

Respondiendo a los desafíos de la deconstrucción teológica posmoderna con una perspectiva transmoderna.

Christopher William Sampson

csamps00@hotmail.es

Facultad Argentina de Estudios Teológicos

<https://orcid.org/0009-0007-5295-2504>.

Resumen

En este artículo se plantea la búsqueda y exploración de algunos de los retos presentados a través de la a/teología posmoderna de Mark Taylor que emplea la filosofía posmoderna y deconstruccionista de Jacques Derrida, a saber: la muerte de Dios, y la pérdida del individuo autónomo de la modernidad. La perspectiva trans-moderna de Dussel da el fundamento filosófico para enfrentar al pensamiento pendular entre el modernismo y posmodernismo de la iglesia occidental. Se utilizará una investigación cualitativa-explicativa con una aproximación temática-sistemática argumentando cómo las dicotomías modernas invertidas en la a/teología de Taylor no cumplen estrictamente con la deconstrucción derridiana; y, cómo, al deshacer las oposiciones binarias con la intervención de la perspectiva transmoderna de Enrique Dussel, se podría encontrar una vía dialéctica sintética entre las posiciones eclesiológicas modernas y posmodernas.

Palabras clave

Teología posmoderna, Mark Taylor, filosofía, deconstruccionista, Jacques Derrida, muerte de Dios, pérdida, individuo

Recibido 27/11/2023- 30/11/2023

Responding to the challenges of postmodern theological deconstruction with a transmodern perspective.

Abstract

This article proposes the search and exploration of some of the challenges presented through the postmodern theology of Mark Taylor that uses the postmodern and deconstructionist philosophy of Jacques Derrida, namely: the death of God, and the loss of the individual autonomous of modernity. Dussel's trans-modern perspective provides the philosophical foundation to confront the pendulum thinking between modernism and postmodernism of the Western church. Qualitative-explanatory research will be used with a thematic-systematic approach arguing how the modern dichotomies inverted in Taylor's a/theology do not strictly comply with Derridean deconstruction; and, how, by undoing the binary oppositions with the intervention of Enrique Dussel's transmodern perspective, a synthetic dialectical path could be found between modern and postmodern ecclesiological positions.

Keywords

Postmodern theology, Mark Taylor, philosophy, deconstructionist, Jacques Derrida, death of God, loss, individual

Respondendo aos desafios da desconstrução teológica pós-moderna com uma perspectiva transmoderna.

Resumo

Este artigo propõe a busca e exploração de alguns dos desafios apresentados através da teologia pós-moderna de Mark Taylor que se utiliza da filosofia pós-moderna e desconstrucionista de Jacques Derrida, a saber: a morte de Deus, e a perda do indivíduo autônomo da modernidade. A perspectiva transmoderna de Dussel fornece a base filosófica para confrontar o pensamento pêndulo entre o modernismo e o pós-modernismo da igreja ocidental. Serão utilizadas pesquisas qualitativo-explicativas com abordagem temático-sistemática argumentando como as dicotomias modernas invertidas na a/teologia de Taylor não obedecem estritamente à desconstrução derridiana; e como, ao desfazer as oposições binárias com a intervenção da perspectiva transmoderna de Enrique Dussel, um caminho dialético sintético poderia ser encontrado entre as posições eclesiológicas modernas e pós-modernas.

Palavras Chave

Teologia pós-moderna, Mark Taylor, filosofia, desconstrucionista, Jacques Derrida, morte de Deus, perda, indivíduo

1. Introducción

Los paradigmas eclesiológicos han experimentado cambios fundamentales un tanto ontológica como deontológicamente que involucran dos ramas en particular: la esencia y doctrina de la Iglesia y la *praxis* de la misma. Desde el advenimiento popular del pensamiento posmoderno, se nota una desasociación social de grandes agrupaciones demográficas (*Ex-vangelicals, The Great Deconstruction, The Nones*, etc.)¹ que no se sienten representadas ni identificadas con la iglesia moderna. Ante el cambio de época, la Iglesia se ve desafiada a forjar nuevos caminos y puentes de diálogo entre las corrientes de pensamiento popular y la aplicación teológica. La filosofía posmoderna desde la deconstrucción derridiana desafía los fundamentos de la teología occidental moderna desde la pérdida del significado trascendental, y mueve el *locus* de la eclesiología desde una perspectiva óptica objetiva hacia una perspectiva epistemológica subjetiva. Asimismo, la transmodernidad dusseliana critica la *praxis* de los sistemas teológicos modernos a demostrar una ética interaccionista vivida y no solo un dogma aceptado ortodoxamente.

En este artículo, se busca explorar a algunos de los retos presentados a través de la a/teología posmoderna de Mark Taylor que emplea la filosofía posmoderna y deconstruccionista de Jacques Derrida, a saber: la muerte de Dios, y la pérdida del individuo autónomo de la modernidad. La perspectiva trans-moderna de Dussel da el fundamento filosófico para enfrentar al pensamiento pendular entre el modernismo y posmodernismo de la iglesia occidental. Se utilizará una investigación cualitativa-explicativa con una aproximación temática-sistemática argumentando cómo las dicotomías modernas invertidas en la a/teología de Taylor no cumplen estrictamente con la deconstrucción derridiana; y, cómo, al deshacer las oposiciones binarias con la intervención de la perspectiva transmoderna de Enrique Dussel, se podría encontrar una vía dialéctica sintética entre las posiciones eclesiológicas modernas y posmodernas.

¹ “La Gran Deconstrucción” es un término discutido en el libro de Bradley Jersak, *Out of the Embers: Faith After the Great Deconstruction*. (2021). Jersak percibe un movimiento de éxodo eclesiástico a nivel global con tanta importancia como los Grandes Despertares de los siglos XIX y XX. Tal como hubo unos movimientos masivos de personas para entrar a y conformar parte de las iglesias en aquellos tiempos, hay un movimiento masivo para desasociarse con la iglesia tradicional hoy.

2. A modo de Metodología

El Deconstruccionismo Derridiano

Jacques Derrida (1930-2004), uno de los filósofos franceses más conocidos del siglo XX y uno de los fundadores del posmodernismo filosófico, desarrolló una metodología lingüística-filosófica llamada "deconstrucción" a mediados de la década de 1960. Aunque no es puramente negativa, esta deconstrucción se refiere principalmente a una crítica de la tradición ontológica estructuralista. Busca exponer, y luego subvertir, las diversas oposiciones binarias que sustentan las formas dominantes de pensar del modernismo occidental: presencia/ausencia, habla/escritura, etc. Derrida argumenta que la metafísica crea estas oposiciones binarias e instala una jerarquía que privilegia un término de cada dicotomía (presencia antes de la ausencia, discurso antes de escritura, etc.). El objetivo principal de la deconstrucción es cuestionar la metafísica. La estrategia deconstructiva es desenmascarar estas formas de pensar demasiado sedimentadas, y revertir las dicotomías para mostrar el error del pensamiento antes establecido. (Derrida, 1989). La deconstrucción ha tenido una enorme influencia en varios campos de las humanidades incluyendo la teología posmoderna. Aunque el movimiento de la filosofía deconstruccionista sobrevivió a su autor en otras fuentes norteamericanas como Paul De Mann, es la corriente derridiana la que ha tenido más impacto enfatizando la pérdida del significado trascendental a través de la *différance*² lingüística-cultural interminable.

Las implicaciones inmediatas de esta pérdida del significado trascendental es la pérdida de un fundamento ontológico lingüístico, o el logocentrismo. El *Crátilo* de Platón ayuda ilustrar este concepto a través del aforismo célebre de Heráclito citado por Sócrates, "... no puede entrarse dos veces en un mismo río." (Azcárate, 1871). Este corriente del río heraclítico es lo esencial de la significación en la *différance* derridiana: siempre fluye; siempre cambia. Un signo lingüístico no significa siempre lo mismo; es afectado y cambiado por diferentes culturas, épocas, y los signos utilizados (sean audibles o escritos), los

² Este neografismo francés significa tanto una diferencia entre signos lingüísticos como diferir el significado de los signos lingüísticos a través de su uso en el desplazamiento del tiempo.

significadores, que lo emplean. Aunque el pensamiento occidental moderno definiría al signo lingüístico como una herramienta comunicativa que, cuando es codificado correctamente, es utilizado para señalar algo correspondiente en la realidad externa a su significador, Derrida argumenta,

...cada concepto está inscrito en una cadena o en un sistema dentro del cual se refiere al otro, a otros conceptos, por medio del juego sistemático de las diferencias... Designaremos como *différance* el movimiento según el cual el lenguaje, o cualquier código, cualquier sistema de referencia, se constituye "históricamente" como un tejido de diferencias. (Derrida, 1994).

Este socavar del fundamento epistemológico del conocimiento a través del juego lingüístico, causa una fluidez de la realidad percibida según la experiencia subjetiva; no solo en un sentido cultural entre-subjetivo, sino intrasubjetivamente.

Esta desenvoltura de significado diferencial se basa en las presuposiciones lingüísticas derridianas que fueron reaccionarias en contra de la lingüística estructuralista de Ferdinand de Saussure.³ Derrida resume la lingüística estructuralista diciendo que "...el lenguaje y la escritura son dos sistemas de signos completamente distintos. El segundo tiene su único propósito en representar al primero." (Derrida, 1976). Después se presta de la idea suplementaria de Rousseau para hablar de cómo la escritura ya existe dentro del discurso, o, por lo menos, dentro de la cultura del discurso, y no solo como un sistema representativo aparte del lenguaje fonémico. "Esta relación de suplementariedad o sustitución mutua e incesante es el orden del lenguaje. Es el origen del lenguaje, como se describe sin ser declarado, en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*."⁴ (Derrida, 1976).

El significado diferencial no es oximorónico, sin embargo. Dentro del constante fluir de la diferencia lingüística, es necesario contemplar el doble vínculo hegeliano de la separación y la unificación relacional. Es decir, no puede haber diferencia sin su contraparte: la

³ Para una idea de las bases lingüísticas de Derrida, en especial sus percepciones de la filogénesis de la escritura y los principios de la gramatología, vea también:

Daniels, P. T. (1992). The Syllabic Origin of Writing and the Segmental Origin of the Alphabet. *The Linguistics of Literacy*. (83-110).

Gelb, I. J. (1952). *A Study of Writing: The Foundations of Grammatology*. London: Routledge and Keagan Paul.

Saussure, F. (1945). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.

⁴ Rousseau, J. J. (2008). *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba.

referencia. Este “tejido de diferencias” derridiano tiene que ser guiado por las agujas trazadoras de la referencia. En exacta oposición especular de Derrida, Emanuel Levinas describió el fenómeno del sentido encontrado en el lenguaje como una confluencia de ríos de significado en referencias construidas en la percepción, “... [los significados] surgen precisamente en referencia del uno al otro... en *el ensamblar de la totalidad del Ser*⁵ del que habla y percibe y también del quien forma parte del Ser ensamblado.” (Levinas, 1987). Aunque al principio esta deconstrucción diferencial pueda parecer liberadora de estructuras binarias opresoras, si no contempla ninguna referencia orientadora, la exploración relativista rápidamente se convierte en un deambular sinsentido permanente. Lamentablemente, la a/teología postmoderna de Mark C. Taylor contempla la diferencia derridiana sin su contraparte referencial, lo cual dirige a sus conclusiones macabras para el futuro de la teología.

La A/Teología Posmoderna de Mark C. Taylor

Las repercusiones del pensamiento diferencial de Derrida resuenan en varios ámbitos de la postmodernidad, pero es en la teología (a/teología) posmoderna de Mark C. Taylor donde el método deconstructivo derridiano es empleado plenamente de manera que subvierte hasta las bases de la ontoteología. Taylor es profesor de religión en la Universidad de Columbia y profesor emérito Cluett de Humanidades en Williams College. Es el editor fundador de la serie *Religion and Postmodernism* publicada por la *University of Chicago Press*, y es autor de más de treinta libros. Su a/teología posmoderna está más completamente expresada a través de su obra seminal, *Erring: A Postmodern A/Theology*.⁶ Esta “a/teología,” término que hace referencia a la versión de teología posmoderna de Taylor, es una apertura hacia una nueva perspectiva teológica desde lo que percibe el autor como el cierre de la teología moderna. Su base se encuentra en la ausencia de un Dios trascendental de la realidad, y una crítica a los sistemas teológicos basados en el concepto del Dios trascendental. (Taylor, 1984).

⁵ Cursiva enfática original del autor.

⁶ Errando/errante: una a/teología posmoderna

Aunque critica la teología positivista moderna, Taylor postula que su a/teología tiene una relación parasítica con la misma en el sentido que al aparecer uno, ya está existente el otro dentro del primero. “Es importante destacar que esta crítica no aborda la red teológica desde fuera y, por lo tanto, no implica una ruptura epistemológica disyuntiva. Como cualquier parásito, la deconstrucción ataca desde dentro...” (Taylor, 1984). Parte, entonces, desde las estructuras sedimentadas de la teología propia moderna, y busca mostrar la pérdida de cuatro fundamentos modernos para la teología al estilo derridiano: la muerte de Dios (El Padre Creador, El Logos, La fuente de todo Significado), la pérdida del individuo (Sujeto, autónomo, y racional), el fin de la historia (tradicción eclesiástica e interpretaciones históricas), y el cierre del libro (La Biblia y la Verdad Absoluta Autoritativa). Por cuestiones de espacio, me limitaré a analizar los primeros dos aspectos del discurso de Taylor, aunque sí mencionaré las implicaciones de los dos últimos fenómenos con menor detalle.

La muerte de Dios

En *Erring*, Taylor relaciona la deconstrucción del significado trascendental con la base de la postmodernidad: la muerte de Dios nietzscheana.

...[L]a deconstrucción es la "hermenéutica" de la muerte de Dios. Como tal, proporciona un posible punto de partida para una teología posmoderna. Dada la marginalidad de su sitio, una teología que se basa en la filosofía deconstructiva invertirá el significado establecido y subvertirá todo lo que una vez se consideró santo. Por lo tanto, será totalmente transgresor. (Taylor, 1984).⁷

La correlación entre la pérdida del significado trascendental y la muerte de Dios, para Taylor, es evidente. Esta muerte del Dios trascendente es una apertura para una revisión teológica de Dios. Al mismo tiempo que es una apertura a la teología revisionista, es un cierre de época de la teología conservadora.

Este cambio de época no aparece de un día para otro. “El eclipse de la creencia en Dios no apareció repentinamente en el horizonte.” (Taylor, 1984). Taylor sigue la progresión del cierre del modernismo y la teología conservadora hacia la a/teología deconstructiva desde el

⁷ Cursiva enfática original del autor.

giro del individualismo moderno (el *éγw* racional) anunciado por Friedrich Nietzsche en *La Ciencia Gaya*. Este giro individualista moderno se fundamenta con los principios teológicos del *pro nobis*⁸ luterano, los principios filosóficos del *cogito* cartesiano sugiriendo que la Verdad, o, por lo menos, lo que postulaba como verdades absolutas irrefutables equivalentes a la certeza deducida desde sus conclusiones⁹, es *pro nobis*, y los principios científicos de Locke del empirismo sensorial sugiriendo la Naturaleza es *pro nobis*, haciendo que las ideas fundamentales del proyecto moderno, la *Liberté, Egalité, y Fraternité*, sean alcanzadas a través del individuo autónomo-racional y no a través de una dotación divina o esperanza escatológica religiosa.

Si, entonces, el individuo es sujeto, todo lo demás es objeto incluyendo la idea del Dios. Es por eso que el Loco de *La ciencia gaya* de Nietzsche profetiza,

Dios ha muerto. Dios sigue muerto. Y nosotros lo hemos matado. ¿Cómo podríamos reconfortarnos, los asesinos de todos los asesinos? El más santo y el más poderoso que el mundo ha poseído se ha desangrado bajo nuestros cuchillos: ¿quién limpiará esta sangre de nosotros? ¿Qué agua nos limpiará? ¿Qué rito expiatorio, qué juegos sagrados deberíamos inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿Debemos aparecer dignos de ella? (Nietzsche, 1992).

El individualismo como centro de origen, propósito y destino de la humanidad reemplazó al Sujeto de Dios Creador como base óptica de la sociedad moderna. Taylor expone su lectura del proyecto moderno y su búsqueda de la autonomía diciendo, “La meta explícita de la lucha por el control y en contra de la dominación fue la mismidad independiente.” (Taylor, 1984). Esta supresión de lo divino en el altar de la autonomía borra al *Logos* trascendente, y lo difunde en representaciones carnales de la mente humana hundiéndonos en un universo errante sin dirección, como si estuviéramos “...en un sinsentido radical ineludible.” (Taylor, 1984). Empero la muerte de Dios tiene múltiples dimensiones, y aunque aquí hemos delimitado el nihilismo clásico que surge desde el entendimiento clásico de la muerte de

⁸ El sacrificio de Cristo fue *para nosotros*.

⁹ *Erring*, Taylor.

Dios, Taylor propone un significado teológico de la muerte de Dios desde su percepción de la cristología radical.

Thomas J. J. Altizer fue un pionero en el campo de la cristología radical. Altizer, autor del movimiento del ateísmo cristiano y predecesor de Taylor, en conjunto con otros escritores, buscaba un sentido en el mundo posmoderno: un mundo sin Dios. Para él, la muerte de Dios caía directamente sobre la encarnación de Jesús. Dios llegó a ser hombre, y ese hombre fue crucificado. Pero aún antes de la muerte física de Jesús, la muerte de Dios como ser trascendente ocurre en la misma encarnación. Dios ya no es, como diría Barth, totalmente otro.¹⁰ Taylor sigue la línea del pensamiento de Altizer.

Esta relación entre la muerte de Dios y la Encarnación son fundamentales para poder conceptualizar los parámetros de la a/teología deconstructiva. Para la cristología radical, la encarnación como el Verbo de Dios es la muerte de Dios. Con la aparición de lo divino que no es sólo él mismo, sino que es al mismo tiempo otro, el Dios que es el único Dios desaparece.

La muerte de Dios es el sacrificio del Autor/Creador/Maestro trascendente quien gobierna desde lejos. La Encarnación borra irrevocablemente al logos incorpóreo e inscribe una palabra que llega a ser una escritura en el juego infinito de la interpretación... La inscripción [palabra encarnada] invierte el entendimiento tradicional de la relación entre Dios y el mundo, y subvierte toda forma de trascendencia. La a/teología es, en buena medida, una crítica de la noción del Dios trascendente... (Taylor, 1984).

En la Encarnación, el *kenosis* de atributos divinos no es lo único que se pierde desde el advenimiento humano en la segunda persona de la Trinidad, sino, se vacía el oficio divino en la persona de Jesús. Al perder su sentido divino, el modelo perfecto del *imago Dei* borra la conexión entre lo divino trascendental y lo humano inmanente en su muerte. Para Taylor, esta aseveración sirve para que la Palabra sea siempre encarnada humanamente e interpretada eternamente en el juego de la diferencia.

La pérdida del individuo autónomo moderno

¹⁰ Barth, K. (2002). *La Carta a los Romanos*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Taylor describe un corolario moderno de la relación entre el individuo autónomo moderno y Dios: si la búsqueda del individuo autónomo da lugar a la muerte de Dios, la muerte de Dios provoca recíprocamente la pérdida del individuo. La modernidad buscaba liberar al individuo de sus cadenas divinas. La manera en que se iba a lograr fue que se puso de cabeza la base de la definición del ser del individuo. Aunque el pensamiento premoderno veía a los individuos como *imago Dei*, representaciones divinas hechas en la semejanza del gran YO SOY, ahora, con el *cogito* cartesiano, el individuo reemplaza a Dios: pienso, luego YO SOY.¹¹

Es en esta apropiación del nombre divino de la parte del individuo donde, inadvertidamente, el hombre borra el fundamento de su propia ontología. La nominación para Taylor es la base de todo sujeto. “Ser un Sujeto es poseer y ser poseído por un nombre.” (Taylor, 1984). Se ve el concepto de la nominación en representación ontológica resaltado en el huerto de Edén. Así como el hombre recibe su nombre de Dios, el hombre recibe el poder nominativo de Dios para enseñorear sobre toda la creación. Es lo que Taylor llama, una relación especular donde, “...cada uno refleja al otro.” (1984). La subjetividad del individuo se deriva desde la subjetividad totalizante de Dios. Esto es el fenómeno tayloriano de ser poseído por un nombre, pero ser Sujeto también es poseer un nombre.

La nominación no es un fenómeno que solo posee a los sujetos, sino los sujetos poseen un nombre: un signo lingüístico ajeno al ser óntico que los representa. Es decir, ser sujeto contiene a la vez la subjetividad nominal como la objetividad del nombre. Es a la vez el ser mismo como el ser del otro. El sujeto, luego, demuestra su diferencia interior en la autorreflexión. Esta autorreflexión no es un mirar a sí mismo *per sé*. Taylor se presta de la autorreflexión agustiniana postulando que uno solo puede conocerse a sí mismo a través del recuerdo de sí mismo y su accionar en el pasado. Es decir, la identidad fabricada que uno posee de sí mismo no es ubicada en el momento presente sino en el pasado. Entonces la presentación que damos al nombre poseído es solo una re-presentación de una imagen que tenemos de la conglomeración de nuestras experiencias pasadas. “La nominación, entonces, no es un simple hecho de presentación, sino es la actividad compleja de la representación...”

¹¹ Una traducción literal del *cogito ergo sum* (Pienso, luego existo) implementaría mejor al verbo “ser” en vez de “existir” según el verbo latino *sum*.

la representación solo puede re-presentar una presencia o un presente que nunca existió, ni puede ser completamente realizado...” (Taylor, 1984). A esto se le llama la desaparición del ser del individuo. Vagando constantemente sin Dios y sin un concepto de subjetividad propia, el individuo llega a ser un errante/error.¹²

El fin de la historia y el cierre del Libro

Las implicaciones inmediatas de la ausencia de Dios y la pérdida del individuo son, en primer lugar, la desenvoltura de la historia como meta-narrativa de sentido que orienta la progresión de una sociedad, y las historias que nos contamos a nosotros mismos para configurar el sentido de presencia de nuestro ser autónomo individual,

Suspendidos entre un pasado que ha sido perdido y un futuro todavía no poseído, atorados en el dominio del descontento e inquietud, o afán y discordia. Dentro de los límites de la historia, sujetos infelices y no-satisfechos luchan para salvar la presencia a través de la búsqueda de la presencia salvífica. (Taylor, 1984).

Ya no existe ni el sujeto (el “Yo”) ni el objeto (Dios) de la teología. Esto deconstruye hasta la meta-narrativa envolvente de la totalidad del pensamiento cristiano. Ya que no hay un principio, la creación, ni final, la redención, que pueda ser garantizado por un Dios trascendente, lo único que permanece es un exilio en el laberinto desértico. “Esta pérdida es gracia.” (Taylor, 1984). La Historia solo es la Caída sin principio y sin fin.

Este vagar por el laberinto interminable quita la tapa del libro que marcaba un principio, desarrollo y un fin de la Historia. Llega a ser una intertextualidad entre otros textos en diferencia. Este “cierre del libro” es el fin de un texto autoritativo que rige sobre la vida de no-individuos ya que el A/autor es ausente y no es un individuo, ni habla a individuos. Su referencia a *La Biblioteca de Babel* de Jorge Luis Borges muestra la pérdida del A/autor y el fin de la idea de identidad de un libro autorreferencial con un sentido encapsulado en sus contenidos,

...la vasta Biblioteca no tiene sentido; estrictamente hablando, todo lo que se requiere es un solo volumen, del tamaño común, impreso en tipo de nueve o diez

¹² En inglés, *err-er* (el que erra en el sentido de vagar), término empleado por Taylor, es un homófono con la palabra “error”: *err-er/error*.

puntos, que consistiría en un infinito número de páginas infinitamente delgadas... cada página aparente se abriría en otras páginas similares; la página central inconcebible no tendría "lomo del libro." (Borges, 1994).

El fin de la historia cierra naturalmente el sentido del libro.

3. A modo de resultados

En Camino a una Respuesta a la A/Teología Deconstruccionista con una Perspectiva Transmoderna

Antes de responder acerca de los temas expuestos por Taylor, se debería mencionar algunas objeciones de su metodología deconstruccionista que parecen carentes de sentido. La búsqueda de Taylor de invertir la economía de los binarios opuestos como expresados en sus formas modernos ciertamente puede relucir conceptos escondidos dentro de la dicotomía a causa de la subordinación jerárquica de las categorías. Lo que no hace, sin embargo, es deshacer o deconstruir esos mismos binarios. Solo los pone de cabeza. Quiere decir que lo que busca deshacer el teólogo deconstruccionista, eso mismo necesita emplear para poder hacer entendible su diferencia propuesta. He aquí uno de los problemas principales con el pensamiento posmoderno en sí: encuentra cómo falla el pensamiento moderno, pero no ofrece alternativa que no sea relativista o nihilista. El pensamiento posmoderno utiliza las mismas categorías de la modernidad, y las vacía de sentido llevándolas a lo absurdo.

Tanto el análisis de la perspectiva del proyecto moderno (el reemplazo de lo divino con el individuo autónomo) como la respuesta posmoderna (la disolución de lo divino) dejan de desear en cuanto a una postura teológica adecuada. De hecho, en cuanto a la postura teológica de Taylor, es un *milieu* de filosofía, análisis lingüístico, e historia anecdotal que carece de fundamentos sólidos en cuanto al apoyo bíblico o pensamiento teológico previo a su propia obra. "Para [Taylor], la teología debería llegar a ser poseclesiástica, poscristiana, y posteológica." (Hyman, 2001). En medio de esta teología posmoderna errante del hemisferio del norte, surgen nuevas perspectivas australes que pueden remediar algo de la confusión. Es aquí donde el proyecto Trans-moderno de Enrique Dussel florece. La transmodernidad dusseliana se define como el proyecto y la ética desde la perspectiva del otro de Latinoamérica que fue ignorado y oculto de los proyectos heleno-euro-

americanocéntricos de la modernidad-posmodernidad. Se considera “trans” porque es transversal: más allá de la modernidad-posmodernidad por ignorada, dominada, y marginada por dichos proyectos filosóficos, y más aquí de la modernidad-posmodernidad porque se centraliza en la experiencia y la problemática vivida y no solo en conceptos ideológicos. Es un pensamiento distinto de la modernidad-posmodernidad que proviene de un lugar distinto, no-incluido en el diálogo de economías binarias. (Bautista, 2021).

En su obra, *Desintegración de la Cristiandad Colonial y Liberación: Perspectiva Latinoamericana*, Dussel hace una simple pregunta, “¿Quién conduce la historia hacia el futuro: el faraón o los hebreos liberándose?... quizás nos toque justamente nada menos que el destino de comenzar a formular la salida de la situación universal de la iglesia...” (Dussel, 1978). Es aquí, en Latinoamérica, donde un criterio binario no es el fundamento de los valores, la ética y la práctica de la sociedad. En el ámbito político, no hay republicanos y demócratas al modelo estadounidense. Existen los gobiernos populistas que tienen propuestas fluidas basadas en el pensamiento del *populus*, y cuya afirmación de afiliación a cierto partido político o no puede cambiarse rápidamente sin recibir rechazo societal. Existe una amalgamación de posturas contradictorias que coexisten a diario en nuestras sociedades.

Uno no necesariamente busca cuál opción es la correcta, sino puede ver ambos lados de una discusión hallando una síntesis entre los dos polos llevando a la adecuación según la situación presentada. Éste es el caminar de la transmodernidad que, considero yo, dirige hacia una deconstrucción auténtica, y que aporta al crecimiento teológico de la Iglesia hoy. Se ha escuchado las verdades proposicionales de la teología moderna, y la maleabilidad subjetiva de las posturas teológicas de la posmodernidad, pero buscamos cómo vivir el cristianismo desde la perspectiva de personas que no han recibido un lugar en esta mesa de diálogo. La eclesiología deconstruccionista transmoderna no intenta formar una teoría de verdades proposicionales para la sistematización de dogma como la perspectiva moderna, ni busca deshacer el dogma ortodoxo en una perspectiva relativista o nihilista como la a/teología posmoderna, sino pretende poner fundamentos a través de los cuales los sujetos conectados /conectándose a la comunidad de fe puedan conocer a Dios en su contexto vivido y hacerlo conocer en la sociedad que les rodea a través de la encarnación continuada de la revelación divina en ellos como imagen viva de Dios. En vez del *imago Dei*, la sociedad

latinoamericana actual necesita del *imago Dei vitalis*. A continuación, discutiré lo que significaría encarnar la imagen viva de Dios según los puntos de discrepancia con la a/teología posmoderna.

La Resurrección de Dios: la Trascendencia e Inmanencia Coexistente-eterna

Los atributos naturales de Dios vistos en la interpretación clásica de la teología propia muestran dos extremos de la presencia de Dios dentro del concepto de Su omnipresencia: la trascendencia y la inmanencia. Aunque hay reconocimiento de la coexistencia de ambos conceptos, dependiendo del autor que uno lee, siempre se halla una economía jerárquica entre los dos. Uno preferirá la trascendencia, providencia, y soberanía de Dios. Otro, opta mejor por lo real y el aquí de la inmanencia. Es esta jerarquía la que permite a Taylor y otros a invertir esta oposición binaria con el pensamiento no-contradictoria cartesiana para deshacerse de la trascendencia de Dios en la inmanencia de la Encarnación: al hacerse hombre, Dios ya no es el concepto del Creador inaccesible a Su creación- es un hombre de carne y hueso, Jesús de Nazaret. Dios ya no es completamente otro, sino es uno igual a nosotros. Necesariamente, entonces, deja de ser Dios; al menos, así argumenta la a/teología posmoderna.

Aunque lógicamente uno podría entender la postura de Taylor, este a/teólogo demuestra una falta de conocimiento o de aplicación de posturas bíblicas y teológicas que señalan exactamente lo opuesto. La inmanencia de Dios y su irrupción en la historia se ve varias veces anteriormente a la Encarnación. Intentar exponer todas las ocasiones del Dios trascendental haciéndose inmanente en la historia del Antiguo Testamento sería una labor para otra obra. Sin embargo, me gustaría considerar un pasaje clásico que demuestra la inmanencia pre-Encarnación del Dios trascendental: Éxodo capítulo tres. No pretendo hacer una exégesis de esta perícopa,¹³ pero analizaré lingüística y culturalmente a algunas

¹³ Dorsey describe la estructura quiástica de esta perícopa de la siguiente manera:
a. Una opresión de Faraón (1:1-22)
b. Moisés viene a la casa de Faraón (2:1-10)
c. Moisés sale de Egipto (2:11-25)
d. Punto de inflexión: llamado de Moisés (3:1-4:17)
c'. Moisés regresa a Egipto (4:18-31)
b'. Moisés viene a la casa de Faraón (5:1-4)

secciones con fines de definir bíblicamente a la Trascendencia e Inmanencia de Dios. Es necesario visitar estos conceptos desde la perspectiva deconstruccionista-transmoderna para ofrecer una imagen viva de Dios a nuestro contexto. Para ambos aspectos, se ha favorecido el criterio lógico occidental de la no-contradicción cartesiana. Para deconstruir la oposición binaria de la trascendencia-inmanencia y evitar los fallos tantos del pensamiento moderno como del pensamiento posmoderno, es necesario visualizarlos desde una perspectiva no occidental. Utilizaré la perspectiva oriental judía ignorada y marginada del diálogo, tanto su idioma como su imaginación cultural, para informar nuestra postura y tratar de llegar a una síntesis bíblica-teológica que responda a la modernidad-posmodernidad.

La Inmanencia Encontrada en lo Trascendente

Éxodo tres ofrece varias ocasiones para poder visualizar la coexistencia de la Trascendencia y la Inmanencia de Dios anterior a la Encarnación del Logos en Jesús de Nazaret. Es aquí en el tercer capítulo que se encuentra un juego furtivo entre dos términos o nombres para Dios utilizados de manera particular. Mucho ya se ha dicho acerca de cuestiones de autoría, anacronismos, y edición posterior en el debate de la teoría documental y su validez o no en los estudios del pentateuco hoy. Aunque es muy pertinente para el estudio de estos pasajes, me estaré enfocando más en su uso pragmático de los términos dentro de los mismos pasajes. Ciertamente aparenta que el/los autor/es de Éxodo tenía/n una distinción de definición y uso de estos dos nombres: *Elohim* y *YHWH*.

El contexto anterior del pasaje nos muestra el fundamento del Dios trascendente de Israel, *Elohim*: “Y aconteció que pasado mucho tiempo murió el rey de Egipto. Y los hijos de Israel gemían a causa de la servidumbre, y clamaron; y su clamor, a causa de su servidumbre, subió a Dios. Oyó Dios su gemido, y se acordó Dios de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob. Y miró Dios a los hijos de Israel, y Dios los tuvo en cuenta.” (Éx. 2:23-25, LBLA). Por más de cuatrocientos años, este Dios¹⁴ ha permitido, según su voluntad, la permanencia de Israel en esclavitud. Está desconectado de la realidad vivida de incontables

a'. Una peor opresión por parte del Faraón (5:5-6:13)

Dorsey, D. (1999). *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi*. Grand Rapids, MI: Bakers Books.

¹⁴ Este pasaje usa exclusivamente el término אֱלֹהִים para referirse a Dios.

Israelitas presos en Egipto. Viven en condiciones inhumanas, con labores imposibles, bajo exigencias extraordinarias. Parece ser inalcanzable el Dios trascendental: *Elohim*. De hecho, aunque no es un patrón único, se puede encontrar varias tendencias a igualar el término, *Elohim*, con la idea del Dios trascendental en el pentateuco.

En los dos relatos de la creación de Génesis, se ve la distinción muy evidente. En el capítulo uno, el término *Elohim* es utilizado exclusivamente, y se ven las características clásicas del primer motor inmóvil aristoteliano. Es el Dios creador, quien reina y juzga a Su Creación (“...y vio que era bueno”- un juicio de valor). Él separa (*badal*) y categoriza las sustancias de la creación. Comenzó la creación, pero después se separa a Sí mismo de ella haciendo que la vegetación se siga reproduciendo (*le’minhu*) según su propio tipo, poniendo gobernantes sobre las esferas de creación: el sol, la luna y las estrellas sobre la luz y las tinieblas, peces y aves sobre el firmamento, bestias del campo sobre la tierra seca, y el ser humano sobre toda la creación para enseñorearse de ella.

En el segundo capítulo de Génesis, sin embargo, un nuevo término para dos es presentado: *YHWH-Elohim*. En este relato textualmente contemporáneo con el primer capítulo, YHWH está involucrado íntimamente con Su creación, en especial en cuanto se trata del hombre, Adán. Él lo forma, no solo de Su palabra pronunciada del cielo, sino mete Su mano en el barro para darle forma, y sopla en sus narices para darle vida. Los árboles aquí no se reproducen según su tipo/especie, sino son agradables a la vista, y producían frutos ricos al paladar humano. El hombre no se enseñorea sobre la tierra, sino YHWH lo ubica en un huerto formado por Dios en condiciones perfectas para que el hombre lo cultivara, y lo cuidara. Jehová trae todos los animales a Adán para ver cómo los llamaría, y Dios tiene comunión con el hombre usando esos mismos términos y lenguaje del hombre para comunicarse con él. YHWH se preocupa no solo por la salud física de Adán, sino por su salud mental y social cuando nota soledad en Adán. Así, cuidadosamente anestesiando a Adán, saca una de sus costillas, y, con sus manos, forma a la mujer, Eva. YHWH, entonces, es presentado al lector como un Dios sumamente inmanente y personal, involucrado en cada detalle de la vida humana.

Así, cuando leemos en Éxodos 2:23-25 que *Elohim*, el juez trascendente, el Dios de Abraham, Isaac, y Jacob, vemos una expresión que demuestra la interacción y relación entre

Dios y su pueblo: *vay-yar Elohim et-b'nei Yisrael vay-yeda Elohim*.¹⁵ Esta fórmula patriarcal en conexión con el nombre de Dios, Elohim, demuestra un Dios alejado, un Dios de otros que los hijos de Israel no han conocido. Se ve específicamente en el verbo último, *yadah*. Literalmente conocer, saber, reconocer, o tener en cuenta, parece que aquí recién en el texto habrá una interacción entre Dios y su pueblo. Aquí, Dios reconoce, recuerda y quiere darse a conocer a su pueblo en esclavitud. El nivel de este conocimiento es uno que se relaciona con la intimidad matrimonial. El comentario Chizkuni del Rabí, Ezequías Ben Manoa, combina más de veinte de los *midrashim* más populares incluyendo los de Rashi, Rashbam, e Ibn-Ezra. Describe este *yadah* con la relación sexual entre los matrimonios Israelitas,

Así es también como nuestros sabios en la Hagadá shel Pessach entienden este versículo, es decir, la primera expresión [de *yadah*] se refiere a los egipcios, lo que hace casi imposible que los israelitas mantengan relaciones matrimoniales. La segunda expresión le dice al lector que, aunque debido a la naturaleza íntima y privada de tener relaciones matrimoniales no hubo testigos de estos sufrimientos, Di-s deja constancia de que Él es un testigo vivo. Nada puede ocultarse de Él. (ben Rabbi Manoach, 2013).

El Dios alejado *desea* conocerlos a los hijos de Israel de manera íntima y personal.

Por su lado, los Israelitas tampoco le conocen al Dios de Abraham, Isaac, y Jacob. De hecho, aunque algunas versiones¹⁶ traducen de los Israelitas *vay-ye-anehu*, "...y clamaron a Dios..." del versículo 23, la correcta expresión para el verbo utilizado sería "...y gemían/lamentaban..." sin un concepto de ruego al Dios de los Israelitas. No fue una plegaria a Dios. Es decir, solo fue un suspiro de lamento de sus corazones a la nada. El Dios trascendente del pacto patriarcal era más bien un concepto de identidad para los hijos de Israel, pero no formaba parte de su ética y práctica vivida en Egipto. No fue *su* Dios.

Estos detalles no fueron perdidos sobre sus lectores rabínicos.

Enseñaron que las dos palabras hebreas para Dios, Elohim y YHWH, no eran sinónimos, sino que simbolizaban los diferentes aspectos de la providencia de Dios. Dondequiera que apareciera el tetragrámaton, Dios debía ser visto como

¹⁵ Y Dios miró sobre los hijos de Israel, y Dios los reconoció.

¹⁶ Reina-Valera Contemporánea, Palabra de Dios para Todos, y Reina-Valera Actualizada, por ejemplo.

actuando misericordiosamente; donde Elohim apareció, el juicio de Dios debe ser entendido.¹⁷ Entre ellos, los dos nombres expresaban la totalidad de la providencia de Dios o, como lo expresaron, sus dos *Middoth*, o medidas. (Dahl, 1978).

Al leer los términos de Elohim o YHWH, ellos relacionaron estos términos con cualidades o atributos de Dios. Elohim fue visto como el oficio de Dios en general. Es decir, el creador trascendente, el juez imparcial, el objetivo no involucrado con los sujetos. En cambio, YHWH, la auto-nominación de Dios, es un Dios misericordioso- un Dios personal quien acude a aquellos que experimentan injusticia, y aboga por aquellos que no tienen voz.

Moisés mismo en Éxodo 5:1-3 al hablar al faraón, recurre a estas dos definiciones de Dios según su nombre para una mejor comprensión de su discurso,

Después Moisés y Aarón entraron a la presencia de Faraón y le dijeron: Jehová [YHWH] el Dios [*Elohé*]¹⁸ de Israel dice así: Deja ir a mi pueblo a celebrarme fiesta en el desierto. Y Faraón respondió: ¿Quién es Jehová [YHWH], para que yo oiga su voz y deje ir a Israel? Yo no conozco a Jehová [YHWH], ni tampoco dejaré ir a Israel. Y ellos dijeron: El Dios [*Elohé*] de los hebreos nos ha encontrado; iremos, pues, ahora, camino de tres días por el desierto, y ofreceremos sacrificios a Jehová [YHWH] nuestro Dios [*Eloheinu*], para que no venga sobre nosotros con peste o con espada. (RVR60).

Al nominar el Dios de los Israelitas con su nombre personal, YHWH, faraón responde que no conoce a este nuevo dios. Moisés, para que pueda entender mejor, le empieza a explicar según el concepto general de los dioses, y que los Israelitas deberían celebrar una fiesta para que su dios no les dañe en su enojo. Hasta los egipcios son familiarizados con el enojo de los dioses. El concepto del Elohim trascendente que lleva a cabo juicio sin consideración del sufrimiento personal es uno que faraón estimará.

Este concepto de Elohim es semejante al Dios “totalmente otro” de Karl Barth en su *Carta a los Romanos*. La trascendencia divina barthiana muestra un Dios completamente inaccesible a Su creación. Como es completamente otro, no hay manera que el ser humano pueda pasar la brecha entre nuestra experiencia y la realidad divina que existe completamente fuera de las esferas del universo. La única manera que el ser humano pueda

¹⁷ Veá p. ej. Rashi sobre Gn. 1:1 basado en Sifre de Dt. 27, Gen. Rabba 33 (ed. Theodor, p.308).

¹⁸ Forma singular del plural *Elohim*.

acceder a Dios es a través de Su autorrevelación. Este concepto de la Trascendencia de Dios, es el pensamiento moderno criticado a través de la cristología radical de Altizer y la a/teología posmoderna de Taylor.

Pero si miramos más de cerca a este Dios inalcanzable, encontramos que no está desconectado de su pueblo. Por más que los Israelitas que no conocían al Dios de Abraham, Isaac, y Jacob fuera solo una nomenclatura de identidad cultural, y aunque su gemido a causa de la esclavitud no le fue dirigido a Dios, Elohim escuchó el lamento de su corazón. El juego furtivo entre los nombres de Elohim y YHWH en capítulo tres de Éxodo fue hecho a propósito para demostrar que Elohim y YHWH son el mismo Dios, y ambos conceptos de la trascendencia e inmanencia de Dios son coexistentes en todo momento. Son *middoth*, medidas, de Dios no dos diferentes versiones de Dios. Hay varios lugares donde el autor especifica que Elohim y YHWH son uno. Me enfocaré solo en algunos ejemplos del capítulo.

Al resumir los conceptos explayados en el capítulo tres, se ve a Dios referirse a sí mismo tanto con el término *Elohim* como YHWH. Pero este YHWH no solo tiene un carácter que se acerca antropopáticamente al ser humano, sino físicamente le aparece a Moisés en la historia,

Y se le apareció el Ángel de Jehová [*malak YHWH*] en una llama de fuego en medio de una zarza...¹⁹ Viendo Jehová [YHWH] que él iba a ver, lo llamó Dios [Elohim] de *en medio de la zarza...*²⁰ Y dijo: Yo soy el Dios de tu padre, Dios de Abraham, Dios de Isaac, y Dios de Jacob. Entonces Moisés cubrió su rostro, porque *tuvo miedo de mirar a Dios.*²¹ (Síntesis de Éxodo 3:2-6, RVR1960).

No solo se ve que el Dios trascendental puedes ser accedido a través de las oraciones, sino vemos a Dios reaccionar, y aparecer en la tierra en la forma de *malak YHWH*, el ángel de Jehová.

Existen tres evidencias claras en el pasaje citado que el *malak YHWH* es Dios: a) *malak YHWH* y Elohim son identificados por su ubicación en la zarza; b) *malak YHWH* se identifica como, “el Dios de tu padre, Dios de Abraham, Dios de Isaac, y Dios de Jacob; y,

¹⁹ En hebreo, la palabra utilizada es *seneh*. Por eso el monte Horeb se cambia de nombre al Monte Sinaí.

²⁰ Énfasis mío.

²¹ *Ibid.*

c) Moisés tuvo miedo de mirar al *malak YHWH* porque lo consideró Dios. El *malak YHWH* estuvo físicamente delante de Moisés, y Moisés lo pudo ver empíricamente.

Además, aunque en capítulo dos la Escritura nos cuenta que la queja de los Israelitas elevó a Elohim, en capítulo tres YHWH dice, “Bien *he visto* la aflicción de mi pueblo que está en Egipto, y *he oído* su clamor a causa de sus exactores; pues *he conocido* sus angustias, y *he descendido* para librarlos de mano de los egipcios... El clamor, pues, de los hijos de Israel *ha venido delante de mí...*” (Éxodo 3:7-8a, 9a, RVR1960). El Dios trascendental se hizo físicamente presente e irrumpió en la historia de manera inmanente sin romper con, ni contradecir su naturaleza divina trascendente antes de la Encarnación de Jesús de Nazaret.

Dios es trascendente e inmanente al mismo tiempo. Sugerir que la Encarnación le convierte a Dios en otro porque, al ser inmanente, no sigue siendo trascendente es simplemente un error bíblica-teológico. El hecho de poner a la trascendencia e inmanencia en un sistema de oposición binaria con una jerarquía funcional según la ley cartesiana de no-contradicción también es un error. Tanto la postura moderna posterior como la postura posmoderna anterior están equivocadas al entender bíblicamente a la coexistencia de estos conceptos dentro de la omnipresencia de Dios. Al aceptar la definición barthiana de la trascendencia (inaccesibilidad para Su creación sin la manifiesta revelación especial de Dios), lleva a conclusiones erróneas de la a/teología posmoderna de Taylor. Una postura de la eclesiología deconstruccionista transmoderna fundamentaría bíblicamente fuera de las dos perspectivas de la modernidad-posmodernidad llamando la atención a que el Dios trascendental no muere al encarnarse, más bien solo da a conocer su inmanencia de manera tangible y empírica. No es otro, es el mismo en forma humana. Tampoco se ausenta su inmanencia al ascender Jesús al cielo, sino que bajó el Espíritu Santo para continuar el ministerio de Jesús y llevar a cabo el plan de Dios en el Otro.

La Trascendencia Encontrada en lo Inmanente

¿A qué nos referimos cuando decimos “el Otro”? Se ha escrito varios libros acerca del concepto de la alteridad desde diferentes perspectivas. Varios filósofos existenciales y fenomenológicos hablan acerca del concepto de manera contemporánea. Aquí, quiero resaltar el modo que la transmodernidad dusseliana percibe la alteridad en diferencia al

significado y la utilidad de la filosofía continental moderna y posmoderna. Edmund Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas* (1931) explicó que la alteridad se experimenta desde el concepto fenomenológico del *ego* trascendental, ““En mí mismo experimento y conozco al Otro; en mí se constituye... todo lo que yo, como ego trascendental, entiendo existente como consecuencia de mí mismo, y explico como constituido en mí mismo, debe pertenecerme como parte de mi propia esencia.” La alteridad fenomenológica husserliana parte desde el Yo y percibe el Otro objetivamente en diferencia a mi propia identidad. El Otro no recibe la misma calidad de Sujeto en esta perspectiva, sino es otro objeto-fenómeno surgido en el horizonte de mi propia experiencia o Totalidad (Levinas, 2002).

Dussel, comentando sobre esta perspectiva de la alteridad, declara, “La lógica de la Totalidad establece su discurso desde la identidad o fundamento hacia la diferencia.” (Dussel, 1992). Ciertamente, se puede entender que tanto el Yo como el Otro son accesibles a mi experiencia en el horizonte de la interacción entre el Yo y el Otro causando la trascendencia del Yo en el fenómeno de la interacción. El problema con este razonamiento, sin embargo, es que no proporciona la calidad de un yo al otro dentro de la misma interacción. Convierte al Otro en una extensión óptica y proyección espectral del mismo Yo.

Este Yo totalizante, entonces, es un mundo *sui generis*. Dado que, en la interacción entre yo y el Otro, ambas partes se verían como un Yo totalizante, nace lo que Dussel explica, tomando su fundamento en la alteridad del rostro de Emanuel Levinas, como la trascendencia del Otro con su concepto de la Exterioridad: “El rostro de la persona se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien...” (Dussel, 1992). Tanto para Levinas²² como para Dussel, esta interacción cara-a-cara interpela la trascendencia del Otro de por encima de la perspectiva del Yo totalizante. La alteridad es primero, no la identidad, “La persona nace separada, dis-tinta, desde su origen, desde siempre...Desde el momento que fue real ya era ‘otro.’” (Dussel, 1992). Cuando la interacción entre el Yo y el Otro es entendido desde esta perspectiva, entonces, el Otro es ajeno al Yo y, por ende, trascendente a nuestra experiencia.

²² Vea su obra *Totalidad e Infinito* en especial el capítulo “El Rostro y la Exterioridad.”

La revelación del rostro hace accesible la trascendencia del Otro al Yo. “Su rostro [*panim* en el hebreo...]”²³, su persona... es provocación y juicio por su sola presencia, epifanía, revelación.” (Dussel, 1992). Al tener la interacción cara-a-cara²⁴, el rostro juega el rol del mediador entre dos Yo totalizantes llamando, en primer orden, a la no-cosificación del Otro (gracia-provocación), y desafiando la intencionalidad del ego (juicio-ético y metafísico). El rostro conecta las emociones, motivaciones, y significaciones de las expresiones lingüísticas dando una ventana hacia lo interior de la Exterioridad. En este sentido, el rostro es la revelación de la trascendencia del otro.

Dussel no menciona la expresión *panim* del hebreo al azar. La expresión en la Biblia demuestra cómo el rostro del Otro sirve como revelación. *Panim* demuestra las emociones de las personas como la vergüenza (Ez. 7:18), la resolución (2 Re. 12:18), o el gozo (Pro. 15:13). También se utiliza el término para referirse a Dios antropomórficamente, “Y hablaba Jehová a Moisés cara a cara, como habla cualquiera a su compañero...” (Ex. 33:11a, RVR1960), y antropopáticamente, “...¡Alza, oh Señor, sobre nosotros la luz de Tu rostro!” (Sal. 4:6, NBLA). Pero no es solo una herramienta literaria. El término del rostro, cuando aplicado al Dios trascendente, muestra la revelación del Otro en el rostro mediador de Jesús de Nazaret, “Porque Dios, que mandó que de las tinieblas surgiera la luz, es quien brilló en nuestros corazones para que se revelara el conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Jesucristo.” (2 Cor. 4:6, RVC). El conocimiento más completo que el ser humano puede acceder acerca del Dios trascendental es alcanzado en la inmanencia del rostro del Otro: Jesús.

Martín Buber, en su ensayo poético seminal *Yo y tú*, hace la conexión entre el Yo totalizante del Otro como trascendencia y la trascendencia clásica de Dios. “En las tres esferas, [naturaleza óptica, relación- intersubjetividad, y revelación inefable] gracias a todo lo que se nos torna presente, rozamos el ribete del Tú eterno, sentimos emanar un soplo que llega de Él; cada Tú invoca el Tú eterno, según el modo propio de cada una de las esferas.” (Buber, 1982). Explica que el conocimiento del Otro en el *Yo-Tú* como primera palabra de

²³ Parentético original de Dussel.

²⁴ Levinas, *Totalidad e Infinito*.

definición de identidad. La conceptualización de nuestro propio ser se forma en relación a los entes que nos rodean, los otros sujetos que nos muestran nuestra diferencia en su alteridad, y, en su última instancia, el Otro trascendente de Dios a quien invocamos en nuestra ética y práctica con el Otro inmanente. El pleno conocimiento del Otro (trascendente-inmanente) y del Yo (sustancial) no acontece en un aula de educación superior, sino en el trato con el Otro. “Y el Rey dirá: “Les digo la verdad, cuando hicieron alguna de estas cosas al más insignificante de estos, mis hermanos, ¡me lo hicieron a mí!”.” (Mat. 25:40, NTV).

La Presencia del *Imago Dei Vitalis*

Habiendo revisado los fundamentos de un entendimiento del Dios trascendental-inmanente teológica y antropológicamente desde la perspectiva transmoderna, centraremos nuestra atención a la pérdida del individuo autónomo moderno que propone Taylor como segundo punto de su argumento a/teológica-posmoderno. La subjetividad en el marco de la a/teología posmoderna se define con dos conceptos principales: a) la pérdida del *imago Dei* en la muerte del Dios trascendental, y, b) la nominalización como posesión objetivo, totalizante e impuesto. La nominalización del Yo se efectúa como imposición pre-existente del Yo, y es representacional de un ser no-existente hacia el futuro. La nominalización ocurre para representar el sujeto en su ausencia. “Ser un Sujeto es poseer y ser poseído por un nombre.” (Taylor, 1984). Aun así, el estudio lingüístico y sociológico arroja luz sobre el surgimiento de la individualidad fuera de la nominalización. En su libro, *The Origins of the Self*,²⁵ Martin Edwardes argumenta, “No necesitamos un modelo de la auto-percepción hasta que empezamos a compartir modelos de la auto-percepción de otras personas...” (Edwardes, 2019). La individualidad misma surge desde la interacción con el Otro; es la alteridad que delimita la identidad propia. Desde el rostro, o imagen mediadora del Otro, encuentro el Yo.

Este Yo nunca es autónoma *sui generis*, sino que es siempre interaccionista en las tres esferas de Buber: la naturaleza, la intersubjetividad y la revelación inefable. La totalidad aceptada del Yo es maleable según la experiencia vivida. En este sentido, Taylor tiene razón al postular que la posesión y el ser poseído por el nombre como proyecto de vida o conjunto de experiencias del pasado no es determinante sobre la idea de presencia. No sigue

²⁵ Los orígenes del Yo.

lógicamente, sin embargo, que la subjetividad presente se borra al deshacer la correspondencia del nombre totalizante con la presencia del Yo.

Dussel reconoce esta falacia de la nominalización occidental como fundamento del Yo, “La totalidad en el tiempo es una retención del *pasado*,²⁶ un emplazamiento al futuro... el mundo siempre sitúa ... al sujeto como centro... la persona es lo que es por su proyecto ontológico, por aquello que comprende poder-ser...” (Dussel, 1982). Esto, en sí, es la ausencia del Yo en la re-presentación de la nominalización: sea por el conjunto de experiencias vividas o el proyecto al poder-ser del futuro. A través de todo este laberinto de identidad, sin embargo, un constante ha permanecido presente en todos los casos: el Yo. No nos podemos deshacer del Yo en el presente. Si bien la nominalización denota la ausencia del Sujeto, la “pro-nominalización” permanece presente siempre, y proporciona la oportunidad de la interacción intersubjetiva.

En su ontología relacional, Martín Lutero, resume la subjetividad pro-nominalizada, “El hombre está siempre en el no-ser, en el devenir, en el ser; siempre en la privación, en la potencia, en el acto...” (Lutero, 1905). Por más que el nombre es un sustituto o una re-presentación en la ausencia del Yo, el Yo siempre está presente: en el aparente no-ser, el devenir, y el ser. Puede que el hombre no sepa quién es, pero *es*.

El hombre premoderno fue respetado por su calidad de *imago Dei*. Este concepto ontológico consagró la vida humana en la dotación divina de la semejanza al Creador. Fue un concepto pasivo que uno recibía en carácter de ser un ser humano. El *imago Dei vitalis*, sin embargo, no es concepto pasivo impuesto por la nominalización totalizante de la ontología categórica del ser humano. Es la imagen *viva* de Dios. Es una interacción volitiva de apertura desde el Yo presente hacia el Otro en la forma del Tú eterno trascendente para que cada encuentro entre el Yo y el tú inmanente revele en mi rostro, el rostro de Jesucristo. El apóstol Pablo lo dijo de esta manera, “...Ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí...” (Gal. 2:20b, RVR 1960).

²⁶ Cursiva enfática original del autor.

La Historia Continuada y la Reapertura del Libro

Al encontrarnos en la apertura hacia el Otro trascendental para que interactúe a través de nosotros, la Encarnación no es solo un evento histórico sino continuo. La alineación de nuestras vidas a las Escrituras permite que las Escrituras tengan su expresión viva dentro del mundo aun con la ausencia física de Jesús. La Iglesia de Jesús, entonces, continua la Encarnación en el Yo de cada integrante del cuerpo de Cristo. La realidad histórica de Jesús y la esperanza escatológica de la Iglesia se encuentran en el Yo presente dando principio y fin en una coexistencia contemporánea en el *imago Dei vitalis*. La meta-narrativa se comprime en la narración en vivo. Esto re-abre las Escrituras, no con una mirada histórica ni teórica, sino con la posibilidad de que las Escrituras interactúen con nuestras vidas, y nosotros con las Escrituras. Nuestras vidas son muestras de la Escritura aún en proceso. El YO SOY está presente cuando el Yo presente se convierte en el *imago Dei vitalis*. El fin de nuestra historia no ha llegado; no se puede cerrar el Libro.

4. Conclusión

La a/teología posmoderna, al ver las fallas de la teología moderna, propone una nueva óptica a través de la cuál uno podría hacer la teología. Proporciona mayor énfasis en la vida existencial que en la doctrina esencial. Aunque este énfasis es refrescante, no hay que perder de vista la interacción entre el sujeto y el objeto de la teología. Taylor, al estilo derridiano, busca invertir las oposiciones binarias para promover una nueva perspectiva y revitalizar el ámbito de la teología. Pero la inversión de las binarias, no deconstruye las binarias. Las mismas estructuras jerárquicas quedan en pie. La verdadera deconstrucción ve a la interacción, y no la oposición, binaria. La transmodernidad dusseliana ayudó a visualizar estos conceptos desde otra mirada excluida del diálogo moderno-posmoderno. Hemos visto la perspectiva de culturas, idiomas, filósofos, y teólogos no asociados comúnmente con este diálogo heleno-euro-americanocéntrico para analizar alternativas a las posiciones opuestas de la teología moderna y posmoderna en cuanto a la pérdida del significado trascendental en la muerte de Dios, la pérdida del individuo autónomo moderno, y el fin de la historia/ el cierre del Libro. La referencia persiste en la *différance*, el Yo permanece presente en la

ausencia de la nominalización, y el concepto del *imago Dei vitalis* mantiene la historia viva y el Libro abierto. La eclesiología hacia el futuro tendrá que abordar más a fondo a estos conceptos para formar una ética y *praxis* más completa. ¿Qué significará, y cómo se verá la continuada encarnación de la palabra como *imago Dei vitalis* en los estudios eclesiológicos? Si se mantiene el Libro abierto, ¿quiere decir que el proceso de la Escritura sigue? ¿Cuáles son las implicaciones de una perspectiva histórica-actual de la doctrina y ética cristiana a la luz de una Escritura abierta? Estas son algunos de los temas, a grandes rasgos que una eclesiología transmoderna tendrá que responder. Los fundamentos orientadores para esta labor han sido explorados en este breve artículo. La Iglesia de Jesucristo necesita la expresión presente y viva de las Escrituras para seguir encarnándolas, y demostrar la gloria del conocimiento de Dios en el rostro de Jesús.

Bibliografía consultada

Barth, K. (2002). *Carta a los Romanos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Bautista, S. &. (2021). Claves para interpretar el pensamiento crítico de Enrique Dussel. En E. Dussel, *Filosofía de la Liberación: Una antología* (págs. 5-54). Buenos Aires: Akal/Inter Pares.

Ben Rabbi Manoach, C. (2013). *Chizkuni : Torah commentary*. Brooklyn: Ktav Publishers.

Borges, J. L. (1994). *Collected Fictions*. New York: Penguin.

Buber, M. (1982). *Yo y tú*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión S. A. I. C.

Dahl, N. A. (1978). Philo and the Rabbis on the Names of God. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, 1-28.

Daniels, P. T. (1992). The Syllabic Origin of Writing and the Segmental Origin of the Alphabet. *The Linguistics of Literacy*, 83-110.

Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press.

Derrida, J. (1981). *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. (1989). *La Escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

Derrida, J. (1994). *Los márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Dorsey, D. (1999). *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi*. Grand Rapids, MI: Bakers Books.

Dussel, E. (1977). *La desintegración de la cristiandad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Dussel, E. (1992). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

Edwardes, M. (2019). *The Origins of Self*. UCL Press.

Gelb, I. J. (1952). *A Study of Writing: The Foundations of Grammatology*. London: Routledge and Keagan Paul.

Hyman, G. (2001). *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Jersak, B. (2021). *Out of the Embers: Faith After The Great Deconstruction*. New Kensington, PA: Whitaker House.

Levinas, E. (1987). Meaning and Sense. En M. Nijhoff, *Collected Philosophical Papers* (págs. 75-107). Boston: Martin Nijhoff Publishers.

Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Lutero, M. (1905). *Luther's Werke*. Berlin: G.A. Schwetschke und sohn.

Nietzsche, F. (1992). *La ciencia gaya*. Barcelona: Editorial Ariel, S. A.

Platón. (1871). *Obras completas de Platón, puestas en lengua castellana por primera vez* (Vol. 4). (P. Azcárate, Ed.) Madrid: Medina y Navarro Editores.

Rousseau, J. J. (2008). *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba.

Saussure, F. (1945). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.

Taylor, M. (1984). *Erring: A Postmodern A/Theology*. Chicago: The University of Chicago Press.