

Don y sacrificio, o Gracia y economía. Perspectiva teológica de un debate en fenomenología.

Octavio Groppa¹

Teología y Filosofía / Artículo científico

Citar: Groppa, O. (2025). Don y sacrificio, o Gracia y economía. Perspectiva teológica de un debate en fenomenología. *Foro de Teología y Filosofía*, 1, pp. 37-64.

Recepción: 01/12/24

Aceptación: 02/05/25

Resumen

La noción de donación que Husserl introdujera en su teoría del conocimiento siguió un largo derrotero en la fenomenología. El problema de la donación y su reducción fenomenológica en la intuición categorial es análogo a la cuestión teológica del Misterio de Dios en tanto se revela. Un Dios que se revela es un Dios que se *da*. Los Padres de la Iglesia distinguían, en este sentido, entre la Trinidad *inmanente* y la Trinidad *económica*.

Se da una continuidad entre trascendencia y economía y ello exige pensar cómo la recibimos, la interpretamos y la gestionamos. El trabajo ofrece una reflexión en torno a este pliegue entre trascendencia e inmanencia revisando las posiciones de autores como Heidegger, Derrida, Marion, Milbank y Agamben.

Palabras clave: Don, fenomenología, teología, revelación.

Abstract

The notion of *givenness* that Husserl introduced in his theory of knowledge followed a long trajectory in phenomenology. The problem of givenness and its phenomenological reduction in the categorial intuition is analogous to the theological question of the Mystery of God insofar as it reveals itself. A God who reveals himself is a God who gives himself. The Church Fathers distinguished, in this sense, between the immanent Trinity and the economic Trinity.

There is a continuity between transcendence and economy. This requires thinking about how we receive, interpret, and manage this donation. The work offers a reflection on this

¹ Universidad Católica de Salta, vogroppa@ucasal.edu.ar.

fold between transcendence and immanence by reviewing the positions of authors such as Heidegger, Derrida, Marion, Milbank, and Agamben.

Keywords: Gift, Phenomenology, Theology, revelation.

Introducción

Existen varias vinculaciones semánticas entre el lenguaje teológico y el económico. San Anselmo hablaba del sacrificio del Hijo como el *pago* que debió hacer para satisfacer la deuda que el hombre había contraído por el pecado. En la oración del Padrenuestro decíamos “perdona nuestras *deudas*” (tal como reza la versión latina). El *crédito* se vincula con el acto de confianza o fe y el a-creedor es la persona que cree en el deudor. Hablamos de *bienes económicos* o, incluso, del *sacrificio* que se realiza al entregar un bien valorado a cambio de otro. La teología distingue la Trinidad inmanente y la Trinidad *económica*. San León Magno habla de la Navidad como de un “*admirabile commercium*”².

El autor de la carta a los Efesios habla de la “economía del misterio” (Ef 3,9), que es el “misterio de su voluntad” (Ef 1,9) que nos fuera revelado para “la economía del fin de los tiempos” (1,10), esto es, para su administración en este tiempo último. En los Padres de la Iglesia *economía* es el plan salvífico de Dios y –sobre todo– su gestión o *dispensatio*, revelada en Jesucristo.

Existe, además, un conjunto de términos que asocian la economía con el sacrificio. La relación se advierte en la etimología de algunas palabras que utilizamos en este campo. Edouard Jourdain señala al respecto que *sell* tiene su raíz en el germánico *saljan*, que significa “entregar en sacrificio a una divinidad”. A su vez, *bugjan*, de donde deriva *buy*, era “redimir”, esto es, comprar a alguien para liberarlo de su condición de esclavo o cautivo. El castellano “pagar” deriva de “pacificar, apaciguar”, pues se usaba para evitar venganzas³. Decimos “gracias” y contestamos “de nada”, para significar que no queda deuda pendiente. *Ghilde*, de donde deriva *geld* (dinero, en alemán) remitía en la época galo-germana a una asamblea en torno a una comida sacrificial⁴. En hebreo, “sangre” se dice *dam*, y su plural es *damim*, de donde derivará “dinero”⁵.

² Se podrían mencionar muchos otros términos usados en ambos campos. Véase G. TODESCHINI, “Au ciel de la richesse : Le cœur théologique caché du rationnel économique occidental”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 74/1 (2019) 1-24, <https://doi.org/10.1017/ahss.2019.137> (consulta: 29/10/2025).

³ Véase E. JOURDAIN, *Teología del capital* (V. Goldstein, Trad.; La Cebra, Buenos Aires 2024) 40.

⁴ Véase E. JOURDAIN, *Teología del capital*, 27-28.

⁵ Véase E. JOURDAIN, *Teología del capital*, 37.

Por lo demás, la escritura, el dinero y los sacrificios aparecieron en las comunidades humanas cuando estas se volvieron sedentarias. Los cazadores nómades no requieren dinero pues carecen de propiedades y viven de lo que la naturaleza les da. Recién con la agricultura y la domesticación aparecerán la necesidad de registrar contablemente lo acumulado –ya no hace falta andar ligero de equipaje–, y enseguida, el medio de cambio. El sacrificio de un animal a los dioses supone la entrega del propio esfuerzo que significó criarlo, cuidarlo, alimentarlo. Es decir, una práctica parecida a la del *potlatch* que considera Mauss a partir de las investigaciones de Malinowski. En ese caso no se trata de un don, sino de un comercio, pues de esa manera se procura aplacar a los dioses o volverlos propicios, para que los frutos económicos (la cosecha) crezcan⁶. En cierto sentido, el sacrificio podría ser interpretado como la autolimitación que los seres humanos se dan tras haberse hecho con una de las atribuciones de los dioses, que es dominar la vida. Tal práctica restituye simbólicamente el equilibrio entre dioses y hombres.

Por otra parte, la tierra no era concebida como propiedad, sino como lugar de la familia. Por eso no podía ser vendida o expropiada. Un deudor no pagaba su pasivo con sus bienes, sino con su persona. Se volvía esclavo⁷. La propiedad desarraigada de quienes la habitaban supone ya el sujeto que se desentiende de su ligamen con la naturaleza y su pertenencia familiar y la mira a distancia como a un objeto. Es un individuo, que podrá convertir incluso la tierra “de los ancestros” (recibida “en herencia”) en mercancía.

Evidentemente, tantas homologías no son ocasionales o casuales. La cuestión del don y del intercambio constituyen experiencias fundantes de toda relación interpersonal y por tanto ameritan una reflexión fenomenológica. Desde nuestro involuntario nacimiento, pasando por nuestra crianza, educación, desarrollo personal y económico, hasta nuestra muerte, somos la arena del juego entre don e intercambio, gracia y sacrificio, teología y economía.

* * *

Hay una doble faz: misterio y economía. Misterio es lo propiamente teológico, y en la reflexión sobre Dios será lo que más tarde la teología asociará a la “Trinidad immanente”. Pero el Dios invisible se vuelve visible en su imagen o impronta (Hb 1,3). De tal forma, la Trinidad económica es la Trinidad immanente.

Butner sostiene que existen dos miradas respecto de cómo se vinculan en la literatura teología y economía: una ejemplar y otra genealógica⁸. En la primera se inscriben

⁶ Véase M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (2.^a ed.; Presses Universitaires de France, Paris 2012) 110-111.

⁷ Véase M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 93.

⁸ Véase D. G. BUTNER, “The Trinity in the Theology of Economics”, *Faith & Economics* 76 (Fall 2020) 29-42.

autores que proponen a la Trinidad como modelo de sociedad⁹. En la otra están quienes creen encontrar en los desarrollos de la teología trinitaria la clave para entender las instituciones modernas¹⁰.

Giorgio Agamben ha señalado que, en el derrotero secularizador de Occidente, la economía no ha perdido su vocación salvífica. En todo caso, solo ha olvidado su ligamen y antecedente teológico. En su “genealogía teológica de la economía y el gobierno” procura mostrar que la constitución política y la gestión económica en el mundo moderno tienen raíces que pueden remontarse a conceptos teológicos que se creían superados. En cualquier caso, para el filósofo italiano –y dando vuelta de algún modo la tesis *schmittiana* acerca de que los conceptos de la teoría del estado moderna son conceptos teológicos secularizados– todos –desde los Padres de la Iglesia a los filósofos políticos modernos– hablan de política.

Existen además otras aproximaciones a la cuestión planteada. La corriente de la *Economic Theology*¹¹ ha investigado las raíces y vinculaciones teológicas de muchos conceptos económicos, analizando incluso el capitalismo como una forma de religión secular. Al respecto, Schwarzkopf sostiene que es necesario distinguir en este campo entre *conceptos*, *instituciones* y *formas de organización* económicos y las vinculaciones teológicas que cada uno de estos niveles tiene¹².

Este artículo pone el foco principalmente en la mirada fenomenológica del problema, para luego evaluar el enfoque genealógico. Entiendo que una clarificación en aquel nivel puede explicar el porqué de tantos encuentros semánticos y terminológicos entre ambas disciplinas. Pretende, por tanto, situarse en un paso anterior a la aparición de los conceptos económico-teológicos. Para recorrer este camino revisaremos cómo trataron la cuestión los autores más conspicuos del debate: Martin Heidegger, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, John Milbank y Giorgio Agamben.

⁹ Véase L. BOFF y A. ORTIZ GARCÍA, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad* (Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1990); E. CAMBÓN, *Vivir la Trinidad: Pistas para una nueva sociedad* (Ciudad Nueva, Buenos Aires 1998); E. CAMBÓN, *Trinidad: ¿modelo social?* (2.ª ed. para América Latina, corregida y actualizada; Ciudad Nueva, Buenos Aires 2018).

¹⁰ Véase G. AGAMBEN, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2008), D. LESHEM, *The Origins of Neoliberalism. Modeling the Economy from Jesus to Foucault* (Columbia University Press, New York 2016).

¹¹ Véase R. NELSON, *Economics as Religion* (pp. 227-236; en línea: https://doi.org/10.1007/978-94-011-1384-7_14) (consulta: 29/10/2025); R. NELSON, “What is «Economic Theology»?”, *The Princeton Seminar Bulletin* XXV/1 (2004) 58-79, S. SCHWARZKOPF (Ed.), *The Routledge Handbook of Economic Theology* (Routledge, Taylor & Francis Group, London 2020b).

¹² Véase S. SCHWARZKOPF, “An introduction to economic theology”, en *The Routledge Handbook of Economic Theology* (pp. 1-15; 2020a).

Ser olvidado y re-velado

A partir de la idea de intuición dadora de sentido que Edmund Husserl introdujo como concepto fundamental en su teoría del conocimiento¹³, la noción del don siguió un largo derrotero en la fenomenología. Heidegger fue el primero en desarrollar la cuestión más allá de lo planteado por el fundador esta corriente. Apenas mencionaremos de modo muy sintético algunas notas sobresalientes del pensamiento de este autor en lo relativo a nuestro tema.

Según Heidegger, la ontología clásica y la moderna han llevado a un “olvido del ser”, esto es, a pensar el ser al modo de los entes¹⁴. Lo que ocurre en su perspectiva es que si bien el ser se muestra en el ente, se mantiene “en retiro”. Ese “retiro del ser” marca la “diferencia”. Por el contrario, lo que habría hecho la teología es pensar a Dios bajo el modelo de la metafísica griega, y entonces lo identificó con el ser supremo. Pero ese no es el “Dios divino”; esto es, el Dios vivido existencialmente, el que nos hace rezar, arrodillarnos, danzar¹⁵, como podría ser el Dios de la revelación bíblica. Dios, por tanto, no debe ser confundido con el ser. A esa confusión de niveles que no respeta la diferencia entre ser y ente la llamó “onto-teo-logía”¹⁶.

El filósofo alemán intentó pensar esta diferencia como donación en su conferencia *Tiempo y Ser*¹⁷. El Ser se da: “hay” ser, así como “hay tiempo” (*es gibt Sein, es gibt Zeit*). El ser se da como temporalidad, pero el tiempo no funda el ser. Recíprocamente, el tiempo “permanece constante en su pasar”¹⁸, sin ser un ente. El ser no es “decible” o “pensable”. “El ser como don no queda al margen del dar. El ser, el estar presente, se transfigura. Como dejar-estar-presente pertenece al desocupar, como don de éste queda retenido en el dar. El ser no es. El ser se da como “el desocupar del estar presente”¹⁹. Esta noción de ser como “desocupar” supone un resto que queda luego de ir despejando las notas (esencia) de los entes y se acerca demasiado a la concepción hegeliana (de hecho, en el párrafo siguiente lo citará).

¹³ H. INVERSO, “Del misterio de la trascendencia a la maravilla de la donación: El enigma en La idea de la fenomenología de Husserl”, *Universitas Philosophica* 35/71 (2018) art. 71, en línea: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph35-71.tdeh> (consulta: 29/10/2025).

¹⁴ Véase M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia* (Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago 1957), M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo* (1.ª ed., 4.ª reimp.; Alianza Editorial, Madrid 2006).

¹⁵ Véase N. A. CORONA, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios* (Biblos, Buenos Aires 2002).

¹⁶ Véase M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*.

¹⁷ Véase D. BARRETO GONZÁLEZ, “El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción”, *Revista Laguna* 18 (2006) 35-47.

¹⁸ Véase M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser* (Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago 1962), en línea: <https://www.philosophia.cl> (consulta: 29/10/2025).

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, 6.

La concentración en el ser como presencia, del cual derivaría todo afán de productividad, tiene su comienzo para Heidegger en la metafísica griega, que moldeó la cultura occidental y que hemos heredado. Nos acercamos aquí quizá al punto más próximo al tema que nos ocupa:

Pero ¿de dónde nos tomamos el derecho a caracterizar al ser como estar presente? La pregunta llega demasiado tarde. Porque esta acuñación o modelación del ser hace largo tiempo que está decidida sin nuestra intervención ni siquiera nuestro mérito. Consiguientemente, estamos atados a la caracterización del ser como estar presente. Semejante atadura nos obliga desde el inicio de la desocultación del ser como algo decible, esto es, pensable. Desde el inicio del pensar occidental con los griegos todo decir del «ser» y del «es» está guardando memoria de la determinación, que vincula al pensar, del ser como estar presente. Esto vale también para el pensar que gestiona la más moderna técnica e industria, si bien todavía, por supuesto, sólo en un cierto sentido. Desde que la técnica moderna ha implantado la vastedad de su dominio sobre la entera faz de la tierra, no sólo giran en torno a nuestro planeta los *sputniks* y su cortejo de vástagos, sino que el ser como estar presente en el sentido de lo que cuenta como un *stock* de mercancías, como un depósito calculable de utilidades disponibles habla ya uniformemente a todos los habitantes de la Tierra, sin que quienes moran en las zonas no europeas de ésta sepan propiamente de ello ni tan siquiera puedan saber de la procedencia de semejante determinación del ser. (Los menos amigos de un tal saber son, manifiestamente, los industriosos promotores del desarrollo, que hoy se afanan por poner a los llamados países subdesarrollados a la escucha de esa apelación del ser que habla desde lo más propio de la técnica moderna.)²⁰.

Los griegos pensaron el ser desde la presencia, desde el ente, pero no pensaron en cambio el “darse” del ser, el cual se retira a favor del don. A este dar que da su don lo denomina *destinar*. Tal destinar se retiene a sí mismo “en cada caso a favor de la perceptibilidad del don”²¹.

En el destinar del destino del ser, en la regalía del tiempo se muestra un apropiarse, un super-apropriarse, que lo es del ser como presencia y del tiempo como ámbito de lo abierto en lo que uno y otro tienen de propio. A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca copertenencia, lo llamamos: *el acaecimiento* [*das Ereignis*]²².

²⁰ M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, 6-7.

²¹ M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, 8.

²² M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, 16.

Desde este acontecimiento o *Ereignis* reciben tiempo y ser su determinación, así como el dar y su don. Pero tal acontecimiento se retira, “no se desoculta”. En un juego de palabras típico de su forma de hacer filosofía expresa: “el acaecimiento apropiador se expropia (...) de sí mismo (...) A la apropiación del acaecimiento apropiador como tal pertenece la expropiación. Por ella no se abandona el acaecimiento apropiador, sino que preserva su propiedad²³.”

Evidentemente, la frase no puede entenderse desde una lógica analítica. El “acontecimiento apropiador” es el manifestarse que hace de lo manifestado algo propio. Pero, a su vez, este manifestarse conlleva una pérdida o “expropiación”. Implica una trascendencia. Esa es la paradoja: lo propio (*eigen*), la “propiedad” o identidad se preserva no en una clausura, sino en el ir y remitir más allá de sí.

En síntesis, para Heidegger, el don se da en el tiempo, marcando el “destino del ser”. El ser es concebido en la diferencia con el ente, que es presente. El ser se da temporalmente y el tiempo deja presentarse al ser en los entes, pero lo propio de ambos se da sobre un fondo que se retira, lo *Ereignis*.

El carácter “destinal” del ser que marca la “historia del ser” parece tener cierta connotación gnóstica o estoica, en cuanto este destino del ser se manifiesta (aunque no exista una voluntad detrás) en las épocas del mundo. En cualquier caso, la cultura tecnocientífica –que se da en esta dimensión *económica*– supone el “olvido del ser” que es la preocupación principal del pensador alemán.

Don que no da

Innombrable

Con Jacques Derrida la cuestión del don da un giro. Toca el tema en varias de sus obras, pero sobre todo en *Dar (el) tiempo. La moneda falsa*²⁴. El filósofo franco-argelino expresa allí algunas claves típicas de su pensamiento. Su crítica a la fenomenología husserliana parte de negar la unidad de la conciencia en tanto dadora de sentido, es decir, la noción de la constitución significativa y representacional del objeto. Esto es porque todo sentido está “embargado” por la otredad²⁵. Antes que la constitución de la idea de yo o del otro, se nos da algo irrepresentable que es una presencia no constituida del otro o, en otras palabras, una presencia como ausencia. Una huella anterior a toda significación y lenguaje predicativo.

²³ M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, 18.

²⁴ Véase J. DERRIDA, *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa* (C. de Peretti, Trad.; Paidós Ibérica, Barcelona 1995).

²⁵ Véase E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (3.ª ed.; Sígueme, Salamanca 1995).

Pero si se da en tanto ausencia, entonces el don en cuanto tal es im-posible. Derrida comienza la obra citada analizando el trabajo clásico sobre el don de Marcel Mauss²⁶. El antropólogo francés analizó allí las prácticas de comunidades organizadas en torno a una “economía del don”. En ellas, la recepción del don puede significar la contracción de una deuda. Regalar revela poder, brinda honor y reconocimiento social. Como se puede deducir, en la interpretación de Derrida esto no constituye un don en absoluto. Pues en la medida en que el don es usufructuado, en la medida en que puedo estar agradecido por el presente recibido, o bien, del otro lado, puedo disfrutar del regalo hecho, entonces ello conlleva ya algún tipo de “remuneración” o satisfacción de un deseo o necesidad. En tanto esa satisfacción supone ya una representación e interpretación en “mi mundo” entonces el don ha desaparecido. De nuevo, el don no puede manifestarse sino indirectamente como ausencia, como huella. Un don que se mostrara “se anularía de inmediato”²⁷. Es un “secreto”. En el preciso momento en que lo recibiera, lo hiciera *mío*, se desvanecería en tanto don, pues ya entraría en las coordenadas de la economía. Un *presente* puramente gratuito sería en este sentido un oxímoron. Solo quedan su huella y la economía, que es el ámbito del sacrificio –*do ut des*–, de la circulación.²⁸ El don no puede ser representado, precisamente porque *no puede* presentarse. De otro modo, ingresaría en el ámbito de la metafísica y de la causalidad. Sin don, tampoco habrá donante ni donatario.

La suspensión del donatario busca que éste no aparezca como causa final que hiciera del don un efecto. (...) Para Derrida, afirmar la imposibilidad del don reside en el presupuesto de que toda manifestación queda vinculada a la presencia y a la ontología como economía sin pérdida, por ello también, sin diferencia o alteridad²⁹.

La aporía que se sigue es, sin embargo, patente. Un don que no es presente “no se da”. Se trata, al decir de Milbank de una visión “atea” del don³⁰. No obstante, esta interpretación – también hecha oportunamente por Marion – debería ser matizada a la luz de otros escritos de Derrida³¹. Su posición no es necesariamente de negación de Dios, pero es sin dudas peculiar.

Ello, sin embargo, no resuelve la aporía o contradicción. Derrida, en debate con Marion, y leyendo al Pseudo-Dionisio, sostiene que la forma del discurso a ese “don” sin nombre es la alabanza³². Para Derrida, la oración, en tanto se dirige a Dios, en la

²⁶ Véase M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*

²⁷ Véase J. DERRIDA, *Dar la muerte* (Paidós Ibérica, Barcelona 2006) 37.

²⁸ Se trata quizá de una lectura más lacaniana que heideggeriana.

²⁹ D. BARRETO GONZÁLEZ, “El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción”, (*Revista Laguna* 18 (2006) 35-47) 47.

³⁰ Véase J. MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon* (Routledge, London 2003).

³¹ Véase D. BARRETO GONZÁLEZ, “El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción”

³² Véase J. DERRIDA, *Cómo no hablar y otros textos* (4.ª ed.; Anthropos Editorial, Barcelona 2017).

medida en que da un nombre, entra inmediatamente en el ámbito de la presencia. Por el contrario, la alabanza no “se dirige” a. Sin don ni donante, carece de referente. De aquí, también, la dificultad a la que se enfrenta la teología negativa³³. Marion contesta a esta lectura de Dionisio –en el sentido de que su teología apofática estaría finalmente afirmando algo en el orden del ser, de las categorías predicativas y, por tanto, de la metafísica– expresando que la “tercera vía” de este –tras la afirmativa y la negativa para hablar de Dios– es *de-nominativa*. Así juega con la ambigüedad del prefijo, en el doble sentido de “decir (afirmar negativamente)” y “descartar ese decir del nombre”. El nombre llama, pero no define.

La huella del secreto: entre la aporía y la paradoja

De lo dicho se puede advertir la correlación que existe entre ontología, gramática, lenguaje y categorías teológicas fundamentales. En efecto, si el don no se fenomenaliza, lo que parece ser puesto en cuestión es la noción teológica de revelación. Lo cual se vincula asimismo con la estética, el símbolo y la noción de sacramentalidad, temas ampliamente discutidos en la historia de la teología, y en particular en los siglos VIII y IX, y más tarde con la Reforma, en las disputas en torno a la iconoclasia.

Aparece entonces otro de los temas preferidos de Derrida, que es el secreto. El secreto es la contracara de la revelación, tanto a nivel teológico como psicológico.³⁴ Entre el don secreto y lo que se manifiesta parece haber un hiato, más que un pliegue. Como el don no tiene esencia o estructura, no aparece, no se da una articulación entre ambos. Teológicamente, un dios que no se revela, o que lo hace esporádica o caprichosamente es un dios que guarda su secreto. Analizando el mandato de obedecer que Pablo da a los filipenses en Flp 2,12, afirma:

Si Pablo dice “adiós” y se ausenta pidiendo que se le obedezca, en verdad ordenando que se le obedezca (porque no se pide obedecer, se ordena) es porque Dios mismo está ausente, separado, secreto (...) Dios no da sus razones, actúa como le parece, no tiene por qué dar sus razones ni por qué compartir nada con nosotros: ni sus motivaciones, si las tiene, ni sus deliberaciones, ni tampoco sus decisiones. De otro modo no sería Dios, no tendríamos que habérmola

³³ J. DERRIDA, *Cómo no hablar y otros textos*.

³⁴ Un punto en común entre ambos campos es tratado por Derrida (2006). Allí sigue el análisis de Jan Patočka, que distingue dos formas de la religiosidad: orgiástica y de la responsabilidad. La primera tiene que ver con la experiencia fusional y entusiástica; la segunda implica la afirmación del sujeto y la aparición de la ética. El pasaje de la primera a la segunda supone para Derrida una “muerte”, en tanto los mecanismos represivos ordenan e incorporan, pero también excluyen, algunas de las pulsiones previas. Con ello se da un pasaje entre el secreto, el don y la “economía de un sacrificio” (Derrida, 2006, p. 19). Dicho movimiento de “conversión” se habría dado con el platonismo, primero –el mito de la caverna, la afirmación del alma inmortal en la muerte de Sócrates–, y con el cristianismo (que incorpora al platonismo), después.

con el Otro como Dios o con Dios como *radicalmente otro*. Si el otro compartiera con nosotros sus razones, explicándonoslas, si nos hablara todo el tiempo sin secreto alguno, no sería el otro, estaríamos en un elemento de homogeneidad: en la homología, incluso lo monológico³⁵.

Como se puede ver, en esta visión “razón”, “racionalidad”, se encuentran en el mismo campo que ser, ontología, metafísica, gramática, causalidad, fenómeno. De tales premisas es imposible hablar de lo no manifiesto, salvo en el modo de la aporía o la paradoja.

En todo caso, un don que no se muestra sino como ausencia, *puede no ser* una nada, porque el signo de su ausencia abre la posibilidad del reconocimiento, como en el relato de los discípulos de Emaús, que reconocen la presencia del Maestro cuando ya no estaba (Lc 24,31). Pero en la interpretación de Derrida el don solo puede ser reconocido en la huella; nunca como *ente*. Por tanto, tampoco habrá imagen que lo represente. Pero, ¿será acaso realmente un *don*? Pues, si es un don –aunque fuera un *acaso* (un “caso”, algo “caído”; Anders, s. f.)– debe darse en el ámbito del *ser* para ser *real*³⁶.

Debemos conceder que el *secreto* del yo, lo más íntimo de nuestra subjetividad que constituye el tabernáculo santo de nuestro ser personal y centro de nuestras decisiones, parece escaparse –en tanto interior– a la representación, al tiempo y al espacio. Ese carácter está bien acentuado en el planteo del pensador argelino-francés. Pero se da una paradoja, pues una subjetividad sin historia ni memoria redundaría en un decisionismo caprichoso. Y si no hay yo, ¿de quién es la máscara que se presenta en sociedad? La identidad se disuelve en una corriente en la que confluyen la cultura, las interpretaciones, las coordenadas políticas, económicas, sociales.

Derrida nos deja con la paradoja y la pregunta abierta. De nuevo, si no hay don ni donante, ¿de *qué* es la huella? ¿*qué* se reconoce? Si llamamos *Dios* (o *don*) a ese *qué*, en la medida en que se dan en el horizonte predicativo y categorial –al margen de la metafísica y la causalidad– entonces sería un don de intervenciones esporádicas, de irrupciones. Una tal irrupción en el –e interrupción del– fluir de la historia sería un acontecimiento no interpretable y, por tanto, sin sentido. Pues no se trata de un déficit de comprensión de un misterio. No es el caso de un misterio insondable que va siendo progresivamente (pero nunca totalmente)

³⁵ J. DERRIDA, *Dar la muerte* (Paidós Ibérica, Barcelona 2006) 60.

³⁶ En este punto en que se vinculan lenguaje –gramática–, ontología y metafísica cabe citar el análisis de Lonergan: “[A] quello que ha de ser conocido por la inteligencia es lo que se entiende por lo inteligible; el ser es aquello que ha de ser conocido por la inteligencia; por lo cual debe ser inteligible, y no puede estar más allá de lo inteligible o diferir de ello; es más, estamos confinados a esta visión, pues cualquier otra visión nos involucraría en las contraposiciones, las cuales muestran ser incoherentes cuando suponemos que son aprehendidas de manera inteligente y afirmadas de manera razonable. La verdad ontológica es, por tanto, la inteligibilidad intrínseca del ser. Es la conformidad del ser con las condiciones en que es conocido por medio de la indagación inteligente y la reflexión crítica” Véase B. LONERGAN, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* (F. Quijano, Trad.; Sígueme, Salamanca 1999) 642. El gnosticismo de posiciones como la de Derrida se deduce que para el realismo fuera del ser no hay nada.

conocido. Se trata de no poder hablar por fuera de la ontología y el lenguaje. Es más, si se manifestara, sería para el hombre un fenómeno puramente aleatorio.

Esto nos llevaría a la desconexión de las (supuestas) palabras o dones que daría ese don reconocido en la huella, pero que no remite a; una palabra sin hablante. De lo cual se sigue la dificultad para hablar de la historia y la memoria. Volvemos al origen. Sin don, donante, ni donatario, lo que termina poniéndose en entredicho no es ya la cuestión de Dios, sino la unidad de la consciencia que Husserl había puesto como donadora de sentido. Por esta vía, lo que queda en entredicho es el sujeto. Por supuesto, el tercer término del terceto kantiano –el mundo– también desaparecerá transformado en pura retórica. Pero a menos que consideremos que Derrida (y otros autores posmodernos con él) no pretende hacer afirmaciones con sentido *real*, es decir, con algún tipo de referencia *en el mundo*, sino solo escribir literatura, entonces no podemos aceptar la disolución de los términos del problema.

Pero quizá sea esto pedirle demasiada coherencia lógica a un pensamiento que busca exponer las aporías, sugerir, pero que termina siendo él mismo aporético. La cita siguiente deja abierta la puerta para una interpretación diferente. Hablando de cómo trata Heidegger la cuestión teológica (de la que tampoco puede hablar, dado que se negaría a hablar de Dios predicativamente, esto es, en el orden del ser), que no menciona la oración (a diferencia de otros exponentes de la teología negativa, como Dionisio o el maestro Eckart) ni adónde se dirige la teología (esto es, al acto de fe), afirma:

Se puede leer en eso un signo de respeto por la oración. Respeto por las temibles cuestiones que provoca la esencia de la oración: ¿puede, debe, una oración dejarse mencionar, citar, arrastrar en una demostración ella misma arrastradora, *agógica*? Quizás no debe. Quizás debe no hacerlo. Quizás debe hacer al contrario. ¿Hay criterios externos al acontecimiento mismo para decidir si Dionisio, por ejemplo desnaturalizaba o por el contrario llevaba a cabo la esencia de la oración citándola, y en primer lugar escribiéndola para Timoteo? ¿Hay derecho a pensar que, en tanto puro dirigirse, al borde del silencio, extraña a todo código y a todo rito, y así a toda repetición, la oración no debería nunca ser apartada de su presente por medio de una notación o por el movimiento de un apóstrofe, por una multiplicación de los «dirigirse»? ¿Que cada vez no tiene lugar más que una vez, y que no debería ser consignada jamás? Pero es quizás lo contrario. Quizás no habría oración, posibilidad pura de la oración sin lo que entrevemos como una amenaza o una contaminación: la escritura, el código, la repetición, la analogía o la multiplicidad -al menos aparente- de los «dirigirse» la iniciación. Si hubiese una experiencia puramente pura de la oración, ¿habría necesidad de la religión y de las teologías, afirmativas o negativas? ¿Habría necesidad de un suplemento de oración? Pero si no hubiese suplemento, si la cita no plegase la oración, si la oración no plegase, no se plegase a la escritura, ¿sería posible una teología? ¿Sería posible una teología?³⁷.

³⁷ J. DERRIDA, *Cómo no hablar y otros textos*, 58.

No existe alternativa. En la medida en que el evento se manifiesta, ya está en el orden de la ontología y de la interpretación. Aún la huella es objeto de interpretación. Más aún: en la medida en que no hay fenómeno aparente y distinto, *sobre todo ella* es interpretación. Pero sería una interpretación que remite a un exceso im-pre-visto, in-comprensible, a un más allá de la circulación y la clausura de la economía y el sacrificio. Pero en tal caso hay trascendencia y, por qué no, revelación, don y donante. Como lo expresa Milbank, el don solo cobra sentido en el marco de una reciprocidad de excesos³⁸.

El punto es entonces cómo comprender la mediación. Derrida no lo plantea con este término, pues su pensamiento se concentra en la interpretación y la gramática, y se detiene más bien en los sentidos que se abren y las paradojas que se dan en cada caso, antes que en analizar si existe algún criterio (hermenéutico, pero, en última instancia, gnoseológico o metafísico) para discernir entre las interpretaciones posibles. En tanto vivimos en un mundo económico, no existe para él un pliegue que vincule don y economía, don y sacrificio. Pero él sí se decide por ciertas interpretaciones; con lo que podemos inferir que Derrida tiene efectivamente un criterio (que no revela del todo, que no nos da, y prefiere jugar con el secreto).

Donación y revelación

Jean-Luc Marion contesta la posición de Derrida con una visión del don que sí se da. Al igual que los iniciadores de la fenomenología, también procura superar la metafísica y su deriva onto-teológica. El problema de Dios, por tanto, será tratado por él fuera del marco de la ontología (Marion, 2010). A su entender, tal esquema no solo constriñe a Dios por el ser, sino que tampoco es del todo compatible con la revelación bíblica. La experiencia religiosa, por el contrario, es la experiencia de un diálogo, de un tú a tú, de una llamada y una respuesta que no puede ser objetivada y reducida al campo del ser y la razón. El modo para hablar de Dios no puede ser –de nuevo– sino el de la paradoja, del que aparece sin ser una mera apariencia, del invisible que se vuelve visible sin perder su invisibilidad³⁹.

La propuesta de Marion consiste en una reversión del movimiento kantiano. Si para Kant el Yo constituye intencionalmente su conocimiento a partir de una intuición (sensible) del fenómeno, para Marion se da una donación que se muestra por y desde sí misma, mucho antes de que pueda ser reducida a la inmanencia por una conciencia intencional. El

³⁸ Véase J. MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*.

³⁹ Véase J.-L. MARION, *Givennes & Revelation* (Oxford University Press, Oxford 2016).

sujeto asume un rol primordialmente pasivo, en tanto donatario. Tanto es así que ya no será más “sujeto”, en el sentido del Yo trascendental kantiano, para convertirse en un *adonado*⁴⁰. En todo caso, el planteo kantiano puede valer para los fenómenos “pobres” en intuición o simples, como la matemática, pero no sirve para pensar la fenomenalidad en cuanto tal.

Sin embargo, para que el don se dé –esto es, para que aparezca o se haga pres-ente en el orden del ser– hace falta que la donación (y con ella, el donante) desaparezca. Que el don se dé en “régimen de reducción” significa que hay que poner entre paréntesis al donante, a la donación, e incluso al donatario, para pensarlo.

Marion considera (coincidiendo hasta cierto punto con Derrida), que desde el punto de vista fenomenológico no se puede plantear la cuestión del donante, pues, si lo hubiera, debería desaparecer para que el don se muestre. Uno de los casos prototípicos es el de la obra de arte. El soporte de la pintura –la tela, el marco– desaparece a la mirada del espectador que recibe la obra. Se da, por tanto, una pasividad fundamental a partir de un desbordamiento o *saturación* de las categorías del entendimiento, mediante la cual la belleza se muestra, el fenómeno se manifiesta⁴¹. Ese exceso nos dice que lo que se da es siempre mucho más que el don en tanto recibido, pues es el adonado quien culmina categorizando o dándole “forma” a ese don en el marco de su horizonte.

Otro caso es el de la herencia. Es preciso que muera el progenitor para que se dé la herencia y exista un heredero. Asimismo, el donante anónimo –como el que participa de una campaña solidaria de recaudación de fondos– cumple también con el rasgo del donante “reducido”. Finalmente, el amor a los enemigos es quizá el paradigma más claro: el del don que se da a sabiendas de que será rechazado. Ya no queda ni la satisfacción personal del don dado.

Pero, del otro lado, el donatario también debe desaparecer, pues de lo contrario quedaría en deuda y ya no sería el receptor de un don. Si el don se volviera *presente*, si se sustantivara en tanto don, marcaría con su peso al receptor. Para darse, el don debe estar “fuera de sí”. Movimiento de éxodo. Debe darse –paradójicamente– sin estar presente. A pura pérdida, sin registro contable alguno.

Finalmente, el don no se reduce en verdad a objeto alguno. Tal situación se observa entre el poder y las insignias, entre el darse a otro y la corporalidad o en el dar la propia palabra. La palabra solo puede darse por terminada cuando hubo finalizado su obra. De otro modo, queda abierta, y lo que se da en ella siempre la excede. El don se muestra, pero no se fija ni se limita en lo que muestra. Sacramentalidad del don.

Se da por tanto, una “triple *epojé*”, del donante, del donatario y del don.

⁴⁰ Véase J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (3.^a ed.; Quadrige – PUC, París 2005).

⁴¹ Véase J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*.

De tal operación, la reducción del don a la donación y de la donación a sí misma no se cumple a pesar de la triple objeción elevada por J. Derrida, sino más bien *gracias* a ella: en efecto, las pretendidas “condiciones de imposibilidad del don” (ni donatario, ni donante, ni objeto donado) se volverían precisamente las condiciones de posibilidad de su reducción a la pura donación, por una triple *ἐποχή* de las condiciones trascendentales del intercambio económico⁴².

El don, entonces, no consiste en dar un objeto, sino en la *donabilidad*, la capacidad de dar. Lo que recibe el “adonado” no es un presente del que pueda gozar. El don aparece cuando él mismo (se) da. El don recibido es el don de dar⁴³. Tal es en teología la misión del Espíritu Santo, que no da un objeto, sino “el dar, el dar en sí mismo, el acto, el arte y el secreto de dar”⁴⁴. En Él coinciden el don y el donar, que es un dar-se.

Lo propio del don consiste en el hecho de que cuanto más perfectamente se cumple, y por tanto cuanto más entrega con perfecto abandono y sin retorno lo que da –el don *datum* irreversiblemente puesto a disposición del receptor–, más el donante y con él el proceso del don deben retirarse de la presencia, desaparecer de la evidencia óptica (o incluso objetiva) del don dado, desaparecer de la escena del don, despojado ahora del propio don dado que lo abrió⁴⁵.

Siguiendo a Guillaume de Saint-Thierry, concluirá que la condición de posibilidad de la revelación no es la razón (como suponían los modernos), sino el amor. Se da la paradoja de que la revelación “aparece” o puede ser recibida cuando es querida, cuando es amada⁴⁶ (Marion, 2016). Para decirlo de otro modo, la revelación depende de la decisión de la fe, pero esta está en rigor movida por el Espíritu de Dios (Véase Jn 6,44).⁴⁷

Sin la decisión hermenéutica, no hay nada para ver, nada para creer y nada revelado. En lo que concierne a la revelación, el que quiere ver sin tener que creer no ve nada. Clemente de Alejandría concebía la *gnosis* genuina de este modo: “No hay conocimiento sin fe, ni fe sin conocimiento, como tampoco hay Padre sin Hijo”⁴⁸.

⁴² J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 8.

⁴³ J.-L. MARION, *El ídolo y la distancia: Cinco estudios* (Sígueme, Salamanca 1999).

⁴⁴ J.-L. MARION, *Givennes & Revelation*, 113.

⁴⁵ J.-L. MARION, *Givennes & Revelation*, 114.

⁴⁶ Véase J.-L. MARION, *Givennes & Revelation*

⁴⁷ Marion cita aquí una de las definiciones de revelación que ofrece Agustín de Hipona, en su *Comentario al Evangelio de Juan*: “Ista revelatio, ipsa est attractio” (Migne, PL, vol. 35, S. Aurelii Augustini, *In Ioannis Evangelium*, Tractatus XXVI, c. VI, col. 1609, 5.). Todo este capítulo está dedicado a fundamentar el amor como base de la fe.

⁴⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromates*, V, 1,1, ed. A. Le Boulluec, “Sources chretiennes” n. 278 (Paris: Cerf, 1981, p25, citado en Marion (2016).

Y análogamente. “nadie puede ver lo que es revelado (*apokalypsis*) a menos que crea en ello; pero nadie puede creer si no lo quiere, y *nadie puede querer a menos que ame lo que cree y quiera querer*”⁴⁹. Es que “sólo el amor puede arriesgarse” a “reconocer al donante sin conocerlo”⁵⁰.

Por ello, una “economía fenomenológica” reconoce con Basilio de Cesarea que “el camino del conocimiento de Dios parte *del* Espíritu Uno *por* el Hijo Uno *al* Padre Uno”⁵¹, que es el camino espiritual (“ascensional”) del ser humano, en el sentido inverso al de la dogmática.

Este acto muestra entonces una economía salvífica. Por tratarse de un exceso, el don abre la clausura del mundo y la lleva más allá de sí. Lo contrario sería una economía de la condenación (el término es mío), a la que da lugar el mal con su lógica.

En un artículo anterior, Marion expresaba que la lógica del mal radica en su transmisión⁵². Como la moneda falsa, todo aquel que lo padece procura sacarse el sufrimiento de encima, trasladárselo a un tercero. Deseamos exonerarnos, de algún modo, de la responsabilidad que nos cabe por el mal en un mundo en el que Dios ha muerto y toda la responsabilidad recae ahora sobre la humanidad. Pero en ese mismo acto nos volvemos solidarios y sostenemos el mal con su lógica. Al apelar a un contra-mal como forma de expiación entramos en la lógica del sacrificio, retroalimentamos el círculo, y el mal continúa su derrotero. Solo quien es capaz de interrumpir ese dinamismo, de asumir el costo de la pérdida por la moneda falsa, solo un inocente que padece puede salvar de ese encierro sin fin –*l'enfer enferme*– a través del don: *per donum*⁵³.

De nuevo, el don es lo que rompe la lógica del encierro y el sacrificio. De la inmanencia que todo lo agota. Solo un don es capaz de desequilibrar por exceso la contabilidad de culpas y derechos, de débitos y créditos en correspondencia estricta. En el límite, la revelación coincide con el amor, que en teología es llamado Gracia. El amor supone un exceso por sobre las anticipaciones heurísticas de nuestra intencionalidad. Por ello, la única posición para acceder al misterio es la del testigo (*martyr*). Al testigo, Cristo se le muestra como un exceso por sobre sus esperanzas. Pero, de nuevo, se le da no como un presente, sino al testimoniar su entrega (en tanto Don de Dios), esto es, dándose⁵⁴.

Entonces, me permito disentir en un punto con Marion. No es que el don se retira: es que se hace uno –*circumincessio*– con nosotros al donarnos al punto de no poder separar las “dos” fuentes de una misma acción-misión que trasciende.

⁴⁹ J.-L. MARION, *Givenness & Revelation*, 45. Subrayado en el original.

⁵⁰ Véase J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*

⁵¹ BASILIO DE CESAREA, *On the Holy Spirit*, XVIII, 47, PG32, 153b, citado en Marion (2016, p. 115).

⁵² Véase J.-L. MARION, “El mal en persona”, *Communio* 79 (Septiembre/Octubre 1979) 16-28.

⁵³ Lo mismo se da en el inglés *forgive* o en el alemán *vergeben*, como señala Milbank. Véase J. MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon* (Routledge, London 2003).

⁵⁴ Se entiende que el posesivo debe ser interpretado referido a Cristo y al propio testigo que lo testimonia. Considero que con esta precisión posterior, Marion resuelve la crítica de Milbank que identificaba su postura con la de Derrida en relación con el don que no se manifiesta. Véase J. MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*

Perdón y ontología

La cuestión del don que no se fenomenaliza tiene su correlato en la comprensión de la política y del perdón. Es interesante notar que la tematización del perdón es cuestión propia de la tradición judeocristiana. No aparece ni en Grecia ni en Roma. Milbank señala al respecto que en la antigüedad clásica el perdón era solo concebido en sentido negativo, esto es, como indulto de una pena⁵⁵. Por tanto, era atribución del gobernante, pues suponía una interrupción de la justicia. El gobernante estaba en cierto modo por encima de la ley y podía tomar decisiones no ateniéndose a ella, al modo de un estado de excepción.

Este perdón negativo, al no suponer un don de Dios antecedente, tampoco puede concebir una redención de las heridas pasadas. El pasado, en tanto permanece vivo en la memoria, puede ser *en cierto modo* redimido, resignificado, en la medida en que esa memoria es parte de nosotros⁵⁶. Sin esta memoria viva y abierta a un sentido mayor trascendente, se convierte en mera sucesión de hechos clausurados. Pero entonces tiene lugar una nueva aporía: pues en tal caso, la única forma posible del perdón sería el olvido; pero si se olvida no se puede perdonar.

En esta perspectiva, situaciones de impiedad extremas –pensemos en la tortura, en el abuso de menores, o en los campos de concentración– se convierten en *mal radical*. Para Kant, el mal radical es el fundamento o máxima general de nuestra propensión al mal; pero el filósofo alemán también se refiere con esta expresión a la adopción de máximas morales malas, de manera de subordinar la ley moral a las inclinaciones personales⁵⁷. En tanto fundamento, es trascendental y absoluto. El *mal radical* tiene un sentido positivo, a diferencia de la ontología cristiana, que siempre entendió al mal como un déficit de ser (Agustín, Dionisio). Pero entonces el mal cobra una entidad que impide la corrección y se mantiene vivo, al punto de que puede resurgir en cualquier momento. Esta positividad del mal supone un dualismo ontológico y moral⁵⁸.

Tal comprensión del mal se corresponde con el Dios abstracto kantiano (y *derridaiano*), que no puede ser nombrado ni representado. Puro presente, sin historia, relación, memoria, ni futuro⁵⁹ (Manoussakis, 2005).

⁵⁵ Véase J. MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*.

⁵⁶ S. AGUSTÍN, *Confesiones* (A. Encuentra Ortega, Trad., 1-1 online resource; Gredos, Madrid 2016; WorldCat).

⁵⁷ Véase L. RODRÍGUEZ DUPLA, *El mal y la gracia* (Herder, Barcelona 2019).

⁵⁸ J. MILBANK, *Teología y teoría social. Más allá de la razón laica* (Herder, Barcelona 2004).

⁵⁹ J. P. MANOUSSAKIS, "The Revelation according to Jacques Derrida", en I. Sherwood y K. Hart (Eds.), *Derrida and Religion. Other Testaments* (Routledge, London 2005).

Derrida parece mostrar una preferencia por la voz invisible que ordena “Escucha, oh Israel...” o proclama “La ilaha illa ‘llah...” O, para ser más precisos, una preferencia por la trascendencia de la voz sobre la inmanencia de la imagen. Este tipo de preferencia —evidenciada una y otra vez bajo una variedad de rúbricas, ya sea el Otro *infinito*, la justicia *absoluta*, la hospitalidad *incondicional* o el don *puro*— justifica colocar a Derrida (como lo hizo recientemente Giorgio Agamben) en esa tradición de trascendencia que va, siguiendo a Lévinas y Husserl, de regreso a Kant. Pero al seguir esas ideas kantianas como lo infinito, lo absoluto o lo puro, ¿no sacrificamos al final lo que constituye una experiencia humana concreta? Y sin la concreción de la vida humana (que siempre debe ser entendida histórica y corporalmente), ¿no quedamos susceptibles a las abstracciones del fundamentalismo y el fetichismo (por ejemplo, el Corán que es intraducible o la Torá que es intocable)? ¿Y no es todo mal aún más posible una vez que hemos cambiado a la persona por la Idea (incluso si esa es la “idea de Dios”)?⁶⁰.

Entiendo que esta interpretación inmanentista se combina con una idea de política absolutista.⁶¹ De dicha concepción del tiempo, de la memoria y del ser solo puede surgir una noción del mal como principio originario (lo que en términos teológicos sería un dualismo divino y ontológico) y/o como banalidad (Arendt).

Por el contrario, en el cristianismo el perdón tiene un sentido positivo, de superación de la situación de pecado, de redención de la caída. Siguiendo la doctrina de los trascendentales del ser, como el ser es bueno, el perdón positivo se corresponde con el mal como negatividad (en tanto déficit de ser o deformidad). Desde una perspectiva gnóstica o atea, en cambio, se entiende que a partir del mal entendido como positividad le siga un perdón negativo, como atribución de un poder por encima y fuera del orden legal (un estado de excepción, en el sentido de Agamben⁶²).

Además, en el caso cristiano el perdón no es dado por el poderoso, sino por la víctima. Ciertamente, en la medida en que todos somos en algún sentido víctimas podemos perdonar, pero solo una *víctima soberana* puede fundamentar un perdón válido entre hu-

⁶⁰ J. P. MANOUSSAKIS, “The Revelation according to Jacques Derrida”, 320.

⁶¹ Cabe recordar aquí que Heidegger, en su afán por superar la metafísica y la moral, no tiene una reflexión sobre el problema del mal (tampoco del bien). Más aún, el ser tiene un sentido *desde sí*, en tanto se desoculta. En su tristemente célebre discurso de rectorado interpreta el poder y la violencia como una fuerza originaria en la “historia del ser” en occidente (Perretta, 2021). El problema humano sería el de la inautenticidad (en *Ser y Tiempo*) y del “olvido del ser” (en el “segundo” Heidegger). Pero sin una concepción del bien no veo el modo como discernir entre autenticidad e inautenticidad. Su temprano entusiasmo con el movimiento nazi parece hacer juego con esta concepción, del mismo modo que el carácter “destinal” del ser, mencionado en la primera sección. Una historia y destino del ser definido desde sí, impersonal, recuerda, por lo demás, al *hado* estoico, lo cual trae aparejado no pocas cuestiones polémicas en torno a la concepción de la historia, así como de la libertad y responsabilidad humanas.

⁶² G. AGAMBEN, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda* (3.ª ed.; Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2020), en línea: <https://search.worldcat.org/title/1470974777> (consulta: 29/10/2025).

manos⁶³. La “víctima soberana” –un mesías (rey) crucificado– es el principio trascendente que sostiene toda posibilidad de perdón.

En síntesis, al atomismo que disuelve las identidades –Dios, persona, mundo–, imposibilitando en consecuencia la memoria, la historia, el perdón, el pensamiento cristiano opone una noción de identidad personal concebida dialógica y dinámicamente, como memoria y trascendencia.

Nada que revelar: teología y economía como política

Si en las secciones anteriores asumimos una posición fenomenológica, en esta hacemos la lectura genealógica. A propósito de la política, Giorgio Agamben indagó, en una investigación tan imponente como sugerente, en la “genealogía teológica de la economía y el gobierno”⁶⁴. Tomando la tesis de Carl Schmitt, acerca de que “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”⁶⁵, el filósofo italiano remonta la filosofía política moderna a sus raíces teológicas, pasando por el gozne de los autores modernos y llegando hasta los Padres de la Iglesia. Estos, en la perspectiva de Agamben, hacían política bajo el ropaje del lenguaje teológico, es decir, sin advertirlo.

Su argumento central es que la economía y la gestión gubernamental modernas son herederas de una teología que concibe a un Dios trascendente de modo más o menos ocioso, al que la teología católica habría superpuesto una *oikonomía* para justificar su acción en el mundo. La *oikonomía* habría sido por tanto el dispositivo usado para “articular” la noción de Dios entre su ontología y su presencia en la historia.

Ahora, ¿cómo se daría la transición entre los dos sentidos de la *oikonomía* –teológico y en tanto ciencia moderna–, más allá de la homología terminológica? La noción de “providencia” divina sería la clave. Los teólogos cristianos tomaron la idea estoica de *pronoia* y la asociaron a Dios, de modo que la transformaron en un cuidado personal de Él por su creación. Cuando los medievales distinguen entre providencia “general” y “especial” y, luego, la modernidad separe la acción humana de la divina, el papel providencial –que ya carecía de fundamento, siempre según Agamben, trascendente u ontológico– pasará a ser efectuado por la institucionalidad, el sistema político “representativo” y, sobre todo, el mercado.

⁶³ Véase J. MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*.

⁶⁴ G. AGAMBEN, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2008).

⁶⁵ Véase C. SCHMITT, *Teología política* (J. L. Villacañas, F. J. Conde y J. Navarro Pérez, Colab.; Trotta, Madrid 2009).

Un hito en este derrotero se habría dado cuando Hipólito y Tertuliano inviertan la frase paulina de la “economía del misterio”, en el sentido de la misión encargada a Pablo por Dios, y desplacen su sentido para hablar del “misterio de la economía”, en tanto plan de salvación.

Tanto Hipólito como Tertuliano se encuentran enfrentados con adversarios (Noeto, Práxeas) definidos, por ellos, monárquicos, que se atienen a un riguroso monoteísmo y ven en la distinción personal entre el Padre y el Verbo el riesgo de una recaída en el politeísmo. El concepto de *oikonomía* es el operador estratégico que, antes de la elaboración de un vocabulario filosófico apropiado –algo que ocurrirá solo en el curso de los siglos IV y V–, permite una conciliación provisoria de la Trinidad con la unidad divina. La primera articulación del problema trinitario se da entonces en términos “económicos” y no metafísico-teológicos, y por esta razón, cuando la dogmática niceno-constantinopolitana alcance su forma definitiva, la *oikonomía* desaparecerá progresivamente del vocabulario trinitario para mantenerse sólo en el de la historia de la salvación⁶⁶.

Pero el desplazamiento señalado parece ser una interpretación un tanto forzada⁶⁷. En cualquier caso, el “misterio de la economía”, según Agamben, introduce en las procesiones trinitarias la noción que antes se aplicaba a la encarnación y a la revelación de Dios en el mundo. De tal forma, las personas divinas se distinguen por su *praxis* (*oikonomía*), y no por su ontología.

Milbank ha señalado con rigor que si bien puede ser verdadera la interpretación de la “máquina providencial” del estado moderno, es falso que ello se derive de la teología cristiana. Más bien, al contrario, obedece a una interpretación herética de la teología trinitaria⁶⁸. La oposición entre *oikos* y mercado (*chremastike*) o la *polis* que se seguía de las filosofías platónica y aristotélica alcanzaba una síntesis en la eclesiología cristiana, probablemente tomada del estoicismo, donde la iglesia doméstica tenía una tensión a lo común, lo propio (económico) a lo político.

De hecho, la explicación que da el filósofo italiano de la relación entre las personas divinas está equivocada. Afirma al respecto que las tres personas son “anárquicas”, para explicar la igualdad entre ellas. Esta interpretación hace juego con su afán de mostrar la “carencia de sustancia” de la constitución del poder, que es una de las tesis centrales de su pensamiento (y que hace juego con nociones como las de “el rey reina pero no gobierna”,

⁶⁶ G. AGAMBEN, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, 72.

⁶⁷ Véase J. MILBANK, “Oikonomia Leaves Home: Theology, Politics, and Governance in the History of the West”, *Telos* 178 (Spring 2017) 77-99.

⁶⁸ J. MILBANK, “Oikonomia Leaves Home: Theology, Politics, and Governance in the History of the West”

o la del “estado de excepción”, esto es, del poder sin sustrato jurídico; Agamben)⁶⁹. Si el Hijo es de un principio diferente al Padre, entonces la economía es independiente de toda fundamentación del poder. Es, de algún modo, arbitraria. Pero siglos de discusiones teológicas contra el arrianismo (Butner, 2020) desarrollaron una formulación dogmática justamente para descartar ese entendimiento. Las “procesiones” trinitarias expresan que el Hijo es “engendrado, no creado”, mientras que el Espíritu Santo es “espirado” por el Padre y el Hijo. Que las personas divinas sean increadas no significa que cada una de ellas sea un principio diferente (an-árquico). De ese modo se caería en el triteísmo, que fue objeto de arduas discusiones en el siglo IV⁷⁰.

En el mismo espíritu de hallar una genealogía teológica a la economía, Dotan Leshem (2016) va todavía más allá y afirma que las noción liberal de crecimiento infinito puede rastrearse a los Padres de la Iglesia (entre quienes se destacaría Gregorio de Nacianzo), pues ellos abrieron la noción griega –aristotélica– de *oikonomía* en tanto ámbito doméstico y en cierto punto opuesto a la política, en el ámbito de lo público, para asociarla con el infinito de Dios. Además, la apuesta por la libertad de los hijos de Dios en un camino de “ascenso” –la *divinización* o *theosis*– pone al cristiano más allá de la ley, superando también por esta vía la clausura de la economía doméstica.

Sin duda, los trabajos de Agamben y Leshem tienen ideas provocativas y sugerentes. No obstante, la pregunta que se puede plantear es hasta dónde no terminan forzando demasiado la homología, enamorados de su descubrimiento. En el caso de Leshem esto parece más claro. La correspondencia terminológica no se da a la par de una correspondencia semántica. El excedente (*surplus*) de la libertad humana no tiene nada que ver con el excedente generado en el proceso productivo, que busca y estudia la ciencia económica. Considero más probable, siguiendo a Todeschini, que el uso de lenguaje económico para la administración de las diócesis y de “las almas” de parte de los obispos en el medioevo haya coadyuvado a formar ciertos “imaginarios” o nociones compartidas en torno a la licitud de la ganancia y el comercio, las cuales habrían habilitado más tarde el pensar un andamiaje teórico para racionalizar la búsqueda del lucro. Como señala este autor:

El vocabulario teológico-económico contenido en los textos medievales no corresponde a un sistema doctrinal coherente compatible con el léxico económico moderno, ni a una etapa precientífica de la economía, marcada por lo sagrado y lo moral, antes de secularizarse y transformarse en ciencia. Se trata más bien de una galaxia de lenguajes dispersos

⁶⁹ Véase G. AGAMBEN, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda*.

⁷⁰ B. LONERGAN, *De Deo Trino. Doctrines* (M. G. Shields, Trad.; University of Toronto Press, Toronto 2009).

que hicieron posible el desarrollo de una «razón» occidental autorizada, cristiana y militante, dentro de la cual lo económico y lo sagrado formaban una pareja indisoluble, incluso consustancial⁷¹.

En suma, en la visión de Agamben, la economía no es la revelación de un don ni tampoco el ámbito del sacrificio contrapuesto a un don imposible, sino la gestión de una voluntad de poder sin fondo. Nada que revelar. En este sentido, la teología no sería más que un ropaje ideológico (lo cual lo conecta con Marx) para sostener la vigencia de un poder sin fundamento.

Reflexiones finales

La relación entre trascendencia e inmanencia, entre misterio y ontología, don y economía es cuestión de reflexión y debate permanente. La tradición teológica lo hizo en el marco de las definiciones dogmáticas trinitaria y cristológica. Recientemente la fenomenología abordó el tema filosóficamente.

Las cuestiones límite son difíciles de abordar, pues en el infinito se unen las paralelas y se funden las diferencias categoriales. Robando una metáfora de la física, se da una suerte de «singularidad». Parece inevitable en estos casos asumir un lenguaje paradójico o de un nivel de generalidad formal que va más allá de cualquier configuración representacional. Las definiciones dogmáticas de los concilios de Nicea y Calcedonia son formulaciones que apelan a este tipo de lenguaje: uno y trino, naturaleza humana y divina en la unidad de la persona. En una palabra, al entrar en esta dimensión fundamental, de la relación entre ser y existencia, trascendencia y revelación, don y economía, parece inevitable utilizar en algún punto expresiones aporéticas o ambivalentes, que precisamente apuntan más allá de la lógica.

Desde el punto de vista conceptual, la labor que desarrollaron los padres conciliares es un ejercicio de alta formalización teórica. Pues tanto la definición de la unidad de las Personas Divinas en la unidad de la sustancia (*homousios*) como la doctrina cristológica de la unión hipostática (dualidad de naturalezas en la unidad de la persona) no hacen sino remitir la solución al problema planteado al campo de la teoría, que es postulado como requisito a los efectos de mantener la coherencia de la afirmación formulada⁷². Estas afirmaciones no pretenden reducir o comprender a Dios en el campo de la ontología y la metafísica. Muy por el contrario.

⁷¹ G. TODESCHINI, «Au ciel de la richesse: Le cœur théologique caché du rationnel économique occidental», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 74/1 (2019) 1-24, <https://doi.org/10.1017/ahss.2019.137> (consulta: 29/10/2025) 16.

⁷² B. LONERGAN, *De Deo Trino. Doctrines*.

Con todo, considero que el enfoque fenomenológico es muy fructífero para la teología, pues puede servir para corregir interpretaciones de la doctrina en sentido mágico o “intervencionista”. La cuestión del don cifra el modo como comprender la revelación fenomenológicamente.

En nuestra revisión hemos dado con las tres formas posibles de concebirla: un don sin donante,⁷³ la negación tanto del don, como del donante y el donatario y, finalmente, la afirmación de un don en exceso con un donante “retirado”. A pesar de estas diferencias fundamentales, las tres parten de la crítica a la teología clásica en tanto consideran que restringió la cuestión de Dios a la metafísica⁷⁴. Por esa vía se objetiva la cuestión al concentrarse en su costado ontológico y se deja fuera de la reflexión lo más importante, que es la vivencia religiosa del creyente, su vínculo existencial con el llamado que le es dado y que él debe descubrir en el ejercicio de su libertad. Esa vivencia termina siendo desplazada hacia la devoción, con lo cual termina produciéndose un hiato entre teología, por un lado, y religiosidad y espiritualidad, por otro.

Un aspecto no siempre explicitado es la dimensión política. Como se ha visto, el misterio de Dios, en tanto Potencia infinita y trascendente, se asocia con la fundamentación del poder. Por tanto, a una cierta idea o imagen de Dios le corresponderá determinada política. Que la economía sea verdaderamente salvífica o, por el contrario, sacrificial, dependerá de ese horizonte de valor trascendente.

La superación (Heidegger), o bien, el “relevo” de la metafísica (Derrida, Marion) nos hace perder el marco general que provee esta. El ser bueno que se sigue de la doctrina medieval de los trascendentales del ser nos lleva a plantear que no hay ontología sin ordenación al valor; que una ciencia sin norte axiológico no es realista⁷⁵. Por lo demás,

⁷³ En la exposición de este artículo en las *Jornadas de Teología y Filosofía* en la Universidad Católica de Salta (2024) me han preguntado si Heidegger no llega hasta donde se lo permite la filosofía, dejando abierta la cuestión para su abordaje teológico. Mi interpretación es que tal división geográfica de ámbitos entre filosofía y teología es demasiado artificial. Se trata del mismo misterio al que el creyente no teme nombrar como “Dios”, en la conciencia de que tal nombre no designa ni define, sino que meramente le permite llamar o invocar a ese Tú que lo desborda. En cambio, nombrar al ser (o a lo *Ereignis*) como neutro (*das*) no es una afirmación neutral. Por ello en la diferencia ontológica no deja de haber cierto hiato entre el ser en tanto fondo que habilita su manifestación en los entes y estos. Teológicamente, el dogma niceno quiso precisamente corregir este tipo de interpretaciones del misterio. Por su parte, el dogma de Calcedonia, con su feliz fórmula “inconfuse” e “indivise” apela a mantener la integridad de la realidad, a la vez que la distinción, pero sin separar. Esta regla cristológica, que ha de regir también la interpretación de la acción (concurrente) de la gracia y la libertad humana, fue olvidada en la modernidad, que terminó separando los mundos “natural” o “laico” y “sobrenatural” o “religioso” (Milbank, 2004). De ella derivará otra separación, con Suárez a la cabeza, entre conocimiento natural y sobrenatural, lo que condujo a hacer depender a la teología de la metafísica, que era en ese contexto el modo aceptado para que aquella fuera considerada verdadera “ciencia”. Marion considera que “si fuera necesario situar el momento decisivo de la sumisión de la teología revelada a la constitución (onto-teo-lógica) de la metafísica sería aquí” (Marion, 2016, p. 25 n. 32).

⁷⁴ Véase J.-L. MARION, *Dios sin el ser* (Ellago Ediciones, Madrid 2010) y j.-l. marion, “L'icône du Dieu invisible”, *Communio* 280/2 (2022) 8-17, <https://doi.org/10.3917/commun.280.0008> (consulta: 29/10/2025).

⁷⁵ Viene bien recordar la definición de realidad dada por Lonergan: el mundo real es “el mundo mediado por la significación y regulado por el valor”: b. lonergan, *Método en teología* (2.ª ed.; Sígueme, Salamanca 1988) 113.

si por “relevo” se quiere expresar el *aufheben* hegeliano, entonces habría que señalar que tanto la superación (*überwindung*) heideggeriana como el relevo de Marion es más un desplazamiento o superación negativa (en el sentido de dejar atrás) de la metafísica que una incorporación en una síntesis superior o eminente.

* * *

Desde el punto de vista teológico, es una obviedad afirmar que no podemos hacernos una imagen que agote el misterio de Dios, y que cualquier expresión sobre Dios será impropia e insuficiente, como lo afirman la constitución *Dei Filius* n. 35 o la encíclica *Fides et Ratio* n.22. Sin embargo, como señaló el segundo concilio de Nicea en torno a la discusión acerca de la iconoclasia, “el honor de la imagen se dirige al original, y el que adora una imagen, adora a la persona en ella representada” (DZ 601).

Ahora bien, si por método no se desea ir “más allá” de los fenómenos, entonces lo no fenoménico –lo fuera de la presencia– no es objetivable, pues nombrar implica dar ya cierta entidad. Como fue mencionado, pretender ir “más allá” del fenómeno nos obliga a expresarnos mediante aporías y paradojas, que acaso expliquen los rodeos y oscuridad del lenguaje adoptado por Heidegger. No es posible hablar del ser (trascendente), pero tampoco podemos dejar de hacerlo.

Esta “teología mística” que, siguiendo a Dionisio, ni afirma ni niega, sino que está “más allá del ser”, con el afán de no constreñir a Dios al horizonte del ser (categorial), nos deja a un paso de la desconexión nominalista entre palabra y realidad cuando el razonamiento sea aplicado al mundo.

Asimismo, el “retiro del ser” planteado por Heidegger puede entenderse en modo esotérico, en el sentido del *secreto* del que habla Derrida. Secreto es aquello que no se revela, sea un dios o mis pensamientos o emociones inconscientes. Por el contrario, revelarse supone expresión, palabra, transparencia. En Marion, en cambio, se da la paradoja de un don que también se retira, pero que a la vez es reconocido como amor en el acto de amar. Se “retira” de modo que al amar lo reconozcamos en esa huella.⁷⁶

Análogamente, en el “estado de excepción” (Agamben) se da el retiro de la soberanía del campo del orden jurídico. De nuevo, este desfondamiento del poder que no remite a valor fuera de sí deriva en un poder absoluto cuando el orden jurídico se identifica con el derecho positivo⁷⁷.

En definitiva, concebir el don como amor es un modo no religioso de expresar lo que el Nuevo Testamento afirma al llamar a Jesucristo “imagen del Dios invisible”

⁷⁶ Ciertamente, no debe perderse de vista el lenguaje figurado. La doctrina de la gracia expresa, por el contrario, que no hace falta tal “retiro” –que nos recuerda al *zim-zum de la kabbalah*–, pues el amor humano se da impulsado y en el seno del amor de Dios. El amor humano media el amor divino.

⁷⁷ De aquí la importancia del “derecho natural” tomista y su prelación respecto de toda norma positiva.

(εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου; Col 1,15) o “grabado de su sustancia” (χαράκτηρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, Heb 1,3). Pero en la medida en que ese don excede toda categorización (lo que Marion, 2005, llama “fenómeno saturado”) su reconocimiento y aceptación supone concomitantemente el salto de la fe.

Esta “economía divina” nos dice también que fuera de este *orden* del amor, lo que queda es una economía desordenada y sin gracia. Una economía desgraciada olvida el don y deja el sacrificio, sea en la modalidad de un bienestar pospuesto para muchos indefinidamente, o bien, de una porción de la población que no puede garantizar su vida básica. Se trata de la contabilidad estricta de excedentes sin exceso, de justicia y libertad sin fraternidad.

Tal desintegración tuvo una estrategia discursiva que se dio en la Modernidad, con el despliegue de la razón, la “invención de lo laico”⁷⁸, de la *natura pura*, “neutra”, puramente humana, y la privatización de la religión. La teología que aceptó tales presupuestos debió postular un “sobrenatural” que se yuxtaponía extrínsecamente a esa naturaleza humana. Si bien tal proceso hizo uso profuso de las metáforas teológicas, entiendo que la interpretación dada a ellas corresponde más a concepciones definidas por la tradición cristiana como equivocadas o heréticas, como ser el arrianismo o el subordinacionismo. En este sentido, no parece casual que en el campo político el principio fraternidad, de los tres enunciados por los revolucionarios franceses, haya sido olvidado⁷⁹.

El movimiento hacia lo “racional-neutral” propio de la modernidad pone en acto una estrategia de desplazar a Dios del mundo y volverlo (también) observador imparcial, juez, más parecido a la *pronoia* estoica que al Dios de la Biblia. A lo sumo, ese Dios realiza intervenciones especiales y esporádicas: *Deus ex machina*. Pero un Dios caprichoso no es un Dios que se revela; más bien es uno que juega a las escondidas. Volviendo a Derrida, que se mantiene secreto. Un tal dios se acercaría a los arbitrarios dioses griegos.

El problema, entonces, con el idealismo moderno es que saca “fuera del ring” a Dios y al yo. En este esquema, el γνῶθι σεαυτόν, no es un camino de pregunta y respuesta, sino que requeriría la observación del yo como un objeto. Con lo que finalmente no quedará alternativa que sacar también –con Kant– al mundo. Dios, mundo y yo serán tan solo ideas trascendentales, regulativas, pero nada del mundo de nuestras representaciones.

Desintegrado el cosmos de concepciones, si la moral solo puede tener un fundamento formal, poco resta para que el puro poder tome el mando. “Si Dios no existe, todo está permitido”, resumirá Dostoievski. Lo que se impuso es la política maquiavélica, que naturaliza el conflicto y pretende controlarlo mediante la resultante de fuerzas opuestas. Tal forma racionalista y pragmática de concebir la política y la economía no puede ir más allá del sacrificio.

⁷⁸ J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond secular reason* (Blackwell Publishing, Oxford 1993).

⁷⁹ A. M. BAGGIO, *El principio olvidado: La fraternidad en la política y el derecho* (Ciudad Nueva, Buenos Aires 2006).

Hemos visto que para Derrida el don es imposible, en tanto “más allá” de la metafísica y la causalidad. La consecuencia política será, como en Agamben, un poder carente de fundamento. Pero un poder sin fundamento es –de nuevo– un poder arbitrario. Decididamente, no se puede remontar esta posición a la teología cristiana.

* * *

En el lenguaje teológico, economía es el campo de la revelación de Dios, de su plan de salvación como se da en Jesucristo. De aquí que este misterio cifra la unidad sin división ni confusión entre el Don y su manifestación, entre la gracia y su expresión concreta en la historia.

Del otro lado, la identificación entre Dios y su revelación en el mundo –entre teología y economía– se da en Spinoza y –dinámicamente– en Hegel, y entiendo que este puede ser también el problema que afecta al “axioma fundamental” de Rahner. Es preciso mantener la reserva teológica: de otro modo mundo e historia se volverían un mecanismo que ahogaría toda dimensión trascendental. El don se da, pero no se agota; se *anonada*, pero no se vuelve nada: es siempre más en su darse. Así concibe la tradición la misión del Espíritu Santo, que es el espíritu del Padre y del Hijo. Sin teología la convivencia humana quedaría reducida a un problema de gestión económica, a una mera técnica, como plantea el filósofo italiano. Quizá radique aquí uno de los problemas de la economía actual.

* * *

Cuando Alfred Marshall crea el neologismo *Economics* para referirse al campo al que los clásicos llamaban “economía política” está haciendo una contracción entre *economy* y *mathematics* o *technics*, lo que revela el carácter que le atribuía al campo que estaba contribuyendo a desarrollar⁸⁰. Esta interpretación será continuada por los neoclásicos y tendrá en la explícita separación entre teoría económica y ética a Robbins como su principal exponente⁸¹.

Este mundo ajeno a fines y valores, sin horizonte de trascendencia, se corresponde con una economía sin teología, o con una teología entendida como monarquía, al modo arriano o subordinacionista. En ellas Dios se manifiesta al mundo, pero el Hijo y el Espíritu ya no son “de la misma substancia” del Padre, sino que fungen más bien como ángeles de Dios, al modo de las emanaciones neoplatónicas. No es en modo alguno casual que estas interpretaciones se hayan dado en contextos de sistemas políticos monárquicos, o incluso teocráticos. Tampoco parece casual que el interés por el tratado de Dios Trino haya resurgido cuando las repúblicas democráticas estaban expandiéndose en el mundo.

La cristología marcaría, entonces, la forma de la relación entre teología y economía. Así, si la economía salvífica revela el don de Dios en la historia, análogamente la econo-

⁸⁰ A. MARSHALL, *Principles of Economics* (Macmillan and Co., London 1920).

⁸¹ L. ROBBINS, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (2.ª ed.; McMillan & Co., London 1935).

mía material debería manifestar el orden del don, si pretendemos que “funcione”, es decir, que pueda integrar y superar eficazmente los conflictos políticos y sociales, garantizando la autorrealización de cada persona y el desarrollo de la sociedad humana. Pero para alcanzar este ideal se requiere que la organización de las condiciones materiales se oriente y ajuste a esa formalidad. La Trinidad de Dios es por tanto un marco para comprender el ideal de una economía cristiana, en la que el Don se da, económicamente hablando.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G.: *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, (Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2008).
- AGAMBEN, G.: *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda* (3.^a ed.; Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2020), en línea: <https://search.worldcat.org/title/1470974777> (consulta:29/10/2025).
- ANDERS, V: Voz «caso», Etimologías de Chile – Diccionario que explica el origen de las palabras, s. f., en línea: <https://etimologias.dechile.net/?caso> (consulta: 08/10/2024).
- BAGGIO, A. M.: *El principio olvidado: La fraternidad en la política y el derecho* (Ciudad Nueva, Buenos Aires 2006).
- BARRETO GONZÁLEZ, D.: “El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción”, *Revista Laguna* 18 (2006) 35-47.
- BOFF, L. y ORTIZ GARCÍA, A.: *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad* (Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1990).
- BUTNER, D. G.: “The Trinity in the Theology of Economics”, *Faith & Economics* 76 (Fall 2020) 29-42.
- CAMBÓN, E. *Vivir la Trinidad: Pistas para una nueva sociedad* (Ciudad Nueva, Buenos Aires 1998).
- CAMBÓN, E.: *Trinidad: ¿modelo social?* (2.^a ed. para América Latina, corregida y actualizada; Ciudad Nueva, Buenos Aires 2018).
- CORONA, N. A.: *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios* (Biblos, Buenos Aires 2002).
- DERRIDA, J.: *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa* (C. de Peretti, Trad.; Paidós Ibérica, Barcelona 1995).
- DERRIDA, J.: *Dar la muerte* (Paidós Ibérica, Barcelona 2006).
- DERRIDA, J.: *Cómo no hablar y otros textos* (4.^a ed.; Anthropos Editorial, Barcelona 2017).
- HEIDEGGER, M.: *Identidad y diferencia* (Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago 1957).

- HEIDEGGER, M.: *Tiempo y ser* (Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago 1962), en línea: <https://www.philosophia.cl> (consulta: 29/10/2025).
- HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo* (1.ª ed., 4.ª reimp.; Alianza Editorial, Madrid 2006).
- INVERSO, H. H.: “Del misterio de la trascendencia a la maravilla de la donación: El enigma en La idea de la fenomenología de Husserl”, *Universitas Philosophica* 35/71 (2018) art. 71, en línea: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph35-71.tdeh> (consulta: 29/10/2025).
- JOURDAIN, E.: *Teología del capital* (V. Goldstein, Trad.; La Cebra, Buenos Aires 2024).
- LESHEM, D.: *The Origins of Neoliberalism. Modeling the Economy from Jesus to Foucault* (Columbia University Press, New York 2016).
- LEVINAS, E.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (3.ª ed.; Sígueme, Salamanca 1995).
- LONERGAN, B.: *Método en teología* (2.ª ed.; Sígueme, Salamanca 1988).
- LONERGAN, B.: *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* (F. Quijano, Trad.; Sígueme, Salamanca 1999).
- LONERGAN, B.: *De Deo Trino. Doctrines* (M. G. Shields, Trad.; University of Toronto Press, Toronto 2009).
- MANOUSSAKIS, J. P.: “The Revelation according to Jacques Derrida”, en I. Sherwood y K. Hart (Eds.), *Derrida and Religion. Other Testaments* (Routledge, London 2005).
- MARION, J. -L.: “El mal en persona”, *Communio* 79 (Septiembre/Octubre 1979) 16-28.
- MARION, J. -L.: *El ídolo y la distancia: Cinco estudios* (Sígueme, Salamanca 1999).
- MARION, J. -L.: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (3.ª ed.; Quadrige -PUC, París 2005).
- MARION, J. -L.: *Dios sin el ser* (Ellago Ediciones, Madrid 2010).
- MARION, J. -L.: *Givennes & Revelation* (Oxford University Press, Oxford 2016).
- MARION, J. -L.: “Licône du Dieu invisible”, *Communio* 280/2 (2022) 8-17, <https://doi.org/10.3917/commun.280.0008> (consulta: 29/10/2025).
- MARSHALL, A.: *Principles of Economics* (Macmillan and Co., London 1920).
- MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (2.ª ed.; Presses Universitaires de France, Paris 2012).
- MILBANK, J.: *Theology and Social Theory. Beyond secular reason* (Blackwell Publishing, Oxford 1993).
- MILBANK, J.: *Being Reconciled. Ontology and Pardon* (Routledge, London 2003).
- MILBANK, J.: *Teología y teoría social. Más allá de la razón laica* (Herder, Barcelona 2004).
- MILBANK, J.: “Oikonomia Leaves Home: Theology, Politics, and Governance in the History of the West”, *Telos* 178 (Spring 2017) 77-99.

- NELSON, R.: *Economics as Religion* (pp. 227-236; en línea: https://doi.org/10.1007/978-94-011-1384-7_14) (consulta: 29/10/2025).
- NELSON, R.: "What is «Economic Theology»?", *The Princeton Seminar Bulletin* XXV/1(2004) 58-79.
- PERRETTA, T.: "Violencia y poder en Heidegger", *Anacronismo e irrupción: Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna* 11/21 (2021) 142-168.
- ROBBINS, L.: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (2.^a ed.; McMillan & Co., London 1935).
- RODRÍGUEZ DUPLA, L.: *El mal y la gracia* (Herder, Barcelona 2019).
- S. AGUSTÍN, *Confesiones* (A. Encuentra Ortega, Trad.; 1-1 online resource; Gre-dos, Madrid 2016; WorldCat).
- S. ANSELMO, *Cur Deus Homo. ¿Por qué Dios se hizo hombre?* (Ivory Falls Group, 2016).
- SCHMITT, C.: *Teología política* (J. L. Villacañas, F. J. Conde y J. Navarro Pérez, Colab.; Trotta, Madrid 2009).
- SCHWARZKOPF, S.: "An introduction to economic theology", en *The Routledge Handbook of Economic Theology* (pp. 1-15; 2020a).
- SCHWARZKOPF, S. (Ed.), *The Routledge Handbook of Economic Theology* (Routled-ge, Taylor & Francis Group, London 2020b).
- G. TODESCHINI, G.: "Au ciel de la richesse: Le coeur théologique caché du ratio-nnel économique occidental", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 74/1 (2019) 1-24, <https://doi.org/10.1017/ahss.2019.137> (consulta: 29/10/2025).