que se reveló en la *persona* del Hijo.

Ipsa doctrina filius est; escuchemos esta palabra en medio del estrépito acerca del egocentrismo y del logocentrismo de nuestra tradición y, de manera más inmediata, en relación con la Época de que aquí se trata, acerca de su antropocentrismo. Escuchémosla con sosiego y, por ende, sin querer superar lo otrora pensado. Escuchemos aquella palabra como una señal que remite al *amor sapientiae* característico de la Época Media, con la debida distinción entre lo dicho y lo hablado; entonces no leemos “textos”, sino algo pensado, y ello precisamente con la determinación según la cual ello ha dado de pensar.

Doctrina Christiana: ¿en qué medida su naturaleza cristiana da de pensar? Reparemos sólo en lo singular de la afirmación paulina: “Nadie puede decir Κύριος Ἰησοῦς, sino en el Espíritu Santo” (1 Cor. 12, 3). Es obvio que todo espíritu impuro y también todo ser carente de espíritu puede pronunciar semejante expresión, ponerla en letras, leerla en textos y hablar, además, del Jesús histórico. Se lo puede hacer con mayor o menor entendimiento. Pero este entendimiento no logra, visiblemente, aquella comprensión del nombre “Señor” que reclama una “transformación” (μεταμόρφωσις) del hombre, su distinción respecto de sí mismo. Lo allí dicho es algo pensado. Sea que uno asienta a ello, o no, en el sentido del *cum assensione cogitare*, esencial para el conocer ya en la fase de apertura de la Época Media.⁷ Tenemos que hábernoslas de manera sosegada no con el asentir, pero sí con el *cogitatum* de la fe y sólo añadimos lo siguiente: lo pensado tiene velar por sí mismo. Nosotros sólo velamos por su condición; por el hecho de que se trata de algo pensado. Y es así como nos atenemos a lo dicho no sólo por Pablo, sino también por Homero y por Hölderlin.

Comencemos, antes que nada, por pensar la razón misma como determinada, como diferenciada históricamente en orden a la Época donde la prédica neotestamentaria encuentra su lugar propio. ¿Qué razón es esta? Ya los “Hechos de los Apóstoles” (17, 18) mencionan a los estoicos y a los epicúreos. Esto nos dice que estamos ante una razón, según ella misma se entiende, como natural o como mundanal, según los dos lados de la razón en su figura dogmática. Tras ella viene – para completar la fase de apertura de la Época Media – la figura

⁷ Cf. *supra* “Introducción a la racionalidad del *Nuevo Testamento*”.

escéptica y la gnóstica. Tal es, de manera íntegra, la “sabiduría del mundo” que Pablo ve contender con la sabiduría de Dios (1 Cor. 1, 20).⁸

Pero la prédica de esta sabiduría, conviene a saber, la de la gloria para-dojal del Crucificado, no tiene por antagonista sólo a la sabiduría del mundo y su razón, sino antes que ella, aparentemente, a sí misma, y ello, en la figura de la “Ley”, que también fue objeto de una prédica; aparentemente, porque en verdad su antagonista es el entendimiento de una justicia que devuelve lo igual por lo igual, el entendimiento de una justificación por sí mismo, el entendimiento que, además, reclama su propio derecho para ver pruebas y, en el caso de la divinidad invisible, los signos de su poder. Para él, la cruz es el signo de la impotencia y de la infamia, que excluye todo pensamiento referido a la gloria de Dios y, por ende, a su presente.

La prédica paulina de la doctrina se dirige, por un parte, al pueblo de la Ley mosaica, y por otra, empero, a las *gentes*. Según el primer lado, el del entendimiento educado bajo la Ley, fracasa la primitiva prédica cristiana; y ello de un modo tanto más duro cuanto que ese entendimiento debe abandonar su “judaísmo”, en absoluto por un resentimiento contra el pueblo elegido, sino por la razón, por la inteligencia de una elección, que precisamente no debe estar determinada de manera étnica. La circuncisión debe ser rechazada como “signo de la salvación” y, por ende, también el principio de la generación; el criterio de la descendencia es asignado a la mentalidad “carnal”, vale decir, la contraria al espíritu. Pero por lo que toca al individuo, su justificación debe ser separada de un enjuiciamiento arbitrario de la relación entre ley y obra. Individuos, no de un pueblo particular, sino de entre “todos los hombres” (Tit. 2, 11), son “conocidos previamente” por Dios, de antemano “separados” o, de manera más precisa, “llamados”, “justificados” y, en consecuencia, despertados para aquella “gloria” (Rm. 8, 30) que halla su prototipo en la resurrección del Crucificado. Esto es lo invisible que el entendimiento no comprende, y mucho menos la relación paradójica que guarda con lo visible de la infamia de la muerte en la cruz. El enfrentamiento de los primeros Padres de la Iglesia con el “judaísmo”⁹ es una necesidad de la inteligencia. Y uno puede sopesar la sordera de hogaño frente a esa inteligencia, precisamente ante el absurdo de querer escuchar aquí una forma primigenia del antisemitismo de la Modernidad, también él signado

⁸ Cf. *loc. cit.*

⁹ Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, y sobre todo Orígenes en respuesta al *Ἀληθὴς λόγος* de Celso (Nota de Boeder).

por una mentalidad étnica, fijado en la descendencia. También esta voluntad tiene, por cierto, un fundamento; el pensar submoderno – por nombrar aquí a Derrida – lo ha expresado.

La prédica neotestamentaria tenía necesariamente su contrincante más empecinado en aquella mentalidad que se había configurado bajo la revelación de la “Ley”. De manera tanto más decidida se dirige aquella a las *gentes*, las que, por su parte y de manera característica quieren ser diferenciadas no en orden a cosas tales como la simiente de Abraham y el suelo de Canaán, sino por su cultura: los griegos y los bárbaros, y de manera expresa en relación con la razón: los σοφοί y los ἀνόητοι (Rom. 1, 14). Ya por este motivo resulta inexcusable para esa prédica entrar en relación con la filosofía.

¿Había allí – como Heidegger sostiene – una “teología cristiana” que “se apoderó de la filosofía griega”, y ello con dudoso provecho?¹⁰ ¿Cuál teología? ¿La “teología” del *Nuevo Testamento* excogitada por Bultmann? ¿No fue, antes bien, la prédica misma, la que apeló a los griegos, a sus σοφοί? ¿Cómo habría llegado, de lo contrario, a forjar una “teología”? Esta tuvo que reflejar, por cierto, la fase gnóstica del desarrollo de la razón. Pero el parentesco y el conflicto con la gnosis no pudieron aclararse mientras la razón no llegara a ponerse en claro consigo misma, mediante una distinción respecto de sí misma. Precisamente esta fue la condición para una concepción de la verdad del saber neotestamentario.

Si en lo que sigue se trata de “filosofía”, de sus “concepciones”, de la “Época Media”, ello ocurre en un sentido aclarado ya en varias ocasiones desde la aparición de la *Topología de la Metafísica*; también lo que, en cuanto “figura”, ha de aclararse en lo que sigue, las *rationes* de la misma, sus *termini* – destinación (A), pensar (C) y cosa (B) – y, por ende, la “arquitectónica” íntegra de la razón conceptual de esa Época.

I. Plotino

Para la Época Media de la Filosofía es Plotino el primero en llevar la razón a la pureza, al diferenciarla, por un lado, de la razón natural, cuya figura gira siempre en torno al término del pensar, tal como este integra una ratio al vincularse con la cosa y la destinación; y por

¹⁰ Martín Heidegger, “¿Qué es Metafísica?”, en *Hitos [Wegmarken]* (Nota de Boeder).

otro, de la razón mundanal, la articulación de cuya figura tiene por norma el término correspondiente a la cosa.

Según ambos lados, el pensamiento plotiniano se separa de manera inmediata de la gnosis: de su configuración natural, en cuanto hermenéutica, y mundanal, en cuanto hermética. Por lo que atañe a la primera, quien ante todo la representa es Numenio. Plotino pareció mantenerse tan cerca de su pensamiento que provocó un reproche de plagio, y tuvo que encargar a Amelio, el más allegado de sus discípulos (Porfirio, *vita Plotini* 3, 38), que aclarase con un escrito propio la diferencia doctrinal entre ambos (17, 1).

Plotino priva de fundamento a la gnosis hermenéutica, al mostrar que no puede haber revelaciones de una “ciencia bella” del Dios Primero (Numenio, frg. 14), ya por la simple razón de que ese Dios no es razón en sí mismo, ni puede ser “abrazado” tampoco por una razón cualquiera. La razón “paterna” y “real” no es la naturaleza primera.

Por lo que atañe al otro lado, el de la gnosis hermética, representada aquí por el “Poimandres”, el mismo Plotino redactó expresamente un tratado contra la cosa propia de la misma (II 9), conviene a saber, contra la representación de la génesis del κόσμος sensible a partir de las tinieblas de un alma caída. También a los cristianos, que advertía, avergonzado, entre sus oyentes, los consideraba cautivos del hermetismo.

¿Pero, no es algo de todo punto incongruente querer hallar en el pensamiento plotiniano la primera concepción de la verdad del saber neotestamentario? Tanto más cuanto que Porfirio fue estimulado por Plotino para redactar su escrito *Contra los cristianos*.¹¹ Él los tenía por gnósticos, no sólo en sentido hermético – por su repugnancia frente a la naturaleza del cuerpo (17, 1), por su confraternidad con los misérrimos (18, 17), por su osadía en cuanto a la filiación divina (9, 57), por su esperanza puesta en una “tierra nueva” (5, 24) después de esta, que les es extraña (11, 11), y por la transfiguración del cuerpo al abandonar el Reino de los Muertos (6, 13) – sino también en sentido hermenéutico, porque suponen una revelación imposible y esta, incluso, como una del λόγος en la carne.

La mencionada incongruencia no puede ser resuelta, a no ser que aquella doble distinción de la razón en sí misma deje libre, para una relación con la σοφία mencionada, el término de la destinación, tal como este abre y preside una figura de la razón conceptual. ¿Pero con cuál ratio, dentro de esa *sophia*, podría vincularse? Valga aquí la siguiente afirmación: con la

¹¹ Ed. von Harnack, en: *Abhandlungen der k. preuss. Akad. d. Wiss.*, 1916. (Nota de Boeder)

joánica y, en particular, con su término de la destinación: la gloria tanto oculta como manifiesta del λόγος divino.

Adelantemos una observación histórica: el ya mencionado Amelio redactó un tratado sobre la “teología” de San Juan, y ello, ateniéndose al Prólogo de su Evangelio (Eusebio, *Praep. Ev.* XI 19).¹² Es fácil suponer que Plotino no debió a sus numerosos oyentes cristianos en Roma (*vita* 16, 1) el haber entrado en contacto con la prédica correspondiente, sino que ello se produjo ya en la Alejandría de su maestro Amonio,¹³ que en aquel entonces era también la ciudad de Orígenes y había sido antes la de Clemente. Curiosamente comienza Plotino su estudio con Amonio en el mismo año en que el cristiano Orígenes es desterrado de Alejandría.

Sea de ello lo que fuere; resulta verosímil suponer que Plotino estaba familiarizado con un entorno donde el Evangelio de San Juan era considerado como la figura más destacada de la revelación cristiana. Orígenes, quien, no menos que Plotino, se hallaba muy cerca de Numenio – esto se ve confirmado expresamente por Eusebio (*hist. eccl.* VI 19, 8) – y lo cita también de manera reiterada (Numenio, ed. des Places, frg. 1b, 1c, 10a, 29, 53), aclara la primacía del Evangelio de San Juan al explicar el τροπολογεῖν para los σοφοί o “perfectos” de entre los cristianos, y ello, en relación con su rasgo fundamental “pneumático”; pues sólo ese escrito ha “iluminado sin mezcla la divinidad (del predicador)”; sólo en él se revela el Predicador a sí mismo y más precisamente en los giros que comienzan por un ‘Yo soy’: la luz del mundo; el camino, la verdad y la vida; la resurrección; la puerta; el buen Pastor; el alfa y omega (*in Joh.* 1, 6). Ninguna de ellas una proposición “apofántica”, sino signos de la gloria del poder divino. Pero precisamente esta δόξα es la destinación en cada ratio del *Nuevo Testamento*. Fundamento para la relación de la distinción de Dios en Padre e Hijo con un presente común; diferenciados por la encarnación del λόγος, no menos oculto que manifiesto en la carne. Precisamente en relación con ello hay que aclarar entonces la concepción plotiniana; pues también para la destinación de su ratio vale que ella se manifiesta y, a la vez, no se manifiesta (V 5, 8, 2).

Pero a la aclaración se le opone de manera inmediata lo siguiente: siempre continúa circulando la representación según la cual, en la Época Media la filosofía se contamina, puesto que se mezcla con la religión. Pasemos por alto la pregunta acerca de qué pureza en

¹² Agradezco esta indicación a mi alumno Stäcker (Nota de Boeder).

¹³ Acerca de este, v. Dörrie, *Hermes*, 1955 (Nota de Boeder).

materia de filosofía pueden pretender los de hogaño; pero por lo que atañe a Plotino hay que reparar en lo siguiente: en la vecindad de la prédica neotestamentaria, la filosofía se había vuelto ya, por sí misma, lo que de manera corriente e indeterminada, en cierta medida, suele denominarse “religión”. En términos de pensamiento sólo podía ser relevante, antes de Plotino, la mencionada diferencia de la gnosis. Allí no sólo el modo de pensar hermético, sino también el hermenéutico, dan con una Revelación sapiencial propia y adecuada a ellos: los Oráculos Caldeos.

Por lo demás, el pensamiento plotiniano no es en modo alguno un último destello “de racionalidad griega”. Tal como asegura Porfirio, Plotino estaba absolutamente concentrado en la unificación con el dios (*vita* 23, 15), que carece de la figura de un ente e incluso de *ιδέα*, y que no es accesible, por ende, ni siquiera a la intuición intelectual, tal como Orígenes había determinado ya su transcendencia (*contra Celsum*, VII, 38). Ser absolutamente uno o unificado (*vita* 10, 30): esto caracteriza ya la posición del Revelador joánico respecto de aquél que lo ha enviado (*Jn.*, 17, 21). Precisamente esa posición hace diferenciar el amor que le es propio, fundamento determinante de su solo mandamiento, el “mandamiento nuevo” (*Jn.* 13, 34).

¿Pero cómo es concebida la verdad joánica en una intelección dotada de fuerza de persuasión? En cuanto conceptual, la ratio plotiniana comienza de manera inmediata – en el sentido inverso de la joánica – por el término de la destinación; de manera inmediata, puesto que sin inferirlo a partir de los *termini* ya determinados de la cosa y del pensar y sin proseguir determinando tampoco una ratio precedente. Plotino se halla en una situación semejante a la de Parménides.

A) De allí la pregunta: ¿cuál es el presente de la destinación, si él no puede obtenerse de revelación alguna de una “ciencia bella”? Cómo nombrarla, si ella es lo *πάντη διάφορον*, lo que difiere enteramente de todo cuanto no es ella (V 3, 10, 50) y no, precisamente, como lo otro (*ἕτερον*) respecto de todo lo demás, por donde tampoco es determinable *per oppositionem*. Es lo “absoluto”, y más precisamente, lo que se sustrae a toda posibilidad de ser designado mediante el lenguaje. Y esto de un modo tan radical que impide incluso el negar, si este es entendido de manera “categorial”, conviene a saber, como un “decir-algo-de-algo”. La destinación es, si no innombrable, sí ciertamente *ἄρητον*, impredicable (V 3, 13, 1), puesto que *ἀναίδηον*, sin aspecto (VI 7, 32, 9); puesto que no sólo no es un ente, sino ni siquiera un algo (11), privada, por ello, de la indeterminación determinable de un “algo”,

transcendiendo incluso este universalísimo (cosa o signo) de la lógica dogmática (Estoia) y, con mayor razón todavía, todo ente particular y singular. Lo absolutamente ajeno a toda relación es un único, más aún: un solitario (VI 8, 15, 26; 9, 11, 51), ajeno a toda relación no sólo con lo demás, sino incluso en sí mismo y por ende absolutamente simple (V 3, 1, 27; VI 7, 1, 39); y esto de manera tan radical, que hasta la misma relación de identidad queda excluida. En este punto la última configuración – la aristotélica – del fundamento normativo de la Época Primera, se ve expresamente despedida. Lo que de él queda para la designación verbal es el acceso mediante la contradicción, o bien, expresado positivamente: un predicar “paranoético” (VI 8, 13, 4) de aquello que está por encima de toda comparación (7, 32, 27). ¿Qué es lo que tiene que decir?

1) “Aquello” es una φύσις, diferente, ya por ello, de todo cuanto es de tal o cual índole de manera accidental (VI 6, 10, 31). Es la φύσις primera y, en cuanto tal, ἀρχή; la primera, respecto de las demás φύσεις; pero, antes que ello, algo primero en sí mismo, no como un “qué”, sino como un “quién” y más precisamente como señor, κύριος (8, 13, 11); antes, incluso, de toda consideración referida a un orden jerárquico (20, 32): en sí mismo: potestad (7, 32, 31). ¿Cómo empero se exterioriza? Como Belleza, entendida como φύσις del Bien, en cuanto tal: fundamento. ¿De qué? De sí misma, siendo como es “belleza sobre belleza” (29), puesto que trasciende todo lo bello. Pensado por anticipado en términos neotestamentarios: la gloria del Padre divino.

La esencia del Bien es Belleza como perfección. Quien está “en” ella (cf. VI 7, 32, 4) nada busca, nada sostiene, nada necesita (V 2, 1, 7). El perfecto se encuentra sometido a su bondad, se ama a sí mismo, pero sólo por así decir, porque es ajeno a toda relación y, en consecuencia, ese amor no posee en ningún caso el sentido de “desear”, ἐρᾶν; pues “él es así como él mismo quiso” (VI 8, 16, 38). Sin ser un “qué”, sino un “quién”, y ello, pensado puramente a partir del “cómo” de su ser. Él es, tal como es, por una suerte de amor precedente: ἀγαπᾶν (8, 16, 13).

2) ¿En qué sentido está Él cabe sí con ese amor, dado que no, obviamente, en el sentido de la razón? En su belleza Él está cabe sí, tal como en estado de vigilia (VI 8, 16, 31), abierto, por así decir, como “flor de todo lo bello” (7, 32, 31), más allá de la esencia, de la inteligencia y de la vida pensante (8, 16, 33). Su belleza es en sí misma, en orden al poder despertador que le es propio, un estar despierto. Pensado por anticipado, en términos neotestamentarios,

en el despertamiento del Hijo muerto para participar de la gloria del Padre; precisamente así quiso ser entendida la “Resurrección”.

3) ¿Cómo se vuelve determinante el poder mencionado? La Belleza viene no sólo de él (V 5, 3, 8), sino que también procede de él y ello en el modo de la καλλονή (VI 2, 18, 1), esto es, como aquella que embellece; la bondad se difunde (7, 36, 22). Siendo propia, como es, de la voluntad del fundamento, se revela como favor, como χάρις del perfecto (IV 8, 6, 23). ¿Y cómo? Precisamente su poder y la voluntad correspondiente no admiten que se sitúe fuera de sí mismo, que ec-sista (VI 8, 21, 5). Su dar es al mismo tiempo un atenerse a sí mismo, un contener y mantener, pero no un retener algo. La Bondad da como “sobreabundancia” de sí misma (V 2, 1, 8), es “fuente de la vida” (VI 9, 9, 1). ¿De cuál vida? La del espíritu. ¿Pero cómo este se vuelve viviente por la Bondad pura?

C) Al término de la destinación le sucede en la ratio plotiniana no la cosa, de manera inmediata, siendo ella el espíritu, sino el pensar. ¿Cómo es que este es, de antemano, un datum? Mediado por la condición de lo dado, propia del ser, antes que del ente.

1) ¿Qué es este ser? El mencionado manar de la sobreabundancia se vuelve ser por un detenerse. ¿Por qué? Porque el poder del origen se debilita en el alejamiento respecto de él. El detenimiento en ese “suceder” es “ser”.

2) El vacío que irrumpe con el distanciamiento (VI 4, 1, 9) reclama (ἔρως) verse lleno. Se torna ser sólo en la conversión amorosa, ἐπιστροφή (V 7, 16, 13) hacia lo “enteramente interior” (VI 9, 7, 17), que es lo interior de lo simple (cf. V 8, 11, 9), hacia la bondad originaria (VI 9, 2, 35), que se comunica como belleza (III 8, 11, 8); ella despierta atención.

3) La Belleza originaria se da empero como luz. Verse lleno de ella significa: volverse vidente (V 8, 10, 25). De este modo el ser se ha vuelto pensar. En la identidad así entendida, que Plotino proyecta de intento, retrospectivamente, sobre el pensamiento parmenídeo, la génesis del pensar se convierte en tema, por primera vez en la filosofía: desde el detenerse, pasando por la atención del amor, hacia el ver la luz. Este pensar no llega sólo posteriormente a una “conversión”, sino que es, ya desde siempre, un pensar convertido hacia su origen. En cuanto tal está radicalmente separado de aquella base que, para la razón natural y mundanal de la filosofía dogmática y escéptica, era la φαντασία; la gnosis se había separado de ella sólo en apariencia.

B) ¿Cómo viene a dar el pensar con su cosa? En tanto, además de percatarse de su origen, piensa, a la vez, la propia realidad como algo.

1) Con la relación del pensar consigo mismo se constituye el espíritu. Esta cosa, en cuanto propia del pensar esencialmente convertido, es, frente a la φύσις primera, la otra, a ella inmediatamente sometida: su ὑπόστασις. Pero esta es otra respecto de su origen, precisamente por esto, porque es no sólo una, sino, a la vez, plural: plural en lo uno: el todo de lo espiritual constituido por ideas. En la luz de la belleza es contemplado como κόσμος.

2) El Espíritu sometido al Uno somete, por su parte, a otro: la cosa de un ver ya no sólo racional, sino sensible también: el todo del alma, que al reproducir lo espiritual, al mantenerlo en la percepción sensible, aparece, a su vez, como κόσμος.

3) Pero esto “uno y plural” desciende hacia lo meramente plural y se aparta así del estar sometido, propio del ente (ἀπόστασις, VI 2, 5, 7); en tal estado, en lugar del alma cósmica única, muchas almas se han apoderado de cuerpos individuales por el deseo de mandar. Consecuencia de lo cual es una ἀκοσμία, donde sin embargo el alma, en cuanto racional, ha conservado un rastro del espíritu (VI 7, 15, 9). Separada del mantener propio del alma cósmica, cae en el olvido de su legado racional (III 8, 8, 33). Precisamente aquí, donde el pensar ha perdido su condición originaria, requiere aquella renovación de su ser que era la conversión. Esta viene a él, como un despertar, desde fuera; no tanto de lo sometido, cuanto, antes bien, del Uno primero mismo, de su luz. Se trata pues de un despertar, no sólo para un recordar del espíritu, tal como él ve sus ideas y a sí mismo como dios (VI 5, 7, 12), sino para el amor ilimitado (7, 32, 26) por el fundamento (7, 21, 11) en cuanto el Bien; ese amor reclama un asemejarse a Él (9, 4, 27); más aún: ser-en Él como salvación perfecta (V 3, 15, 12).

El λόγον δίδοναι despertado es un *rationem reddere* “práctico”, en cuanto devolución de sí mismo al Uno primero (V 5, 8, 22; VI 7, 16, 14; 35, 30); un plenificarse del ser hasta la ebriedad del ver, el cual, ebrio de luz, pasa a un estar-dentro en lo visto (V 8, 11, 19). En el despertar que la levanta del cuerpo (IV 4, 5, 9; 8, 1, 1) – allí ella estaba “sumergida en la materia” (VI 9, 8, 18) – el alma experimenta su “resurrección” verdadera, no con el cuerpo, sino del cuerpo (III 6, 6, 72), tal como subraya Plotino en una clara réplica a la comprensión cristiana de la misma. Semejante despertar no es jamás la obra de la propia κατάληψις, sino el ser poseído por Aquél (V 8, 11, 2).

Arrebatada a su estado de decadencia, el alma recorre, por así decir, una distancia que va desde la nada hacia la nada: desde el “desierto del verse abandonada por el Padre” (VI 9, 9, 36) hacia el del Uno absoluto; pues, “porque en el Primero nada había, por eso procede todo de Él” (V 2, 1, 5).

Sólo cabe Él se halla su presente para el despierto. “Y por eso no es menester andar en su busca, sino aguardar serenamente hasta que aparezca, en tanto uno se ha preparado para ser un espectador, lo mismo que el ojo aguarda las salidas del sol” (V 5, 8, 3).

Una vez poseída por el presente divino, estando en él (IV 8, 1, 1), despierto en él su recuerdo como ante aquello que está siempre en sí, la razón retorna a la simplicidad de la vigilia. Esta se determina en el sentido de la εὐπάθεια de la bondad o de la bienaventuranza del amor pleno en la Belleza misma. Pero si el estar-en es sólo un éxtasis pasajero, la imagen del Uno permanece, con todo, en el alma (VI 9, 11, 7).

En el edificio así bosquejado de la ratio plotiniana, con el recuerdo del alma, con el ser-en en el Uno primero, se cierra el círculo que, precisamente a partir de este amor pleno permite concebir el amor del comienzo mismo, de su bondad. De este modo la transcendencia del Principio queda preservada y explicada, a la vez, de manera racional, puesto que en un “silogismo”.

¿Y la concepción plotiniana de la “verdad” neotestamentaria? Ella se refiere, con toda precisión, a la versión joánica de la misma y más precisamente a Aquél, que, en ella, es la Verdad; “es” por su estar-en en el “Padre”, en su gloria. Precisamente este “estar-en” [ser-en; *In-sein*] ha sido concebido mediante el movimiento concluso de la ratio plotiniana.

II. Agustín

En *de civitate Dei* (VIII 12, 25) recuerda Agustín a los *nobiles* del pensar por el que él mismo fue despertado: Plotino, Porfirio y Jámblico. ¿En qué reside la *nobilitas* de estos? En el hecho, con toda precisión, de haber pensado absolutamente lo mismo que Juan en el comienzo de su Evangelio (*confessiones* VII 9, § 13). En consonancia con lo cual, nuestra afirmación acerca de la correspondiente concepción plotiniana no es, al menos, un anacronismo. A partir de las obras de los nombrados se enciende una luz para Agustín: “otra, muy diferente” (VII 10, § 6) de la conocida por las posiciones dogmática, escéptica y gnóstica

del pensar, que él mismo había recorrido antes. Su primera conversión no sólo confirma la relación de los *platonici* con la prédica joánica, sino que es también el precedente para quedar poseído por la segunda parte del Prólogo de aquella, que, por su parte, impulsa el movimiento de retroceso hacia la prédica paulina (VII 27). Es esta la que resulta decisiva para la segunda conversión, la que merece en sentido propio el nombre de tal (VIII 29), y ello justamente con la demanda paulina de una distinción del hombre respecto de sí mismo (Rom. 13, 14).

¿Cómo se presenta la concepción de la *sophia* esencialmente paulina? En este lugar pasaremos por alto el significado mediador del pensamiento de Porfirio y de Jámblico, de cuya condición respectiva, natural y mundanal, la razón agustiniana se diferencia de manera renovada y también, por ende, se purifica. Sólo por tal motivo la *ratio* de la misma es capaz de conectarse con la plotiniana. La *ratio* parte, en este caso, del término correspondiente a la cosa. ¿Determinada de qué modo?

B) El mismo Agustín responde, al vincularse con la determinación final del término correspondiente a la cosa en Plotino: *Deus et anima* (*Soliloquia* I 358 D). ¿Cómo se determinan uno y otra, y en particular la relación de ambos?

1) Como ya en el caso de Porfirio, también aquí la “naturaleza primera” se ve representada, por su parte, como *ὑπόστασις*, como *substantia*, que es puro ser. En este origen ya no es la nada respecto de todo; este todo le es, antes bien, exterior. Su dar, todavía es, por cierto, una sobreabundancia de bondad, sólo que ahora es visto en relación con el ser, en el crear desde la nada, esto es, en el crear “lo que es”, y en el hecho de crearlo en su ser, en relación con cuya bondad ese “desde donde” del origen le es intrínseco y por eso [“lo que es”, el ente] permanece supeditado a la *substantia* primera. Con la relación de causalidad que hace aquí su aparición, el origen de todo se vuelve no sólo expresable en una proposición enunciativa, sino cognoscible.

Este Dios cognoscible es substancia espiritual, crea él mismo a partir del conocimiento y, por cierto, del de las ideas, que se hallan en él; ideas llamadas más exactamente, en orden al crear, *rationes* (*de diversis quaestionibus*, quaestio XLVI). No es sino en tal sentido como se entiende la distinción de criaturas que, por su parte, son *rationales* y que se hallan, por ende, en relación mutua con el espíritu divino. Destacado empero, como un efecto que es al mismo tiempo *imago Dei*, sólo el hombre. ¿Por qué? Porque el modelo ha sido reproducido en un ser de naturaleza diferente de la del modelo mismo; y lo diferente en grado máximo es el ser corporal o, más precisamente, terrenal. La *ratio* del hombre es, en orden al cuerpo que le es

propio, una *ratio* anímica. El alma está en el cuerpo ya no como en algo extraño, sino en algo sólo exterior todavía, de lo que en lugar de huir hay que servirse (*de doctrina Christiana* I, c. 24); puesto que ya la *materia* ha dejado de ser una *φαντασία* aconceptual del alma individual olvidada de sí misma, para ser algo vinculado en la bondad del crear.

2) No sólo Dios, sino Él junto con el alma, son la cosa, que se presenta de manera inmediata, de la *ratio* agustiniana; pues el Dios es, en cuanto Creador, de naturaleza relacional y ello, ante todo, en orden a esa criatura que es el hombre. Pero este se relaciona con su Creador en cuanto alma, y más precisamente mediante la *ratio* o el *animus* de la misma. A él le ha sido dado preservar la relación de semejanza: la imagen de Dios en la *memoria*. En relación con ella se despliega – según la *intelligentia* del Dios pensado como relacionado – la segunda determinación correspondiente al término de la cosa.

¿Pero qué determinación posee la imagen originaria del Creador? Ella ha de mantenerse en su prohibición, que afianza la diferencia de aquél en cuanto Señor, puesto que exige obediencia.

3) Precisamente en orden a ello la relación de *Deus et anima* ingresa en su determinación última, semejante a la caída pensada según el modo plotiniano. El *animus* es seducido por su semejante que es, sin embargo, más poderoso que él, puesto que se trata de un *spiritus*. A partir de la nulidad de su condición de criatura se ve poseído por el deseo de *aequalitas*, de igualdad con el Dios comparable con él en este punto. La criatura espiritual busca completar el conocimiento de sí para disfrutar por sí misma del propio ser en cuanto bueno. Esto es *iniquitas* en el sentido de la *superbia*, porque menoscaba la diferencia substancial de la bondad y también, por ende, del fundamento del amor, entre Creador y criatura.

El segundo *peccatum* del espíritu de la maldad se dirige, como *invidia*, contra el estado natural de la *fruitio* humana. En tercer lugar se completa en la mentira, que hace caer al hombre, que aparta al alma respecto de su Señor por la desobediencia. Ella, que olvidada originariamente de sí misma ama a su Creador, cae, por obra del amor al disfrute espiritual consigo misma en el conocimiento del bien y del mal, en un amor al mundo en que permanece olvidada de sí, pero no como lo estaba originariamente (*in Joh. V 686 A*): *neglecto a quo facta est*.

Una conversión a partir de ese olvido es meramente posible, dentro de la mencionada relación de causalidad, tan pronto como la *admonitio* se presenta bajo la figura de la Ley. Bajo la cual, la relación mentada se torna una de servidumbre que estimula al entendimiento

a buscar el justificarse por sí mismo ante el Señor, invocando las obras realizadas según la Ley. Incluso el amor a Él es, primeramente, sólo un amor mandado y que apela a la obediencia, privado de la visión de la *gratia* en la justicia divina. La relación de *Deus et anima* permanece perturbada, sin retornar a su condición originaria. Bajo la Ley, la *reconciliatio* con Dios – *conciliatio* traduce la οἰκείωσις estoica –, y por ende también la paz del habitar en él, permanece ausente (*expositio quarumdam propositionum ex Ep. ad Rom.*, XIII).

Si en la caracterización aquí ofrecida del término de la cosa en la ratio agustiniana se perciben ecos del *Antiguo Testamento*, ellos no tienen otro significado que el que tenían para Numenio. Aquél, en efecto, caía dentro del círculo de la literatura sapiencial presentada por este último.

A) ¿Cómo se constituye la destinación entendida agustinianamente? ¿Cuál determinación, debe adoptar la *admonitio*, fuera de la objetiva, ya mencionada? Ella debe volverse la de un *mediator* en la relación quebrada de *Deus et anima* (*de trinitate* XIII 19). El amor a Dios, sólo mediante un acto de su propio amor llega a su fundamento. ¿Cómo se despliega ese acto?

1) Manifiestamente se debe partir de un amor, que no es *amor*, sino *caritas*. Visto en orden a su fundamento, un amor diferenciador: *dilectio*. El amor de la Bondad hacia sí misma; ¿con qué juicio? El de un decir de algo que es bueno, *probatio*, y ello, referido a la diferencia inmutable que media entre *probatum* e *improbatum*¹⁴, con la inmutabilidad del *est est non non*. Primera verdad para toda justicia¹⁵, de la misma dignidad que el principio aristotélico de contradicción, traducido según el *facere veritatem*. Esta verdad es el fundamento primero de un amor que discierne; mirando retrospectivamente hacia la cosa, en cuanto a su determinación primera: fundamento del juicio: “todo (lo creado) es bueno”.

Deus est caritas. Este amor juzga según la norma de la verdad sobre la bondad divina en cuanto activa.

2) Aquí impera un saber que funda una coparticipación perfecta de sí mismo; no mediante la disolución de la *substantia* simple en diferentes *naturae*, sino mediante la apertura de la

¹⁴ Para ver las citas correspondientes, también en lo que sigue, remitimos al capítulo sobre Agustín en la *TM*, 238-275 (Nota de Boeder).

¹⁵ Cf. *de doctrina Christiana* I c. XXVII § 28.

relación de *personae* diferentes en lo mismo (*epist.* CLXX, II 610). Aquí el saber se vuelve una *notitia* dada a conocer y esta es, a causa del contenido mencionado, *amata*. Diferenciada del saber mismo, la palabra del saber – ella “es” en el sentido de “tiene del Padre el saber” (*de trin.* XV. 14, 5) –, diferenciado de ambos, el amor que les es esencial. En él, precisamente, descansa la espiritualidad de Dios que ha de pensarse aquí; a diferencia de lo que ocurre con el espíritu plotiniano. Las diferencias de las *personae* son necesarias, en la medida en que el ser de las mismas es un darse. Con la Trinidad divina y sólo con ella se renueva la diferencia absoluta de la naturaleza primera, tal como esa diferencia había sido pensada por Plotino. Precisamente esto, pensado por Agustín como “relaciones” de las tres *personae* en la *substantia* simple, exige de manera renovada la contención plotiniana ante lo *ineffabile* (*effatum* = ἀξίωμα de la lógica estoica).

3) La *divina trinitas* no es cosa ni causa (cf. *de doctr. Christ.* I, V § 5). Su dar “hacia afuera” no es un crear, sino “envío” desde sí misma, *missio*, por la que el ser de los hombres bajo la Ley se ve conducido a un ser bajo la Gracia y ofrece de ese modo la *salus*, la *salvatio* de la relación quebrada entre *Deus et anima*.

El envío de la Palabra del saber divino es Revelación. En su llegada, la segunda *persona* se “vacía” de la plenitud de la gloria divina en la obediencia frente al Padre; visto en relación con su propia divinidad, se somete a sí misma; su *substantia* se vuelve, en este sentido, “sujeto”, que es, por decirlo así, la *memoria* de la gloria.

En la *subiectio* del Hijo, la *ineffabilis substantia* (*in Joh.* XL 10, 2; LIII 12, 34; LIV 7, 20) se determina, a través de su *ineffabilis gratia*, como aquella *ineffabilis gloria*, que es la del Despertado de la muerte ignominiosa. Sólo este Mediador, que es, él mismo, *imago* del Padre, inaugura la verdad de la relación de *Deus et anima* en cuanto mediata; a causa de la *ineffabilis distantia* de Dios respecto del *genus humanum* (LX 5, 18). Precisamente la *subiectio* del Mediador supera la *superbia* del espíritu creado inicialmente y eleva así la *humilitas* al rango de suprema *virtus* de la *imago*.

La *gratia* del obrar la verdad tiene su presente estadizo en los *sacramenta humilitatis verbi*, en los signos que son constitutivos para el recordar de su *ecclesia* en cuanto cuerpo siempre vivo del Resucitado. Así es pues, precisamente la propia *humilitas* de sus miembros, en la concreción del originario juicio divino, la *magna differentia* que separa la *civitas* de Dios y la del diablo (*de civitate Dei* XIV 13, 50).

C) ¿Cómo sigue a su destinación el pensar de esta *admonitio*? Precisamente la resistencia del pensar de los Platonici frente a la *persona ecclesiae* permite entender que, de lo que se trata, es de su *humilitas*, y ello, ante estos signos que son los *sacramenta* y que dan, en cuanto tales, de pensar.

1) La primera figura del pensar es *memoria* de lo mostrado en los signos. ¿Signos de qué o de quién? Del Liberador, de la destinación como *liberator*. ¿Y cómo ingresa aquí el pensar en la *humilitas*? Tal como ella pertenece a la *confessio* (*in epist. Joh. tract. I § 6; III 2, 830 D*). “La primera *cogitatio* contiene la *confessio* y la *reversio* desde la vida vieja” y es, por ende, de naturaleza “práctica”. Una *confessio* de los pecados y, más que ello, una en el sentido de una alabanza; *confessio*, pues, no sólo de aquello que uno ha cometido contra Dios, sino, sobre todo, de aquello que este le hizo a uno (*enarr. in ps. XXIX, 22, 16*). “Si te hubieres olvidado de qué pecados fuiste librado, no das gracias al Liberador y no celebras la fiesta en honor de tu Dios” (*enarr. in ps. LXXV 14, 16*). Siendo así que este nombre obtiene su significado precisamente del hecho de que él *gaudere nos voluit*, y ello, mediante su alabanza (*de doctrina Christ. I, VI § 6*).

2) El otro pensamiento, frente al pensamiento “converso” del ser-liberado, es el pensar en el amor por el Liberador: tras la *confessio* sigue la *dilectio* (*in epist. Joh. tract. I § 6; III 2, 830 C*); a ella le sigue, en efecto, la *pulchritudo* (*enarr. in ps. XCV, 7, 13*) y por ende aquello, cuya *forma* es la *unitas* y, al mismo tiempo, lo que permanece en el ser frente a lo caduco (*epist. XVIII; II 23 C*); la unidad sintética de las partes que se igualan, las cuales “mediante una determinada *copulatio* son retrotraídas a una *convenientia* única” (*de vera religione, 32, 15*). Este amor por lo bello y no sólo por lo bueno diferencia el Uno, de quien hay que hacer uso (*frui*), respecto de lo plural, que se ha de utilizar por amor de aquello. La fuerza de atracción de lo que da de pensar se despliega en estos tres momentos: la *summa origo rerum*, la *perfectissima pulchritudo* y la *beatissima delectatio*.

3) Sólo con su determinación final el pensar se vuelve *fides*, creer – sea dicho una vez más: sólo sobre el fundamento de la susodicha *dilectio* – y un creer, sobre todo, en la resurrección de Cristo, en la justificación por Él (*enarr. in ps. CXX, 4, 33*). Lo de tal modo dicho, predicado, es algo pensado que quiere volverse conocimiento. De lo contrario la fe permanece ciega. De allí: *fides quaerens intellectum*; no de manera accidental, sino esencial, puesto que según la destinación. El *intellectus*, el “leer dentro” entendido como “ver en espejo”, en cuanto pregusto de la *visio beatifica*, esto es, del obrar cuya *fruitio* es la Trinidad

divina. Así es pues el auténtico *cultus* del *amor sapientiae*; se realiza aquende, en la *speculatio* de la Trinidad de allende, mediante el *spiritus mentis*, mediante un ánimo señalado por su impronta “pneumática”.

III. Tomás de Aquino

Si Agustín es para Tomás de Aquino tan sólo una *auctoritas* entre otras, esto tiene su razón de ser en la determinación del término del pensar, con que su ratio se abre de manera inmediata. Puesto que el contenido del mismo no está signado de antemano por una destinación ni por una cosa, no puede estar predeterminado del modo en que lo estaba por la *humilitas*. Esta descende a la condición de una *species* de la *modestia*, esto es, a una *virtus moralis* (*Summa theologiae* Ia. IIae. qu. 161). El pensar no conoce en sí mismo el *peccatum* de la *superbia*, sino tan sólo el de la *vanitas* (*in II sent.* dist. 39, qu. 1, art. 2 ad 1). Pero es capaz, por el contrario, de defenderse por su fuerza propia, y ello mediante la formación de una *scientia*. El precedente de cuya forma es sólo la aristotélica.

Pero también la razón de la ciencia tomásica se separa y purifica, por un lado, de su configuración natural – la *fides ratione affirmata* de Anselmo –, y por otro de su configuración mundanal – el *ordo processionis personarum divinarum etc. ratiocinatus* de Ricardo de San Víctor.

C) Si de la ciencia en general vale que es una *assimilatio ad rem scitam*, lo cierto es que la ciencia primera tomásica tiene la peculiaridad de referirse a algo ya sabido, esto es, al saber de Dios y de los bienaventurados, tal como es manifiesto dentro de los límites de la *sacra doctrina*. Ella es el objeto al que la ciencia tomásica se asimila.

1) Ciencia que es en primer término, precisamente por ello, la *memoria* de tal doctrina, para alcanzar una *eruditio* con ella, que debe ser obtenida *secundum ordinem*. Ella es pues *disciplina* (Ia. IIae., qu. 4, 1c) de la *doctrina sacra* de la *scientia divina*; parte “de los principios, que son conocidos por la luz de la ciencia superior” (I, qu. 1. art. 2c)., conviene a saber, la *disciplina* de aquel saber que, como *doctrina*, hace de mediador de la ciencia suprema y permite establecer un vínculo entre ella y una ciencia humana. También en relación con este silogismo de la memoria vale aquello de que: “toda la fuerza de la demostración depende del término medio” (Ia. IIae, qu. 54, art. 2, ad 2). Es así como la

disciplina tomásica, desde su mismo fundamento y a lo largo de su desarrollo íntegro, tiene siempre presente el ya mencionado término medio del saber, esto es, la *sacra doctrina*. En su subordinación a la *sacra doctrina*, la *disciplina* exige un pensar en la forma de la *quaestio*, que se despliega para volverse una *disputatio* de lo que ha sido pensado ya para ser enseñanza.

2) La realización científica del recordar está animada empero por un *amor sapientiae* para el cual, aquello de lo que se trata es la *salus humanua*, la *beatitudo* en cuanto se la ofrece en la enseñanza. En ello radica la suprema dignidad de esta ciencia. Bien es verdad que la *doctrina* y su *disciplina* es una *scientia speculativa*, pero ella tiene que ver, diferenciándose en esto por entero de la ciencia aristotélica, con las *credenda*, *desideranda* y *operanda* en orden a la bienaventuranza. Es así como hay que afirmar de ella: *differt secundum genus*, y por ende en cuanto al concepto íntegro de la misma, *ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur* (I, qu. 1., art. 1, ad 2). Ya aquí salta a la vista la diferencia epocal de la ciencia tomásica en cuanto tal. De qué modo decisivo el hacer la verdad la determina en su propósito, se muestra en la articulación de la ciencia práctica. A diferencia del orden aristotélico, ella es primero *monastica* o *ethica*, luego *oeconomica* y finalmente *politica*. Aun cuando la ciencia sea principalmente un don especulativo y en segunda instancia uno práctico, como lo es también la fe (cf. IIa. IIae., qu. 9, art. 3), ella, para el amor por la bienaventuranza ofrecida, amor que aquí todo lo anima, es sólo un don práctico (*in Sent.* III d. 35, qu. 2).

3) La ciencia primera tomásica es primera sólo “en relación con nosotros”, no por sí misma; no es la obra de una razón natural dueña y soberana, o lo es sólo en cuanto a su forma “disciplinaria”. También en ella se lleva a cabo una *assimilatio* a lo *intelligibile*, esto es, al *subiectum* de la teología por una inclinación racional hacia él, y exige, como toda otra ciencia, por un lado la *potentia activa cognoscentis, qua de rebus iudicat*; por otro, la *res cognita*; y finalmente la *unio* de ambos lados (*de veritate*, qu. 2. art. 1). Pero el contenido propiamente dicho de tal unificación se advierte sólo al tener en cuenta el arco que, en la *Summa theologica*, a semejanza con lo que ocurre en las *quaestiones disputatae*, va desde la verdad entendida abstractamente hasta la concreción de la *gratia Christi*; se trata pues de un contenido creído de principio a cabo. Precisamente a lo largo de ese trayecto que va desde Dios mismo hasta la realidad del Juez del universo se consuma la *eruditio incipientium*, por el camino de una *investigatio* de los *articuli fidei* mediante la razón humana. La meta concreta de tal investigación en el modo de la *disputatio* pone de manifiesto el carácter judicativo de

la ciencia demostrativa; y ello, por último, en la *sapientia* del Juez, que es, también ella, de manera concreta, *scientia iudicativa* (IIa. IIae., qu. 53, art. 4).

Si la ciencia tomásica se ocupa por último de las *operanda*, lo hace no como si se tratara de *res operabiles ab homine*, sino en orden al operar de Dios en el hombre. Es así como sirve a la *sapientia*, de la que obtiene su dignidad, y también el derecho de supervisar la viabilidad de cualquiera otra ciencia. Pues también por la *sapientia* su tarea consiste en *ordinare et iudicare*. Y ello ateniéndose constantemente a los principios manifiestos en la *sacra doctrina*: los *articuli fidei*. Ella no tiene que demostrarlos, sino que defenderlos. Tal es, aquí, la tarea del *intellectus*.

El *tradere* de la *sacra doctrina* es siempre, de antemano, aceptación del *donum sapientiae* por parte de una *ratio* que se emplea al servicio de la fe y argumenta a partir de la autoridad de la Sagrada Escritura. ¿De qué modo esa doctrina se vuelve para un pensar científico objeto de una concepción? Mientras que las dos concepciones precedentes hicieron valer primero el *sensus spiritualis* y luego el *sensus moralis*, esta tercera se asienta sobre el suelo del *sensus litteralis* y, con él, del *sensus historicus*, al que satisface, ante todo, la prédica de los Evangelios Sinópticos. De ellos, en particular, vale esto que sigue: “Los Evangelistas no se proponían transmitir las formas de los sacramentos, que en la iglesia primitiva convenía que permaneciesen ocultas..., sino que se propusieron la *historia de Christo texere*” (III, qu. 78, art.3, ad 9). Pero en ello reside la exigencia de presentar algo *simpliciter* (I, qu. 1, art. 10, ad 2). Se trata, en efecto, de que la predicación llegue a los hombres “simples” o incluso a los *rudes*; lo cual se logra empero por el hecho de que las *divina et spiritualia* sean representadas *sub similitudine corporalium*; y ni siquiera se trata, en tal caso, de los *corpora nobilia*, como los astros, sino de las *res humiles* de esta tierra. Ellas son asumidas en la dignidad de la *sacra doctrina*; testimonio para el comprenderse de los *religiosi* por sí mismos en las órdenes nuevas de la fase histórica a la que pertenece la posición del Aquinate.

B) La ciencia primera tomásica tiene su *subiectum* sólo en Dios; por un lado según su propia realidad y su condición operante; por otro, según la capacidad de la *rationalis creatura*, consciente de su racionalidad, para velar por sí misma en pro de la bondad de su ser y, en última instancia, en pro de su perfección por amor a su origen divino, por él hacia él atraída. Este doble aspecto de la cosa tomásica es la transformación de la relación agustiniana de *Deus et anima* presidida por el despliegue previo del término del pensar.

1) En consonancia con el *ordo disciplinae*, Dios es tomado primeramente en la abstracción aparente según la cual Él es su ser; en verdad, empero, según su diferencia absoluta respecto de todo lo demás, respecto de lo por Él creado. También aquí una *ineffabilis substantia*; accesible, por de pronto, contra la afirmación posible que dice: Él no puede ser en el sentido de una causa, ni tiene tampoco que serlo, porque ello equivale a considerarlo en relación con el único ser conocido para nosotros, el de lo creado. Pero en rigor no se parte de una causa semejante, sino – en correspondencia con el pensar determinado ya de antemano – de una *propositio* sobre el ser de este Dios. Ella es lo que se demuestra de manera científica, apelándose para ello a la autoridad del “Yo soy el que soy”.

El conocimiento procedente de la sacra doctrina tiene que ver primeramente con la naturaleza divina: a) según el lado del ser, en el sentido de su diferencia absoluta respecto de todo lo creado: Dios es “su” ser; b) según el lado del qué; pero este es inaccesible y por ello sólo queda considerar el cómo o, mejor, el cómo no; c) según su condición operante, tal como esta se despliega en *scientia*, *voluntas* y *potestas*, la última de las cuales es la fuente del concepto propiamente dicho de la bienaventuranza y también, por ende, de la gloria divina.

Luego, tras la unidad de la naturaleza, hay que considerar la diferencia de las personas, y ello teniendo en cuenta: a) la *processio* respectiva en cada caso; b) sus relaciones originarias; y c) la operación, tal como esta es, por un lado, común, por otro, la particular de cada persona, y finalmente considerada en la comparación de unas con otras.

Por último, tras la distinción de las personas divinas, viene la otra *processio*, conviene a saber: la de las criaturas considerada según a) un ser por *productio*, b) un qué diverso hasta llegar al del hombre, como el de un alma unida con un cuerpo, c) la conservación y el gobierno de las criaturas, hasta rematar en el hombre, en cuanto *imago Dei*.

2) Así se alcanza la condición que permite el despliegue propiamente dicho de aquella cosa de la que, en rigor, se trata, esto es, del hombre, tal como él, en cuanto *rationalis creatura*, tiene en Dios el principio y la meta de su movimiento; uno que puede orientarse hacia su fin, o apartarse de él, por las actividades de tal creatura, según que ellas tengan presente, o no, su último fin. *Memoria* de la procedencia de la *rationalitas* propia de la criatura.

Mientras que la Primera Parte de la *Summa theologica* presenta los términos de la relación, la Segunda presenta la relación misma, conviene a saber, la consideración, por parte de la *imago*, de su *exemplar* y de la bienaventuranza que le es propia. En orden a la correspondiente

perfectio del obrar humano, la *moralis consideratio* distingue, por un lado, las actividades mismas y, por otro, sus principios; en orden, por lo que concierne a las primeras, a la *rationalitas* del hombre y a su *animalitas*; y por lo que concierne a los segundos, al efecto interior de los *habitus*, tal como estos se diferencian en vicios y virtudes; luego, en orden a los principios operantes externos, tal como los mismos se diferencian en ley y gracia, en Dios y Satanás.

3) Tras la consideración general del obrar que tiene presente su meta, o la olvida, viene la consideración particular, donde el amor al Creador llega finalmente a fructificar en el sometimiento íntegro a Él (*mancipatio*) por parte del que obra. A partir de lo común a todos los estados de la vida humana, se determinan las virtudes teológicas y las cardinales, que son las naturales. Luego se diferencia lo que corresponde a los estados particulares del hombre: primero los dones de la gracia, luego las figuras diferentes de la vida natural, esto es, la activa y la contemplativa, con sus tareas respectivas; y finalmente la posición del hombre se diferencia en orden a sus deberes, si bien aquí se explica, de un modo particular, el estado de los perfectos. Este está determinado de manera general por la *caritas*, en particular, tal como esta se realiza en el estado eclesiástico, y de manera singular, por último, en los *religiosi*, esto es, en aquéllos que libremente someten (*mancipare*) su voluntad libre a un vínculo: tanto la voluntad, que es la propia en cada caso, a la obediencia, como el propio cuerpo a la castidad, e incluso los bienes exteriores a la pobreza. No obstante lo cual, conviene advertir que aquí hay algo de lo que el individuo no puede, en absoluto, enajenarse: su razón.

El fundamento de semejante amor en la relación con Dios no reside, sin embargo, ni en la *creatura* sin más, ni en la *ratio* que la especifica, sino sólo en aquello que determina por anticipado el camino de la perfección y que la ciencia tomásica desarrolla como la destinación.

A) Dado que la destinación es absoluta y totalmente la nuestra, ella se presenta como aquél camino determinado que es Cristo en cuanto hombre.

1) Un camino que se muestra primeramente con la obra de su amor, esto es, la de la Redención, comenzando por el misterio de la Encarnación de Dios y, así, por la *unio naturarum* de ambos lados; tras ello viene lo obrado y padecido por el Dios hecho hombre. Aquí se revela la *miserecordia* y *iustitia* de Dios con su inmutabilidad, que permanece inmovible a pesar de la caída. Esa revelación se convierte en el centro de la historia del hombre. El Dios que se vuelve histórico adopta en la Encarnación la naturaleza humana en

la divina. Sólo esta es la receptora y también, por ende, la operante, en la unión. Cuyas consecuencias se despliegan desde su ingreso en el mundo, a lo largo de su paso por este y hasta en la salida de él mediante la Ascensión del Dios hecho hombre hacia la gloria. Él volvióse igual a nosotros, pero padeció injusticia, a diferencia de nosotros. Para la explicación de la destinación en la historia de la Bondad que se realiza, esto es, de la *salvatio*, resulta decisivo, en última instancia, lo siguiente: la justificación del derecho a la *iudiciaria potestas* del *salvator* sobre el mundo todo. Esa potestad contiene, concretando las *operationes Dei*, en primer lugar, un poder para forzar a los sometidos, luego, un celo por la rectitud del juicio fundado en el amor a la justicia, y por último la sabiduría de la decisión en un tribunal del amor que discierne, que hace a los unos alcanzar la *forma Dei* y a los otros quedar a merced del tribunal en cuanto tal.

2) En la historia acontecida, el *salvator* adopta la potestad judicial que le es propia. Pero la condición del hombre, en cuanto pasible de juicio, resulta de su posición ante lo manifiesto de su *salvatio* en los *sacramenta* de la Iglesia: cosas simples de este mundo, que en su naturaleza visible se vuelven signos de la salvación invisible y de su efecto. Entre ellos se destaca la eucaristía, porque en relación con el *corpus Christi* reclama del pensar, de un modo particular, la distinción entre el fenómeno y el ser oculto: una *intelligentia* indispensable para la fe.

3) Por último, la destinación alcanza aquella concreción, según la cual ella, en su juicio absoluto, es por así decir la *memoria* de todo lo consumado en su distinción respecto de lo no consumado. En este juicio, la gloria y, por ende, el presente de Dios, llega de manera diferenciada a todos los hombres, en cuanto son, o no, los elegidos.

Aun cuando la *Summa theologica* y, por ende, la ciencia primera, no ha sido expuesta de manera íntegra por Tomás, la *Summa contra gentiles* muestra con suficiente claridad la fase final de la *investigatio* de aquello que revela la *sacra doctrina*. La *iudiciaria potestas* debe volverse efectivamente real. Ella llega, retrospectivamente, hasta el primer término correspondiente a la destinación en las *rationes* neotestamentarias: la distinción entre Padre e Hijo en razón del poder concedido a este último. El juicio de marras une la justicia y la misericordia en la bondad de Dios. Por un lado, los cuerpos de los despertados son los de los elegidos, por otro, empero, los de los sometidos al tribunal. Pero el lado del cuerpo es sólo el otro respecto del primero, el de la voluntad, tal como esta era propia ya del principio plotiniano. Por parte de los bienaventurados, una voluntad que se mantiene inmutable en el

Bien, por parte de los condenados, una voluntad igualmente inmutable en el mal, entendido en términos agustinianos: en lo *improbatum*. Una posición intermedia adopta la voluntad no menos inmutable de aquellos que están en el *purgatorium*. Pero en cada caso el *arbitrium* permanece libremente orientado hacia la vida que abrazó una vez resueltamente. Y ello teniendo por resultado la distinción entre los *gloriosa corpora* y los *corpora ignobilia*. A la que subyace la condición definitiva de la distinción originaria entre lo que tiene que ser y lo que no tiene que ser.

Con la ciencia tomásica la época del juicio de la razón alcanza su plenitud, tal como el mismo ocupa el lugar del término medio entre el concepto y el silogismo: de manera concreta en el Juicio Final. Todo se halla recogido en la gloria de un fundamento de naturaleza crítica. El mundo nuevo ya no es un aquende respecto del allende de su Creador. Él se ha vuelto uno en todo. ¿En qué medida “todo”? En la medida en que todo ha sido creado a causa del hombre, pero la *natura humana* ha sido introducida en su *terminus* mediante el juicio absoluto inmutable. Y por medio del hombre vale aquello de que toda *creatura corporalis quodam claritatis gloriam suo modo consequatur*.

Con esta *gloria*, tal como se la concibe a partir del juicio susodicho, el concebir [*das Concipieren*] de la Época Media ha cumplido cabalmente su tarea. Una prueba de lo cual es, no en último lugar, la fase de cierre en el pensar de esta Época, donde, por un lado, la razón natural, con Duns Escoto, Ockham y Nicolás de Cusa, cancela los términos de la destinación de las concepciones, a partir de un pensar privado de la tarea correspondiente; y, por otro, la razón mundanal, con el Maestro Eckhart, Juan Taulero y Tomás de Kempis, separa la fe, de manera progresiva, respecto de lo que había sido la Teología y que, por obra de la razón natural, sólo podía ser entonces mera erudición – hasta volverse “docta ignorancia” – y ya no más la mencionada *disciplina*.

¿Qué lograron las *rationes*, tal como han sido expuestas, de la razón conceptual de la Época Media? Han amparado el contenido de aquello que apareció en las *rationes* del *Nuevo Testamento* como destinación.

Primero, en relación con la manifestación joánica del λόγος divino en la carne, y ello, mediante la remisión de la diferencia absoluta de λόγος y “carne” a la diferencia que media entre la bondad del Uno primero y lo de ella emanado, lo por ella “supuesto”.

Segundo, en relación con la manifestación paulina del Señor en la figura del siervo, y ello mediante la remisión de la diversidad de ambos a la Trinidad divina, cuya gracia viene al

mundo en el “sometimiento” del Hijo a sí mismo y en el “sometimiento” del mundo a Él – con la distinción de las *civitates* opuestas.

Tercero, en relación con la manifestación sinóptica del Hijo dotado por el Padre con la potestad imperatoria, y ello, mediante la remisión de la oposición o de la relación excluyente entre Dios y hombre a la unificación de ambas naturalezas por obra de la primera; ella tiene por consecuencia la justicia de la potestad judiciaria, cuyo juicio comporta la diferenciación y renovación del mundo.

Pero en todas las concepciones se ve honrada la divinidad de la prédica neotestamentaria a partir de la realidad primordial del amor, que, en consonancia con su naturaleza crítica, es *dilectio*. Precisamente él – no una cosa, ni una causa, ni tampoco una causa de sí misma – es el fundamento pensado en el *rationem reddere* respectivo.

EL PRESENTE DE LA *SAPIENTIA CHRISTIANA* EN LA ESFERA DEL LENGUAJE

Por lo que concierne a las figuras sapienciales de nuestra tradición, lo que ocurre con la del medio es algo singular. Mientras que la primera – fundada en el Saber de las Musas – y la última – fundada en la Humanidad del hombre, en su imaginación productiva – han callado, o bien han sido reducidas a silencio, para la del medio – fundada en la Revelación del Espíritu Santo – parece ser siempre válido eso de que: habla, y ello, mediante la “predicación” que le es esencial. Pero, ¿con qué determinación? ¿Garantizan, la lectura y la interpretación de textos neotestamentarios, el presente de la “Buena Nueva”?

¿En cuál alegría estaría ella presente? ¿En la de la redención del pecado y de la muerte? ¿En la de la espera de la Eterna Bienaventuranza, la de la visión beatífica de Dios “cara a cara”? En lugar de plantear más preguntas, de estas que se nos agolpan de manera inmediata, limitémonos a esta: ¿Quién sabe? Digámoslo una vez más: sabe; y esto, en la predicación lo que ha sido la sacra doctrina. Frente a ello, ¿no es acaso la duda misma un signo de benevolencia?

Dejemos aquí de lado todas las preguntas provocadas por los fenómenos de la incredulidad o de la fe actuales. Ellas no dejan de ser algo difuso frente a un presente de respuestas que se han anticipado ya a aquellas. Respuestas donde se ha explicado nuestro mundo; un mundo que, en cuanto Modernidad en sentido singular, debió despedirse de su Historia. Dentro de esa Historia cae también el Cristianismo y este parece haber arrastrado consigo su “Buena Nueva”. En tal caso, ella sería algo pasado.

La Modernidad mencionada conoce sin embargo, en su posición nietzscheana, un Cristianismo cuyo presente resulta amenazador. Y no sólo como una figura de la Moral, sino como la Moral en su transformación socialista. Y parece que las iglesias cristianas estuviesen empeñadas en confirmar las previsiones de Nietzsche. Enredando. Confundiendo la paulina “Sabiduría de Dios” no ya con la “sabiduría de este mundo”, sino con su astucia o simplemente con la “sensibilidad” atribuida a los de hogaño.

Pero, vistas las cosas más de cerca, nuestro presente ya no es el de la Modernidad de marras y el del “Anticristo” que le es constitutivo. Cuyo pensamiento, atento a la distinción del hombre respecto de sí mismo y a su otro mundo, el venidero, se mantuvo todavía emparentado con la sabiduría y también, por ende, con el mensaje del *Nuevo Testamento*. La traducción foucaultiana de Nietzsche para los de hogaño ha cancelado el recuerdo inherente al “Anticristo”, conviene a saber, el recuerdo de un Cristo, por muy desfigurado que esté. Es cierto que la Submodernidad está muy al corriente de la superación del “tú debes” mediante el “yo quiero” y, más aún, del “yo quiero” mediante el “ello juega”,¹⁶ pero no ocurre lo mismo con la inclusión de esa secuencia en una “transmutación de todos los valores” en favor de la creación del “Sobrehombre”, porque aquí no precede un pensamiento nacido de la voluntad de poder, ni le sigue una superación por sí mismo según la norma de un mundo del Eterno Retorno de lo mismo. Este pensamiento [submoderno] ya no se hace valer como réplica contra la palabra acerca del retorno del Hijo de Dios como Juez, contra ese pensamiento de otrora, el del “peso máximo” (*La gaya ciencia*, § 341). La palabra respectiva no ofrece ya resistencia alguna y carece ya de objeto. Tanto más urgente resulta así la pregunta de si el mensaje del Nuevo Testamento posee un presente propio, o de si, por el contrario, está supeditado a aquél presente cuyo rasgo verbal fundamental, dentro del marco del pensar submoderno, ha sido articulado del modo más claro por Foucault.

Lo que él aduce contra el Cristianismo – entendido una vez más como una figura de la Moral – carece de entidad para nuestro interrogante; las rectificaciones, en este ámbito, no valen ciertamente de nada. Se trata, por el contrario, de lo siguiente: ¿qué determinación posee el hombre a quien se le predica, en cuanto submoderno, la Buena Nueva? ¿Cómo podría él encontrarla buena? ¿Él? ¿Quién?

Para decirlo de inmediato: su comprensión de sí mismo, tal como ella ha sido articulada por Foucault, obtura, ante la Nueva de marras, el oír correspondiente. ¿Cómo salir del paso en semejante situación? Ante todo con equívocos acerca del “amor” y la “paz” y la “justicia”. De este modo, el hecho de no oír el Mensaje se vuelve algo obvio. ¿Y cómo podría quedar cancelada la simulación del oír? Mediante la distinción del lenguaje, pero a partir no ya de una “fe” que se ha vuelto equívoca de suyo, sino del intento de dejarse decir lo pensado por una figura sapiencial [*Weisheit-Gestalt*]: *cogitata co-agitare*, y ello, en su arquitectónica. En

¹⁶ Cf. *Así habló Zaratustra* I, 1. En relación con esta obra de Nietzsche véase nuestro *Mundo amado, amada eternidad. Comentario a los cantos y discursos del Zaratustra*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009.

relación con la cual también vale para el Mensaje neotestamentario esto de que el lenguaje tiene que valerse por sí mismo.

Sería ocioso volver a bosquejar aquí la posición de Foucault (v. “La dimensión de la submodernidad”).¹⁷ Sólo en orden a su relación excluyente ante el Mensaje neotestamentario conviene destacar esto: 1) con respecto al pensar, cómo este se comprende a sí mismo, en su concreción histórica, como “emancipatorio”, y ello, teniendo en cuenta la genealogía de los órdenes subyugantes del discurso en Occidente; 2) con respecto a la cosa, cómo esta, en su concreción mundanal, esto es, como el individuo subyugado desde siempre, reclama, incluso contra los vínculos de identidad heredados, el ser-otro y, por ende, la completa autorregulación o autogobierno de una vida que es, en cada caso, la propia; 3) con respecto a la destinación, cómo esta, en su concreción verbal o lingüística, testimonia la autorrealización de los individuos con una creatividad en virtud de la cual, el Mismo que ha de realizarse es de manera incesante un Mismo nuevamente proyectado o nuevamente predicho.

Aquí la distinción del hombre respecto de sí mismo – en el sentido de la sujeción neotestamentaria bajo la voluntad de aquel Dios, que, por su parte, se hizo a sí mismo sujeto – está completamente excluida. Lo que aquí no cabe, es lo que constituye para alguien, precisamente mediante una *mancipatio*, una diferencia decisiva. Lo pendiente, en lugar de ello, es, mediante mera modificación, volverse uno “nuevo” sin cesar; sin preservar siquiera una identidad, consumir la vida a lo largo de una serie de novedades, por así decir. ¿Cómo podría, en tal caso, ser audible aquello de: “revestíos del hombre nuevo, creado según la norma de Dios en la justicia y santidad de la verdad” (Pablo, *Ef.* 4, 24), engendrado por el Mensajero de la Paz (2, 17)?

Hacer que esto se vuelva audible, no es algo que dependa de las circunstancias y la disposición o del mundo del oyente, sino, antes que ello, de la posición submoderna del pensamiento respecto del lenguaje: el “orden del discurso”, en cuanto heredado, es atacado y cancelado como una estructura hegemónica, como un medio de poder de parcialidades sociales, que excluyen estos y aquellos grupos de su derecho a hablar y también, por ende, a determinar. Mandamiento y prohibición son formas del discurso que no gozan de consideración social. Para decirlo brevemente: el lenguaje del “Señor” es tenido por indebido.

¹⁷ Cf. H. Boeder, *Install.*

Pero el oído para el mensaje neotestamentario se cierra no sólo en la hodierna realidad social del lenguaje – la palabra no puede, en cuanto palabra del “Señor”, alegrar a nadie – sino, antes que ello, con la apertura “lingüística” (o verbal) del Mensaje en cuanto tal. Esto, en el horizonte de la Semiología, que lo sitúa, en cuanto “texto”, dentro de determinados tipos de textos y lo somete a un análisis estructural.

Tal nivelación objetiva – a una suerte de transmisión verbal (*récit*) – no es, con todo, el hecho decisivo, porque esto no pasa de ser, por de pronto, más que un asunto de mera erudición. Más importante que la decodificación formal de los “textos” neotestamentarios y las hipótesis correspondientes acerca de su formación, es el lenguaje posmoderno de la prédica. Lenguaje que se orienta, según lo que ha sido analizado por Barthes, como el actual “message publicitaire”, esto es, como el lenguaje de la propaganda (*L’aventure sémiologique*, Paris 1985, 243ss.). ¿No pertenece acaso la “Buena Nueva” también a ese género, esto es, al de la propaganda?

¿No predomina también en ella el lado de la connotación, y con ella la incitación al ideal y su poesía, el lado de la denotación de determinadas situaciones? ¿No es válido también allí, que “en tanto uno se atiene al plano verbal del mensaje, la ‘buena’ propaganda, la ‘buena’ nueva es aquella que concentra en sí la retórica más rica” – la referida, por caso, al “amor” y a la “paz” y a la “justicia” – “y con precisión (sirviéndose frecuentemente de una única palabra) alcanza los grandes temas soñados por la humanidad y provoca, al hacerlo, aquella enorme liberación de imágenes (o mediante imágenes), que define lo propio de la poesía” (pág. 246s.). ¿No tiene la prédica actual que “transmitir” la Buena Nueva precisamente en la forma de la propaganda para provocar la respuesta que dice: “Sí, eso es”?

No un sometimiento a la verdad, a un saber y su doctrina. En lugar de ello, apertura para un “hacer que el mundo se nos vuelva verbalmente presente” y más precisamente el mundo de la praxis. Ahí hay que destacar lo dicho de manera connotativa respecto de lo relatado de manera denotativa (247s.). Pero lo dicho, conviene a saber, lo señalado, es, en el caso de la propaganda, el producto.

¿Y lo dicho, lo señalado por la Buena Nueva del Nuevo Testamento? Aquí ha sonado por primera vez la hora de pensar el lenguaje mismo de manera diferenciada, y ello, atendiendo a la comprensión ya indicada del mismo, la submoderna o posmoderna. Pero hacia un pensamiento semejante sólo lleva el haber captado la diferencia que separa las figuras

modernas de la explicación de sentido,¹⁸ e incluso, antes que ello, en qué consiste la distinción de la razón misma, tal como esta se ha diferenciado en nuestra Historia, como la “natural”, la “mundanal” y la “conceptual”, según la posición que adopta ante las figuras epocales de la Sabiduría, (v. “Die Unterscheidung der Vernunft” en: *Osnabrücker Philosophische Schriften*, 1989).¹⁹

En cada Época, la Sabiduría se ha valido precisamente de aquel lenguaje que mueve al hombre a la distinción respecto de sí mismo, para que sea el hombre “humano” en lugar de limitarse a poseer aquella naturaleza verbal propia que lo diferencia del animal. Pero “humano” no es él ya por obra del lenguaje que principia haciendo valer prohibiciones sociales (v. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962). “Humano” se vuelve a partir de la libertad de la renuncia, y esta la aprende de un decir que le pone ante los ojos la distancia que media entre “cómo tiene que ser” y “cómo es”. Sólo ella despierta al pensar entregado a su ejercicio instrumental para volverlo atento a la “humanidad” del hombre.

No es el lenguaje de las prohibiciones y mandamientos el que da expresamente de pensar, sino sólo la distancia visualizada entre “cómo no tiene que ser” y “cómo es”, entre “cómo no es” y “cómo tiene que ser”, en orden a la cual la “verdad” de un acaecer que se vuelve íntegro y pleno reclama al pensar en cuanto tal. Sólo las figuras sapienciales de nuestra tradición dan de pensar de un modo tal, que el hombre correspondiente pudo comprenderse a sí mismo, expresamente, como “ser pensante”; no sólo como determinado por su condición verbal, tal como lo hace valer la orientación pre-histórica de la “pos-modernidad”. Precisamente en relación con ello se plantea la tarea actual, la de recordar aquella distinción del lenguaje respecto de sí mismo que tiene su realidad en las mentadas figuras sapienciales, diferenciando lo dicho [*das Gesagte*], lo que da de pensar en el sentido mencionado, de lo hablado [*das Gesprochene*]. Lo que aquí da de pensar, es en cada caso, para la filosofía habida a lo largo de nuestra Historia, una Sabiduría cuya verdad quiere ser amparada expresamente en una certeza. Por lo que atañe a la concepción del mensaje del *Nuevo Testamento*, remitimos aquí, por de pronto, a su entorno filosófico, tal como ha sido bosquejado en “Las concepciones filo-sóficas de la Época Media”, y antes que ello a la dilucidación del lugar histórico donde

¹⁸ “Las figuras modernas de la explicación de sentido”, esto es, la posiciones que integran el “Mundo de la Modernidad en sentido singular”, tal como este ha sido presentado por el autor en *VGM*.

¹⁹ En *In officium Sapientiae*, vol. I. Véanse al respecto nuestras *Lecciones sobre “La distinción de la razón”*, Buenos Aires, Quadrata, 2006.

el mensaje fue inicialmente predicado (v. “Introducción a la racionalidad del *Nuevo Testamento*”).

Pero ambas clarificaciones siguen siendo insuficientes, en la medida en que nuestro presente está separado de aquella historia y de su *Época Media*, en particular de la fase de apertura de la misma, no sólo por la obra de la mentada Modernidad [*Moderne*]. Esa obra debió ser hecha, porque nuestro presente no conoce ninguna configuración sapiencial que hubiese vuelto a plantear la tarea del concebir ya mencionado. Y por lo que atañe a las figuras sapienciales de otrora, las respectivas tareas epocales fueron cumplidas por la Metafísica. Lo que ahora está pendiente, atendiendo a la condición verbal del hombre, tal como la misma ha sido interpretada en términos submodernos y posmodernos, es, antes bien, lo siguiente: aprender a tener en cuenta, también en el mensaje del *Nuevo Testamento*, la distinción del lenguaje respecto de sí mismo, aquello que de pensado hay en su decir, y más precisamente las figuras de sus *rationes* o las relaciones de destinación, cosa y pensar. Aquí hace falta un pensar edificador, no uno concipiente, sino uno, por así decir, logo-tectónico. Un pensar que, más acá de la actual teoría de la acción, tiene clavada su mirada en un habitar humano (v. “Action and/or Dwelling”).²⁰

¿Cómo da el pensar logo-tectónico – tal como se mantiene de manera rigurosa en un presente del pensar, separado por igual tanto de la Filosofía de nuestra Historia como de la explicación de sentido del Mundo moderno (en sentido singular) – cómo da este pensar con lo dicho y, por ende, con lo pensado del *Nuevo Testamento*? ¿Cómo ello se le presenta con la determinación propia de la Sabiduría?

El mensaje habla de manera primerísima – así parece – de Dios. Pero, ¿qué significa ello aquí? Un poder divino, porque no hay nada imposible para su Palabra (Lucas 1, 37). Quien es de tal suerte poderoso, habita en su gloria. Basta con que esta condescienda hasta los hombres para que ellos habiten en paz y obren según la justicia.

Pero el mensaje se vuelve neotestamentario sólo con la siguiente determinación:

I) La ratio sinóptica comienza por el término de la destinación: la gloria de Dios, compartida y diferenciada a la vez; diferenciada en orden a la visibilidad en el “Hijo” del “Padre”: visible en él principalmente en cuanto Señor resucitado. Mirando

²⁰ En: *Sed.*, 169-181; *In officium Sapientiae*, vol. I.

retrospectivamente desde su Resurrección, esa gloria es la del, durante un cierto lapso, Transfigurado. Así transfigurado, porque Dios ya antes lo reconoció expresamente, en el Bautismo, como a su Hijo. Pero Jesús sólo puede ser reconocido como Hijo de Dios porque se iguala con el Padre en su amor. Y esa igualdad, a su vez, no es concebible sino por el hecho de que ese hombre ha sido engendrado por el Espíritu Santo. Es así como ya con ocasión de su nacimiento, en la Anunciación a los pastores, la gloria de Dios se revela mediante la palabra y ello en relación con la paz que el Hijo, y sólo Él en cuanto lo es de Dios, comunica a los suyos.

Tras esta declaración progresiva de la gloria del Hijo mediante los suyos y mediante el Padre, tras esta forma verbal [*sprachlich*] de la destinación, esta tiene que ser pensada en forma histórica [*geschichtlich*]. Aquí ya no hay que hacer hincapié en la diferencia de los unidos en el amor – Padre, Hijo, los suyos – sino en la autoridad del Hijo investido de poder, y más precisamente en el retorno del Transfigurado en cuanto Juez (*Mt.* 24, 30). El fin del mundo en el Juicio, en la distinción entre los llamados a la bienaventuranza y los condenados, es la visión intelectual de una historia que se vuelve perfecta.

Pero la destinación posee por último una concreción mundanal [*weltlich*], y ello visto en relación con el presente en el que Jesús, el Señor, “es el signo al que se contradice”, puesto “para caída y resurrección” (*Lc.* 2, 34) de quienes tropiezan con Él. Ante Él se dividen los espíritus.

Con el giro hacia Jesús en cuanto autor de muchos signos, sea ello salvando o sanando, se presenta ante la vista la cosa de la ratio sinóptica. También aquí vale lo que Aristóteles dice a propósito de la tragedia: acciones y no actores es aquello de lo que se trata, pues sólo aquellas caen bajo el juicio que le compete a cada cual; esto no ocurre así, en cambio, con la decisión judicial referida a la persona. Esto, al menos, vale para la cosa en su sentido mundanal. Precisamente con el cumplimiento de la Ley las acciones de Jesús entran en oposición con el obrar de los fariseos y de los doctores de la Ley, concitan el aborrecimiento de estos, que lleva a su Pasión y Muerte. Pero si Jesús no invalida la Ley, ¿cómo el cumplimiento de la misma puede llevarlo a tal oposición? Precisamente porque ese cumplimiento la entiende en su pureza y simplicidad, según la cual ella es la voluntad no sólo de Dios, sino de Su Padre. Sólo esta voluntad es la Ley verdadera.

La oposición de la cosa entendida mundanalmente se ahonda en su dimensión verbal. El obrar según la voluntad del Padre es, en efecto, la anunciación o la prédica de esa misma voluntad. Pero lo que Él quiere es la llegada del Reino, donde el Hijo es Señor. Que este deba

de estar presente en el Predicador mismo, es algo que provoca la ruptura con la mentalidad apocalíptica heredada, con su futuro, privado de presente. Jesús anuncia la llegada actual o presente del Reino de Dios y así también la del Juicio, o bien la de la Salvación.

El presente del Reino de Dios, verbal puesto que anunciado o predicado, se convierte en la cosa históricamente determinada por el hecho de que Jesús abre el enfrentamiento con el señor de este mundo. El fin de cuya hegemonía ya se vislumbra. Su poder lo tiene en la muerte entendida como el mero dejar de vivir [*Ableben*]. La dimensión histórica de la cosa, esto es, del obrar y de la prédica de Jesús, se concentra en la Muerte libremente asumida y en su Pasión. En la medida en que la obediencia llega a su extremo, en cuanto Él entiende lo uno y lo otro como la voluntad del Padre, tanto la Pasión como la Muerte tienen que pensarse de manera diferenciada. En cuanto diferenciadas se oponen a la voluntad natural, orientada hacia el placer y la conservación del propio ser. Sólo en tal oposición, Pasión y Muerte dan de pensar. Y finalmente la Resurrección del Crucificado como el Hijo amado del Padre.

Por lo que atañe al pensar en cuanto tal, este se ve llevado, ante el hecho de la Resurrección, a una contradicción consigo mismo, que cancela su condición tanto natural como mundanal. La diferenciación respecto de sí mismo llevada a cabo en tales términos se expresa primeramente, con el llamado del Bautista, como *μετάνοια* o transformación del modo de pensar en relación con Dios; pero sólo muestra su sentido histórico en la aceptación dada al Resucitado. Ella no cabe dentro del juicio habitual del entendimiento. Reclama una condición primordial del ver, conocida, por lo demás, sólo por el intelecto. Para decirlo con el relato de Emaús, tienen que abrirse a uno los ojos para ello. Pero sólo el que ha sido Despertado de la muerte puede abrirlos: como que su presente se halla en contradicción, y no sólo en oposición, con su muerte. Estar precisamente en tal presente significa creer. De modo que la fe no puede presentarse sin la separación del pensar respecto de la *φαντασία* en cuanto esta vuelve algo presente según nuestro arbitrio, en consonancia con la representación del dogmatismo de la razón natural y mundanal.

El pensar está determinado históricamente en tanto cree en la resurrección del Hijo de entre los muertos y, por ende, en el amor de su Padre. Esta fe viene al mundo en aquel modo de pensar que se expresa en las Bienaventuranzas. Estas designan las condiciones de la Ley cumplida, y ello, con la contradicción en la que se diluye el “tú debes” tradicional. Según su determinación mundanal, el pensar quiere cumplir la voluntad del Padre y conoce precisamente de ese modo el anunciado Reino de Dios.

A partir de la experiencia beatificante de su presente, en el credo anteriormente desplegado, el pensar cobra su carácter verbal propio. Como εὐλογία, como *benedictio*, testimonia el vencimiento del Difamador y de su hegemonía en el propio pensar. Es ὁμολογία con el amor del Hijo por el Padre; ella se expresa como confesión de la fe ante los hombres, y esto halla su correspondencia en el hecho de que el Hijo, a quienes tal confesaren, confiesa como suyo ante su Padre (*Mt.* 10, 32). En esta confesión recíproca se resume el pensar de la ratio sinóptica. Por él resulta evidente lo que significa, tras el poder y la voluntad, el saber de Dios: es un saber que se despliega en el aniquilador “no te conozco” y en la confesión salvífica de un nombre en el cielo (7, 23).

II) La prédica paulina se ve en una situación completamente diferente de la sinóptica, pues su ratio comienza por el pensar mismo y, por ende, sin una cosa determinada que la preceda. Pero el pensar no puede llegar por sí mismo a la diferenciación que le es necesaria. En cuanto diferenciado, el pensar tiene que ser dado. Pero, ¿cómo? La respuesta escéptica de la razón natural rezaría: mediante τύχη, es decir: las cosas se dan así de manera inexplicable. La respuesta paulina reza, en cambio: mediante χάρις, gracia.

La condición de ser dado, propia del pensar diferenciado, es gracia. El acto de dar, propio de esta última, consiste, de manera inmediata, en un llamado y, por ende, el pensar paulino se determina inicialmente de manera verbal. El presente de quien llama no es el de quien está encarnado, ni siquiera el presente del cuerpo transfigurado, sino sólo el de la voz que mueve al pensar converso (cf. *Hechos*, 9).

El pensar diferenciado es un pensar asignado [*zugesprochenes*]. El decir [*Sagen*] inherente a la asignación [*Zuspruch*] es un Bien-decir, es εὐλογία, y ello, en Cristo. Con él (i.e., con el decir), se vuelve audible entonces su fundamento, conviene a saber: el otorgante de la gracia. En relación con Él, el pensar dado es, ante todo, un agradecer por sí mismo y este agradecer se expresa, a su vez, como εὐλογία, como “alabanza de la gloria de su gracia” (*Ef.* 1, 6).

En tanto el pensar dado se refiere con gratitud al dador, ingresa, puesto que este último es el Amado de su Padre, en la relación del amor divino. Sólo en esta relación se le descubre al pensar su condición histórica y más precisamente a partir de la fe en que Dios – en una creación nueva – nos ha “reconciliado” (*2 Cor.* 5, 18) consigo mediante Cristo. Sólo por ello el que piensa puede, por su parte, saberse “conocido” y también, por ende, amado. En el fundamento que Cristo es para él, el agraciado con la gracia se sabe como “separado” de

antemano por el Padre. Separado por un límite que para la salvación significa una diferencia decisiva. En tal saber participado y en tal creer tiene el pensar su bienaventuranza. Él sabe renacido su intelecto en orden a la condición originaria de su destinación: para volverse no aquella imagen y semejanza del Creador que el hombre era sin haber comido del árbol del conocimiento, sino imagen y semejanza del conocer perfecto de Cristo, el capaz de comprender la Ley en orden a la voluntad de su Padre.

¿Cómo llega, en cuanto tal, al mundo? Aprende de sí mismo, de su índole, esto es, del ser sensato, a pensar; aprende a llevar a cabo, a partir de esa índole, la “ofrenda racional” del cuerpo, para el puro dar a conocer, de ese modo, cuál es la voluntad de Dios. Más aún: para obrar esa voluntad y ser así santo e irreprochable (*Ef.* 1, 4). Pero si el saber-se-conocido significa: saberse amado, este pensar sólo puede tener su realización en las obras del amor (*I Cor.* 13). Esta es la concreción de la fe paulina.

En cuanto tal, el pensar convertido se ve referido a su destinación, tal como ella reside en el poder de Dios. ¿Por qué? Precisamente en relación con todo obrar de los siervos de Dios, ese poder se presentó en la Ley que había que cumplir. En orden a la relación Dios – Ley – siervos, se abre en la destinación paulina una oposición. El término medio de la Ley se opone a Cristo, que es por su parte el término medio de una relación cuyos extremos son: su Padre, por un lado, y los suyos, por otro, en cuanto liberados por Él; liberados para tener la condición de hijos. Precisamente en relación con ello vale para la fe, que se realiza mediante el amor: en las obras correspondientes es Cristo mismo el verdadero actor (*Gal.* 2, 19). Sólo así este es reconocido por el pensar como su destinación.

¿Pero cómo el poder de Dios revela aquí su gloria? Por vía de oposición, y esto, primeramente, según su determinación mundanal. La mentalidad de los hombres volcada hacia la naturaleza y el mundo no era capaz de renovarse por sí misma para volverse fuerza operante de un amor divino. El don del pensar susodicho está condicionado por el darse a sí mismo por parte de Dios: de tal modo que, por un lado, el Padre envía al Hijo y, por otro, este se “vacía” (*Filip.* 2, 7) de su gloria, en cuanto Igual-con-Dios se hace semejante a los hombres, y ello de tal modo que se vuelve siervo de la Ley que los esclaviza. Él vence la servidumbre al superar el cumplimiento de la Ley en la obediencia que llega hasta la libertad para la muerte en la Cruz, vale decir, para una muerte infame. La gloria de Dios entra en oposición a la infamia divinamente aceptada, en tanto el Padre despierta al Hijo para traerlo a su gloria.

Precisamente de tal oposición surge la forma verbal del término de la destinación, esto es, el εὐαγγέλιον de la gloria de Cristo, el esclarecimiento acerca de la imagen propiamente dicha de Dios; esclarecimiento cifrado en el nombre del Señor, que vincula el de Jesús con el de Χριστός y es así “el nombre sobre todo nombre” (*Filip. 2, 9*). Pero puesto que este nombre traduce el del Ungido aguardado por los judíos, se vuelve un desafío de alcance histórico. ¿En qué medida?

Es cierto que el poder del Dios de los hebreos pudo reclamar para sí una superioridad sobre todo otro poder y así también, por ende, la superioridad de su Ley. Pero ese signo de la salvación que es la circuncisión remite visiblemente al principio de la descendencia y está así constreñido de manera étnica. A él se opone ahora el signo de la Cruz; este ya no tolera semejante constreñimiento y reclama con su precepto una universalidad estricta; opone a toda tradición carnal el don del espíritu de Cristo. La santidad comunicante del mismo no conoce las diferencias heredadas entre los hombres, no las ama y separa así el presente de la gloria de Dios respecto del Templo de Jerusalén. Ese presente se vuelve histórico en sentido universal, pues el espíritu del poder de Dios manifestado en Cristo habita en cada uno de los suyos sin reparar en la procedencia de cada cual.

Pues bien, la cosa donde se presenta la destinación paulina es, en el sentido de la mencionada universalidad del espíritu, la comunidad singular de quienes han sido llamados, y más precisamente aquella que tiene su fundamento en Cristo. Pues de Él parte el llamado. La vocación para ser miembro de una comunidad siempre histórica entra en contradicción con la sabiduría de este mundo. Pues la vocación supone una decisión previa, para él inconcebible, por parte de Dios, conviene a saber: el conocer de antemano y el separar de antemano²¹ a determinados individuos. La justicia de Dios resulta así tanto más inconcebible en cuanto sigue a la vocación: hacer de alguien un justo y finalmente glorificarlo (*Rom. 8, 30*).

Que la sabiduría de Dios conoce una justicia diferente de la que conoce la sabiduría de este mundo, esto se muestra ya en el hecho de que no da razones de por qué excluye a alguien, y esto de manera tal radical, que no se habla en absoluto de excluir. El reconocimiento de la sabiduría divina exige sólo la intelección de que nadie puede justificarse a sí mismo; por el hecho, póngase por caso, de que obra según la Ley. Un individuo así se excluye a sí mismo

²¹ Para evitar representaciones o asociaciones innecesarias, el autor utiliza esta expresión: *Zuvor-Abgrenzen* para traducir literalmente el verbo griego προορίζω que en el lenguaje paulino vale por “predeterminar” o “predestinar”. Cf. Kittel, *ThWzNT* ad v. ὀρίζω.

de la vocación. La suposición de un rechazo previo de alguien pertenece al entendimiento de la sabiduría del mundo.

La comunidad de los llamados se hace presente en el mundo mediante las obras del amor, que nacen del espíritu de Cristo; mediante las obras, pues, de los “justificados” por Él; más precisamente: de los que Él hizo justos. Tales obras son, por un lado, las de la santificación, las que poseen, en cuanto tal, un significado sacramental – por mencionar aquí el Bautismo y la Cena del Señor –, por otro, las de la conducta irreprochable, tal como ella guarda una cierta semejanza con las virtudes heredadas, las que sin embargo permanecen subordinadas a las llamadas virtudes teológicas, esto es, la fe, la esperanza y sobre todo la caridad.

La mundanidad de la cosa en la ratio paulina agudiza empero sólo la contradicción de la comunidad de los llamados – Pablo los llama también “santos” en el sentido de su incorporación al cuerpo de Cristo que es la Iglesia – contra el mundo imbuido de una sabiduría propia.

Pero esta contradicción cobra vigor en cuanto tal en la determinación verbal de la cosa. Ella es, por cierto, el κήρυγμα, vale decir, la prédica del Evangelio en todo el mundo y más precisamente, el de la destinación misma. Esa prédica es el λόγος τοῦ σταυροῦ, la palabra de la cruz. Pero para la prédica hace falta un derecho, conviene a saber, el que procede de ser ἀπόστολος, enviado (*Rom.* 10, 15). Quien tal es, se vuelve un término medio, un mediador del llamado de la vocación a partir del Evangelio del Señor mismo (*2 Cor.* 5, 20). Un mediador semejante tiene que haber aprendido a pensar en el sentido de la ratio aquí desplegada, pero esto significa haber aprendido a escuchar lo dicho [*das Gesagte*]. La prédica hace que lo dicho se vuelva hablado [*gesprochen*]. Sólo con tal lenguaje, portador del Evangelio, se despierta en el oyente la obediencia, esto es, el dejar que lo hablado le sea dicho (*2 Cor.* 2, 9). Esta es una prédica que no sólo vuelve presente el mensaje determinante, sino que lo deja llegar al presente. Pero esto significa que el predicador tiene que hacer retroceder su propio presente, tiene que posponerse a sí mismo: “No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesu-Cristo Señor; pero a nosotros mismos sólo como vuestros siervos por causa de Jesús” (4, 5). Siervos de hombres y no del εὐαγγέλιον liberador fundado en la destinación; predicarse a sí mismo: no otra es la pasión del hombre natural, de su narcisismo. Del predicador, en cuanto διάκονος κοινῆς διαθήκης, *minister novi testamenti*, se exige sin excepción que se diferencie respecto de sí mismo. Pero la distinción no está en su poder; pues su capacidad no alcanza para excogitar por sí mismo lo que hay que decir. Tanto más el no liberado habrá de atenerse – según la costumbre de la lectura de la Ley – a la letra. Pero “la

letra mata, el espíritu vivifica” (3, 5). En el espíritu del Evangelio sólo penetra aquel a quien le ha sido dado el Espíritu, comenzando por el don mencionado del pensar converso.

La ratio paulina se vuelve plena de manera característica en su cosa determinada de manera verbal, tal como ella explica el κήρυγμα y también, por ende, la fuerza operante propiamente paulina: predicar el Evangelio a todos sin diferencia y así también, por ende, sin la diferencia entre judíos y paganos. Precisamente de esto se trata entre las condiciones de esta ratio. Por lo que es también una necesidad separar a Pablo para el apostolado entre los gentiles. Él afirma, por el contrario, la universalidad estricta, tal como le fue prefigurada por la destinación en los términos en que aquí ha sido desplegada.

III) La prédica es la tarea última y suprema del llamado a formar parte de la Iglesia de Cristo. Pero la prédica paulina se concentra en el λόγος τοῦ σταυροῦ, de la cruz como signo de salvación. La tarea joánica es diferente: ella se concentra en el λόγος del λόγος mismo, el que se halla en Dios, pero que es también el hecho carne. Con esto de hablar del λόγος, el Evangelio de San Juan parece complacer a la filosofía. Lo cual fue advertido ya desde temprano. A nosotros, esto sólo nos mueve aquí a observar que la ratio joánica era la más fácil de concebir y que por ello promovió también la primera concepción del mensaje neotestamentario; la más difícil de concebir fue la sinóptica, porque precisamente allí había que mantener el *sensus historicus*, cuyo objeto es el que mayor resistencia ofrece al pensar.

La ratio joánica se abre por el término de la cosa. Como en las dos *rationes* precedentes, esta tiene que permitir reconocer la voluntad de Dios. Puesto que la cosa aparece aquí de manera inmediata, tiene la dificultad de no estar prefigurada por la destinación, tal como ella es siempre el poder de la gloria de Dios. De allí el extraño prólogo que se anticipa a la revelación de la gloria en el λόγος hecho carne.

¿Qué es la voluntad de Dios? “Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo Unigénito, a fin de que todo el que crea en él no perezca, sino alcance la vida eterna; porque no envió Dios a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por Él” (3, 16s.). En sentido general, la cosa es pues la salvación del mundo, tal como debe diferenciársela del Juicio pensado a la manera de los sinópticos.

Por lo que atañe a la primera forma de esta cosa, conviene a saber, a su configuración verbal, ella sale a nuestro encuentro, a continuación del Prólogo, en el testimonio, por de pronto, del Bautista: “He visto el πνεῦμα que descendía del cielo como paloma y se posó

sobre él” (1, 32). Y a continuación todavía más: “Este es el Hijo de Dios”. ¿Ahora con qué determinación? Como “el cordero de Dios que quita el pecado del mundo”. Este testimonio es verdadero, pero el destinado para el sacrificio no acepta el testimonio de hombre alguno. “El testimonio que yo tengo es mayor que el de Juan; porque las obras que el Padre me dio llevar al cabo, estas mismas obras que hago, testifican acerca de mí que el Padre me ha enviado” (5, 36). Esto no está dicho contra el Bautista, sino como testimonio de Cristo, el cual testimonio acredita la potestad de Cristo para la salvación de los suyos (34). El cumplimiento de las obras que le fueron encomendadas habla en su favor como Salvador. El testimonio de ellas equivale a la voluntad, cumplida, del Padre. Las obras de la luz.

Este testimoniar atañe, por de pronto, sólo a la condición de Hijo propia de Jesús. Pero sus primeros discípulos reconocen: “Hemos encontrado al Mesías, que traducido significa Χριστός” (1, 41). Pero este Ungido no se muestra como el aguardado rey de Israel (1, 49), sino como Salvador del mundo. Que lo sea, es la voluntad del Padre en el envío del Hijo. Con la delimitación no ya de los individuos, sino del mundo que hay que salvar, la cosa se determina de manera histórica.

¿Cómo se entiende la diferencia radical que le es siempre propia? No como resolución de la oposición entre lo habido hasta ahora y lo venidero en el juicio, sino, antes bien, como la distinción del juicio respecto de la salvación misma. El llegado como Cristo es Salvador sin más. Él es Quien es (8, 24). Y Él lo es en virtud de la separación de la luz respecto de las tinieblas. Aquí cobra el término de la cosa su determinación mundanal.

Esa separación es, por así decir, la fundación de un mundo nuevo. Aunque el mundo viejo surgió ciertamente de la luz, en cuanto se trata del mundo de los hombres ya no da a conocer esa procedencia. En el λόγος, por el que todo surgió, “había vida y la vida era la luz de los hombres” (1, 4). Eso significa ya que la separación entre luz y tinieblas no atañe más al mundo de la creatura humana originaria, sino a la edad presente del mundo. Precisamente el mundo al que la luz primeramente tenía que venir, porque él es el mundo de los apetitos humanos. En relación con ello se dice: “la luz ha venido al mundo”; ¿y qué permitió ver? “Los hombres amaron antes las tinieblas que la luz” (3, 19). ¿Por qué? “Quien obra mal, aborrece la luz” (3, 20). Las tinieblas no pertenecen pues a la obra del λόγος creador, sino a la voluntad humana, que se da a conocer en obras malas. Por lo dicho es claro que ahí no hay nada que salvar, pero tampoco nada que juzgar, porque semejante voluntad se juzga a sí misma y más precisamente para el reino de la mentira – frente a la verdad de la luz – y para

el reino de la muerte – frente a la vida del λόγος; el difamador de su obra no es sólo un mentiroso; el διάβολος es también un “homicida desde el principio” (8, 44).

En el término de la cosa de la ratio joánica se despliega la tarea consistente en salvar al mundo, y ello, por amor divino a él; el mundo que por el amor de los hombres es el de las tinieblas. Es así como el amor se diferencia aquí de manera total; pues no se diferencia primeramente mediante su objeto, sino que este se diferencia por el modo de amar. Pues la luz misma ama de un modo diferente de como aman las tinieblas. Adviértase bien que lo malo, o lo maligno incluso, no es el mundo, sino un amor por él que es el inmediato, porque el término medio, que es el λόγος – “luz de luz” – se ve desplazado por el Señor de este mundo que no aparece en cuanto tal.

Aquí también, como en la figura sapiencial de la Época Primera, vale lo siguiente: el mundo es de manera sólo secundaria el formado por cielo y tierra; de manera primaria es el mundo del lenguaje [*Sprachwelt*] pensado, allí, a partir de la diferencia entre estar presente y estar ausente cabe todo, aquí, a partir de la diferencia entre el dar y el aceptar o rechazar la luz.

¿Pero cómo se lleva a cabo la salvación del mundo? Sólo en la realización del propósito expresado en estos términos: “menester es conozca el mundo que amo al Padre” (14, 31). Precisamente este conocer tiene en el término joánico del pensar su despliegue.

Primero en sentido mundanal, y en orden, por ende, a la luz y las tinieblas del mundo. Sólo donde es reconocida esta diferencia, tiene que valer como una relación excluyente y, de ese modo, como oposición. Ella separa a los hombres según su procedencia: “haber nacido de la voluntad de la carne” o “de Dios”. Sólo tal nacimiento permite ver la luz, esto es, la “gloria del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad” (1, 14). Pero el ver correspondiente tiene que tener, después de lo dicho, un sentido práctico, conviene a saber: “obrar la verdad” (3, 21). Sólo así logra uno mantenerse en la verdad (8, 44).

¿Pero cómo sucede aquél nacimiento? Sólo en virtud de la palabra que habla el Salvador. En relación con lo cual el pensar cobra su determinación verbal. La palabra debe ser oída y debe ser creída. Más precisamente: es creída en el oír. Lo contrario no es aquí la incredulidad, sino el no-oír, la sordera, tal como ella nace del mencionado amor a las tinieblas. Y ello es también el amor por las palabras propias. Cuando Jesús habla la palabra, no se trata de la suya, como tampoco las obras son las suyas; pues lo uno y lo otro declaran una sola cosa: el

amor al Padre y ello significa aquí: el estar-en [*In-sein*] en Él. Precisamente en relación con ello vale lo siguiente: “Quien me ha visto, ha visto al Padre” (14, 9).

Pero la palabra es oída en verdad sólo por aquél que permanece en ella: “Si vosotros permanecéis en mi palabra, sois verdaderamente mis discípulos – más exactamente traducido: los enseñados por mí – y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (8, 31). ¿Cuál hace libre? La verdad acerca de la distinción del amor. Es así como la palabra que hay que oír se reduce a un mandamiento único, pero también nuevo: “amaos unos a otros, como yo os he amado” (13, 34). Aquí queda superada la antigua norma del “como a ti mismo”, la de un amor que excluye el estar-en [*In-sein*].

A esta oposición en el pensar le sucede, por último, la histórica, la que vuelve inequívoca la gracia del pensar: “Para diferenciación [*zur Unterscheidung*]²² vine yo a este mundo, para que los que no ven, vean; y los que ven, se vuelvan ciegos” (9, 39). Puesto que el de la vista, junto con el del entendimiento que le es propio, es un don natural, se ve reducido a la ineptitud. Apto es sólo el ver por la gracia. Y más precisamente el de quienes ven la luz presente, tal como ha cobrado determinación histórica: “Todavía breve tiempo está la luz con vosotros; caminad mientras tenéis la luz, para que las tinieblas no os sorprendan. Quien camina en las tinieblas no sabe dónde va. Mientras tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz” (12, 35); una vez más en relación con la oposición de la procedencia libremente elegida. Lo cual quiere decir: o de este mundo (8, 23; 15,19; 17,14), de la tierra (3, 31), de los de abajo (8, 23) y en última instancia del diablo (8, 44), o bien de Dios, de la verdad. Pero tal procedencia sólo es dada en la medida en que es aceptada por aquellos de que se trata. Esa aceptación se vuelve asentimiento en relación con la verdad y la mentira; y tal asentimiento es provocado por la presencia del *λόγος* divino: “Si fuerais ciegos, no tuvierais pecado; pero puesto que ahora decís: ‘vemos’, vuestro pecado persiste” (9, 41). La respuesta a la palabra hace salir a la luz el modo de pensar de la procedencia determinada en un sentido o en el otro.

Esto remite finalmente a la destinación, tal como ella aparece, de manera inmediata, en su forma histórica: El *λόγος* de Dios se ha hecho carne y, en cuanto tal, la ocasión inexcusable para que quienes, en la carne, son del mundo y piensan según él, se condenen a sí mismos. La palabra no suena en balde ni siquiera para los sordos, porque la de ellos es una sordera

²² O bien “para distinción” (*εις κρίμα*); nuevamente el autor prefiere la traducción literal en lugar de la ya canónica: “para juicio”.

querida. Pueden sustraerse al oír, pero no a la decisión.²³ Eso es el poder de la Palabra divina, en la medida en que se ha hecho carne y desafía así al ver en la carne para que se diferencie respecto de sí mismo. ¿Permanecen los nacidos “de la voluntad de la carne”, ante Palabra hecha carne, en ese origen? ¿Afianzan su sordera escuchando la mentira, para poder sustraerse precisamente así al poder actual de la Palabra divina? Tal es la decisión inevitable que la Palabra, en cuanto hecha carne, trae consigo. “La luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la acogieron” (1, 5). Por eso ellas, que excluyen el ver, no sólo perseveran en aquello que son, sino que se afianzan en ese perseverar.

En sentido histórico la gloria de Dios muestra lo asombroso de su condición al abrir la posibilidad, a los hombres que son de este mundo, mediante la Palabra hecha carne, de permanecer en este mundo sin ver ya el origen en él (17, 14), sino en el λόγος, que lo ha creado, y ver así el origen propio en Dios. Pero esto no implica un relacionarse de manera inmediata con el Creador; tanto menos cuanto que la destinación, en cuanto fundamento, no permite una relación semejante con una causa primera, sino sólo un estar-en [*In-sein*]. La “instancia” [*Inständigkeit*]²⁴ en la verdad de Dios sólo es posible empero como “instancia” en el Mediador, que sólo por su Encarnación es el λόγος salvador. La destinación, que no es meramente Dios, sino su gloria, se vuelve vinculante sin más sólo por la relación recíproca del estar-en del Padre y del Hijo (14, 20), del Hijo y los suyos. Pero en cuanto tal no aparece en el Antiguo Testamento, sino sólo en el Nuevo, y ello, ante todo y en primer lugar, con la dimensión histórica de la destinación. La cual, a su vez, no es la Palabra de Dios sin más, sino sólo la Palabra diferenciada respecto de Él, puesto que enviada al mundo y por ello encarnada.

La Palabra que se ha vuelto histórica dirime la contradicción que significa ser una Palabra en la carne. En la carne: esto significa, ya para Epicuro, en un cuerpo, cuyos estados principales son el placer y el dolor; se trata, primero, del cuerpo agobiado por doquier y precisamente en relación con ello destinado a la ausencia de esfuerzo; y luego, del cuerpo de un alma que se halla al pronto y desde luego perturbada, y que precisamente en relación con ello está destinada a la imperturbabilidad. De manera curiosa y también característica, en el caso de Juan no se habla de un πάσχειν, de un padecer de Jesús, ni tampoco de dolores, pero sí de la ταραχή, de la turbación de su alma, y más precisamente en el comienzo de sus

²³ Inherente a toda πρᾶξις.

²⁴ Escribimos “instancia” entre comillas porque no usamos la palabra en su acepción habitual, sino en sentido etimológico: *in-stare*.

discursos de despedida (12, 27), y luego con mayor énfasis, puesto que se habla de una turbación en el espíritu, con ocasión del anuncio de la traición de Judas, ante la inminencia de la muerte. Para el pensar natural y mundanal, semejante turbación del λόγος mismo resulta impensable y su unidad con la carne una contradicción; tal es la destinación en cuanto histórica. Y esto es lo que ella tiene que ser en primer término. “Yo de Dios salí y he venido; pues no he venido de mí mismo, sino que aquél me envió” (8, 42). Él, a su vez, también se va. Y sin embargo, la existencia temporaria es una transformación radical de la presencia del Dios veterotestamentario; pues su gloria apareció sólo “de paso”. Era imposible que pudiese alcanzar una determinación histórica.

Luego la destinación posee una configuración mundanal. Aquí dice el λόγος de sí mismo: “Yo soy el camino y la verdad y la vida” (14, 6). ¿Qué es esto: el camino? Para los suyos, no el del venir, sino el del ir, el del marchar en pos: “a donde yo voy, allá podéis ir también vosotros”²⁵, tal como se lee inmediatamente antes de la repuesta citada a la pregunta de Tomás por el camino. Es el camino hacia el otro origen, conviene a saber: hacia la verdad de Dios. ¿Qué es verdad? Jesús dejó sin respuesta esta pregunta de Pilato, porque la respuesta habría sido incomprensible para quien preguntaba. Pero ella ayuda, sin embargo, a diferenciar. Es fácil advertir que, en el caso de marras, la pregunta surge de un pensar escéptico, y ello significa: de la cancelación precisamente de aquella “verdad” que la filosofía dogmática entendió como lo inmediatamente existente [*das Vorkommende*], en relación con lo cual se decide si el entendimiento ha de asentir a una φαντασία del alma. Pero en ningún caso puede hablarse ya de un existente semejante a propósito del Jesús joánico; por no decir nada de la ἀλήθεια de la Época Primera. Esa verdad no cae detrás de la *sképsis*. Y si aquí, con Bultmann, se hablase, pongamos por caso, de “realidad”, el asunto sólo se volvería difuso.²⁶ Ἀλήθεια es aquí, sólo y únicamente, una cosa dada [*eine Gegebenheit*], en su condición intradivina y, más precisamente, la gloria misma con la determinación según la cual ella se exterioriza. De allí que Jesús pida al Padre por los suyos: “Santificalos en la verdad. El λόγος, el tuyo, es verdad” (17, 17). En cuanto “en-donde” [*Worinnen*] y, por ende, fundamento de la santidad.

Y por último la vida. Ella es la que viene en último lugar, tras el Camino y la Verdad, por ser la que designa el hacia dónde de los santificados. Pues la Palabra, de la que en el Prólogo

²⁵ Así en las palabras del autor; el texto evangélico dice: “a donde yo voy, ya sabéis el camino”.

²⁶ V. Bultmann, *Theol. des NT.* § 42, 2: “el significado fundamental de ἀλήθεια en Juan es: realidad efectiva de Dios”.

se dice que en ella estaba la vida, dice en el mundo de la muerte o de los cadáveres, esto es, de los que obran sin espíritu: “Yo soy la resurrección y la vida; quien cree en mí, aun cuando muera, no morirá” (11, 26). Curiosamente ni siquiera el núcleo de la meditación acerca del sentido, la de la Modernidad en sentido singular,²⁷ estaba en condiciones de reconocer aquí lo obvio: esto es, la diferenciación del morir y, en consecuencia, de la muerte. No como si ella no fuese una muerte en la carne, pero diferenciada, por cierto, según el origen, por el que el mortal se ha decidido; diferenciándose, si tal es el caso, respecto de sí mismo. Y es manifiestamente la gloria de Dios, esa manifestación de su poder, la que hace valer aquí la diferencia decisiva.

Precisamente en relación con ello se comprende, por último, la configuración verbal del término de la destinación, la que, precisamente con el *λόγος*, hace valer la distinción del lenguaje respecto de sí mismo, de su manifestación mundanal e histórica, en el mundo y la historia en cuanto tales: “Para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, oye mi voz”. Una voz en el mundo, por cierto, pero no de este mundo a buen seguro. Con esa voz – y precisamente esto abona la peculiar fuerza de diferenciación que anima lo dicho [*das Gesagte*] y no lo meramente hablado [*das bloss Gesprochene*] por ella –, con esa voz, cuyo *λόγος* en la carne está oculto y manifiesto a la vez, se declara, en efecto, lo siguiente: la gloria de Dios no puede ser vista de otro modo en este mundo que mediante un ver aprendido, que ha hecho suya la buena voluntad, mediante un pensar que se encuentra aquí con algo pensado y lo agradece.

Aquí se acredita, a diferencia de lo que ocurre con el lenguaje de la comunicación y la propaganda, el de las urgencias y apetitos sociales, el sosiego de un *λόγος* que habla antes de toda *φιλοσοφία* sin apremiar y, con mayor razón todavía, sin coaccionar. No es un discurso libre de violencia, porque la violencia, ante el poder que opera en la gloria aquí pensada, carece de sentido, lo mismo que su opuesto. No se trata, en absoluto, de un discurso, porque aquí un *λόγος* habla de sí mismo, el único que, por ser *μονογενής*, puede tener el decir. Un decir que se ha edificado a sí mismo. Él brilla retrospectivamente sobre el todo del mensaje neotestamentario como un decir propio del habitar; no de un habitar venidero, sino de uno sido, y visible, por ello, con toda la determinación debida.

²⁷ Núcleo representado por las posiciones de Marx, Nietzsche y Heidegger.

PARADOJAS DIVINAS

El ámbito del pensar hodierno se despliega como el lenguaje de la Submodernidad; como un todo de lenguaje. Tal expresión supone, diferenciando, que [aquél ámbito] no es ya el Mundo de la Modernidad. Ni tampoco aquél, que Heidegger, finalmente, ha descubierto, en cuanto a su destinación, como el de la esencia de la Técnica. De este se ha conservado sólo el lado más llamativo, en sentido fenoménico, por el que no pocos, todavía hoy, se vuelven “verdes”.²⁸ Pero el lado principal, el de la “naturaleza de la verdad”, ha desaparecido. Sólo a partir de él pudo despertar, si no en el pensar hodierno o submoderno, sí, por cierto, en el contemporáneo, la atención hacia una figura del saber, que ha sido, antes que toda filosofía, Sofía. Con ella, y no sólo *per oppositionem* al modo del pensar submoderno, aparece un “presente” [*Gegenwart*] que, precediendo a ese pensar, es propio del giro “hacia el frente” [*gegenwärts*]²⁹, en dirección a las figuras sapienciales [*Weisheits-Gestalten*] de la tradición occidental. Sólo en relación con ellas se planteó la tarea de la “logotectónica”, esto es, la de un edificar “racional”³⁰, que si bien no es capaz de producir el contenido de una sabiduría, puede edificarle, en medio del presente mencionado, una casa, por así decir. Ese edificar no necesita disimular su rasgo fundamental de carácter técnico; también y precisamente cuando mantiene en la memoria que la Sabiduría – para decirlo con una palabra del *Antiguo Testamento* – se edificó su casa.³¹

El pensar vuelto hacia lo que está delante, vuelto hacia las figuras sapienciales de Occidente que ya han sido, da por resultado un presente que no puede, en absoluto, ser inmediato, sino que posee, antes bien, por término medio, la historia de la filosofía que ha sido y, de manera más precisa, la memoria de su pensar conceptual. Este presente

²⁸ “Grünen”, nombre, en Alemania, del partido político ecologista.

²⁹ No simplemente “hacia adelante” [*vorwärts*], sino hacia lo que está ante uno.

³⁰ “rational”, escribe el autor, y no *vernünftig*, para recordarnos que el edificar de que se trata opera con *rationes*.

³¹ *Prov. 9, 1: Sapientia aedificavit sibi domum.*

primeramente fundado se hace valer ante el hoy respectivo, en particular el de la reflexión submoderna, tal como esta ha sido presentada ya en su tectónica.³²

Para recordar: la contracción característica de esa reflexión alcanzó, por último, la reflexión sobre las *performances* verbales. A ella se le asocia un pensar que, si bien no puede ser puro, acaba por ser, ciertamente, mero pensar, una vez que absorbió tanto una cosa autónoma situada frente a él, como también, y con mayor razón todavía, una norma [*Maßgabe*] que lo preceda. Sólo en una asociación privada de fundamento se lo puede vincular con la pregunta kantiana: “¿Qué significa orientarse en el pensar?”. Pues de este lado de su historia estamos obligados a formular una pregunta más: ¿en cuál pensar? Porque ya no puede satisfacernos la indicación que dice: en la actividad de la razón, tal como ella está separada no sólo de la sensibilidad, sino también, incluso, del entendimiento; y hasta de su impronta teórica, porque primeramente tiene que estar determinada de manera práctica.

Incluso para tropa de los que se aprovechan de Kant, la “ciencia pura de la razón” es, desde hace largo tiempo, algo extraño. ¿Puede servir todavía de ayuda, en ese caso, el sucesor hermenéutico³³ de la Filosofía Primera? Ciertamente no. Pues el estructuralismo lo ha privado, incluso en su versión wittgensteiniana, del suelo que le es propio: la vivencia, borrando así ese rastro de la ciencia teológica de otrora. En particular la honestidad de Wittgenstein, la de callar con respecto a Dios – sea el que fuere – ha quedado absorbida en ese sucedáneo de la teología que es el “hablar acerca de Dios” sin inhibiciones; absorbida de manera científica en la semiología correspondiente y puesta a disposición de sus vecinos lingüísticos y antropológicos.

En la tectónica de la reflexión submoderna se advirtió lo siguiente: el lenguaje de la locura (Derrida) se vincula, mediante el término medio del lenguaje de la liberación imaginativa (Barthes), con la exigencia de comprensibilidad que obedece al lenguaje cotidiano (Ryle). ¿Para qué entonces filosofía todavía? Cuya “sole and whole function”³⁴ es, el último término, el análisis del lenguaje. Para protegerse de ella misma. La aseveración “I would rather allot to philosophy a sublimer task” ha de ser por fuerza una aseveración vana, pues una tarea

³² Cf. “Die Tektonik des submodernen Denkens im Schein ihrer Kunst”: *Sapientia* LIV (1999), 173-185, del que el presente artículo está pensado como segunda parte (Nota de Boeder).

³³ *Der hermeneutische Nachfahre*. La expresión alude a las posiciones de Dilthey, Husserl y Wittgenstein.

³⁴ Gilbert Ryle, “Systematically Misleading Expressions”, en su volumen: *Collected Papers*, vol. II, Bristol 1990, p. 61 (Nota de Boeder).

semejante, que hace pensar en lo sublime de la filosofía que ha sido, carece aquí absolutamente de lugar.

Precisamente con este juicio purgativo la Submodernidad acaba por favorecernos. Ella se instala en un lenguaje cuya reflexión ha roto, bien que no con el Mundo de la moderna explicación de sentido, pero sí, por cierto, a pesar de todo historicismo, con la Historia epocal de la filosofía. Es así como para ella está obturado, con mayor razón todavía, el recuerdo de las figuras sapienciales. Y sin embargo, incluso Ryle conoce todavía una “sabiduría”, conviene a saber: la de la vida cotidiana, por ejemplo en la figura de las fábulas esópicas, o en las trivialidades generalizadoras, como él las llama, de la prudencia. Si en lo que sigue se ha de hablar de “sabiduría”, la distinción de la misma se vuelve indispensable. ¿Cuál distinción?

El apoyo más inmediato para ello lo ofrece nuestra distinción, que ya hemos practicado más de una vez y que por ende no repetimos aquí, de la razón filosófica misma, en la natural, la mundanal y la conceptual.³⁵ De manera análoga pueden afianzarse las diferencias de la *sophia*: comenzando por su significado en las faenas de la vida cotidiana, cada una de las cuales conoce una habilidad, ya que no una perfección, propia. Frente a ello su sentido singular, precisamente en el alejamiento respecto de la pluralidad de aquellas tareas. Para el primer caso podrían valer las sentencias de Confucio, para el segundo, las de Buda.³⁶ Pero la tradición occidental conoce una *sophia* que tiene que ver en primera línea con un todo de tareas en la distinción del hombre respecto de sí mismo. No sólo según una sentencia divina, la de un hacer saber mediante signos que han de ser interpretados por un augur, o también por profetas, o incluso por un poeta, sino, más allá de ello, con la determinación de un hacer saber por parte de un discurso divino. Es verdad que a todos ha sido dado oír el decir correspondiente, pero ello, sin embargo, a través del término medio de un dar a conocer, y para ello han sido utilizados *sophoi* de la palabra, como Homero, o Pablo, o Hölderlin.

La Época Primera de nuestra historia conoce a las que saben absolutamente, con anterioridad a esos “sabios”, como a las Musas. En orden a ellas, los mortales son los que nada saben. Pero si ellos son tales a pesar de sus múltiples conocimientos, entonces ¿en relación con cuál saber? Precisamente con aquél que urge al ruego por un hacer saber. Esto es: un saber pleno, separado, en cuanto tal, del conocer de oídas, y ello, en virtud de la propia

³⁵ Véase al respecto “Die Unterscheidung der Vernunft” [La distinción de la razón], en: *Osnabrücker philosophische Schriften*, April 1989, 10-20; *In officium Sapientiae*, vol. I.

³⁶ Véase M. Z., *Confucio, Laudse, Buda. Las doctrinas sapienciales de la antigüedad clásica en el Lejano Oriente*, Quadrata, Bs. As., nueva edición corregida en prensa (2017).

presencia cabe todo lo que hay para saber. Este criterio – el de la condición de testigo presencial – es decisivo para el saber auténtico del “cómo es” o – como se dice más tarde – de la verdad. Estar presente en todo: esto caracteriza a la razón. ¿Y cuál todo es este? Lo que en el hablar y el obrar de los mortales comporta una diferencia a causa de su excelencia. Y precisamente por tal razón es algo acerca de lo cual vale la pena hablar. Aquello que no sólo es, sino que es bueno y que además es, puesto que en una comparación, mejor o superior. Esto, a su vez, según la norma de la distinción entre “cómo tiene que ser” y “cómo no tiene que ser”, en cuanto lo sabido inicialmente de manera absoluta. Y ello, en el sentido de lo que siempre y por doquier da de pensar. Precisamente este don es lo supremo. Sólo agradeciendo puede uno corresponderle. Agradecido – así lo vieron los griegos – por el imperio del derecho, cuyo nombre es “Zeus”.

Cómo no tiene que ser. Cómo tiene que ser. Adviértase bien que a ello se subordina, en la *sophia*: el cómo es y su contrario: el cómo no es, semejante, sin embargo a los ἔτυμα. Tal cosa, esto es, lo seductoramente falso, es lo que primeramente saben decir las Musas cuando se dirigen a los hombres; su decir es, *per se*, un ὕμνεϊν (cf. el proemio de la *Teogonía* hesiódica). Pero ello significa que son diestras, ante todo, en el discurso engañoso, que tergiversa el “cómo es”. Adviértase bien que ello parte de la distinción, anterior también para ellas, entre “cómo tiene que ser” y “cómo no tiene que ser”, sabida inicialmente. Sólo en relación con ello – y esto posee una importancia de primer orden para el hacer saber de las Musas – su falsear tiene sentido. Pues saben lo que en todo hacer saber quiere ser diferenciado en primer término: lo que a uno le corresponde saber y lo que no; lo que a uno le hace bien, o no, escuchar. Precisamente en relación con ello se comprende el rasgo “privativo” del nombre ἀλήθεια, advertido, pero no cabalmente comprendido por Heidegger. Este nombre no se refiere a una φύσις que se oculta de manera originaria, sino a una recusación del co-saber [*Mit-wissen*] según buen parecer.³⁷ Por lo que atañe a las Musas, ese co-saber sólo puede referirse a lo ya definitivamente sido, a aquello que, por haber estado privado de la presencia de todo testigo humano, fue encomendado al recuerdo de su cantor. No como algo pasado, sino como aquello que posee el presente de algo sido, de lo cual vale la pena hablar.

En orden al decir de las Musas, en orden al pensar equitativo de su padre, la divinidad entendida de manera griega es, fundamentalmente, una divinidad “lógica” por así decir. Sólo

³⁷ Buen (o leal) parecer (o entender), decimos en español. En alemán se usa el substantivo *Gutdünken*, que el autor escribe ahora separado con un guión (*Gut-dünken*) para subrayar el aspecto “bueno” o “provechoso” (*gut*) de la decisión por la que algo, en este caso, se calla.

la *sophia* fundada en ella ha sido concebible³⁸ por la filosofía. Es así como se ha de tener en cuenta, al hablar de “dios”, que él, como ya lo reconoció Wilamowitz, tiene un significado predicativo. Esto se ve curiosamente confirmado por el discurso filosófico más antiguo, acerca de las φύσεις contrarias. Y todavía la última razón conceptual, esto es, la hegeliana, sabe que el concepto puro es primeramente predicado; contra el modo habitual de comprender las cosas, precisamente este determina por sí mismo, para sí mismo, su sujeto; si es que se tolera aquí, todavía, este modo gramatical de hablar. De manera tan radical repele, el pensar correspondiente, el opinar y su yo.

El choque contra la δόξα, en particular contra los pareceres que gozan de prestigio, es conocido ya por el pensamiento griego arcaico; así, por ejemplo, cuando Hesíodo muestra a su hermano codicioso, en un litigio por herencia, “cuánto más vale la mitad que el todo”.³⁹ Y una y otra vez previenen los poetas arcaicos contra pareceres nacidos de esperanzas, en los que fácilmente – por ausencia de la debida distinción del saber – se oculta una fatalidad. Pero el giro decisivo para la filosofía griega lo produjo el adiós parmenídeo a los pareceres en cuanto tales, seguido inmediatamente por las paradojas zenonianas, por el sistema de una autodestrucción dialéctica. Esta, sin embargo, no pasa de ser más que el trabajo del mero entendimiento. Y otro tanto ocurre con los ejemplos de la argumentación en el campo de la opinión, explicados por la *Tópica* aristotélica.

Pero otro es el caso con las paradojas, epocalmente diferenciadas, del Nuevo Testamento, que no en última instancia por lo divino de su modo de pensar pudo afirmarse, con todo derecho, como el Nuevo. En cuanto al nombre, se las menciona sólo en un pasaje, conviene a saber, en Lucas (5, 26). Ante la curación de un paralítico, los espectadores quedan fuera de sí de asombro, pero se recobran en una alabanza a Dios y resumen su estar llenos de temor en la expresión: “*Paradoxa*⁴⁰ hemos visto hoy”; algo ajeno, por cierto, al orden de lo cotidiano, algo que mueve a admirar el poder de Jesús, pero nada, sin embargo, que les dé de pensar, más allá del choque de lo inexplicable.

³⁸ El autor no escribe *begreiflich*, sino *concipierbar*, para dar a entender así la actividad propia de una razón que él denomina *conceptuale Vernunft*, y que consiste en hacerse cargo del contenido, de la verdad de una figura sapiencial, para ampararla contra el ataque del entendimiento en la certeza propia del concepto o de una lógica epocalmente determinada.

³⁹ Hesíodo, *Works and Days*, ed. M. L. West, Oxford 1978, v. 40 (Nota de Boeder).

⁴⁰ *Mirabilia*, traduce San Jerónimo; “cosas admirables” traducen J. M. Bover y también J.M. Pabón.

Una paradoja sólo es divina allí donde el predicado “Dios” se determina, por sí mismo, como sujeto, el Este, conviene a saber: el pensado como Cristo. Él tiene que ser comprendido a partir de su voluntad específica, sabida como idéntica con la del Padre divino.

La prédica del Reino de Dios surgida de ella, da de pensar primera y mayormente en parábolas, pero reclama luego una transformación del pensar mismo y ha de afectar por ende a la prudencia en relación con las cosas del mundo. Cuán abiertamente Jesús choca contra ella lo muestra ya su Sermón de la Montaña y en particular el mandamiento que dice: “Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os aborrecen” (*Lc. 6, 27*). Esto hace pedazos lo obvio, de que hay que pagar lo igual con lo igual. Algo obvio, tan profundamente arraigado en el hombre, que ha hecho en él los huesos duros. Para quebrarlos suena la paradoja: “Si alguien te abofetea en la mejilla derecha”... ¿qué, entonces? Jesús no recomienda lo que también dice en ocasiones la prudencia: entonces deja las cosas así, sino que extrema: “entonces vuélvele también la otra” (*Mt. 5, 39*). Esto es: haz que la maldad del que golpea dé en el vacío; sólo si tú lo sorprendes mediante una deferencia, podrás darle de pensar. Renunciar a una resistencia que sólo perpetúa la hostilidad ostensiblemente “natural” del atacante: tal contenerse es signo de verdadera fortaleza.

Quebrar, en casos individuales de violencia, la mentalidad de lo cotidiano; pero luego, y antes que nada, hacerlo con alcance total. Esto se presenta con la siguiente paradoja: “Quien hubiere querido salvar su alma – esto es, su fundamento vital – la perderá. Pero quien hubiere perdido su alma por amor de mí y del Evangelio, la salvará” (*Mc. 8, 35*). Aquí todo comportamiento con respecto al mundo aparece concentrado en un solo punto, esto es, en el impulso obvio, nuevamente, puesto que natural, de la conservación del propio ser. Impulso cuyo imperio se opone sin embargo a la meta de la vida verdadera, tal como ha de pensársela a la luz de su diferencia respecto de la vida tanto natural como mundanal; más aún: tal como ya ha sido pensada en la palabra de la Buena Nueva. Esta última quiebra incluso la *δόξα* o *sententia* más corriente acerca de lo que es la vida. Aceptar este quebrar, empero, es, él mismo, un suceso paradójico; pues el Padre del Revelador oculta a los sabios, esto es, a los prudentes en el sentido del mundo, sus pensamientos, su propósito racional; y lo descubre, en cambio, a los simples (*Mt. 11, 25*); pues sólo la simplicidad es capaz de recibir el mensaje. Como que el razonamiento de los razonadores [*das Raisonement*] se fía sólo de sí mismo y se encierra precisamente en ello.

Pablo, por su parte, ha vuelto más crítico todavía el adiós dado al entendimiento signado por la δόξα. Pues el pensar auténtico aparece aquí de manera inmediata⁴¹ como algo paradójico por sí mismo, puesto que ya transformado. Se sabe llamado a la fe, llamado a separarse del pensar natural y del mundanal, tanto de la vida cotidiana como de la filosofía. Ha sido arrancado del fundamento para juzgar, que tenía en sí mismo, y así también del acostumbrado justificarse por sí mismo; pues hace la experiencia de sí como de algo dado y, más claramente, como un pensar por gracia. De tal modo entendido se vuelve hacia aquél que lo ha dado y permanece entonces en su situación paradójica. Y en ella se le disuelve la secuencia tradicional: el legislador, las prescripciones de su ley y por último los a ella sometidos como siervos. Precisamente en la fe, y sólo en ella, el pensar es libre, puesto que liberado o redimido. El Redentor se le revela como el que propiamente obra mediante el creyente. No yo, sino Él obra en mí. Esta distinción del hombre respecto de sí es absolutamente paradójica.

Las obras propias sólo pueden ser las del amor en razón de aquél Dador. ¿Cuál? Pablo advierte: el Dador primero y divino se da Él mismo. Precisamente en ello tiene todo dar, en cuanto libre, su fundamento. Lo cual significa, para el Dios entendido en tal sentido: no sólo acepta Él a Jesús como a su Hijo, sino que desde toda la eternidad está diferenciado en Padre e Hijo. Esto, adelgazado con entendimiento teológico [*mit theologischem Verstand*], significa: el Hijo es “pre-existente”. Pero en cuanto tal sólo es manifiesto a partir de su misión. Pero esta significa, para Él mismo: Él se ha “vaciado” por sí mismo de su gloria inicial; siendo “el Señor”, se ha hecho siervo de la Ley que esclaviza a los hombres y en una obediencia consumada hasta la muerte en la cruz, la ha cumplido al par que vencido.

El mismo Pablo condensó su prédica en la expresión: “Jesu-Cristo como el crucificado” (1 Cor. 2, 2). En una paradoja en extremo escandalosa. Ella comienza por reducir a un parecer la inseparabilidad tradicional de los términos “divino” e “inmortal”; pues el Jesús que muere es Dios y no un semidiós como Dioniso. Pero hay más todavía: él muere de la muerte más infamante. Por donde el ser de Dios, esto es, su gloria, queda cancelado en el Igual a Dios y en consecuencia el sentido predicativo del nombre “Dios” queda expresamente liberado [del vínculo con aquel]. Sólo así Él ha de dar de pensar, y ello, en el sentido de que precisamente su δόξα quebranta y remueve nuestras propias δόξαι u opiniones acerca de su ser. Sólo el

⁴¹ El pensar, en efecto, es el primer término de la *ratio* paulina.

Dios diferenciado en sí mismo despierta el pensar reclamado por la prédica cuyo contenido es Él mismo.

Sólo mediante el λόγος paradójico de la cruz (1, 18) – un genitivo subjetivo – “la sabiduría de este mundo” queda reducida, de plano, a una necedad (1, 20). Ese λόγος confunde a los sabios que la cultivan y a su prudencia. Estos fracasan ante la paradoja que les plantea la fe en el Crucificado. Paradójica se ha vuelto también, y sobre todo para los sometidos a la Ley mosaica, la justicia de Dios, que ha aprobado la muerte de su Hijo. Ya el Jesús de los Sinópticos había diferenciado entre los justos y aquéllos que respetan la masa de las prescripciones razonables de la Ley. Pero Pablo explica que la misma Justicia de Dios quiere ser diferenciada, y ello, en orden al derecho, único en su especie y absolutamente concreto, por el que el Hijo de Dios es el Crucificado. Sólo a partir de allí se vuelve manifiesto qué significa, en vista de ello, la distinción entre el pensar de quienes creen en Él y el pensar de quienes no creen. El hecho de otrora, el haber sido elegido un pueblo étnicamente determinado, queda asumido en la paradoja de la elección de individuos particulares dentro del pueblo de las comunidades de Cristo.

¿Pero cómo puede coincidir aquella Justicia del Padre de Cristo con la Bondad que la Época Media de la filosofía piensa en el ser de lo absolutamente primero? Aquí conviene atenernos a una seña que nos hace el pensamiento plotiniano. Lo que como “la paz de Dios sobrepuja toda inteligencia” (*Flp.* 4, 7) y, con mayor razón, el entendimiento, no es nada irracional en la medida en que precisamente permite pensar el surgir de la inteligencia a partir de un dar divino. No de otro modo el “sentido de ser” se descubre, para esta Época, ya no a partir del ente perfecto, y ni siquiera a partir del estar presente [*Anwesen*] sin más, sino a partir de un dar, que es absolutamente munífico; pues da “lo que es” [*das Seiende*] al par que la inteligencia y, por ende, lo da como espíritu. El pensar poseído por él hace experiencia, ya con Pablo, de la bondad, del amor, incluso, como fundamento de la justicia de Dios. Fundamento sólo en segundo término manifiesto en la Creación, en primero, empero, como Gracia.

Después de la gracia de la fe, después del Señor de la Cruz, la paradoja final de Pablo ha de verse se ve en la elección de los Suyos. Con ella la fe vuelve a su principio y adquiere el concepto pleno de sí misma. Quien es desde toda la eternidad ha “pre-conocido” a los Suyos, ha “pre-delimitado”⁴² a los familiares del Hijo, y los ha llamado y los ha hecho, a su vez, justos. Y como si ello no fuera bastante, su bondad para con ellos, su amor, tiene su

⁴² Cf. *supra*, 68, nota 21.

cumplimiento en el hecho de que Él los glorifica (*Rm.* 8, 28). Pero de esta articulación del escoger no se desprende ninguna otra consideración definitoria en relación con otros hombres; pues tal escoger permanece enteramente cabe sí.

Echemos aquí, como de soslayo, una mirada diferenciadora sobre la apertura de la Época siguiente. A diferencia de lo que ocurre con el oído de Lutero, para Pablo resulta irrelevante prestar atención a los demás hombres, allí donde sólo se trata de la constitución del cuerpo, cuya cabeza es Cristo. Algo exterior a ese cuerpo no entra aquí en consideración. Para Lutero, por el contrario, es el hombre en cuanto hombre el que cae bajo su mirada; referido a Dios, ese hombre es el pecador, el que ha de ser, por fuerza, esclavo de Satanás. El hombre ajeno a la libertad; pero esta – a diferencia de lo que ocurre en la Época Media – es pensada a partir de una autodeterminación tenida por inadmisible. ¿Por qué?

En la Biblia, el pensamiento parte de la gloria de Dios, en sentido neotestamentario regresa a la distinción de la misma en la del Padre y la del Hijo. Lutero abona el desplazamiento hacia el pensar de la Época Última de nuestra historia, de manera decisiva mediante el pensamiento de la luz de una gracia que ha perdido a sus vecinos; pues, por un lado, la luz de la gracia se ha ocultado a tal punto, que es *nihil ad nos*. Por otro, la luz de la naturaleza sale a nuestro encuentro como una ratio que amenaza a la fe; en relación con Dios, un fuego fatuo, y ello, sobre todo, al juzgar la posibilidad de alcanzar lo máximo que el hombre puede apetecer, esto es, su bienaventuranza. Que Dios la conceda, esto – epocalmente desplazado – ya no se concibe más en razón de su bondad, o incluso de su amor, porque es algo que sólo puede esperarse de su libertad absoluta. Ante ella, toda justificación según el entendimiento se reduce a la presunción calculante de quien carece, esencialmente, de libertad.

Pero la falta de libertad entendida con Lutero de manera religiosa se traduce primero en el conocimiento de lo necesario en sentido natural, luego es quebrantada en la autoliberación mediante la formación – por un lado del entendimiento puro⁴³, por otro del *corpus politicum*⁴⁴ – y es finalmente asumida en el poema del hombre de la libertad⁴⁵ y en la ciencia que le es adecuada, la del espíritu absoluto. Este no quiere ni puede ya, en modo alguno, volverse

⁴³ A través de la obra de Descartes, de Spinoza y de Leibniz.

⁴⁴ A través de la obra de Hobbes, de Shaftesbury y de Locke, tal como Boeder lo ha mostrado últimamente – lo mismo que el movimiento de la reflexión del entendimiento (ver nota anterior) – en el estudio citado en la nota subsiguiente. Cf. Ludwig von Bar, *Die Philosophie Shaftesburys im Gefüge der mundanen Vernunft der frühen Neuzeit*, Würzburg 2007.

⁴⁵ *in das Gedicht des freiheitlichen Menschen*: mediante este giro de audaz concisión, el autor designa la obra “poiética” llevada a cabo en común por Rousseau, Schiller y Hölderlin.

diáfano en cuanto tocado por la gracia, y tampoco a partir del pensar en cuanto dado; pues el “sentido de [del término] ser” descansa en el rasgo fundamentalmente tético, propio del concebir de la ciencia pura de la razón. Ante ella, hasta la piedad del sentimiento se deshace como un vaho cálido. Tanto más inexcusable resulta, por ende, hacer justicia a las Épocas de la Historia mencionada como figuras cerradas de tareas consumadas. Precisamente en relación con ello hay que preservar retrospectivamente, hasta en el giro luterano, la ruptura entre la libertad del espíritu absoluto y la bondad del Dios de la gloria, o δόξα, pensada en sentido cristiano.⁴⁶

Las paradojas del pensar en cuanto tal, de su cosa y de su norma, son algo profundamente arraigado en el pensamiento paulino. Con Juan, ellas cobran desde su base una impronta nueva, vinculándose sólo aparentemente con las narraciones sinópticas. Esto por la simple razón de que su prédica ya no parte de la distinción de Dios en Padre e Hijo, sino de una distinción del amor al mundo: por un lado el divino, por otro el humano, en cuanto rendido a él. Así se explica que Juan abra su prédica con el λόγος por el que aquél fue hecho. Con anterioridad al mundo, él “era en el principio”; en uno diferente, adviértase bien, del *Génesis*, pues ese principio conoce ya al λόγος distinto de Dios, que por su parte es Dios, empero, y revela en la Encarnación el fundamento de su distinción. Esta se vuelve aquí condición para “obrar la verdad”. Pero la Encarnación es a tal punto paradójica, que incluso para la primera concepción de la *Sapientia Christiana*, esto es, para la plotiniana, resulta inadmisibles. Porque la carne parece inconciliable no sólo con el espíritu, sino incluso con el alma; salvo que se la considere como su φάντασμα.

Y sin embargo la aceptación de la Palabra divina hecha carne decide sobre la condición de hijo de Dios en el caso de cada cual, diciéndole adiós a toda procedencia según la sangre y el suelo. La luz divina alumbra inicialmente a todo hombre, por cierto, pero sólo pocos la aceptan con la determinación de la palabra que es, a diferencia de la creadora, paradójica. Pues la condición de hijo de Dios exige, en rigor, un nuevo nacimiento: el del hombre diferenciado respecto de sí mismo.

En relación con lo cual, ya en el diálogo con Nicodemo se muestra una rara peculiaridad de las respuestas de Jesús. Habiéndosele mencionado los signos operados por él (3, 2), no se

⁴⁶ V. “Eine Bewegung der mundanen Vernunft” [Un movimiento de la razón mundanal] en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* XLVIII (1998), 221-250, y “Die conceptuale Vernunft in der letzten Epoche der Metaphysik” [La razón conceptual en la última Época de la Metafísica] *ibíd.*, XLIII (1992), 345-360.

refiere a ello, sacude en cambio los pensamientos de su oyente con algo extraño, pues al señalar la necesidad de un nuevo nacimiento despierta la reacción de la δόξα sólita; pues esta tiene que preguntarse: “¿Cómo puede ser engendrado un hombre que ya es un anciano?” Pues bien, en lugar de ofrecer una explicación, Jesús extrema al punto la provocación: “En verdad, en verdad te digo, quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos.” Jesús pasa pues por alto la pregunta, señalando lo único que importa; luego da de pensar con la distinción – que no había sido introducida en modo alguno – entre el espíritu y la carne. Y cuando en lugar de una explicación prosigue: “No te maravilles de lo que dije”, lo hace sólo para provocar una admiración más profunda todavía, con la aseveración de que no es posible disponer del espíritu mencionado, de que es puro don; y que quien lo escucha no sabe ni el de dónde y el hacia dónde de su inspiración. Se apodera [de uno] o no, sin verse apremiado jamás en esta o en aquella dirección. Es, para decirlo con una palabra, absoluto. Nicodemo no comprende el discurso de Jesús. Este, por su parte, se admira: este maestro del pueblo de Israel no sabe lo que enseña. Pero Jesús no intenta en lo más mínimo mantenerle el entendimiento ocupado con explicaciones; en lugar de ello afirma: “De lo que sabemos, de ello hablamos”, pero vosotros no aceptáis nuestro testimonio. Sea quien fuere ese “nosotros”, Jesús permanece de un modo tan decidido en y cabe sí, que deja toda expectativa, en el sentido de la opinión, librada a sí misma. Nicodemo es uno cuya intención es buena, sin que por eso su pensamiento sea bueno. El que ha descendido del cielo ha de causarle por fuerza extrañeza con ese cielo suyo.

Pero su mensaje es este: “Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino alcance la vida eterna” (3, 16). Pero tal salvación llega sólo a quienes aceptaron cancelar su comprensión carnal de Dios, de la justicia de ese Juez. El Salvador del mundo ya no juzga a quienes creen en Él, porque quien no cree se ha juzgado ya a sí mismo. El fundamento de la diferenciación es ahí el amor a la Luz: un amor diferenciante y, por ende, pensante: *di-lectio*. La de la palabra inicial.

El embate de Jesús contra la δόξα, en el sentido del parecer o de la *sententia*, tiene que afectar primero a los Suyos. Esto sobre todo allí donde Él anuncia su dar como el darse a sí mismo: “El pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo”. Una vez más Jesús no hace intento alguno por evitar confusiones; provoca, antes bien, a sus oyentes. Si estos se retraen, ello no lo mueve en ningún modo a una hermenéutica atenuante, tal como la que los sabios según el mundo tienen siempre pronta. En lugar de ello extrema Jesús su exigencia; da de pensar, en tanto pone de manifiesto la incompreensión de los oyentes como la decisión de ellos mismos. Con la consecuencia siguiente: “si no comiereis la carne del Hijo del hombre

y bebiereis su sangre, no tenéis vida en vosotros” (6, 53). Que es tanto como decir: seréis sólo arrebatados por la muerte, ciegos ante la distinción necesaria de la misma. Sólo quien cree en Jesús tiene la vida, puesto que ha vencido la violencia del parecer en relación con ella. Su fe, empero, nace sólo de la gloria de la palabra hecha carne. ¿Para quién permanece oculta? ¿Para quién no? Esto es lo decisivo.

Los Suyos, sobre todo, se ven expresamente enfrentados ante una decisión: “¿no queréis marcharos también vosotros?” (6, 68). Esta pregunta despierta en Pedro el reconocimiento de la palabra divina, que en verdad ha de preceder siempre al conocimiento y ha de ser, aquí, un reconocimiento dado; pues “nadie puede venir a mí si no le fuere concedido por mi Padre” (6, 66). Cuyo poder excluye, precisamente en este sentido, toda potestad simplemente humana. En el caso del Hijo, ni siquiera la arbitrariedad precisa ser excluida; pues su Encarnación sólo tiene por fundamento, cumplir la voluntad del Padre en este mundo. ¿Y su saber? Es sólo el de su misión y por ende tiene que revelarse no como sólo suyo propio, sino como compartido con el Padre. “Quien habla por su cuenta busca su propia δόξα” (7, 18), busca el prestigio de sus pareceres y no, precisamente, el reconocimiento de la gloria esencial a Dios.

El Enviado del Señor (8, 43) ha de preguntar por fin: “¿Por qué no comprendéis mi habla?” Pero se ha anticipado a la respuesta con una comprensión paradójica: “Porque no podéis oír mi palabra”. Poder hacer esto depende, en efecto, del movimiento del espíritu que da de pensar. Cuyo impulso, empero, da de pensar en la medida en que se da a conocer en la palabra acerca de la resurrección y no sólo del despertamiento del Hijo. Su gloria se halla presente en la prédica joánica precisamente en cuanto es la propia de la resurrección; no sólo a partir de su crucifixión, sino a partir de la palabra que Él es de manera íntegra, esto es, con su distinción permanente de la vida misma. La muerte no se apodera de él, pues tal como la conoce, es ella una con la resurrección, más precisamente: con el ser despertado de entre los muertos. Él es uno con la vida en cuanto suya: “Yo soy” – una vez más: soy – “la resurrección y la vida” (11, 25). Esto es supremamente paradójico, como un haber-partido [*Verschieden-sein*]⁴⁷ que incluso da vida; dada como la de la verdad siempre diferenciada; verdad que para los Suyos, empero, se vuelve camino del obrar.

La última revelación que Jesús hace por sí mismo lleva el estar-en [*das In-sein*] de los Suyos en Él como la vid verdadera a una imagen paradójica (15, 1). Con ella se completa la

⁴⁷ El autor emplea el verbo *verscheiden*, con que la lengua alemana nombra el morir no como proceso biológico, sino como un “partir” de este mundo, propio del ser espiritual.

articulación íntegra de la gloria de Dios. Manifiesta, primeramente, como un glorificar mutuo: el Hijo glorifica al Padre, Este al Hijo. Sólo mediante su revelarse por sí mismo resulta el juicio – ya no sólo el concepto – que introduce a los Suyos en esa relación. Sólo en tal sentido se diferencian respecto de sí mismos, comprenden el mandamiento “nuevo” que sólo Juan conoce y que se diferencia completamente del *Antiguo Testamento*. Pensado a partir del estar-en mencionado, el mandamiento supremo cobra la siguiente forma: “Amaos unos a otros como yo os he amado”. Sólo este amor es el que vale como norma. En tanto invalida el tradicional “como a ti mismo”, la δόξα imperante, la privada de gloria, acaba por ser arrebatada a lo obvio del amor propio.

¿Hemos olvidado, por la recolección en la palabra del *Nuevo Testamento*, el presente; un presente que ha de ser el nuestro? ¿Pero cómo él es el nuestro? ¿Acaso en la abstracción que nos permite hablar del curso del tiempo? En tal caso, aquella palabra pertenece abiertamente al pasado; un estado de cosas que lo arbitrario de nuestro empeño por volver actual lo hablado otrora, no hace sino confirmar. En tal sentido, el tiempo de la palabra mencionada era ya, con ese principio que la resurrección de Cristo constituye para los Suyos, un tiempo pasado. Esto lo vieron también los antiguos, sin que por ello, sin embargo, en la esfera de nuestra Historia, el presente de la Palabra se hubiese visto menoscabado; pues fue pensado con la diferencia que surge de la eternidad. Pero el pensamiento de la eternidad ha perdido hoy su fuerza esclarecedora.

¿En cuál hoy? Su vida cotidiana quiere ser visiblemente diferenciada de aquella que hizo valer la condición intemporal de la Palabra. Pero hasta sus ministros se han vuelto inseguros y se figuran que debe adaptársela al modo de hablar actual. También el lenguaje de la prédica de otrora ha conocido varias adaptaciones, pero ello, sin embargo, en un sentido contrario, porque los lenguajes naturales estaban subordinados a la Palabra. Y esto, en un trabajo de traducción que penetró vasta y profundamente en los llamados lenguajes vernáculos de Europa, enriqueciéndolos más allá de la palabra de la prédica. Este “tra-ducir” en el sentido de un ir hacia la palabra, no la tomó, ni siquiera en los llamados lenguajes sagrados, como algo que poseyese en lenguas diferentes la condición de lo meramente dado, sino como la palabra de la Sagrada Escritura; sagrada en lo divino de su revelación. A esta palabra correspondió una teología *sensu stricto*. Lo que hoy se conoce bajo este nombre, se delata por el modo de entenderse a sí mismo como un “hablar acerca de Dios”; con un discurso que, de manera expresa, no quiere ser λόγος. En consonancia con la Modernidad [*Moderne*] ello debería ser, tanto con Wittgenstein como con Heidegger, el, un callar acerca de Dios, y ello en la esfera íntegra, no ya de nuestra Historia, sino del Mundo. Pero más acá del silencio

correspondiente se conoce muy bien la hojarasca erudita acerca de Él o incluso el parloteo acerca de cómo uno querría que fuese Él o incluso el propio Jesús.

Aquí estamos otra vez en nuestro presente y bien se advierte que él hace valer una diferencia frente a la Modernidad. ¿Cuál? Precisamente aquella que nos hace hablar de una “Submodernidad”. Tal como se dijo, con el desplazamiento que desemboca en ella, la historia del pensar ha quedado invalidada, tal como ella animó finalmente⁴⁸ el pensamiento heideggeriano en la confrontación del todo del Mundo con el de la Historia. Con la traducción de esa relación en la de Lenguaje y Mundo, la experiencia heideggeriana del llamado abandono del ser [*Seinsverlassenheit*] acabó, con mayor razón todavía, por apagarse. Pero no por ello las figuras de la meditación moderna acerca del sentido se han desmoronado; sólo que la reflexión de la Submodernidad se comporta ante a ellas como ante modificaciones indoloras, puesto que sin cortes. A semejanza de la que ocurre en la novela de Butor, *La modification*. Esto también es claro en su posición con respecto al Saber Cristiano. Con la mirada puesta en ello traigamos a colación brevemente el resultado: dentro de la esfera del Mundo, característica de la Modernidad, representaba Husserl una hermenéutica que conoce un dios – no ciertamente el cristiano – como concepto límite para el análisis de las operaciones de la conciencia dadoras de sentido. El vecino Schlick, que piensa de manera funcional, en el curso de su meditación sobre las ciencias no sólo no pudo obtener nada de tal concepto, sino que ni siquiera vio un apoyo razonable para ello en la dimensión, ahí abierta, de la vivencia; como que tal dimensión, por lo que atañe a las necesidades de la vida humana, está ocupada en la tarea de una política socialista. Y por lo que concierne, finalmente, al pensar apocalíptico de Nietzsche, él tenía ya la muerte del Dios cristiano por un supuesto para la transmutación de todos los valores.

¿Qué resulta de estos momentos mediante su traducción en la esfera verbal propia de la Submodernidad?⁴⁹ Foucault modifica el pensamiento de Nietzsche en el sentido de que desaparece el futuro del superhombre; ya por la razón de que no se trata de ningún ser humano proyectado del modo que fuere, sino precisamente del fin de tales proyectos del “cómo tiene que ser”; tras haber quebrantado esto último para reducirlo a la violencia del hombre meramente tal. Lo que mueve aquí no es la experiencia del despojamiento, propia de la Modernidad, sino el “cómo no es” del parecer, apresado en la crítica de las coacciones sociales, tal como estas se destacan sobre un trasfondo utópico. Prontos para la “destrucción”

⁴⁸ Esto es, tras las posiciones de Marx y de Nietzsche. Véase, en relación con las tres, del autor, *VGM*.

⁴⁹ Cf. H. Boeder, *Install*.

están allí, sobre todo, los constructos [*Constructe*] morales impuestos en última instancia por el Cristianismo, interiorizados hasta convertirse en conciencia moral [*Gewissen*]. Luego modifica Barthes el elemento de la prédica cristiana, en la medida en que introduce su lenguaje en el análisis de los tipos de texto – en particular en el de la propaganda – y hace hincapié en su sugestión imaginativa. Pero la indiferencia ante la palabra del *Nuevo Testamento* acaba por afianzarse por obra de la reflexión sobre las *performances* verbales de la vida cotidiana. Para Austin vale, sobre todo, una cosa: la comunicación exitosa. Con un pensar que opera, por así decir, “en red”. Su gramática se emancipa tanto del fetiche de la diferencia “verdadero-falso” como de lo otro, respecto de la diferencia, en la constatación de valor y hecho. No como si estas diferencias debiesen desaparecer, pero hay que privarlas de su prestigio dominante. ¿No se había llegado al colmo con la palabra que dice: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”? ¿Cómo hay que escucharla? Y una vez más: ¿en cuál presente? Precisamente en aquél que ella misma funda.

¿Pero dónde habría que buscarlo? No en la Historia de la filosofía. Y tampoco, en absoluto, entre las figuras de la meditación moderna acerca del sentido. ¿Nos vemos pues arrojados del mundo de aquellas otra vez hacia el Lenguaje de la reflexión submoderna? Pero nuestro oír tropieza aquí ya no con el silencio de un callar, sino con un muro de ausencia de distinción que se traga las palabras. ¿Qué, entonces? ¿Habría esto de dejarnos sin lenguaje, si nosotros lo reclamamos como el del pensar *sensu stricto*? Para evadirse, la dispersión del mero afán por actualizar lo hablado otrora ofrece siempre ocasiones en abundancia. Pero no ocurre lo mismo con lo pensado; en este caso con lo pensado de la prédica neotestamentaria. ¿Pero cómo es ello algo pensado [*ein Gedachtes*] y no algo meramente representado [*ein Vorgestelltes*] con la arbitrariedad de un preferir privado o incluso sectario? ¿Cómo puede equipararse a lo que ha sido el concepto puro en su apartamiento radical?

Ya esta misma pregunta sólo es comprensible, por cierto, para quien ya ha recordado el concepto en Parménides, o en Agustín, o en Hegel, salvándolo de la indiferencia submoderna. Y en nada ayudan para ello, por cierto, las ocurrencias de la erudición. Hay que reconocer que la reflexión submoderna, con la contracción de las *rationes* al término del pensar, ha dado una señal; pero ella es legible sólo para un giro del pensar, desde la reflexión sobre sí mismo hacia el hacerse cargo de lo pensado que, en el sentido de una distinción, no sólo de la razón, sino, antes que ello, del hombre respecto de sí, ha dado de pensar. Precisamente en tal sentido podemos dar el paso atrás, desde la filosofía recordada topológicamente, hacia la

memoria de la *sophia*.⁵⁰ Pero tal memoria quiere ser edificada, y ello, logotectónicamente. Con una técnica que, en última instancia, sólo puede obtenerse a partir del ejercicio de diferenciar la razón filosófica en sí misma y respecto de sí misma.

Ya por ello puede resultar claro que: ni el pensar recibe una norma nueva, ni determina para sí una nueva cosa. Pero lleva a cabo un giro desde la reflexión contracta de los así llamados “analíticos” hacia la tectónica de lo pensado por la *sophia*. Conteniéndose ante ella es libre, finalmente, para concentrarse sobre la distinción del lenguaje, tal como también puede escuchársela en la voz del *Nuevo Testamento*. No como una *performance* verbal cualquiera da ella de pensar, sino en la determinación plena de la palabra que dice. Su “misterio abierto” es intangible para la *misión* de la historia [*Geschick der Geschichte*] pensada por Heidegger, y también para el no llegar del mundanizar del mundo correspondiente. Entregado por entero a la distinción del lenguaje respecto de sí mismo, tal como ella se presentó alguna vez, de manera perturbadora, en el pensar de la vida cotidiana. Con una palabra escandalosa que, por su parte, pasaba de largo, sin embargo, ante los pareceres imperantes en cada caso.

La contención⁵¹ ante la palabra, en su alzado logotectónico, aporta una modificación de las llamadas modalidades, no sólo frente a la Historia filosófica, sino frente a la meditación acerca del sentido, constitutiva del núcleo de la Modernidad. La revolución, entendida con Marx, de las relaciones de producción, debía venir de manera necesaria, bien que no de manera natural; la transmutación, entendida con Nietzsche, debía llegar de manera posible: ya como la del nihilismo activo, ya como la del pasivo. La vuelta, pensada por Heidegger, no sólo del olvido del Ser, sino la esperada más originariamente, la del abandono del Ser,⁵² era no imposible.

Pero, ¿qué modificación experimentan entonces, más acá de la Modernidad, las figuras sapienciales que se presentaron otrora de manera inmediata? Incluso como lo pensado con carácter normativo no necesitan ya interpelar en la figura de lo necesario, tal como lo conoció la filosofía. En la articulación logotectónica del lenguaje diferenciado respecto de sí mismo

⁵⁰ Precisamente así, “La memoria de la *sophia*”, se titula la conferencia que, cinco años después de la aparición de este artículo, el autor ofreció en un coloquio internacional organizado por el Centro fenomenológico de Praga y la Academia de Ciencias de la República Checa, sobre el tema: “Heribert Boeder: Topologie der Metaphysik und logotektonisches Denken”. V. *In officium Sapientiae*, vol. II.

⁵¹ *Verhaltenheit* (ἐπιποχή), el abstenerse de “interpretar” y de manipular, en el sentido de la erudición histórica y filológica

⁵² Genitivo subjetivo.

basta en cada caso la memoria que nos dice: la distinción del hombre respecto de sí mismo no es imposible, una vez que la misma ha sido ya consumada en cada figura epocal de la *sophia*. Presente en la palabra que le es propia. Uno sólo “tiene que” preferirla: ser φιλόσοφος, y también, por ende, como ya Aristóteles observa,⁵³ φιλό-μυθος. Ante nuestra memoria edificada.

Esta se despliega por sobre la impotencia y la repugnancia y el ignorar en la constatación del “fue” [“*es war*”] junto con las versiones complementarias de un apocalíptico “será” [“*es wird sein*”]. Contra él también nosotros podemos afirmar: ¡ningún futuro! Pues el futuro, como lo enteramente otro de la reflexión submoderna, ha sido ya absorbido por ella. Los restos son “lo de mañana” y “lo de ayer”, en el sentido en que los conoce la vida cotidiana.

El presente no cotidiano de la palabra que da de pensar abre, para la memoria de lo consumado, la diferenciación del lenguaje respecto de sí. Una vez que, habiendo sido desalojado del mundo todavía histórico de la Modernidad cerrada, quedó librado por entero a sus *performances* cotidianas. Sólo al hombre que en ellas carece de sino [*Geschick*] y de historia puede decirse con todo sosiego: la distinción respecto de sí no es imposible. Bien es verdad que ella no puede ser jamás – al modo submoderno – la del mero “otro” entre los “otros”. El presente fijado sobre él y su comunicación significa antes bien un aplazar aquella distinción hacia la “imposibilidad” enaltecida por Derrida ante los submodernos. Con ella la reflexión se vuelve cosa de nunca acabar, porque en lugar de introducir una diferencia decisiva, sólo se refiere a la prolongación del “de manera diferente de cómo fue hasta ahora” en un “más” incesante: más justicia, más democracia.

El presente de la palabra mencionada, un presente diferenciado y, antes que ello, diferenciador, es el suyo propio, y no uno que se le asigne por un actualizar. Pero el discurso cotidiano le es tan poco ajeno, que ella ha hablado dentro del mismo. Bien que el entendimiento de tal discurso – esto también lo muestran las paradojas del *Nuevo Testamento* – se quede en cada caso perplejo. Es así como la palabra no es aceptada al par que lo es; oída, en este caso, con discernimiento. Por donde el presente reclamado por la palabra es uno diferente del vinculado al transcurso del tiempo. Un presente que no pertenece tiempo, pero que tampoco es eternidad alguna, tal como ella permaneció siempre referida, en cuanto “ahora” detenido, a la así llamada Naturaleza. En lugar de ello, un presente [*eine Gegenwart*]

⁵³ *Met.* 982 b 18.

puro del pensamiento que – interpelado en orden a su conversión – piensa “en dirección a lo presente” [“*gegenwärts*”].

¿Pero hacia dónde? No en la dirección del tiempo que corre, ni siquiera en el sentido de la secuencia histórica, ni, mucho menos, en la dirección contraria. ¡En ningún caso pensar *per oppositionem*! Pensado a la luz del Nuevo Testamento, sólo el escuchar la Palabra puede dar el rumbo al pensar. ¿Hacia dónde? Hacia lo presente: por un lado, hacia lo hablado en el sentido de lo cotidiano y, por ende, no hacia un pasado o un futuro. Pero, a la vez, hacia lo presente en el sentido de lo que da primeramente de pensar, constitutivo de nuestro presente en el horizonte total del lenguaje que se diferencia respecto de sí mismo. El otro mundo, no imposible, de Heidegger, cede ante el lenguaje primero, tampoco él imposible. Bien es verdad que la respuesta condigna al mismo es un agradecer, pero ella– algo impensable para la Modernidad, absurdo para la Submodernidad – sólo se vuelve plena en un alabar. Tal como lo conoce el lenguaje de la sabiduría, sería pretencioso hacerlo nuestro. Lo que nos corresponde es el reconocer [*das Anerkennen*]⁵⁴ lo pensado por aquél; aprendido, primeramente, en vista de lo consumado a lo largo de la historia de la filosofía.

¿De dónde esta aclaración del sino de la ocultación [*Verbergungs-Geschick*] de la así llamada Metafísica? ¿De dónde la desaparición del futuro del otro mundo del cuadrante heideggeriano? Su diferencia respecto de la esencia de la técnica y no, meramente, respecto del socorrido mundo técnico, se ha retraído a la diferencia que se manifiesta en el lenguaje con la separación entre *sophia* y *filo-sophia*. ¿Cómo habríamos de pensar, todavía, metafísicamente, cuando nos hemos percatado de todo lo consumado por la Metafísica o, más claramente, por la razón conceptual? ¿Cómo no habríamos de pensar, con alegría, técnicamente, tratándose, para nosotros, de la logotectónica de Historia, Mundo y Lenguaje? La Modernidad nos encomendó, al despedirse de su Historia, estas totalidades de lo digno de ser pensado; las figuras de la reflexión de la Submodernidad acabaron por disolverlas y nos han hecho advertir así, sin ellas saberlo, el favor [o la gracia; *die Gunst*] de la mencionada distinción del lenguaje.

Por lo que atañe a ese don peculiar y tan mal comprendido, en el sentido del pensar, el de la Época Media, el mismo ha logrado desprenderse, por obra del desplazamiento de la Submodernidad, no sólo de su versión central, esto es, la agustiniana, sino también de la

⁵⁴ Este término, verdadera clave de bóveda del pensamiento logotectónico, ha de entenderse en sus tres acepciones: “conocer la verdadera naturaleza o identidad de algo”, “admitir” y “saberse agradecido por un bien recibido”.

violencia de su antagonista moderno, esto es, del apocalipsis nietzscheano del nihilismo, y finalmente de las fantasías submodernas, foucaultianas, de la violencia.

¿Qué queda ahí, como resto? La vida cotidiana y sus *performances* verbales, esencialmente diversas – entre ellas debieron ocupar su lugar también las de las ciencias – no pueden desaparecer ni se puede, menos aún, hacer que desaparezcan. Pero sí pueden agotarse las figuras submodernas de la reflexión, propias de aquella vida. El llegar a verlas en la integridad de un todo las fija e inmoviliza, aun cuando el negocio [*der Betrieb*] prosiga para nunca acabar.

Aquello que ha de soportar [*ertragen*] – ya que no sostener o portar [*tragen*] – la distinción del lenguaje respecto de sí, es, en última instancia, el pensar de la vida cotidiana, donde cada cual podía tener, desde siempre, su opinión propia. La filosofía ya desde temprano habló de ella con distancia. Tal actitud, empero, inexcusable para la ciencia que le era propia, ata. El movimiento de la Submodernidad nos aconseja sosiego; incluso frente a ese pensamiento que, en su insipidez, es el más despreciable: el que argumenta en favor de la imposibilidad de que el hombre se diferencie respecto de sí mismo. Esta afirmación y su apelación inevitable a tales o cuales fenómenos no pueden saber de qué habla. Y tampoco quiere ser invalidada por un argumentar que comienza siempre sin libertad, puesto que dando por sentado ciertas suposiciones, y así también cesa.

Si nuestro presente está determinado por el horizonte no de un Mundo, sino del Lenguaje diferenciado en sí mismo, entonces tal “en dónde” [*Worinnen*] no deja de ser, a buen seguro, motivo de perplejidad. ¿No procede de él el ansia submoderna de emancipación en lo hablado? ¿Pero, y si nuestro presente ya no se entiende, por último, a partir de un “en dónde”, ni ya más, tampoco, a partir de un – pensado con Heidegger – aguardar lo que viene al encuentro [*Entgegen-warten*]? También este permanece vinculado todavía con el mundo técnico y su sino.

Hacia lo presente; esto habla sólo de una puesta en marcha del pensar. Ella no conoce, por ende, ninguna vaguedad del hacia dónde, porque este está plenamente determinado en sí mismo, y ello, a partir de la palabra de las figuras sapienciales de nuestra tradición. El que ella no hable ya de manera inmediata, como dentro de sus Épocas, lo entendemos como el favor de poder edificar en lo pensado por el lenguaje diferenciado respecto de sí mismo. Todavía y de nuevo por amor a la sabiduría. También y sobre todo por amor a aquella que da de pensar en las paradojas del Nuevo Testamento, en tanto diferencia nuestra δόξα, nuestro pensar cotidiano, tan radicalmente respecto de la gloria de Dios, de la de su Hijo, de la de los

Suyos, que uno se admira de cuán paradójico ha de ser también el discurso acerca de la δόξα. La más bella amonestación para no dejarse guiar en el pensar por la homonimia. La recomendación más inmediata para parar mientes en la enjundia maravillosa de aquella palabra que primero y de nuevo nos da de pensar.

LA PRÉDICA NEOTESTAMENTARIA ANTE LA SUBMODERNIDAD

Nietzsche trajo a los modernos una nueva; su buena nueva. Ella reza: Dios ha muerto.

Esta expresión difiere *toto coelo* de la afirmación: Dios no existe. Mientras que, en la historia de la filosofía, una afirmación de tal índole podía ser ponderada con argumentos racionales – por sólo mencionar aquí a Tomás de Aquino y también a Hegel – un empeño semejante no cuaja más, para la meditación moderna acerca del sentido, en el mundo por ella interpretado: ni en la dimensión abierta por Dilthey para el pensar hermenéutico, ni en la abierta por Frege para el funcional. Esto vale también, *a fortiori*, para el pensamiento apocalíptico de Marx y de Heidegger. El demostrar la existencia de Dios, incluso la del ser que le es propio o bien la de su no-ser, ya no encuentra asidero alguno en la Modernidad; aun cuando la escuela lo haya advertido, con un comprensible retraso, y sus esfuerzos argumentativos en esta materia, desde mediados del siglo XIX, se hayan ido agostando lentamente. Hoy ya ni siquiera los custodios de la doctrina cristiana insisten en ello. O si lo hacen, entonces sólo con un corazón tibio, puesto que con una razón tibia, por haber dejado de ser diáfana para sí misma. Una razón que ha dejado de cerciorarse de sí misma mediante una ciencia pura de la razón, porque ya no argumenta *ex principiis*. ¿Por qué, pues? La “ciencia teológica” ha partido [*ist verschieden*] tras haber cumplido cabalmente su tarea.

Dejemos por ahora de lado este dato algo oscuro, para ocuparnos antes de la susodicha nueva de Nietzsche; si es que, en efecto, es tal. Ningún argumento puede sofocarla, pues ella hace valer una sospecha contra el argumentar en cuanto tal, y en particular con respecto a la supuesta vida de Dios. Habla, por cierto, desde la experiencia de una ruptura en la autocomprensión del hombre, de una ruptura con la antigua verdad acerca de él, de que es un *animal rationale* y único, por ello, entre todos los vivientes. Es así como la nueva de Nietzsche habla desde una experiencia histórica, que revela, en cuanto tal, una diferencia en el todo, conviene a saber: la de nuestro Mundo respecto de su Historia.

El Mundo así separado se le manifiesta a partir de un pensar que no reconoce ya en cuanto tal la antigua *differentia specifica* del hombre. Como creer, se sabe vinculado originariamente

con todo viviente. Precisamente ahí se anuncia el sentido moderno de “posible”. En la vida el hombre se da cuenta de su poder, no sólo en general, sino, antes que ello, de la voluntad de poder; de sus condiciones para conservarse y acrecentarse. Luego esa voluntad se particulariza en un hacer-creer mediante simulación e incluso mediante engaño; tal efecto adquiere para él la consistencia de “lenguajes”. Cuyo extremo propiamente humano se alcanza en el autoengaño necesario⁵⁵ del individuo con respecto al valor de la vida; para no perecer por la verdad del dolor, le es necesario el arte; en él, el pensar se vuelve histórico como creer y también como asentir, vale decir, como *assensio*.

La cosa propia de ese pensar se presenta de manera inmediata como el valorar lo necesario para la vida y el establecer las metas correspondientes del obrar; pero tal valorar ha sido pervertido primero por el cristianismo y luego por el socialismo, en sentido moralizante, transformándose en hostilidad frente a la vida; en orden a ello se plantea la tarea histórica de una transmutación de todos los valores. Sólo sobre el suelo de la experiencia de que “Dios ha muerto”, de que la fe en Él se ha vuelto in-creíble, pero, más allá de ello, con la pérdida del valor de los supremos valores heredados, se vuelve necesaria [*not-wendig*] una transmutación de todos los valores; pero ello sólo en la medida, por cierto, en que deba salvarse la distinción del hombre respecto de sí mismo.

La experiencia de la pérdida de los valores atañe a la fe en el Dios cristiano. Él está muerto, porque ya no es posible creer en él. Si esto es una experiencia con la cosa del pensar, ello sólo se debe a que esta fe, en sentido epocal, se ha vuelto configuradora de mundo [*weltbildend*]. Pero su “Señor” ha negado la vida, tal como se lo entiende desde la voluntad de poder, y en particular desde sus condiciones de incremento. Precisamente esta negación es negada, a su vez, por Nietzsche, ante la configuración que la vida de aquel espíritu ha cobrado actualmente “en la carne”, esto es, en los depositarios de la hostilidad contra el cuerpo y la vida, con los que tropieza en las figuras corruptas del cristianismo: por un lado, para los doctos, en la doctrina de Schopenhauer, por otro, para el pueblo, en el socialismo. Nietzsche retrotrae ambos proyectos de hombre a su procedencia histórica y abre allí su oposición propiamente dicha, esto es, la dirigida al “Crucificado”. Él se entiende a sí mismo como el “Anticristo”. Precisamente como este.

⁵⁵ El autor escribe *not-wendig*, en lugar de la forma normal *notwendig*, para dar a entender que el autoengaño es “necesario” porque “acaba” o “pone término” (*wendig*) a un “apremio” o “necesidad” (*Not*).

Un este ha sido también aquél que permite juzgar: Dios ha muerto. Esto en modo alguno apunta a la representación desteñida de Dios en su universalidad abstracta, bajo la cual también es subsumido, una y otra vez, el Dios cristiano. Un Dios semejante no puede morir y se ofrece a la imaginación para que le asigne los atributos que fueren, según y conforme los prefiera. Pero Nietzsche no ha dejado duda alguna en cuanto a la concreción de Dios como “este”. No un Dios en general, tal como él puede ser sujeto de un discurso, sino el que se volvió por sí mismo concreto, históricamente, como predicado de “este”: el que se hizo hombre. Él introduce una diferencia decisiva. Sólo el “Crucificado”, y sólo este, es “el Señor” de sus fieles. Sólo en cuanto tal provoca él el ataque del “Anticristo”. Él tiene su singularidad en el sentido según el cual ha muerto “en la carne” y “en la carne” ha sido luego despertado. Precisamente este Dios ha dado a Nietzsche de pensar y, además, de callar; bajo las condiciones de la Modernidad, estimuló la otra Buena Nueva respecto del *Dysangelium* de Pablo.

Volvamos otra vez a la secuencia de los momentos en la ratio nietzscheana. En el resultado, el pensar que valora llegó a la comprensión histórica que dice: su cosa suprema, esto es, Dios, ha muerto. De allí que su valorar ya no pueda ser un don de este Señor. Ya no puede darle gracias por su don de la conversión del pensar: la “renovación de la mente” (*Rm.* 12, 2). Aquella experiencia ya no admite plegaria alguna. Por ello la transmutación de todos los valores es necesaria [*not-wendig*], en una significación que ya no es la categorial. Por la certeza que dice: “el hombre es algo que debe ser superado”, en un crear-más-allá-de-sí.

El mundo nuevo del que no tiene Dios, el del su propio valorar, sólo se vuelve posible por el padecer de su aislamiento último. Este comienza con el abandono de los suyos, y se ahonda mediante el abandono incluso de sí mismo. Sobre todo mediante la privación por la que ya no está más cabe sí. Desde ella despierta para alcanzar el verdadero amor de sí mismo, es capaz del amor por sí en el sentido del amor por su vida que retorna eternamente, la vida de su alma. Pero esto exige una afirmación del retorno también del hombre más aborrecible, una superación del asco provocado por este pensamiento.

Sólo a partir de esta realidad del superarse a sí mismo, el maestro está facultado para ser el heraldo del superhombre. Su palabra quiere ser algo operado; pues él habla de sí como del hombre ya diferenciado respecto de sí mismo; y él sólo puede ser el poetizado. La cosa de Nietzsche acredita su realidad en el heraldo poetizado de la distinción respecto de sí mismo consumada en la soledad.

Sólo en su “hora más queda” concreta Nietzsche la norma a la que ha de someter la cosa de su pensar. En cuanto norma, diferente de la cosa, en la medida en que escapa al arbitrio del heraldo la llegada de su señor; ella le resulta de una patencia sobrecogedora; poetizada a partir de la entrada de la fe en el eterno retorno de lo mismo. Esto, lo creído, se le asigna al alma como su señor; él la dota con el Mismo [*mit dem Selbst*]; el así dotado responde con el canto de gracias por el don de su vida.

En ella reconoce Nietzsche una necesidad que vale para él como su *fatum*; se vuelve histórico como encargo que le ha sido encomendado; precisamente aquél encargo que en el *Ecce homo* ha sido entendido como “destino”. Como destino, hecho hombre, de la historia. Destino que para la humanidad resulta ser su crisis propiamente dicha, el apremio de un “acto de suprema meditación sobre sí”. Este se acredita como necesario [*not-wendig*] en tanto quebranta la hegemonía de la moral y, antes que ello, del cristianismo.

El último momento de la ratio nietzscheana apunta, más allá del conocimiento de su “suerte” histórica, hacia el *amor fati*. En tanto lo ama, la muerte diferenciada se le transfigura no sólo en una muerte posible, sino en una preferida. Pero ella sólo puede volverse tal en aquél que ama la eternidad del retorno. Así se ha transformado también la categoría de la posibilidad en el sentido de la Modernidad.

¿Por qué motivo recordar todo esto? Esta pregunta se vuelve apremiante, ya por el hecho de que aquí se pasa por alto, a todas luces, al Nietzsche de Heidegger, es decir, al que ha sido, según se pretende, el último pensador de la Metafísica. En cuanto tal, él pareció inserto en esa tradición y haber invertido sus tesis. Pero este parecer también permitió aprovecharse de Nietzsche para que aquella continuara arrastrando sus problemas escolares. No por nada Heidegger advirtió retrospectivamente la continuidad de la diferencia entre *essentia* y *existentia* incluso en el ámbito de la voluntad de poder. En la discusión contemporánea, también el así llamado redescubrimiento de la Ética pudo aprovecharse de Nietzsche. Lo cristiano y lo anticristiano en la demanda del propio Nietzsche, o incluso la experiencia de que dios ha muerto, sería ciertamente lo último que a uno hoy podría moverlo todavía.

Ello es que ya desde hace algún tiempo se advierte cómo la certeza de Nietzsche, de que la fe cristiana ha perdido credibilidad, confirma su verdad. De tal suerte que la aseveración correspondiente se ha vuelto algo cotidiano. Notorio incluso para sus pastores. ¿Pero dónde y cómo este hecho podría ser apremiante todavía para el pensar? No faltan, por cierto, explicaciones tan bienintencionadas como inmediatamente comprensibles de la pérdida de la

fe por el estado general de la sociedad. ¿Cómo podría ser de otro modo? Como que también las iglesias se saben integradas en ella, compartiendo sus necesidades. Es así como sus comunicados son, en rigor, un mensaje acerca de lo que ya todos sabemos o, al menos, deseamos: apelaciones a la paz y declaraciones solidarias de toda índole, pero en ningún caso un mensaje que, como cristiano, hiciese valer una diferencia decisiva.

Pero además se encubre algo crucial: el hecho de que, por su parte, la nueva acerca de la muerte de dios ha perdido, entretanto, credibilidad. Pues la sordera para lo que en la prédica neotestamentaria hay de pensado, se ha ahondado hasta la indiferencia ante ello por parte del pensar hodierno. Por donde el mismo Anticristo resulta una representación vacía.

Admitir esta exageración aparente tendría el mérito de la pureza y la resolución, tal como corresponde al Saber Cristiano y, sin más, a toda figura sapiencial. La condición propiamente dicha del oír: la paulina “renovación de la mente”, es ahora despreciada. En lugar de ello, el continuar de la erudición histórica [*das historische Kontinuieren*] supone, en consonancia con la época, un acceso inmediato a la palabra del mensaje – tal como sólo en la Época Media de nuestra historia fue anunciado – que halló en el *sacram doctrinam tradere* su sostén pensante.

Pero por sobre todas estas cosas se yergue la pregunta: ¿dónde, propiamente hablando, estamos nosotros? ¿Compartimos todavía el presente con Nietzsche? ¿Quiere, este presente, ser entendido todavía a partir de la modernidad, a partir de las tareas de su meditación acerca del sentido? ¿No hace ya largo tiempo que estas se despidieron, tal como fueron cumplidas tanto por el pensar hermenéutico como por el funcional y, con mayor razón todavía, por el de cuño apocalíptico? Si uno se libera de una vez por todas del representar continuador, propio del quehacer historiográfico, tal como lo precisa el negocio filosófico [*der Philosophie-Betrieb*], entonces se advertirá fácilmente – no en último lugar en el arte contemporáneo – que en nuestro presente se han hecho valer ya formas propias, puesto que tareas propias, del pensar; este, diferenciándose respecto de la Modernidad y en relación con la misma, se presenta con una triple impronta: an-árquica, estructuralista y analítica.⁵⁶

Pero estas diferencias de ningún modo surgen – como acaso pudiera parecer – en una ocupación hermenéutica con las manifestaciones diversas y descriptibles de la filosofía de los últimos tiempos. Contra toda costumbre, contra las frecuentes afirmaciones procedentes

⁵⁶ En el sentido de la llamada “analítica del lenguaje”; cf. H. Boeder, *Install*.

del negocio, según el modelo de la investigación en las ciencias positivas, de que también la filosofía ya sólo puede trabajar en ámbitos acotados o parcelas, aquí opera un modo de proceder absolutamente diferente. Al margen de una aparente “investigación”, aquí no se habla ni de “fenómenos” ni de “teoremas”, sino que sólo se mira hacia las tareas diferenciadas de la filosofía en cada tiempo. Tareas de la razón, sólo a partir de cuyo cumplimiento se torna visible, que – y cómo – una figura del pensar se completa, en cada caso, con tres posiciones. Nota bene: aquí no se le supone una tarea única – tal la teoría del así llamado ser del ente – pero tampoco un final en una pluralidad indeterminada, y siempre en aumento, de problemas particulares; un final, antes bien, en orden a una tríada, que ya se ha dejado ver en la Historia de la Filosofía. Ella surge de una diferenciación completa de la razón misma o bien – para evitar la representación tradicional de la misma como de una facultad dada – de lo racional. Esto se ha diferenciado ya y también, por ende, determinado, en las relaciones o *rationes* de norma, pensar y cosa. Se ha desplegado en figuras de tales *rationes*, que, en cuanto cerradas, testimonian, en cada caso, una tarea del pensar cumplida cabalmente. Sólo tal mirada “logotectónica” permite, como ya en la Modernidad, así también en la Submodernidad – contra las disposiciones del “pluralismo” por doquier imperantes – reconocer y edificar totalidades de lo pensado que introduce en el todo una diferencia decisiva. Para aclarar esto a propósito de nuestro tema particular: ¿en qué ámbito se mueve el pensar hodierno? El arte contemporáneo le ha asignado el nombre de “Posmodernidad”, a partir de la Arquitectura. Ello es que en la opinión pública actual, signada esencialmente por la comunicación verbal, ya no es la filosofía la que da su impronta al comprenderse del hombre por sí mismo. Con todo, la Posmodernidad ha de entenderse con respecto a la Modernidad, de la que no quiere diferenciarse simplemente en la exterioridad del mero “después”, en rigor como la “Submodernidad”. Por qué motivo, esto puede aclararse en su modo de enjuiciar a Nietzsche. Su pensamiento, en efecto, dentro de las traducciones que van desde el pensar apocalíptico de la Modernidad hasta el pensar anárquico de la Sub-modernidad, ha sido transformado expresamente por Foucault.

Aquí la experiencia de que Dios ha muerto ha perdido por completo, a todas luces, su presente desconcertante. Se ha vuelto tan indiferente que ni siquiera provoca una réplica; desaparece, antes bien, en la observación que dice: no es la muerte de Dios lo que nos inquieta, sino – dicho brevemente – la muerte del “hombre”, esto es: la impronta del rostro en que el hombre otrora se reconoció y se había entendido incluso como imagen fidedigna de Dios, se ha disuelto en la representación desplegada principalmente por las ciencias

modernas del vivir, del trabajar y del hablar humano. Estas trazaron, como Foucault observa, un rostro, que en última instancia estaba dibujado en la arena de una playa, que una marea creciente acabó por cubrir. Pues la voluntad de poder como tema de la meditación nietzscheana disolvió al final la persona misma, en la que el hombre se había configurado. Este acontecimiento, sin embargo, significa para los submodernos tan poco una pérdida, que les permite, por el contrario, sacudirse vínculos o trabas de un modo sin parangón. ¿Cómo es esto?

En las tres dimensiones ya mencionadas de la Submodernidad,⁵⁷ todos los momentos de una figura experimentan un desplazamiento desde el horizonte más general, el del Mundo, hacia el del Lenguaje. Dentro del vínculo de las reflexiones o mejor: osadías submodernas – ya no: meditación *sensu stricto* acerca del sentido – tanto el momento inicial, como el medio y el final de una figura de *rationes* posee una configuración verbal. ¿Qué significa esto para el pensamiento de Foucault?

Lo primero que penetra en el pensar es el murmullo incesante del trasfondo donde se articulan los apetitos del individuo singular. El reino nietzscheano de los apetitos ha cobrado aquí, de pronto, una impronta verbal. Vale decir: no sólo se forma en él una posibilidad en cuanto pensada, sino también, al mismo tiempo, en cuanto verbalizada y está ordenada, como tal, a la comunicación. El pensamiento correspondiente viene “de afuera”, le es asignado a uno en el elemento del lenguaje. No soy yo el que piensa, sino “ello”, aun cuando esto se individualice en cada caso en sus apetitos. En esta individualidad piensa inicialmente de manera diferente de los otros.

Ahora bien, este pensar-de-otro-modo y hablar-de-otro-modo de cada individuo se ve menoscabado y hasta impedido por estar vinculado a la realidad que lo precede, la de unas convenciones afianzadas históricamente. Ellas son algo pensado que enajena al individuo respecto de sus apetitos, por la interpretación previa de los mismos, con una larga serie de prohibiciones que han hallado su expresión sobre todo en el orden público del discurso y también, por ende, de toda comunicación; y hasta poseen la violencia peculiar del efecto inconsciente.

Allí donde fuere que tales coacciones se vuelven conscientes y son desenmascaradas se le impone al individuo la necesidad de una transgresión y subversión de lo que le fue

⁵⁷ Las del pensar an-árquico, estructural y analítico, respectivamente. Cf. H. Boeder, *Install*.

determinado, y sobre todo prohibido, por una tradición. Pero él se gana su propio mundo no en la confrontación con la historia única del pensar, sino mediante una crítica variopinta y sin fin, en la discusión de las limitaciones padecidas. Tal crítica es tan sólo aparentemente “nihilista”, pues los supremos valores heredados resultan inanes ya por el hecho de que no se les opone en el pensar ningún nuevo orden de valores.

¿Y qué ocurre con la cosa del pensar? La necesidad cobra aquí un significado absolutamente diferente del que tenía en Nietzsche. Ella ya no viene al mundo mediante la instauración de valores nuevos en favor de la creación del superhombre, pues la voluntad de distinción respecto de sí, incluso en el sentido del “hombre superior”, queda de hecho cancelada; tiene que ser rechazada como fundamento de la exclusión de aquél que es, en cada caso, el otro; el individuo comunicativo la padece, por cierto, por doquier; en primer lugar, como la suya propia. Si no sólo piensa distinto de los otros, sino que es también otro respecto de ellos, esto no menoscaba en modo alguno la conciencia de que él mismo ha sido constituido por ellos, con los que es, por ende, originariamente solidario. Él padece ya desde siempre el apremio de las instituciones autoritarias que ejercen una violencia discriminatoria: en la escuela, en la profesión, no en último lugar en la red de reglas de la administración pública.

Luego el individuo se encuentra con la violencia ajena en las regulaciones verbales, que coartan de múltiples modos. Ellas lo excluyen de determinadas posibilidades de participar del discurso; esto ocurre, por ejemplo, con los lenguajes particulares de determinadas profesiones, también allí donde sus propios asuntos se vuelven tema de discusión; tal como sucede en la Medicina. Pero también en el campo del derecho, donde se trata de manera inmediata de la regulación de intereses particulares. De mayor trascendencia todavía, allí donde ya está limitada la posibilidad del discurso público en un idioma oficial de carácter nacional y vinculante, con la exclusión de dialectos familiares. Del modo más rotundo y efectivo, allí donde el uso del lenguaje se somete de manera general a las coacciones homogenizadoras de la corrección gramatical para cada expresión.

Pero por último se trata de la realidad humana, tal como se volvió tema de indagación en las ciencias modernas de la vida, del trabajo y del discurso. Allí se advierte el final de una historia que desde hace largo tiempo estaba dominada por la voluntad de verdad y por la representación correspondiente del hombre; finalmente con el impulso de replegarse sobre el residuo que la Etnología y el Psicoanálisis han alumbrado, traspasando y borrando el límite

de la representación heredada acerca de sí mismo. Aquí despierta el hombre de su “sueño antropológico”. Pues la diferencia específica del *animal rationale* ha perdido por completo su credibilidad.

¿Bajo qué norma coloca entonces Foucault la cosa del pensar? Ya la disposición precedente de la ratio del pensamiento permite esperar que aquella esté llamada a desaparecer. Esto se muestra primero en la impronta histórica bajo la cual fue sometida por la fuerza la vida de los apetitos, en particular los de la sexualidad. En cuya historia se hizo valer la resistencia más violenta contra el intento incesante y apremiante de una autorrealización individual; sobre todo mediante la moral cristiana. Esta fue la que cerró el “jardín de las delicias” y puso fin a su cultivo. Pues realizó su gobierno en el “cuidado de sí” mismo bajo la tiranía de la formación de la conciencia moral. Contra semejante norma, Foucault opone la exigencia histórica de la emancipación respecto de la misma, apelando para ello a la moral precristiana del Helenismo.

El pensar-de-otro-modo y el ser-de-otro-modo se cumplen en el querer-de-otro-modo. Allí queda, necesariamente, sólo el poder ilimitado del individuo para disponer de sí mismo. Sólo en relación con ello se vuelve indispensable dejar sueltos a los otros en su querer-de-otro-modo. El tomar en cuenta, ya por anticipado, a los otros, libera al individuo de la coacción de tener que afirmar su identidad permanente. La modifica sin inhibiciones junto con la transformación de su mundo. Sólo en relación con ello la autorrealización tiene su sentido propio.

Desligado de la necesidad de tomar en cuenta la identidad del yo, el Mismo es capaz de volverse creativo, y ello, en sentido verbal. En relación con lo cual hay que tener en cuenta que su hablar se ha ampliado, más allá de la fonación, para volverse un lenguaje de signos. Sobre este suelo, el Mismo se entiende en primera línea de tal modo que viene a configurar su propia vida siempre de nuevo como posibilidad artística. El sentimiento de sí, que corresponde en cada caso, se expresa en una estética que ni quiere ni conoce una figura íntegra [como saber]. Una vida suelta en puras posibilidades, a las que uno echa mano, lúdicamente, y luego deja caer. Uno a quien la pregunta nietzscheana de “¿quién puede prometer?” ya no puede ocurrírsele siquiera. La dificultad de tal reparo ha cedido su lugar a la frivolidad de una universal ausencia de toda obligación.

Frente a la primera dimensión de la Submodernidad, esto es, la “an-árquica”, la otra es la del “Estructuralismo”, el sucesor de la Hermenéutica. Caracterizado logotectónicamente por

el hecho de que ha absorbido ya una norma diferenciada del pensar y de la cosa. Una vez más, con la mirada puesta en la meta de nuestra consideración, habremos de tomar en cuenta sólo la posición intermedia de tal dimensión, conviene a saber: la Semiótica, tal como ha sido desplegada por Barthes, y ello, a partir del término de la cosa.

Esta se despliega en una comunicación que ya no es sólo la del lenguaje verbal, sino, más allá de él, la del lenguaje de los signos, a partir de las posibilidades que residen en la función segmentadora e integradora del lenguaje en general. Lo que cuenta en tal caso, en términos “objetivos”, es lo *significante* (*signifiant*), sin la consideración hermenéutica de las intenciones en la conciencia de un yo *significante*.

Luego se trata de la realidad de la *pratique signifiante* – en los signos dados – pongamos por caso, en la conformidad de un corte de vestido con la moda precisamente imperante. Aquí la configuración histórica ha quedado absorbida por completo en lo efímero, tal como se lo interpreta en la “mitología de la vida cotidiana”. No sólo que los signos no han sido dados de una vez para siempre; también pueden ser recuperados, según se lo requiera, en su efecto de otrora. No vinculados ya en una historia única, pertenecen a una pluralidad de narraciones que poseen idénticos derechos, en la medida en que dan a conocer su efecto transitorio en los intereses cotidianos y son, en tal sentido, “relevantes”.

Por último, la apelación respectiva tiene su necesidad, en la medida en que no se limita al aspecto denotativo del narrar, sino que estimula connotaciones, lo cual reporta al mundo de la *pratique signifiante* una ganancia placentera. La apelación ha de ser en tal sentido una buena nueva, como lo da por supuesto el lenguaje de la propaganda. Es así como el correspondiente “poner-signos” ha de destacar, frente al aspecto del hablar denotativo, el de la connotación, para animar en él, tanto como sea posible, “los grandes temas con que sueña de la humanidad”.

Por lo que atañe al término de la norma, él no tiene cabida aquí, ni siquiera en su significado negativo. Pero no por ello es nada, sino que resulta, para la Logo-Tectónica, incluso como lugar vacío, imprescindible. Por sobre ese término medio vacío Barthes se ve tocado por la tarea del pensar.

A partir de los signos utilizados, este tiene su realidad en el leer. Precisamente en tal sentido es un pensar por los carriles andados de lo ya hablado, en cuyos “constructos” históricamente afianzados permanece fijo. Se trata pues de “desestabilizarlos”, de perturbarlos en su funcionamiento. En ello encuentra el pensar su tarea submoderna

propiamente dicha. Aquí no se trata tanto de desenmascarar violencias, cuanto de romper costras.

Entonces viene la pregunta: ¿qué necesidad mueve a ello? El poder característico del pensar imaginativo. Quiere que se lo libere del vínculo heredado con lo comprensible, para crear su propio mundo. Porque el sujeto ya desde siempre está lleno de lo imaginario.

Finalmente se trata, para este pensar, de concebir el imaginar posibilidades, sus ficciones, como su rendimiento más propio; ya no de rebajar lo ilógico a la condición de alógico, sino de aprender a verlo, incluso, como lo contrario de la violencia social. Las imaginaciones desatadas hacen que el pensar se vuelva poético. No meramente leer, sino escribir.

La tercera dimensión del pensar submoderno, esto es, la de la analítica del lenguaje, tiene que ser también la última suya. ¿Por qué? Aquí la ratio de norma, cosa y pensar se ha contraído a este último término. En cuanto comunicativo, el pensamiento tiene que estar afuera, por así decir. En cuanto tal, está ocupado sólo consigo mismo, tras haber absorbido, por cierto, no sólo la norma sino también la cosa de la misma.

La Filosofía Analítica está adherida en grado sumo a la comunicación en el negocio académico. También en ello hay que reconocer su cuño submoderno. Por de pronto: una diferencia decisiva introducen allí Ryle, por un lado, y Dummett, por otro. Una vez más es la posición intermedia respecto de ambos, conviene a saber: la de Austin, la que habremos de considerar aquí.

En el punto de partida se halla la separación respecto del pensar funcional [*funktionales Denken*] propio del Positivismo Lógico, en particular de su concepto de realidad [*Realität*]. Sobre él se fundaba no tanto el juicio como, antes bien, la verificación. Con ella se afianzó – respecto de la verdad – la primacía del describir y del reproducir en la ciencia orientada hacia el mundo. En el horizonte submoderno del lenguaje hace valer Austin, por el contrario, el interés predominante por los *acts of communicating* o por su carácter performativo. La separación entre lenguaje formalizado y lenguaje natural se retrotrae para él al lenguaje único de la vida cotidiana, donde el de la ciencia sometida a la Lógica es sólo una excepción y de ningún modo el paradigma del rigor.

Contra la sobrevaloración acostumbrada del verificar y de su verdad, sobre todo en la figura de axiomas, Austin insiste en que hablar es un obrar. Pero las acciones están esencialmente determinadas por convenciones. En vista de las cuales, en el obrar verbal la

negación cobra de nuevo un peso que modifica profundamente su sentido formal. Para recordar: Schlick la había reducido a la verificación de diversidad. Pero en la Submodernidad se hace valer en todo el ámbito del lenguaje de la vida cotidiana, que de ningún modo está determinado por el verificar. En el obrar verbal, la negación, si no es predominante, posee al menos el mismo rango que la posición.

No es casual que Austin preste una atención especial a las acciones verbales de tono “negativo”. Tal como la disculpa o el simular algo que no se tiene o no se es. Para la ruptura de las convenciones tiene una mirada fría; y también para las prescripciones de un código de honor. El descrédito moral es algo que en el horizonte de las acciones verbales no puede perturbarlo en lo más mínimo. Allí sólo se trata del éxito o del fracaso de una *performance* lingüística.

Luego – tras el momento de la cosa, esto es, del *how to do things with words* – el momento del pensar, o el de la reflexión sobre las condiciones de una comunicación exitosa. Comenzando por una clasificación que no se limita, como podría pensarse, al discurso con sentido. En la relación del sentido y el sin sentido verbalmente expresados, el último merece incluso la atención mayor. Austin se ha hecho cargo de él mediante una clasificación. Lo fundamental es, por doquier, el uso efectivo del *ordinary language*. El análisis correspondiente ha de atenerse a sus descripciones en diccionarios, pero ha de emplear también otros instrumentos, tales como estudios de casos del *common law*; en ellos, el operar con palabras está aclarado ya de antemano.

La clasificación más importante empero, para el negocio escolar filosófico, es la distinción de actos fonéticos, fáticos y retóricos. Ella tiene por reflejo la distinción de mera locución (fonación), elocución, discurso argumentativo y perlocución; aquí se trata de su fuerza de persuasión. No hay que perder de vista, al respecto, que el sentido otrora fundamental de la “categoría” o del decir-algo-acerca-de-algo queda disuelto en el vasto campo de la comunicación que se extiende incluso hasta el lenguaje corporal. Esto significa que se ha vuelto imposible una comprensión sistemática del uso del lenguaje mediante una distinción en el lenguaje mismo. El análisis presta oídos a un uso del lenguaje que fluye sin cesar.

Precisamente en ello se advierte la hegemonía, vuelta algo obvio, del pluralismo en el pensar. Lo que en la Modernidad valía como nihilismo, conviene a saber: la desvalorización de los valores supremos heredados, se prolonga todavía en la Submodernidad de manera sólo superficial. En verdad se ha vuelto algo indiferente.

¿Qué enseña pues la mirada lanzada sobre nuestra condensación del estrato intermedio en el todo de la reflexión submoderna? ¿Dónde, la prédica neotestamentaria, tendría todavía un lugar en el pensar del presente? Por de pronto, en ninguna parte. Pero hay que recordar ahora mismo que su palabra halló, en la Época Media, su reconocimiento en la Filosofía. La meditación moderna acerca del sentido no acabó con ello. Pero en la Submodernidad, la relación negativa con esa palabra incluso se ha debilitado.

El saber de la prédica cristiana, que otrora hizo literalmente “Época”, carece en nuestro presente de un presente propio. Así parece. Y este parecer en modo alguno queda invalidado por los intentos aconceptuales de actualizar esa prédica, esto es, de prestarle a la palabra el presente de nuestro representar o, mejor: imaginar. La ausencia de la palabra diferenciadora y decisiva es encubierta a duras penas por sus restos históricos en la vida cotidiana actual. Tal degradación indica que, en cuanto a su inteligibilidad, ha dejado de vivir; o algo peor todavía: que en su cotidianeidad está condenada a no morir, puesto que no puede “partir”. Y ello, puesto que su vida ya no es pensada con la diferencia de donde tuvo su principio.

Si Nietzsche expresó en el horizonte de la Modernidad la réplica de mayor alcance, esta ha perdido vigor en la Submodernidad. Una afirmación semejante sólo puede justificarse por la debida distinción de lo que ha sido el Saber Cristiano. Y no es hacedero, en tal caso, atacar a los actuales sucedáneos del mismo, tales como las proclamas de paz dirigidas a todo el mundo; esos deseos bienintencionados sólo son signo de la debilidad para preservar la paz de la que habla el Nuevo Testamento en su completo apartamiento respecto de la “paz, como la da el mundo”.

Tras la execración nietzscheana del Cristianismo, la indiferencia frente a él no ha hecho sino ahondarse en la Submodernidad; partiendo de una reinterpretación del mismo, justificada del modo que fuere, como una doctrina moral que ha enajenado al hombre, como mostró Foucault, respecto de su propio cuerpo; siguiendo por el papel determinante de la imaginación, que subsume la Buena Nueva bajo aquellos encarecimientos que permiten, por fin, la comparación con el lenguaje de la propaganda comercial; y por último el Evangelio se ve integrado en la universalidad de actos de habla que quieren ser medidos en cada caso según su éxito, como *performances* verbales logradas o malogradas.

La vida cotidiana se ha hecho valer como el único horizonte del hablar y de su comprensibilidad. También los actos verbales de la prédica le están sometidos. No tiene aquí sentido alguno señalar excepciones; pues incluso la excepción se encuentra integrada en el

hablar cotidiano. ¿Cómo, en tales circunstancias, puede volverse clara no sólo la distinción del lenguaje en sí, en los estratos mencionados del pensar submoderno, sino, antes que ello, la distinción del lenguaje respecto de sí en la determinación de la palabra ya dicha? En su versión paulina – esta se recomienda tanto por Nietzsche como por sus sucesores submodernos – fue indispensable, para el oír correspondiente, una “renovación de la mente”, e incluso una “ofrenda lógica”.

Pero si el pensar contemporáneo ya no puede entenderse en modo alguno dentro del *continuum* histórico con aquella Historia donde la Revelación cristiana introdujo una diferencia decisiva, ¿qué entonces? Entonces el pensar ingresa en una “*тm*” ante las figuras sapienciales de nuestra Historia. Tal contenerse abre en nuestro presente el único acceso también a la prédica paulina; despidiéndose así a todas luces del veredicto heideggeriano sobre el cristianismo, puesto que del horizonte del Mundo en favor del Lenguaje. A este ya no le ha sido encomendada la pregunta “¿Qué es Metafísica?”, sino un giro desde el Ser mismo, absolutamente indeterminable, hacia el contenido ya determinado de una *sophia*, que en nuestra Historia ha precedido en cada caso a la filosofía.

La filosofía analítica acabó por volver imposible una consideración semejante. Pero el movimiento de la Submodernidad hace ver que, en última instancia, es el pensar mismo el que se ve llevado a una distinción respecto de sí y, más precisamente, a la distinción del lenguaje allí tematizado respecto de la palabra, también de la *sophia* cristiana. ¿Qué ocurre en tal caso con un presente fundado por esa misma palabra? *Hic Rhodus, hic saltus*.

¿Qué conviene aquí? El descenso desde el pensar estructural y *a fortiori* desde el hermenéutico. Este descenso fue la condición para aquella Logotectónica que se mostró por de pronto en la edificación del pensar submoderno, pero antes en la del moderno y primeramente en la edificación histórica de la filosofía. Allí estuvo presente desde el principio la relación de la filosofía con una *sophia* diferente de ella.

Veamos cómo es posible presentar esa *sophia* en su racionalidad propia, ya no en una tomada en préstamo de la filosofía, en el caso de la ratio paulina; partiendo de la secuencia: pensar, norma, cosa. Si Pablo parte del término del pensar, esto implica una diferencia respecto de los Sinópticos, por un lado, y respecto de Juan, por otro.

El primer paso hay que darlo, categorialmente, con la “limitación”, esto es: el pensar se sabe, frente a cualquier otro, favorecido de manera inmediata por la gracia y más precisamente con la distinción respecto de sí. Quien recibió la gracia se piensa “conocido de

antemano” por Dios y, por ende, escogido, dotado para la fe. El otro aspecto en relación con esto está determinado verbalmente, esto es: la fe como respuesta a un llamado.

El segundo momento hay que entenderlo en el sentido de la negación, como renuncia al gloriarse en nombre de las obras propias. Según el aspecto histórico, este momento se realiza como un obrar que dice “no”, esto es: como conversión del individuo singular desde su modo habitual de vida, por atender a la verdad en cuanto operada.

El tercer momento es la realidad del pensar. Ella se vuelve plena en el reconocimiento de su verdadero Mismo. Se da cuenta de sí como de un pensar “en” Aquél, que se le ha revelado como su fundamento. Así fundado, se ha diferenciado definitivamente respecto de sí mismo, esto es, ha depuesto su capricho en una λογική λατρεία (*Rm. 12, 1*), en un *officium rationale*. En él, este pensar abre, para sí, su mundo.

El término íntegramente desplegado del pensar es en Pablo el antecedente para el de la norma, cuyo primer momento adopta la realidad en el sentido según la cual ella es el ser divino: no un estar presente [*Anwesen*], sino un dar, en verdad, empero, un dar-se; pues sólo como tal realiza su patencia [*Offenbarkeit*]. No sólo ser diferente en sí, sino incluso respecto de sí, adoptando la figura del hombre. Así él es Este, conviene a saber: Cristo, el Señor, y ello, sin embargo, en la paradoja de su figura de siervo. Pero ella se consuma sólo en la paradoja del Crucificado: su gloria se oculta no sólo en el hecho del morir, sin más, sino, además, en hacerlo del modo más infamante. Sólo en este extremo el Hijo es glorificado de manera definitiva, puesto que despertado de entre los muertos por el Padre. Aquí se llega a la distinción de la muerte misma, de la concebida en sentido tanto natural como mundanal.⁵⁸ Según ambos lados queda cancelada la sujeción humana bajo su imperio. Sólo la muerte concebida no se encuentra ya en una relación excluyente con la vida, puesto que es la consumación de la misma. Pero por lo que atañe al mundo del Hijo, él surge en la renuncia a la gloria que el Hijo posee por sí mismo y se vuelve pleno en el obrar la verdad. Con la devolución de su gloria al Padre se ha acreditado la verdad de que es “todo en todo” [*Alles in Allem*],⁵⁹ pues lo contrario a lo divino ya no es capaz de quebrantar la unidad del mundo creado nuevamente.

⁵⁸ Véase al respecto el artículo del autor titulado “Sterbliche welchen Todes?” [“Mortales, ¿de qué muerte?”] en: W. Brüstle u. L. Siep, eds., *Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung. Ein Kolloquium für Werner Marx*, 38-48. Essen: Die blaue Eule, 1988. Traducción inglesa en *Sed.*, 161-168.

⁵⁹ La expresión paulina es “todo en todos” [*Alles in allen*]; cf. 1 *Cor.* 12, 6; 15, 28.

En la limitación acontece la separación de aquéllos que escuchan al Señor, respecto de los demás, y ello en el sentido de que los primeros, hallándose en un estado de injusticia desde siempre anterior, han sido justificados por Él. Pero el aspecto verbal se torna relevante allí donde quienes han sido justificados se hacen cargo de la prédica del Señor, como los por Él autorizados para la palabra: sus enviados [o apóstoles].

Por lo que toca al momento de la negación, este se revela de modo decisivo en la ira de Dios, tal como ella se despierta, en lo esencial, una y otra vez por la falta de fe en la prédica comunicada mediante la palabra.

Significación histórica cobra la oposición al Crucificado precisamente allí donde justamente esta determinación de Dios, según la cual Él se da a sí mismo, se vuelve motivo de escándalo para rechazar la fe en Él.

El término de la cosa, por su parte, se despliega primeramente desde la negación. Lo que se niega allí es la sociedad de los “llamados” con los siervos del pecado, y sobre todo con los δαίμονια. Esto significa, históricamente, que la *ecclesia* convierte a judíos y paganos por igual en otros respecto del Cuerpo de Cristo. Este se ha desprendido de los lazos de la pertenencia a un pueblo particular. Su historia se ha vuelto historia-universal.

La realidad peculiar de los cristianos se revela en la comunidad, en la que se incorporan mediante el bautismo; mediante el nuevo nacimiento por el Espíritu Santo. También esa realidad tiene su configuración mundanal, conviene a saber: en la sociedad de la ἀγάπη; en ella está realizada la distinción del cuerpo en carne y espíritu.

La limitación, por último, aclara dentro de la comunidad una particularización de los dones del Espíritu Santo, vinculados en cada caso con obras del amor; obras cuya distinción última se ordena a la separación respecto de la obra simulada. Pero el momento final es una vez más de naturaleza verbal: la donación reiterada del κήρυγμα apostólico a las comunidades para su “edificación”, pero más allá de ellas como pura prédica, tal como ella encuentra rechazo o aceptación. Uno podría decir, variando un *dictum* de Wittgenstein, que la palabra tiene que velar por sí misma.

¿Qué palabra es esta? Precisamente aquella, que – dicho en términos generales, en el sentido de las figuras sapienciales de nuestra historia – ha puesto en manos del hombre el diferenciarse respecto de sí mismo. Este ha sido el único fundamento del pensamiento de la dignidad del hombre, tal como sólo la tradición occidental lo ha desplegado. Para decirlo

como lo pensó Pablo: vestir el hombre nuevo. En la Modernidad se lo privó, por cierto, de su presente, pero no todavía de su futuro, y más precisamente en la tarea nietzscheana de crear el superhombre. Pero la voluntad correspondiente se apagó con la Submodernidad. Que no ha podido, con todo, cancelar la memoria de lo sido, tal como resulta a partir de la dilucidación contemporánea de la diferencia entre lo hablado [*das Gesprochene*] en sentido cotidiano y el decir [*das Sagen*] de la palabra. Esto, en un despedirse de la diferencia heideggeriana entre pensar metafísico y pensar meditativo. En lugar de ello, la tarea contemporánea consiste en abrir el acceso, desde el imperio de un pensamiento esencialmente efímero y por sobre el término medio de la filosofía que ha sido, en particular la conceptual, hacia la *sophia* que ha sido. Pero esto exige conservar el recuerdo de que la razón filosófica pensó en totalidades, que se diferencian de manera íntegra, en sí y respecto de sí.

A diferencia de la esfera del Mundo, la del Lenguaje excluye de sí, en un primer momento, que se la piense como totalidad. El pluralismo, sin embargo, no ha podido excluir aquel presente que – surgido de la historia concebida de la filosofía, y articulado luego en el mundo de la Modernidad – hizo diferenciar por último incluso la Submodernidad como un todo: primero en sí, según sus estratos, y luego respecto de sí, y más precisamente, respecto de lo que fueron las figuras sapienciales.

La distinción del lenguaje respecto de sí pone al descubierto lo que quiere ser honrado, con la determinación de la palabra, en cuanto algo dado, no hecho por el hombre. Sólo en cuanto tal ha dado de pensar en cada Época de nuestra Historia. Sin olvidar que ha sido de manera extraordinaria, puesto que no a partir de la experiencia cotidiana, algo pensado. ¿Cómo se lo puede delimitar respecto de la abundancia, o bien de la mezquindad, de nuestras representaciones? Por el hecho de haber dado de pensar en cuanto un todo. Pero por la siguiente razón tuvo que ser un todo, porque en cada caso se trató de la verdad acerca del destino del hombre, y ello en los términos en que la misma quiere ser realizada en el habitar humano. Para ello está la obra de Homero, pero también el poema de Hölderlin. De ello hablan, de nuevo en otro modo, puesto que con otra autoridad, las Epístolas paulinas.

En el presente submoderno, la palabra ha perdido por entero la dignidad de lo pensado y por ende también su vitalidad. La correspondiente fuerza de diferenciación de lo racional, por no decir nada de su fuerza de persuasión, ha desaparecido a todas luces. Un indicio de ello es que, con la desaparición de la filosofía y de su razón pura, con la desaparición incluso de la meditación apocalíptica de la Modernidad, el sentido de la pureza de lo pensado que

introduce una diferencia decisiva en el todo ha sido, por así decir, extirpado de raíz. La pureza del pensar ha sido en la Historia el resultado de su purificación respecto de una destinación ajena. Más aún: [resultado de esa purificación ha sido] incluso la comprensión del hablante, de que su palabra sólo podía ser una que le hubiese sido dada. En ello residía para él la necesidad de apartar de sí toda arbitrariedad y todo capricho del hablar. Aquí despertó, dentro de nuestro presente, la exigencia de una ἐποχή rigurosa. Sólo la contención rigurosa frente a la palabra puede despertar, dadas las condiciones de la Submodernidad, un oído para lo pensado de la sabiduría. Pero el pensar lo pensado en la sabiduría no puede ingresar por sí mismo en el Saber de las Musas, en el del Predicador de la Buena Nueva o en el de la imaginación productiva que confiere a la Humanidad del Hombre existencia verbal.

La contención frente a la palabra no puede acreditarse en lo más mínimo, por lo que atañe el Nuevo Testamento, en el seguir arrastrando la teología de otrora, ni tampoco en la apelación al mero creer, sino, antes bien, con una σκέψις que ha de preguntarse hoy, antes de todo asentimiento individual, dado o recusado: ¿qué es, ahí, lo pensado? ¿Cómo surge en cuanto tal? En la medida en que satisface la condición de un todo cerrado, tal como se lo edifica a partir de los términos y momentos de una figura racional.

Volvamos ahora la vista sólo hacia la norma. Ella reside para los Sinópticos, de manera inmediata, en el Hijo del Hombre, que, aceptado por el Padre, se revela como Hijo de Dios. Pero para Pablo, mediada por el pensar que recibió el don de la gracia: en Cristo, el Señor, que se entiende de manera paradójal a partir de la diferencia revelada por su muerte y su despertar de entre los muertos. Pero para Juan, en el Hijo, que ha sido enviado para dar testimonio de la naturaleza de su Padre: comenzando por su separación de la luz respecto de las tinieblas.

Es algo completamente manifiesto que, en la apertura y descubrimiento de la tectónica de la palabra, la filosofía sólo puede tener todavía un significado instrumental o, para ser más precisos, servicial. Pero esto vale sólo en cuanto a su relación con la palabra neotestamentaria, y no para una relación de servicio que desde hace largo tiempo ya no puede haber de ningún modo, conviene a saber: la que mantiene con la Teología de la Época Media. Debemos decir incluso que la filosofía que ha sido preservada todavía, precisamente así, su dignidad, a diferencia del aprovechamiento hodierno de la misma en las ciencias positivas o en las meras ideologías, a las que se ofrece por sí misma en el negocio actual.

Y hay algo más, por último, que apremia como pregunta a nuestra exposición, restringida en lo esencial al pensamiento de la Época Media y a sus traducciones submodernas. Las figuras de la *sophia* de nuestra Historia, ¿poseen el mismo derecho? El Cristianismo tuvo que negar esto sin poder reconocer como tal a la *sophia* de la Época Primera ni a la de la Última. Esto no fue algo equívoco, para la misma Iglesia cristiana, mientras supo defenderse a sí misma como una figura del saber. Pero esos tiempos ya pasaron. Ella continúa proclamando siempre, por cierto, su primacía como su saber superior, pero esta superioridad ha perdido por completo su credibilidad.

Para decirlo una vez más: aquí ya no se trata de concebir la fe cristiana, sino de la pregunta, de si, en cuanto algo pensado, se puede mantener en esa dignidad, en tanto reconoce en el saber de las Épocas vecinas una dignidad semejante. Esto supone invalidar la relación excluyente tanto para con el Saber Músico de los griegos, como para con el Saber Civil que posee un principio propio, esto es, el de la Libertad. La renuncia a la condición de algo completamente único no es empero una pérdida, en la medida en que la sabiduría de la Época Media cumplió una tarea propia, que no se encomendó a las Épocas vecinas. No exigir fe, sino reconocer como digno de ser pensado lo pensado por esa Época, esto es lo que muy bien puede conciliarse con una mirada franca hacia la Submodernidad y sin querer sofocar, por ende, nuestro presente.

EL MANDAMIENTO SUPREMO. UNA PROVOCACIÓN.⁶⁰

Parece seguir teniendo siempre la firmeza inquebrantable de algo comprensible de suyo y, además, ampliamente reconocido: el mandamiento del amor de la así llamada Biblia; en su desdoblamiento acostumbrado, a saber, como amor a Dios y al prójimo. En tal mandamiento estaba cabalmente determinado quién se suponía que era ese “Dios”, conviene a saber, el Dios del pueblo de Israel, esto es, el de Abraham, el de Isaac y el de Jacob; y de tal suerte también el “prójimo” estaba determinado de un modo suficiente, en cuanto miembro del pueblo. Precisamente a estos dos términos el antiguo mandamiento apela de manera perentoria.

Desde hace largo tiempo obliga, así parece, sin restricción en el sentido de la descendencia, sin ninguna limitación de carácter étnico. Aun cuando en el hoy de la Submodernidad aquel Dios absolutamente determinado, un “éste” como sujeto de la predicación, se haya oscurecido, el otro término parece seguir siendo algo conocido; si ya no como “el prójimo”, sí cuando menos como un caso de lo “social” en general y de sus derechos ante cada cual; sólo así llega a ser uno de los nuestros. Incluso si un Dios semejante es a tal punto “el otro” que la imposibilidad de conocerlo se vuelve algo enteramente anodino. Aquellos dos términos se corresponden de algún modo según una vieja costumbre; aun cuando ello ya no sea válido.

Esto resulta manifiesto en la versión de aquel mandamiento dada por Samuel Beckett, tan decididamente actual que puede pasar por alto a “Dios”. ¿No debe esto traducirse, por lo que atañe al momento del “prójimo, en una relación de otra índole, que se haga valer sin embargo hasta en lo escondido? En efecto; pues ella, entre los hombres del día, es de un modo siempre primario la relación con el “otro”; no con una “persona”, que, por su parte, también ha palidecido hasta no ser más que un yo.

⁶⁰ Traducción de Lelia Profili Vignoni y Gonzalo Rodríguez (Universidad Nacional de Cuyo), revisión: M. Z., apareció en *Sapientia*, Vol. LXXI, Fasc. 237 (2015), 149-162.

Ama a tu prójimo como a ti mismo ¿Cómo muda “el prójimo” en “el otro”? Desligado definitivamente de la supeditación para con aquel Dios determinado, pero ligado en cambio a una serie de relaciones signadas no tanto por un amor en el sentido del ἀγάπη, cuanto por lo originario del ἔπος, *i. e.*, de un deseo. Así desligado, vive para tal deseo; no tanto como cuerpo físico, sino en la vitalidad de un cuerpo humano cuya realidad efectiva se convalida, en última instancia, mediante su socialización. Más precisamente, mediante su comunicación.

Aquí, en el horizonte normativo no ya de la Historia y ni siquiera del Mundo, sino del Lenguaje submoderno, apremia la pregunta siguiente, a saber, “¿Quién habla?” ¿Puede darse aquí por supuesta, todavía, la comprensión del “prójimo”? Ya en la fase de apertura de la Época determinante para nuestro tema, antes de la manifestación del Nuevo Testamento, él se presentaba siempre como un “éste”, vale decir, individualizado (ὁ πλησίον; v. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum NT*, VI, 309); en ningún caso como un universal abstracto. Bien que actualmente, y ante la desaparición del yo determinante de otrora, deba entenderse en sentido no ya corporal sino, antes bien, “carnal”.

En cuyo “hoy”, resulta natural traducir con Beckett el antiguo “mandamiento grande de la Ley” (*Mt 22, 37*), de un modo enteramente desacralizado por cierto, en estos términos: “*Lick your neighbour as yourself*”⁶¹ (*Endgame*, 1958, 44) ¿Es esta acaso una parodia maligna de las palabras de la Biblia? Por lo menos, las salva de la trivialidad, incomparablemente peor, de las expresiones de los hombres del día referidas al “amor al prójimo”. El más cercano o el más próximo de los vecinos es aquel a quien se lo siente en la carne.

Podemos evitar empero la re-traduccion en la Historia después de que cada figura de la σοφία – a diferencia de lo que ocurre con la filosofía – exige para sí un presente permanente, aun cuando actualmente debamos restringir su palabra al ámbito de una Época determinada. En lo que atañe a la Época Media, ya Agustín oyó en el “como a ti mismo” del mandamiento del amor un tono falso. Y ello, frente al “hacer la verdad”. En contra de lo cual vale lo siguiente: “te acaricias, te halagas. Dices: soy justo, donde eres sin embargo inicuo”; en lugar de permanecer atento a la equidad ante reclamos encontrados: por eso, egoísta por doquier (en *Joh. Ev. tract. XII 13, 29*). Por consiguiente, ignoras el elemento de la verdad aquí supuesta.

⁶¹ “Lame a tu prójimo como a ti mismo.”

Pero escuchemos en su contexto aquellas palabras tantas veces citadas (*Lc 10, 25*). Antes debería tenerse en cuenta lo siguiente: sólo Jesús las reúne, a partir de sus versiones veterotestamentarias, en una secuencia única. ¿Cómo así? El sentido veterotestamentario de las mismas ha de haber variado en su importancia; en particular, por lo que atañe a la exigencia, otrora imperante en su radical singularidad, del Señor mosaico ante los miembros de su pueblo. Frente a ello, la consideración del “prójimo” resultaba algo enteramente secundario. ¿Cómo llega a cobrar pareja importancia?

En la versión de Lucas, como también en la de Marcos y en la de Mateo, la mención del mandamiento doble, normativo en lo sucesivo, es introducida mediante una referencia al motivo de su observancia, esto es, a las preguntas insidiosas de un “doctor de la ley”. Adviértase bien que, en ningún caso, Jesús lleva por sí mismo el discurso hacia aquel pretendido mandamiento principal de la “Ley”. El escriba pretexta como motivo el deseo de alcanzar la “vida eterna”. Tal recompensa del justo, como es claro, no resulta comprensible de suyo.

Ante este ardid, Jesús se contiene y replica preguntando por aquello que está escrito en la ley. Una exigencia harto equívoca, en la medida en que ni Él ni el escriba necesitan la información requerida. La pregunta de este último se entiende así de modo inequívoco sólo como una asechanza. Jesús desenmascara su intención insidiosa al hacerle repetir lo que tanto el escriba como él mismo ya han leído en la Ley. Ambos conocen ya la respuesta requerida. Incluso en el desdoblamiento, válido para Jesús, del amor a Dios y del amor al prójimo. La hipocresía del doctor de la ley resulta manifiesta por la ponderación de su respuesta, *i. e.*, por la prolijidad con que acentúa la exigencia del lado de Dios por sobre el del prójimo.

Aquella pregunta estaba resuelta, ante la autoridad divina del Soberano revelado, aun antes de que hubiese llegado a cavilar sobre ella. Se mantiene pues en el *status* de una cita de algo ya leído, sin ampararse en el pensar propio. Con todo, Jesús admite la esperanza de la promesa de la Escritura: el tentador vivirá, con sólo obedecer la ley que ha citado correctamente, confirmando así su erudición. Este pretende entonces escabullirse de esa obligación aludiendo a un punto dudoso, cuya falta de claridad no atribuye, por cierto, al Dios tan afanosamente invocado por él, pero sí a la versión de su Ley: ¿quién es pues mi prójimo? No cabe responder a ello desde el mandamiento mismo; pues la respuesta, dentro del horizonte de la vida cotidiana, se entiende siempre como algo obvio. Es sólo el escriba quien apela en su provecho a la supuesta indeterminación de lo dicho. Sabe muy bien que la

Ley permite, en general, toda clase de excusas o de ardides del entendimiento. Quienes bien lo saben son precisamente los “doctores” de tal ralea. Jesús, sin embargo, en modo alguno se involucra en el conocido arte del que suelen servirse para interpretar y argumentar a partir de la Escritura. Antes bien, desenmascara a su semejante mediante un ejemplo donde el amor se ve requerido de modo inmediato, y ello, como respuesta en el sentido de la misericordia. Sin ningún razonamiento previo.

Tal es lo que ocurre en la parábola de Jesús sobre el samaritano, que pretende ser oída no tanto como una narración, sino como una exigencia que hace presente, de modo inmediato, qué quiere ser la verdad en cuanto cumplida. Se presentan tres posibilidades del obrar correspondiente ante un ejemplo determinado: el de un hombre a quien, para robarle, unos ladrones habían abatido y abandonaron luego medio muerto. Pasa un sacerdote pero no se preocupa por él. La ley de su Dios no lo mueve, bien se ve, a hacerse cargo del caso. Tampoco un levita que pasa, siendo, por lo demás, un “devoto”, se deja conmover por la miseria del abatido. Sólo está determinado a ello un hombre de otra tribu, un samaritano, que iba también de camino. Él se hace cargo del apaleado, le consigue un albergue y hasta paga por su cuidado.

A diferencia de lo que ocurre con las prescripciones de la Ley, en la verdad así obrada aparece con toda claridad quién es en cada caso el “prójimo”. No en su universalidad abstracta, algo así como el “hombre”, sino en la tarea que uno reconoce como propia; una tarea perfectamente delimitada, “puesta ante nuestros pies” (Píndaro). Cuya exigencia uno oye siempre de modo inequívoco; sin dejarse llevar por la tentación de los argumentos. Esta sólo se ve estimulada por la pretensión de no entender con exactitud lo que la Ley ordena en ese caso. En pocas palabras: la “ley” no basta de ningún modo para “obrar la verdad”, si es que de esto se trata y no ya de conocerla. El elemento de la ley es el mandato respectivo o la exteriorización de la voluntad de quien decide. La palabra de la revelación del Señor, empero, cuando habla de la voluntad del “Padre”, lo hace de un modo enteramente distinto. El doctor de la ley cree conocerla, mas la conoce sólo según la letra, no en su “espíritu”. Este reclama el pensar del espíritu manifestado en la parábola; manifestado, puesto que pensado de antemano; lo que reclama es pues un pensar diferenciado.

Uno podría suponer, y se lo ha supuesto también, que Jesús alude aquí a la ley omnímoda de su raza, como es habitual que ocurra en el caso de un νομικός. Mas ni siquiera le presta la propia voz, como en las versiones anteriores de la historia, sino que deja que se la cite su

tentador y, por cierto, de manera expresa como algo leído por él. El pretendido mandamiento supremo es, como se dijo, un mandamiento doble y, además, un compuesto de lo leído por acá y por allá. No se dice que Jesús se lo hubiese apropiado ni, menos aún, que hubiese nacido de su pensamiento; tampoco en las versiones de Marcos y de Mateo. También allí se trata de una mera cita en relación, adviértase bien, con la pregunta capciosa (*Mt* 22, 34). En Marcos la intención capciosa está expresamente subrayada (12, 28). Sin que ello esté motivado por el propio Jesús. Quien tampoco anda a tientas ante la trampa que se le tiende de manera reiterada. De suerte que, por fin, ya nadie se atreve a asediarlo para poner a prueba su conocimiento de la Escritura. La artimaña del tentador ha fracasado de un modo lamentable. Ello no obstante, la versión veterotestamentaria sigue siendo convalidada hasta el día que corre como una palabra del Señor, como lo pensado por Él, que es siempre, sin embargo, algo pensado de manera diferenciada.

¿Qué sería, pues, lo pensado por Él? Esto se desprende con claridad de las parábolas que dice Jesús inmediatamente después. Aquí se trata nuevamente del obrar la verdad, del juicio amparado en ella. Así por ejemplo en la parábola del hijo pródigo (*Lc* 15, 11). Este estaba “muerto” a causa de la infamia de su obrar pero, por mor de su arrepentimiento y de la compasión de su padre, “resucita”, siendo un “cadáver” como era, a una vida nueva (15, 24). ¿Y cuál podría ser la razón por la que incluso el padre ofendido se haya diferenciado respecto de sí ante el retorno de su hijo?

Esto se vuelve debidamente claro sólo en la parábola siguiente, la “del administrador injusto” (16, 1). También ella permite reconocer el Principio nuevo de la nueva Época, conviene a saber, la “sobreabundancia” o lo dado en el sentido de una gracia. Esto representa, por así decir, el lado de la libertad o de la nada en relación con la causa. Más allá, por lo tanto, de toda posibilidad de cálculo, por obra de una sobreabundancia de Bondad.

Aquí el enjuiciamiento de la acción resulta ostensiblemente paradójico; puesto que choca incluso contra las pautas legales, como en el caso del mayordomo infiel, quien hace falsificar los comprobantes de la deuda en su beneficio y en perjuicio del amo. Al pedirle cuentas intenta escabullirse agravando su engaño; induce a los deudores a falsificar sus recibos para procurarse amigos entre ellos cuando lo despidan del servicio. Prevé la situación de penuria que le aguarda. Al tenor de la astucia habitual, la de que una mano lava la otra, confía en que los deudores se le mostrarán agradecidos y ello en consonancia con la ventaja respectiva. El administrador sabe tan bien como el amo cómo suelen marchar las cosas en este mundo. El

último recordará el origen de la propia riqueza, que tampoco fue adquirida a costa de su sudor. El amo, en consecuencia, hasta podría alabar el modo de proceder del administrador, como una prueba de su sagacidad mundana; puesto que así son las cosas por doquier. Reina aquí una comprensión radicalmente diferente de lo injusto. Es así como nadie en la casa experimenta ante el fraude escrúpulo alguno. Todavía hoy un caso semejante sugiere la habilidad de *how to get away with it*⁶² (Austin, *How to Do Things with Words*, 30); bien que sin la limitación de la vergüenza, condicionada antes de modo epocal (αἰδώς, v. Kittel, I, 168).

Hay que reconocer con Jesús que “los hijos de este siglo superan en astucia a los hijos de la luz” (Lc 16, 8); ya se trate del amo o del siervo. También aquél, según parece, vive en concordancia con el modo de pensar mundano. Es del mismo mundo que sus siervos, puesto que piensa del mismo modo. Lo justo y lo injusto pertenecen a un mismo mundo y, en cuanto tales, ha de diferenciárselos de sus acciones respectivas, tanto justas como injustas, sometidas, antes que nada, a una ponderación de sus consecuencias; absolutamente separadas de la norma del reino de los cielos y de su opuesto, esto es, de la injusticia simplemente “formal”, sobre la que también el dueño de la hacienda fija su atención. La separación neta de lo justo y lo injusto se ve arteramente ignorada en este mundo mediante un más y un menos; un más y un menos elevados incluso a la condición de un principio propio supuesto asimismo como universal; un abuso que ya Platón logró entrever tras la máscara de una comprensión “social”. El amo del administrador no conculca pues el derecho, sino que sólo se muestra comprensivo ante una valoración media de las relaciones de derecho, que no se basan en modo alguno sobre un criterio categórico, sino sobre argumentos variables según las circunstancias del momento. En un entorno semejante es fácil apelar a la gracia en desmedro de la justicia. El amo admite el fraude incluso contra él mismo en abono de la sagacidad mundana. Sólo este agravamiento del caso vuelve apremiante una diferenciación incluso de la “gracia”, que ponga al descubierto la presencia en ella de la razón.

El bienestar de que aquí se trata es, según su procedencia, siempre, y no sólo de manera ocasional, “injusto”, al socaire de la simple observación de que unos “pueden permitirse más” que los otros, en tanto disfrutan más de la vida. ¿Es censurable, sin embargo, ya sólo por ello, la distribución desigual de la riqueza? Lo es, en tanto esta domina el pensar del individuo y el de la sociedad. De suerte que su utilidad más propia, hallarse, en última instancia, al

⁶² “Cómo salirse con la suya”.

servicio de la amistad, queda amortiguada. Las obras de la amistad mueven a la gratitud; y esta, como un modo del reconocimiento, es fundamental para las relaciones humanitarias, en la medida en que se establecen por simple generosidad.

En esta virtud nos encontramos con la peculiaridad del “ser” en cuanto dar – no como un hecho meramente dado – propia de la comprensión fundamental de la Época Media. Él surge de lo decisivo del amor generoso, que nada quiere para sí; por ende, que ha roto con el modo de pensar interesado del “*do ut des*”⁶³, cuyo fundamento no es sino el amor propio. Este está supuesto en el así llamado amor al prójimo, atento al “como a ti mismo”. En tal caso resulta indeterminado no sólo cómo debo amarme a mí mismo, habiendo por doquier buenas razones para no amarme. Es así como tampoco Jesús se somete a aquel mandamiento abstracto y universal del amor al prójimo, sino que lo expone en la perfección de su vida y como resumen de ella, en la concreción plena de lo consumado por Él; tal como ha de pensarse un amor en el sentido de Jesús o, más precisamente, el amor como “norma”. Como ofrenda de la propia vida.

Pero antes, con Él mismo, diferenciamos la palabra de ese amor. Jesús conoce cuatro posibilidades para su simiente. Una cae sobre un suelo poco propicio, es pisoteada y comida por los pájaros. Otra brota bien, pero muere por falta de riego. Otra más cae entre las espinas y estas la ahogan. Una cuarta, empero, cae en suelo nutricional y da fruto abundante. “Quien tenga oídos para oír, que oiga” (Lc8, 8). Para oír la parábola como es debido, es necesario pues saber discernir y, más precisamente, interpretar el sentido de sus palabras; pues hablan de algo que implica una diferencia decisiva, conviene a saber, del reino de los cielos. Es así como Él lo explica sólo a sus discípulos o a “quienes son capaces de aprender”. Para los demás su palabra resulta impenetrable, “para que los que ven no vean y los que oyen no entiendan” (8, 10). La palabra de la Revelación no puede expresarse de otro modo: es profundamente “para-dójica” y por esta razón mueve a sus oyentes a una diferenciación. Pues habla no tanto en el sentido de lo que se dice habitualmente, sino en el de su *lóγος* y, más precisamente, en el del de su Dios (8, 12). Precisa, por ende, de una comprensión que ha de ser expresamente dada o que se aparta de la vida cotidiana.

Tal comprensión diferencia el entender y el no entender la letra respecto del entender lo dicho y, por otro lado, respecto de su sentido tácito; diferencia, más precisamente, por una parte, el instrumento de comunicación y, por otra o, en rigor, en primer término, un anuncio,

⁶³ “Te doy para que me des”.

una prédica, que apela al corazón y, por ello mismo, a lo más interior del pensamiento. Apela a la confianza en la verdad de lo dicho, en su fiabilidad. A ello se opone el διάβολος que impide el acogimiento del λόγος. Luego, por lo que atañe a sus oyentes: en tanto acogen la palabra con alegría, pero de un modo superficial, por lo que no echa raíces; en el momento de la prueba, esto es, del esfuerzo, la dejan escapar. Luego están aquellos que la ahogan con la maleza de las preocupaciones o incluso de las diversiones cotidianas. Finalmente, la reacción de quienes perseveran con paciencia en la palabra que amonesta, esto es, que da de pensar; los que “en un corazón bello y bueno hacen fructificar el λόγος” (8, 15) y que se han vuelto, por ende, plenamente capaces de acogerlo. En virtud de tal secuencia el oír se abre al anuncio de lo extraordinario.

Este, sin embargo, alcanza su plenitud en el aislamiento que apela la audición por parte sólo de los suyos, es decir, de los capaces de aprender. Allí el Maestro se halla enteramente consigo mismo. Puesto ya todo ahínco en la única relación decisiva, la que lo religa con su Padre y con los Suyos, aquellos que el Padre le encomendara para su cuidado. Para completar esta tríada del estar-en se dice entonces en los discursos de despedida: “Un mandamiento (precepto) nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado, para que también mutuamente os améis” (*Jn* 13, 34). Un precepto nuevo y no ya, por cierto, el mandamiento conocido de otrora. Ahora ya no es necesario subrayar expresamente el amor a Dios, pues está vinculado en el amor trinitario que sólo puede concebirse a partir del Hijo que revela: amor al Padre, por un lado, amor a los suyos por otro. Su amor consumado nada ha dejado, mediante el “obrar la verdad” que le es propio, sin la determinación debida.

Con la pregunta capciosa de ¿quién es mi prójimo?, el escriba sólo podía poner en aprietos la comprensión tradicional. Tal pregunta carece de sentido después de la revelación del Señor en la concreción de un “éste”, *i. e.*, como el Dios mortal, muerto e incluso resucitado.

Jesús ha “logicizado” el amor, pues lo ha liberado de su vínculo inmediato, *i. e.*, del sentimiento, y lo ha entregado a la relación que constituye a los Suyos como tales. ¿Cómo así? Al “mutuamente” le es imprescindible el término medio de lo sido en el recuerdo del fundador de la relación [que media entre ellos]. El amor a los Suyos halla aquí su medida; una medida radicalmente distinta del consabido amor a sí mismo, que podría suponerse aquí según la costumbre del pensar natural o mundanal. Sin haber elevado el amor a la dimensión del pensamiento y, antes que ello, a la del recordar determinado, incluso la aseveración del

amor mutuo en la vida en pareja resulta una hipocresía, por no decir nada de un pretendido amor “cristiano”, más aún, submoderno, por el “otro”.

El amor de Cristo no descansa en un sentimiento exaltado, sino en lo singular de su tarea, la de revelar al Padre. Y también la de revelar a los Suyos como don que el Padre Le hiciera. Sólo así se cumple la Revelación como la misión por Él desempeñada. En ningún caso la norma se pierde de vista. Ella significa la renuncia más tajante a la tradición religiosa; no tanto en el hablar sobre la verdad, cuanto en el “obrarla” (*Jn 3, 21*). Qué cosa sea esto lo ha enseñado la parábola del samaritano y no ya el así llamado mandamiento del amor.

El discurso de las parábolas da de pensar, y ello ante el público correspondiente, de destinatarios indeterminados. De ese discurso se diferencia la alocución esotérica destinada a los suyos. El revelar desafía el pensar no sólo en cuanto entender, sino también en cuanto *intelligere* o sea un “leer interior”. Y ello con una penetración que, por su parte, vuelve necesario el diferenciar.

El mero mandamiento – sea en relación con el Dios único o con el así llamado prójimo – , no pide una reflexión, sino solamente su observancia literal. Los añadidos de “con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza” (*Lc 10, 27*) concretan, además, el alcance de la exigencia. Jesús, empero, va más allá de la letra del Antiguo Testamento, en la medida en que agrega de modo significativo: “y con todo tu entendimiento”. De tal suerte acentúa el carácter incondicional de la entrega exigida a la voluntad del Señor absoluto. Ante esto el escriba quiere justificarse con la falta de claridad acerca de quién es mi prójimo. Esta es, de hecho, una pregunta del entendimiento, pero no de uno que se hubiese diferenciado respecto de sí para volverse razón. Jesús lo señala como es debido mediante la parábola mentada. Ella promueve la reflexión sobre lo ya decidido, y no acaso sobre un “problema”: la urgencia inaplazable de un necesitado, una urgencia tal que no permite replegarse en la pregunta acerca de quién es mi prójimo.

La inmediatez de la respuesta del samaritano, sin embargo, sólo halla el fundamento transparente en sí mismo y, por consiguiente, su “razón”, allí donde surge la comunidad del amor, fundada de intento como tal y cerrada, a causa de su diferencia respecto de los “demás”. La comunidad de aquellos que son de un mismo y único espíritu. De un espíritu que ha de ser expresamente diferenciado. Precisamente por eso se necesita de la Revelación del Señor que afirma: el pensar de la vida cotidiana no es de fiar, a causa de su inclinación al autoengaño

e, incluso, de su maldad originaria. Esta persigue a Jesús, más allá de sus enemigos, hasta en el círculo de los Suyos. Incluso aquí convalida su violencia.

Para retomar el inicio de nuestra observación o, mejor, de nuestra indagación: el hablar en parábolas es siempre, a diferencia de una narración, o incluso de un informe, la obra expresa de una reflexión y ello de tal modo que su materia es una relación objetiva urdida de propósito; esto con la intención puesta en un aprender que reclama del oyente una traducción de lo que le fue dicho. Pero al hacerlo acredita tener sólo entendimiento. Este, en cambio, en los discursos de despedida de Jesús se despierta para volverse razón. Así ya en el comienzo inaudito de los tales, con un presente transformado, que reclama un oír correspondiente, *i. e.*, diferenciado. Y ello en vista de la crisis ya inminente del Señor, conviene a saber, en relación con su muerte ya próxima y cierta, que atraviesa de parte a parte el presente que le es propio.

Aquí Él se revela, en primer lugar, en su relación con el Padre, en la reciprocidad de la misma: “Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre” (*Jn* 13, 31). No en el sentido de un pretérito, sino en el de la palabra de una plenitud. “Y Dios ha sido glorificado en Él. Si Dios ha sido glorificado en Él, Dios también Le glorificará en sí; y Le glorificará pronto” (13, 32); mediante el estar-en en su Gloria: en el presente propio del “pronto”, reservado al Hijo en cuanto tal. Fuera de la secuencia del tiempo.

Esto en razón de la relación del estar-en recíproco del Padre y del Hijo; entiéndase bien, no en razón de la mismidad sustancial de su relación, sino a causa de la interioridad de esta última. El Hijo manifiesta la diferencia de la Divinidad desde su encarnación; en última instancia, en el padecer que, como tal, es algo opuesto a lo divino e incluso infame. En este extremo, la Divinidad se ha diferenciado en verdad respecto de sí: por un lado, la divinidad del Hijo, por otro, la del Padre. Semejante diferencia es, ya en cuanto tal, intolerable para el antepasado hebreo; pero *a fortiori* lo es el paso que la consuma, conviene a saber, el de la inclusión de los Suyos en la relación abierta por Jesús con *su* Padre. Así se vuelve completa la piedra mortal del escándalo para los judíos, bien justificados por cierto mediante su ley. Mediante esa ley suya que, mirándolo con cuidado, no puede ser la de Jesús. Para ello haría falta una diferenciación de la ley que también se anuncia en las mentadas parábolas.

El “precepto nuevo” y no, precisamente, la “ley” vieja. Con esta diferenciación resultan provocados no tanto los “obedientes” cuanto los “doctores de la ley”. Ello resultó evidente en el eco de la parábola de marras. He aquí que los esclavos de la ley fueron llamados a la libertad del pensar propio de la razón.

Señales de la transformación correspondiente que media entre el predicar la verdad y el obrarla o realizarla. Sólo así se cumple la Buena Nueva: “Está consumado”. ¿Qué está consumado? Precisamente, el modelo del amor en la relación con el Padre lo mismo que en la relación con los Suyos. Según ambos lados, el modelo está dado en la revelación del Hijo. Este mismo dar es el sentido cumplido del mandamiento tanto del amor a Dios como también del amor al prójimo.

¿Puede ser este un mandamiento diferenciado? ¿Quiere que se lo entienda como diferenciado, distribuido en diferentes “sustancias” o “sujetos” incluso? ¿O se trata sólo de cumplir cabalmente la palabra del precepto como tal? Entonces, en el mandante hay que pensar al Padre y a los suyos [siendo tales] sólo mediante el Hijo, bajo la norma única del vínculo que los religa; bien que con una diferencia permanente. Pero entonces, ¿hace falta también la antigua “ley”, en su interpretación mosaica con todo género de prescripciones? Ellas ignoran siempre lo esencial del “nuevo precepto”; exactamente como el levita y el doctor de la ley. Estos conocen la ley y “de memoria”, por cierto, sin que los toque sin embargo lo pensado por ella ni, menos aún, la “interioridad” trinitaria del amor determinado sólo por su *ratio*. Él es enteramente “racional” (*rational*), pero sólo en cuanto el todo triádico de la Buena Nueva y para lo consumado visiblemente a partir de ella.

Aquí puede y debe preguntarse aún: ¿dónde queda el Espíritu Santo? Él debió aparecer por cierto en la mentada relación trinitaria (*ratio*). ¿Para qué suponer aquí además su “autonomía”? Esto ayuda sólo al razonar teológico, no empero al respeto único ante la relación mentada por la Revelación. Todo lo dicho en esta da testimonio del Espíritu, que ya en la anunciación del “Salvador” introduce la diferencia decisiva. El Espíritu, sólo a partir del cual habla la Revelación íntegra. Cuya palabra confiere inteligibilidad ya al nacimiento de Jesús para aquellos que tienen oídos para oír. Él es el “en donde” y al mismo tiempo lo diferenciador en aquella relación fundada sobre los momentos de la Revelación: el Hijo, el Padre y los Suyos. Una *ratio* trinitaria del amor que, en cuanto *ἀγάπη* y no *ἔπος*, determina la Revelación. Es una debilidad fatal de nuestra lengua el hecho de no diferenciar estos aspectos y, en consecuencia, el de mezclar el amor divino con el deseo. Hasta el colmo de suprimir, en la Submodernidad, la diferencia fundamental respecto del deseo.

Una vez más: *Lick your neighbour as yourself*. Así reza la recomendación de los contemporáneos des-subjetivizados y *a fortiori* des-personalizados. En la solidaridad con el mero “otro”. Aquí se abre la distancia máxima respecto de la relación de la Trinidad

sapiencial, relación mediada sólo por Jesús y oscurecida *realiter* desde hace largo tiempo. Su presente en ningún caso debería salvarse mediante una reminiscencia histórica, ni siquiera en el sentido de la filosofía de otrora, pero sí en una memoria según la norma de la *sophia*; memoria concentrada aquí en la “Palabra” histórica que, comprendida en sentido logotectónico, nos habla desde la Época Media de esa *sophia*.

EPÍLOGO:

Ἀδύνατον, ἄλογον, ἄτοπον.

SOBRE EL DESCUBRIMIENTO BOEDERIANO DE LA ÉPOCA MEDIA DE LA FILO- *SOFÍA* ⁶⁴

‘Quidquid laboras, ad hoc laboras, ut videas’
S. Agustín, *En. in psalmos*, 90, II, 13

Imposible, contradictorio, absurdo. En estos términos, que no pretenden encender la polémica, sino señalar un estado de cosas, se resume el juicio de la meditación heideggeriana sobre la filosofía “medieval”, denominada también “cristiana” por su fundamento: el mensaje de la Revelación Neotestamentaria. El juicio mencionado destaca, por de pronto, la *contradictio in adjecto* implícita en el título de “filosofía cristiana”, el abuso que supone querer considerar de manera unitaria dos términos que se repugnan: por un lado, la autonomía de un pensamiento que, a pesar de su finitud radical, es esencialmente “libre”, porque no lo determina un ente en particular (un *positum*); por otro, precisamente la servidumbre del pensamiento, el verse condicionado por la “fe en la Revelación y en la autoridad de la Iglesia”.⁶⁵ Se trata de una oposición tanto más irreductible, siempre para la meditación heideggeriana, cuanto más decididamente se aparta esta de la “mediación dialéctica”.

En su conferencia titulada “Fenomenología y Teología”, Heidegger explica que si el pensamiento “libre” se realiza en la forma de la filosofía o de la “ciencia ontológica”,⁶⁶ el pensamiento sometido a la fe lo hace en la forma de la teología, esto es, de una ciencia

⁶⁴ El presente escrito apareció originalmente en inglés: “ADYNATON, ALOGON, ATOPON. On Boeder’s Discovery of the Middle Epoch of Philosophy”, en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* III (2003): 265-75.

⁶⁵ *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen ⁶1976, 7.

⁶⁶ “Phänomenologie und Theologie”, en: *Wegmarken*, Frankfurt/M. 21978

“óptica” o positiva. Puesto que ambas posibilidades fundamentales de ciencia se excluyen, prosigue Heidegger, es menester abandonar la “representación vulgar”, según la cual filosofía y teología tienen por tema “el mismo ámbito: la vida humana y el mundo”.⁶⁷ Al margen de las dificultades que supone semejante afirmación, resulta cuando menos sorprendente el hecho de que en ese mismo contexto nada se diga de otra “representación”, filosófica y no ya vulgar, según la cual la filosofía y la teología, antes que compartir un *ámbito*, iluminan un mismo *contenido*: no la abstracción de un “ser supremo” o de una ‘causa sui’, sino la verdad viviente cuyo presente indiviso es el de la “personalidad absoluta”. Acerca de lo cual la historia íntegra de la Filosofía, desde la Metafísica aristotélica hasta la Lógica de Hegel, ha enseñado no pocas cosas.

Que en la decisión de mantener apartados el pensamiento – la razón – y la fe haya un eco cierto de la posición luterana,⁶⁸ eso es algo que bien se comprende allí donde nada permitía ver aún cómo esa relación excluyente – la crisis provocada por la religión de la época moderna –, llegó a verse privada de todo fundamento a lo largo de la fase de apertura de la Última Época de la Metafísica, en particular por obra de la ciencia de Leibniz.⁶⁹

Pero más comprensible todavía resulta aquel eco, allí donde impera una noción a todas luces “moderna” tanto de la teología como de la filosofía; si a la primera se le niega de plano la posibilidad de ser “filosófica”, porque la teología “no es el conocimiento especulativo de Dios”,⁷⁰ a la segunda se la reduce a la condición de un puro interrogar por el ser del ente. Y precisamente este modo de comprender ambas ciencias es lo que hace ver en la “filosofía cristiana” algo no sólo imposible, absurdo, contradictorio – tal es el sentido del giro *hölzernes Eisen* con que Heidegger la denomina –, sino imposible, absurdo o contradictorio “por antonomasia”.⁷¹

⁶⁷ *Op. cit.*, 49.

⁶⁸ Véase el artículo profundamente esclarecedor de A. Grossmann, “Heidegger und Luther” en: *Quaestio* 1, 2001, 193ss.

⁶⁹ Cf. H. Boeder, “Leibniz und das Prinzip der neueren Philosophie”, en: *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), 1-29.

⁷⁰ *Wegmarken*, ed. cit., 59.

⁷¹ “Ein ‘hölzernes Eisen’ schlechthin”, *op. cit.*, 66.

En vista de lo cual, la atención que Heidegger le brinda a una obra como *Las confesiones* de San Agustín,⁷² o el hecho de que apele en ocasiones a distinciones del saber teológico, tal como lo hace en “La esencia del fundamento”,⁷³ no modifica en un ápice su juicio acerca de que, sin menoscabo de la autonomía de una “doctrina de la fe”, no hay – en rigor, no puede haber – una “filosofía cristiana”.⁷⁴

Un juicio de este tenor no podía dejar de provocar las respuestas previsibles, desde el asentimiento al rechazo, pasando por la indiferencia, como de hecho ocurrió. Pero también tuvo la rara fortuna de hallar una respuesta que merece por derecho propio el título de “filosofante”;⁷⁵ una respuesta que supo reconocer el sentido de aquel juicio, su necesidad intrínseca, sin que ello impidiese reconocer al mismo tiempo la verdad y el lugar propio de la “filosofía cristiana” en su manifestación histórica más característica, conocida como “filosofía medieval”. La respuesta a que nos referimos, la que en lugar de retroceder ante la contradicción, logró ver el fundamento de lo tenido por absurdo e imposible, es la de un pensador donde vino a cumplirse aquello que el propio Heidegger consideraba como algo francamente insólito: el que un talento puramente filosófico y una capacidad realmente fructífera del pensamiento histórico se encontrasen unidas en una personalidad.⁷⁶ A una personalidad semejante se debe la aparición de un pensamiento que se da a sí mismo el nombre de “logotectónico”,⁷⁷ por haber logrado *edificar*, de manera progresiva y con aquella

⁷² Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, “Die ‘Confessiones’ des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers”, *Quaestio* 1, 2001, 113-146.

⁷³ *Op. cit.*, 142s.

⁷⁴ Tras examinar la cuestión de la posibilidad de la filosofía cristiana en Heidegger, sobre todo a la luz de la “teología” de los *Beiträge*, Eugenio Mazarella concluye: “Ma così stando le cose questo pensiero, e questo essere, non ha più bisogno di Cristo, non ha più bisogno di un mediatore di salvezza del suo fenomeno: giacché questo fenomeno si è già sempre salvato nella verità del essere como pensiero e nel pensiero; anzi istillare il dubbio su questa salvezza nell’essere è la bestemmia contro l’uomo che non si vuol più sentire. È il motivo per cui, ammeso che possa pensarsi una filosofia cristiana, questa resterebbe per Heidegger inammissibile: vorrebbe dire ammettere nel suo santuario la bestemmia contro il dio dell’essere, l’unico dio che per Heidegger abita l’uomo.” (*Quaestio* 1, 2001, 160).

⁷⁵ Cf. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen 61976, 19s.

⁷⁶ Cf. Heidegger, “Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”, en: *Frühe Schriften*, GA Bd. 1, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1978, 194s.

⁷⁷ Cf. H. Boeder, “Logotektonisch Denken” [Pensar logotectómicamente], en: *Sapientia* (Buenos Aires, 1998), 15-24.

consecuencia que ha de ser “la obligación suprema de un filósofo”,⁷⁸ la obra del *amor sapientiae* en la unidad de su propia historia.

En relación con ello, la presente exposición se ha propuesto trazar, a partir de las publicaciones de Heriberto Boeder, el itinerario seguido en la realización de esa tarea, de magnitud ciclópea, como se verá, y tan fructífera como justiciera. Así podremos ver de manera sinóptica los hitos a partir de los cuales la llamada “filosofía medieval” (no menos que la “griega”⁷⁹ y la “moderna”), se nos presenta ahora, más acá de la llamada “posmodernidad”, como el todo de una morada labrada por la sabiduría para sí misma: *aedificavit sibi domum sapientia*.

El que se hable de “edificar”, en relación con la obra de la filo-*sophia*, no debe causar extrañeza, pues, al margen de que la razón esté animada de suyo por un impulso edificatorio,⁸⁰ el verbo consignado sólo pretende nombrar la actividad propia del pensamiento *logotectónico*, que así como no reitera lo ya realizado – la tarea de la filo-*sophia*, el concebir racionalmente las figuras sapienciales de nuestra historia –, así tampoco viene a engrosar la obra de la erudición, aquella que consiste en referir las opiniones de los filósofos, en analizarlas y describirlas (ἱστορεῖν). En lugar de ello, el pensamiento logotectónico *edifica* en sentido propio los momentos de su presente, conviene a saber, la HISTORIA del *amor sapientiae*, el MUNDO de la meditación moderna acerca del sentido, y la esfera del LENGUAJE vuelto sobre sí, más acá de ese mundo y aquella historia. Puesto que tales momentos son, a su vez, totalidades y dado que ninguna totalidad, en el sentido de una unidad conceptual o pura, se da, ya de suyo, en la inmediatez,⁸¹ para poder reconocerlas fue menester primero *edificarlas*, esto es, determinar y diferenciar sus elementos constitutivos, sus respectivas *rationes*, y mostrar de qué modo estas se vinculan entre sí para formar lo que ahora se presenta ante nosotros no como el “océano tenebroso de la metafísica” (Nietzsche), sino como lo diáfano de un orden omnicomprendido ajeno a lo arbitrario del interés particular y a sus olvidos, y ante el cual el único juicio posible es el del concepto, que la Época Media tiene presente por doquier en una expresión originaria: *Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona* (*Gen.* 1, 31).

⁷⁸ Kant, *Crítica de la razón práctica*, § 3, obs. 1.

⁷⁹ Cf. M. Zubiria, “Die Erschließung der griechischen Philosophie als ein Ganzes” en: Arnim Regenbogen (ed.), *Antike Weisheit und moderne Vernunft*, Festschrift für Heribert Boeder, Osnabrück 1996, 3-17.

⁸⁰ “Baulustig” la llama Kant en el “Prefacio” a sus *Prolegomena*.

⁸¹ Cf. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 18, 203.

La *magnitud* de la labor edificatoria sobre la que descansa la “tranquilidad del orden” abierto *ahora* ante nosotros – *mens agitat molem* – bien podría compararse, *e contrario sensu*, con la del héroe nietzscheano: “He aquí un héroe que no ha hecho más que sacudir el árbol en cuanto maduraron los frutos. ¿Os parece poco? Pues, antes de juzgar, mirad el árbol que sacudió.”⁸²

I

La edificación de los momentos constitutivos del presente del pensamiento logotectónico – historia, mundo, lenguaje – fue posible gracias a un largo trabajo preliminar, consistente en una dilucidación metódica de vastas proporciones, cuyo objeto fue la naturaleza de la filosofía primera y lo que la misma reconoce como su fundamento absoluto o su principio. Ello exigió dar cuenta, inicialmente, del camino recorrido por la filosofía griega en su conjunto, trabajo que alcanzó un primer hito decisivo,⁸³ de consecuencias literalmente asombrosas, con un triple descubrimiento, conviene a saber: a) que una lectura desapasionada de las fuentes vuelve insostenible la tesis según la cual, el desarrollo histórico de la metafísica se subordina a la pregunta por el ser del ente; b) que, en consecuencia, no es posible caracterizar a la metafísica como “ontología”; tanto menos cuanto que esa ciencia se da a conocer de manera inequívoca, en cada una de sus posiciones fundamentales, como un saber unitario – no: “dual” –, de naturaleza “teológica”; y c) que el pensamiento de Plotino, su intelección de la diferencia absoluta, lejos de representar una manifestación tardía de la “metafísica griega”, debe ser reconocida como un principio epocal autónomo, el de la Época Media, del que dependen las posiciones posteriores de la misma, incluida la de Tomás de Aquino.

Precisamente esto último, el haber podido ver que Plotino, a pesar de su platonismo, constituye un *novum* en la historia de la metafísica, permitió invalidar definitivamente la enormidad de la sentencia “moderna”, autorizada por Hegel y adoptada luego por Heidegger, según la cual el curso histórico de la filosofía se articula sólo en *dos* fases principales: la

⁸² *El caminante y su sombra*, § 347.

⁸³ Cf. H. Boeder, “¿Por qué motivo ‘ser del ente’?”, en: *In officium Sapientiae*, vol. I.

griega y la moderna, entre las cuales media un período de simple transición, una suerte de “episodio” donde aquel saber aguarda la hora decisiva de su manifestación moderna.

Puesto que tal sentencia, sin embargo, se funda en una decisión acerca de la cosa propia de la filosofía – sea “el concepto” en Hegel, o “el ser del ente” en Heidegger –, toda exposición de la llamada “filosofía medieval” que se comporte con indiferencia frente a la misma se sitúa *eo ipso* en el ámbito del quehacer historiográfico, sea cuales fueren sus méritos en materia de erudición.⁸⁴

II

La única vía, más acá de Heidegger, que permite dejar atrás la representación del pensamiento medieval como un simple *factum* determinado por límites inciertos, en sentido conceptual no menos que cronológico, y que permite además reconocer la dignidad y la autonomía de ese pensamiento, puesto que el presente que le es propio, se abrió con aquel descubrimiento inesperado del *principio* plotiniano. Ello obligó a examinar el modo en que la filosofía primera o metafísica se presenta en las posiciones fundamentales de la Época Media para esclarecer la relación sistemática que guardan estas con aquel. Así, por ejemplo, en el caso de Tomás de Aquino,⁸⁵ la filosofía primera, desarrollada por él como teología (*sacra doctrina*) – ya el hecho de reconocer esta identidad significa dejar libradas a su propia suerte las disputas escolares acerca de la relación entre la “filosofía” y la “teología” –, en lugar de comenzar, según reza el *dictum* consabido, con el conocimiento “natural” del ser de Dios, apela a ese conocimiento, tras el “reconocimiento previo de lo conocido mediante la Gracia”,⁸⁶ porque para Tomás “el hecho de que Dios exista posee una fuerza de persuasión que no procede de un pensamiento de Aristóteles o de alguna otra autoridad, sino sólo de la

⁸⁴ En el ámbito de los estudios medievales, Pasquale Porro, “Heidegger, la filosofia medievale, la medievistica contemporanea” en: *Quaestio* 1, 2001, 461, ha sabido mostrar, con admirable versación histórico-filológica y rara finura interpretativa, que si hoy es posible estudiar *históricamente* la metafísica, “senza riproporla come verità atemporale e senza relegarla nel novero delle astrusità”, ello tal vez se deba “soprattutto ad Heidegger”.

⁸⁵ Cf. H. Boeder, “Die ‘fünf Wege’ und das Prinzip der thomasischen Theologie” [Las “cinco vías” y el principio de la teología tomásica], *Philosophisches Jahrbuch* 77, 1970, 66-80, ahora en *BG* 345-361.

⁸⁶ *BG*, 359s.

Revelación del propio Dios.”⁸⁷ De una Revelación que hace valer la diferencia infinita imperante entre la creatura y su Creador o bien, para decirlo con Plotino, entre el Uno/Bien, que *no* es, y todo cuanto, por el contrario, *es*.

Esa misma diferencia se mantiene igualmente inamovible en el pensamiento agustiniano, porque la unidad trinitaria del principio primero jamás pierde para nuestro espíritu su condición de *invisibilia Dei*; ni siquiera en el estado de la *beatitudo*, que no significa para Agustín volverse uno con Dios, sino una forma suprema de la *fruitio*, esto es, de esa relación por la que el alma, en lugar de servirse de lo otro que ella – *uti* –, lo deja ser; tanto más en el caso de la *visio beatifica*.⁸⁸

III

El descubrimiento del principio plotiniano de la Época Media fructificó en una primera presentación global del despliegue histórico de la metafísica,⁸⁹ la unidad clausa y “lógicamente” diferenciada de cuya historia, es la de un saber que logró *consumar* sus tareas epocales, tal como las mismas se determinan a partir de una crisis que irrumpe en la totalidad de lo sabido por obra de una intelección: la de Parménides, la de Plotino y la de Kant, respectivamente.

Fue entonces, para ceñirnos aquí a la Época Media, cuando esta se mostró por primera vez, en un ámbito completamente ajeno a los hábitos inveterados de los estudios historiográficos, como la obra común que resuelve de manera progresiva, completa y definitiva, puesto que en el sosiego de una *sacra doctrina*, la crisis del saber provocada por Plotino al hacer valer una diferencia absoluta entre el Uno/Bien y su primera hipóstasis: el espíritu o la pura actualidad del inteligir. En torno a las posiciones de Plotino, Agustín y Tomás de Aquino se vertebraba una época de la filosofía donde el pensamiento raya a la misma altura que en las otras dos, pues “mientras la primera época desarrolla la *identidad* de lo que

⁸⁷ *BG*, 354.

⁸⁸ Cf. H. Boeder, “Fruitio Dei”, *Festschrift für Karl Büchner*, Wiesbaden 1970, 14-20 [= *BG* 363-370].

⁸⁹ Cf. H. Boeder, “¿Qué consuma la filosofía primera?”, en: *In officium Sapientiae*, vol. I.

tiene que ser, o del fundamento, con lo que es necesario inteligir, la segunda parte de la *diferencia absoluta* entre ambos.”⁹⁰

Esta distinción lógica, tan elemental como diáfana, es lo que permite ver cómo “para la segunda época íntegra vale lo siguiente: la diferencia que media entre el principio y lo dado por él ha de ser desarrollada, única y exclusivamente, en función del retorno de lo exteriorizado; un retorno al origen concebido como el Bien, como la causa de la verdadera beatitud. Precisamente por tal motivo el pensamiento de esta época es religión.”⁹¹

Si ya antes, a propósito de las *Metaphysicae disputationes*,⁹² se advirtió en Suárez y en otros representantes de la “teología natural”, tales como Escoto y Raimundo de Sabundia, la aparición de un saber empeñado en afianzar su autonomía frente a la palabra de la Revelación Neotestamentaria y que ya no puede ser considerado como “filo-sófico” en sentido estricto, ahora, en esta primera exposición de conjunto, las doctrinas filosóficas que median entre Aristóteles y Plotino, las del período llamado helenístico (estoicismo, epicureísmo, etc.), dejan de ser vistas del modo habitual, como un apéndice de la “filosofía griega”, para integrar la *fase de apertura* de la Época Media, al despliegue de cuya filosofía primera permanecen subordinadas. Por otra parte, “mientras que ... en la primera época la crisis apareció sólo como consumación de una repulsa inicial – dirigida contra la cosmogonía –, la segunda época no comienza [sólo] repeliendo, sino que dispone [además] en relación consigo las posiciones de la primera, a modo de preparación,”⁹³ tal como hace Plotino, por ejemplo, con las doctrinas de Platón y de Aristóteles.

IV

En el paso siguiente,⁹⁴ esa “fase de apertura” cobra una mayor determinación conceptual al mostrarse ya como una figura triádica, completa en sí misma, *dogmática* en su comienzo, *escéptica* en su comedio, y *gnóstica* en su final.

⁹⁰ *Op. cit.*, 4; el subrayado es nuestro. En el mismo artículo se muestra cómo la Última Época, por su parte, despliega el saber que le es propio a partir de una contradicción.

⁹¹ *Op. cit.*, 5.

⁹² Cf. H. Boeder, “Causa exemplaris”, *Festschrift für Kurt Badt, Köln* 1970, 15-26.

⁹³ Cf. H. Boeder, nota 25, 7.

⁹⁴ Cf. H. Boeder, “Lo diferente en el ‘otro comienzo’” en: *In officium Sapientiae*, vol. I.

V

Si la filosofía de la Época Media posee un principio análogo al de las otras dos Épocas, también el saber que lo despliega cobra, a semejanza de lo que ocurre en estas, la forma arquitectónica de una ciencia, en este caso, la ‘sacra doctrina’, que se articula, como la “Metafísica” aristotélica y la “Ciencia” hegeliana, en la unidad de tres momentos sistemáticamente diferenciados; momentos que en la ‘sacra doctrina’ se vinculan con el saber, la voluntad y el poder de Dios. Pero, por otra parte, las realizaciones epocales de la filosofía primera no toleran ser reducidas a un tipo único y común. Si la filosofía primera aristotélica se define a sí misma como una ciencia teórica, la *sacra doctrina* del Aquinate es, por su parte, un saber teórico y práctico a la vez (*S. Theol.*, I, qu. 1, art. 4), y dentro de la posición hegeliana, por último, la filosofía primera presenta un triple aspecto: práctico (*Fenomenología del Espíritu*), poiético (*Lógica*) y teórico (*Enciclopedia*).⁹⁵

VI

Pero una novedad que sobrepaja todo lo anterior en el modo de comprender la filosofía de la Edad Media,⁹⁶ es la que irrumpe cuando el pensamiento logotectónico reconoce en la palabra de la Revelación Neotestamentaria la dignidad de un *saber* - el “Saber cristiano”⁹⁷ -, en orden al cual se ha de comprender, de ahora en más, el desarrollo epocal del concebir metafísico correspondiente (*intelligentia*). Este reconocimiento del “Saber Cristiano”, tal como el mismo se correlaciona con el “Saber de las Musas” en la Primera Época⁹⁸ y con el “Saber Civil” en la Tercera, completamente insólito dentro de una exposición histórico-sistemática de la metafísica, representa, frente a la meditación heideggeriana, la transformación más profunda y más fructífera que pueda concebirse de la relación entre el pensar y el poetizar. Boeder ha mostrado, en efecto, en su obra titulada *Topología de la Metafísica*, cómo la filosofía – no ya “el pensar” – nace del don de un saber precedente,

⁹⁵ Cf. H. Boeder, “Vernunft und Wissenschaft”, *Sitzungsberichte der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 2, 1979 (en particular la sección II, 24-33).

⁹⁶ Cf. H. Boeder, *T. d. M.*, Zweiter Teil: Die Epoche des Mittleren Anfangs der Metaphysik, 167-344. Ahora en español: *Topología de la Metafísica: La Época Media*, Navarra, EUNSA, 2009.

⁹⁷ *Op. cit.*, 205-212.

⁹⁸ *Op. cit.*, 58-74.

acerca del destino del hombre; un saber que, aun cuando se manifieste en un lenguaje “poético”, puesto que radicalmente ajeno al de la conciencia cotidiana y sus urgencias, posee la inteligibilidad propia de lo sabido y no admite ser identificado, sin más, con el “poetizar”.

Por otra parte, la unidad de la “teología natural”, reconocida ya como *fase de cierre* de la Época Media (cf. n° III), cobra mayor determinación al ser edificada como el tránsito de “la certeza de la verdad sobre el ser” (Duns Escoto) a “la autoconciencia del entendimiento finito” (Ockham) y desde esta última a “la ciencia de la ignorancia” (Nicolás de Cusa). Otros autores, fuera de estos, que también suelen integrar el elenco de los representantes de la “teología natural” dentro del marco de las “historias” de la filosofía, carecen de lugar en esta exposición, que sólo se atiene a las posiciones indispensables para edificar un todo.

En cuanto al despliegue del saber metafísico propiamente dicho, ahora se advierte cómo este experimenta una doble amenaza; primero, cuando el “señor” de la intelección plotiniana se ve convertido en una “substancia”, por parte de Porfirio; y luego, cuando la substancia divina de la doctrina agustiniana se ve “racionalizada” por parte de Anselmo. Este modo de juzgar las posiciones de Anselmo y de Porfirio y, en consonancia con ello, la imposibilidad de ignorar la diferencia cualitativa, puesto que de finalidad e incluso de “espíritu”, que media entre el pensamiento de las posiciones centrales de la Época Media – Plotino, Agustín, Tomás de Aquino –, y el de sus fases de cierre y de apertura, es lo que obliga a mantener el título de “otra filosofía” para designar la obra subalterna de este último.

VII

Pero la diferencia entre el “amor a la sabiduría” en sentido estricto y la “otra filosofía” – “otra” porque sólo se determina como tal a la luz de aquella en cuanto “primera” –, tiene por fundamento el obrar propio de la razón, su continuo diferenciarse, primero en sí misma y luego respecto de sí misma, indispensable para cumplir con su destinación como “razón pura”. Sucede que, en rigor de verdad, “no existe *la* razón, pues esta se determina sólo en cuanto se diferencia.”⁹⁹ Y tal diferenciarse, tratándose de una razón que consiste en una relación simple de tres términos (*ratio*) y no en una facultad innata que todo hombre posee

⁹⁹ Cf. H. Boeder, “Vom Vernunftinteresse an der Sprache” [Del interés de la razón por el lenguaje] *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae* 4, Tokyo 1986, 45-56 [= *Seditio*, 213-225] y, del mismo autor, “La distinción de la razón” en: *In officium Sapientiae*, vol. I.

pretendidamente por el solo hecho de serlo, se realiza en forma de figuras, también ellas diferentes, en consonancia con el término a partir del cual en cada caso se despliegan: la cosa, el pensar o la destinación. Esto es lo que permite ver en las posiciones “filosóficas” de una época determinada la obra de la razón *natural, mundanal, y concipiente*.

Así, en la posición agustiniana, por ejemplo, la razón se vuelve concipiente al diferenciarse no ya de “la otra filosofía”, sino, con mayor exactitud, respecto de sí misma en cuanto natural (Porfirio), y en cuanto mundanal (Jámblico). En virtud de ese diferenciarse, la razón concipiente queda en franquía para hacerse cargo de la verdad de la Revelación Neotestamentaria, reconocida de ahora en más no sólo como un “saber”, sino, de manera más determinada todavía, como un saber inicial acerca del destino del hombre: la *sophia* que le confiere al movimiento de la filo-σοφία de la Época Media su impronta característica.

VIII

También esa *sophia* ha de ser edificada y ello significa presentarla como la obra de tres *rationes* vinculadas entre sí en el todo de una figura sapiencial.¹⁰⁰ Esta tarea permitió transparentar, al mismo tiempo, el orden de un saber anterior a la manifestación histórica de la *sophia* y donde la Época Media encuentra su *fase de apertura*. Se trata de una fase integrada por dos figuras de *rationes*: la de la razón natural (Crisipo, Carnéades, Numenio), y la de la razón mundanal (Epicuro, Enesidemo, el *Poimandres*). En ambas figuras mantiene su validez la secuencia, ya mencionada, de lo que bien puede denominarse, con una expresión de cuño hegeliano, las tres posiciones “helenísticas” del pensamiento frente a “la objetividad”: dogmatismo, escepticismo y gnosticismo.

Por lo que atañe a la *sophia* de la Época Media, la figura correspondiente se abre con la *ratio* de los Evangelios Sinópticos y se completa con la de las Epístolas Paulinas y la del Evangelio de San Juan. En cada una de esas *rationes* las tres operaciones divinas – *potestas, voluntas, scientia* – hacen surgir, a partir de una relación inicial de identidad, y tras el momento de la oposición, una contradicción contra la que se estrella el modo habitual de pensar y donde se vuelve patente la racionalidad del *Nuevo Testamento*, esto es, la necesidad de una “renovación de la mente” para comprender su mensaje.

¹⁰⁰ Cf. *supra* “Introducción a la racionalidad del Nuevo Testamento”.

IX

Alcanzado este hito, el pensamiento logotectónico no hará sino volver cada vez más diáfana, más diferenciada todavía y, por ende, más persuasiva la constitución topológica de la “Época del juicio de la razón”.¹⁰¹ En primer lugar, en relación con la obra propiamente dicha del *amor sapientiae*, y ello, al mostrar no sólo que el pensamiento de una posición filosófica determinada puede reducirse a los términos de una *ratio*, sino que cada uno de esos términos se presenta de manera triádica. En el caso de las posiciones de Plotino, Agustín y Tomás de Aquino, ese movimiento, además de recorrer la tríada de las operaciones divinas, le hace justicia a la destinación neotestamentaria porque permite ver cómo lo divino, esto es, lo absoluto, es concebido “a partir de la realidad primordial del amor”.¹⁰²

Así como el pensamiento logotectónico pudo reconocer que la especulación agustiniana es la obra de la diferenciación de la razón respecto de sí misma en cuanto natural – Porfirio – y en cuanto mundanal – Jámblico – (cfr. n° VII), así reconoce ahora un obra análoga en la ciencia tomásica, fruto de una razón que se ha purificado de su determinación no sólo natural, en la posición de San Anselmo, sino mundanal, en la de Ricardo de San Victor.

Al igual que la *fase de apertura*, la que precede al despliegue del *amor sapientiae sensu stricto* (cf. n° VIII), también la *fase de cierre* con que concluye la Época Media es edificada como el movimiento paralelo de dos figuras de la razón: la *natural*, cuyo saber propio es precisamente la *theologia naturalis* excogitada por Duns Escoto, Ockham y Nicolás de Cusa, y la *mundanal*, que con el Maestro Eckhart, Juan Taulero y Tomás de Kempis abandona la “ciencia primera” convertida en una suma abstrusa de interminables distinciones escolásticas para instalar en su lugar una “doctrina de la fe”¹⁰³ que hace del desprecio del mundo la forma suprema de la sabiduría.¹⁰⁴

¹⁰¹ Cf. *supra* “Las concepciones filosóficas de la Época Media”. 55

¹⁰² *Loc. cit.*, 56.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Imitatio Christi*, I, 1, 3.

X

También en el caso de la *sapientia christiana*, cada uno de los términos de cada *ratio* se presenta según una distinción triádica, determinado sucesivamente de manera *lingüística*, *histórica* y *mundanal*,¹⁰⁵ lo cual, además de privar, definitivamente, de todo asidero a la fácil tentación de considerar las *rationes* como una pura “abstracción”, es un signo inequívoco de que el presente de la *sapientia christiana* ya no es ni sólo ni únicamente el de la historia del *amor sapientiae*. La firme armonía del movimiento por el que los términos alcanzan su concreción respectiva le confiere al orden tectónico resultante el carácter parmenídeo propio no sólo de lo inamovible, sino de lo “perfecto”.

XI

La Época Media forma parte, en cuanto momento de la *historia* del amor a la sabiduría, de un presente diferenciado donde también tienen su lugar el *mundo* de la meditación de la modernidad – un mundo que al negar la filosofía repelió, junto con ella, las manifestaciones epocales de la sabiduría –, y el todo del *lenguaje* en cuanto ámbito del pensar anárquico, estructuralista y performativo,¹⁰⁶ donde todo se sabe, menos la distinción entre lo dicho y lo hablado, y donde todo tiene derecho a ser oído, menos la voz de la sabiduría que dice: *unum est necessarium*. En vista de lo cual, el pensamiento logotectónico se vuelve hacia la Época Media no para ofrecer argumentos en nombre de los cuales uno pueda exigir fe de nadie, sino para *reconocer* lo pensado por ella como algo precisamente digno de ser pensado, “lo cual puede conciliarse perfectamente con una mirada abierta hacia la submodernidad, sin querer desentenderse, pues, de nuestro presente.”¹⁰⁷

Ἀδύνατον, ἄλογον, ἄτοπον. En la transformación de este juicio de la “razón apocalíptica”, más aún, en el descubrimiento progresivo del espectáculo admirable que ofrece la obra del *amor sapientiae* en la Época Media y, ante todo, en el *recato* como actitud fundamental ante

¹⁰⁵ Cf. *supra* “El presente de la *Sapientia Christiana* en la esfera del Lenguaje”.

¹⁰⁶ Cf. H. Boeder, en: “Die Tektonik des submodernen Denkens im Schein ihrer Kunst”, en *Sapientia* LIV, 1999, 173-185.

¹⁰⁷ Cf. *supra* “La prédica neotestamentaria ante la Submodernidad”.

la totalidad de lo pensado, el pensamiento logotectónico renueva el gozo de la visión de una obra consumada¹⁰⁸ y confirma, al hacerlo, la validez de la verdad que también veneró Agustín: *visio tota merces est* (*En. in psalmos*, 90, II, 13).-

¹⁰⁸ ‘Maior enim laetitia est, cum res quaeque perficitur’, August. *De Civ. Dei* VII, 7.

FUENTES

1. “Introducción a la racionalidad del Nuevo Testamento” [“Einführung in die Vernünftigkeit des Neuen Testaments”], en: *Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, Jahrbuch 1988*, 95-109 = H. B., *Bauzeug der Geschichte, Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie* [El armazón de la historia. Artículos y conferencias sobre filosofía griega y medieval], editado por Gerald Meier. Wurzburg, Königshausen & Neumann, 1994, pp. 305-321.
2. “Las concepciones filo-sóficas de la Época Media” [“Die philo-sophischen Conceptionen der Mittleren Epoche”], en el volumen citado precedentemente, pp. 323-343.
3. “El presente de la *Sapientia Christiana* en la esfera del lenguaje” [“Die Tektonik der christlichen sapientia”] en: R. Bäumer *et al.* (ed.), *Im Ringen um die Wahrheit. Festschrift A. v. Stockhausen*, Gustav-Siewerth-Akademie, 1997, pp. 303-321; versión inglesa: “The Present of Christian *sapientia* in the Sphere of Speech” en: H. Boeder, *Seditions: Heidegger and the Limit of Modernity*, translated, edited and with an introduction by Marcus Brainard, State University of New York Press, New York, 1997, pp. 275-291.
4. “Paradojas divinas” [“Göttliche Paradoxa”] en: *Sapientia* 54, 1999, pp. 499-512
5. “La prédica neotestamentaria ante la Submodernidad” [“Die neutestamentliche Verkündigung angesichts der Submoderne“], inédito.
6. “El mandamiento supremo” [“Das höchste Gebot”] apareció en una edición privada de 60 ejemplares: Londres, Evergreen Press by John Grice, 2010

ÍNDICE DE NOMBRES

A

ABRAHAM, 38, 119
AGUSTÍN, S., 26, 35, 93, 120
 ratio agustiniana, 45–51
AMELIO, 40
ANSELMO, S., 51
ARISTÓTELES, 18, 65, 95
AUSTIN, J. L., 124
 ratio austiniana, 109–10

B

BARTHES, R., 62, 80, 93
 ratio barthesiana, 107–9
BECKETT, S., 119, 120
BERKELEY, G., 15
BULTMANN, R.K., 26, 29, 38, 76

C

CARNÉADES, 32
 ratio de Carnéades, 20–21
CLEMENTE DE A., 40
CRISIPO, 23, 32, 33
 ratio de Crisipo, 18–20
CUSA, N. DE, 57

D

DERRIDA, J., 38, 80, 95
DESCARTES, R., 15
DILTHEY, W., 16, 99
DUMMETT, M., 109

E

ECKHART, 57
ENESIDEMO, 32
 ratio de Enesidemo, 24–25
EPICURO, 32
 ratio de Epicuro, 23–24
ESCOTO, D., 57
EUSEBIO DE C., 40

F

FICHTE, J.G., 15, 35
FOUCAULT, M., 60, 61, 92, 97, 104, 105, 111
 ratio foucaultiana, 105–7

H

HEGEL, G.W.F., 15
HEIDEGGER, M., 16, 17, 33, 38, 79, 82, 91, 94, 96, 97, 99,
 102
HOBBS, T., 15
HÖLDERLIN, F., 36, 81, 115
HOMERO, 36, 81, 115
HUME, D., 15
HUSSERL, E., 16, 35, 92

I

ISAAC, 119

J

JACOB, 119
JACOBI, C.G.J., 35

JÁMBLICO, 45

JUAN, S., 26, 33, 40, 45, 57, 71, 75, 88, 91, 112, 116, 127,
128, 141
ratio joánica, 30–32

K

KANT, I., 15, 80
KEMPIS, T. DE, 57

L

LEIBNIZ, G.W., 15
LEVI-STRAUSS, C., 63
LUCAS, s., 121
LUCAS, S., 26, 83, 123, 124, 125, 127
ratio sinóptica, 27–28

M

MARCOS, S., 121, 123
ratio sinóptica, 27–28
MATEO, S., 121, 123
ratio sinóptica, 27–28

N

NIETZSCHE, F., 15, 16, 35, 59, 60, 92, 94, 111, 112
ratio nietzscheana, 99–106
NUMENIO, 21–22, 32, 39, 40, 48

O

OCKHAM, W. DE, 57
ORÍGENES, 26, 40, 41

P

PABLO, S., 16, 35, 36, 37, 57, 61, 70, 71, 81, 85, 86, 87,
101, 112, 113, 115, 116
ratio paulina, 28–30
PÍNDARO, 122
PLATÓN, 23, 33
PLOTINO, 33, 45, 46, 49
ratio plotiniana, 38–45
PORFIRIO, 33, 39, 41, 45, 46

R

ROUSSEAU, J.J., 15
RYLE, G., 80, 81, 109

S

SEXTO EMPÍRICO, 24

T

TAULERO, J., 57
TOMÁS, S.
ratio tomásica, 51–57

V

VÍCTOR, R. DE S., 51

W

WITTGENSTEIN, L., 16, 80, 91, 114