

RICHARD KEARNEY Y LA CUARTA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

RICHARD KEARNEY AND THE FOURTH
PHENOMENOLOGICAL REDUCTION

RICHARD KEARNEY E A QUARTA
REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA

*Carlos Arboleda Mora**

RESUMEN

Uno de los fenomenólogos de la nueva generación que sigue la línea de Husserl, Heidegger, Marion y Lévinas es Richard Kearney. Este filósofo irlandés, católico, propone una cuarta reducción fenomenológica, esto es, volver al *eschaton* enraizado en la existencia cotidiana: encontrar la voz y el rostro de lo más alto en lo más bajo. Es como la realización de aquella idea heideggeriana de que "Sólo aquello del mundo que es de poca monta llegará alguna vez a ser cosa." (Heidegger 159). En el lenguaje cotidiano, en la vida diaria, se encuentra una posibilidad de superar el escepticismo, la indiferencia y el hastío del mundo vuelto consumo y del hombre convertido en pieza del mercado. En el encuentro cara a cara se da la posibilidad de una revelación que

* Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia); Magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia (Medellín); Magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), Profesor interno de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Este artículo es producto del proyecto de investigación Ética y política: las posibilidades de reflexión de la teología mística y la fenomenología de la donación. CIDI- UPB 2014. ORCID: 0000-0002-9817-0707
Correo electrónico: carlos.arboleda@upb.edu.co

Artículo recibido el 13 de abril de 2014 y aprobado para su publicación el 1 de julio de 2014.



hace de la relación con el otro, y especialmente con el extranjero, un maravillarse y no simplemente una duda, una sospecha y una desconfianza.

PALABRAS CLAVE

Cuarta reducción, Fenomenología Francesa, Anateísmo, Richard Kearney, Teopoética.

ABSTRACT

Richard Kearney is one of the phenomenologists of the new generation who follows the lead of Husserl, Heidegger, Marion and Lévinas. This Catholic and Irish philosopher proposes a fourth phenomenological reduction, i.e., going back to the *eschaton* which is entrenched in everyday existence: finding the voice and the face of the higher within the lower. It is like the realization of the following heideggerian idea which is found in "The Thing": "Only what conjoins itself out of the world becomes a thing". In everyday language and life a possibility is found to overcome skepticism, indifference and the boredom resulting from the world being turned into consumption and man into a marketing piece. In the face-to-face meeting the possibility of a revelation is presented, which makes the relation with the other, and especially with the foreigner, a wonder; and not a doubt, suspicion or distrust.

KEY WORDS

Fourth Reduction, French Phenomenology, Anatheism, Richard Kearney, Theopoetics.

RESUMO

Um dos fenomenólogos da nova geração que segue a linha de Husserl, Heidegger, Marion e Lévinas é Richard Kearney. Este filósofo irlandês, católico, propõe uma quarta redução fenomenológica, isto é, voltar ao *eschaton* enraizado na existência cotidiana: encontrar a voz e o rosto do mais alto no mais baixo. É como a realização daquela ideia heideggeriana de que "Só aquilo do mundo que é de pouca monta chegará alguma vez a ser coisa" (Heidegger 159). Na linguagem cotidiana, na vida diária, se encontra uma possibilidade de superar o ceticismo, a indiferença e o fastio do mundo feito consumo e do homem convertido em peça do mercado. No encontro face a face se dá a possibilidade de uma revelação, que faz da relação com o outro, especialmente com o estrangeiro, um maravilhar-se e não simplesmente uma dúvida, uma suspeita e uma desconfiança.

PALAVRAS-CHAVE

Quarta redução, Fenomenologia Francesa, Anateísmo, Richard Kearney, Teopoética.

Introducción

Se está hoy ante un desafío grande para la reflexión filosófica y teológica. ¿Es posible un pensamiento que dé razón de la posibilidad del sentido? O el mundo se deberá resignar a un individualismo racional científico. Seguramente se recordará la novela *La rebelión de Atlas* (Rand 2008) que presenta el conflicto de dos tendencias opuestas de filosofía y de actitudes vitales: por un lado la constelación de razón-individualismo-capitalismo y por otra la constelación mística, altruismo y comunitarismo. Este conflicto no es una imaginación literaria sino que es una fotografía de lo que actualmente se da en la humanidad. “No hay que sacrificarse por los demás y no esperar que los demás se sacrifiquen por mí”, esta sería una buena síntesis de la novela como una alabanza al egoísmo.

La búsqueda de sentido, alteridad, comunidad y experiencia de algo misterioso, sin embargo, no se detiene, pues el fondo del hombre no es la soledad sino la relación. Dentro de esos esfuerzos están los realizados por los autores del *Giro teológico de la fenomenología*. El proceso de este Giro va siendo largo y fructífero. No sólo se ha preocupado por pensar la fenomenología como filosofía primera, sino que también ha servido para imaginar un lenguaje novedoso sobre Dios. Sobre la base de la alteridad y la donación se va construyendo una ética de la recepción, del extranjero, de la hospitalidad y de la relación, que comienza a dar sus frutos. Y se va pensando en una política que sea hecha desde la donación y no desde el poder y la hegemonía. Una política que abra paso a la inclusión, la igualdad, la justicia e incluso el perdón.

Ese Giro teológico ha abierto el campo a la reflexión de la posibilidad de lo totalmente Otro o Incondicionado. De ahí que no sólo sea una ayuda grande para la reflexión teológica sino que, incluso, se ha pensado como una nueva apologética (una apologética no dogmática ni cerrada al diálogo) o una cuasiapologética (Gschwandtner 287). Esta nueva apologética abandona los razonamientos metafísicos y los argumentos

de autoridad, para aprovecharse de la fenomenología y así poder afirmar que lo que ve el creyente es lo que puede ver cualquier ser humano. Y esto quizá es lo fundamental pues es buscar una base ontológica para la experiencia que se da en el hombre.

El itinerario de este Giro rápidamente se puede sintetizar así: Heidegger, Lévinas y Derrida como padres que inician el camino. La nueva fenomenología francesa (Ricoeur, Marion, Henry, Chrétien, Lacoste, Falque, Romano, Nancy) como hijos que amplían el campo de trabajo colocando los fundamentos. Y los anglosajones (Caputo, Westphal, y Kearney) que lo aplican a la ética, a la política y al acto de fe.

1. La microescatología

Richard Kearney¹, uno de los filósofos de la actual filosofía continental, sobre la línea de los pensadores del Giro teológico de la fenomenología, hace una propuesta interesante: la microescatología. ¿Qué tal si

1 Richard Kearney (nacido en 1954 en Cork, Irlanda) ha sido profesor en Boston College, University College de Dublín, la Universidad de París (Sorbona) y la Universidad de Niza. Estudió en la Abadía de Glenstal bajo los benedictinos hasta 1972. Hizo su maestría en la Universidad de McGill en Canadá bajo la dirección de Charles Taylor, y su doctorado con Paul Ricoeur en la Universidad de París X Nanterre. Él es autor de más de veinte libros sobre la filosofía y la literatura europea (incluyendo dos novelas y un volumen de poesía) y ha editado o coeditado dieciocho libros más. Algunas publicaciones son: *Poétique du Possible: Vers une Herméneutique Phénoménologique de la figuration* – Beauchesne, Paris (1984). *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage* – Manchester University Press, Manchester (1984). *Modern Movements in European Philosophy* – Manchester University Press, Manchester (1987). *Poetics of Imagining: From Husserl to Lyotard* – Harper Collins, Routledge, London and New York (1991). *Poetics of Imagining: Modern and Postmodern* Edinburgh University Press, Edinburgh (1998) and Fordham University Press, New York (1998). *Poetics of Modernity: Toward a Hermeneutic Imagination* – Humanities Press, New Jersey (1995) and by Prometheus Books (2000). *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion* – Indiana University Press, Bloomington (2001). *On Stories* – Routledge, London and New York (2002). *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness* – Routledge, London and New York (2003). *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers* – Fordham University Press, New York (2004). *The Owl of Minerva: Encountering Paul Ricoeur* – Ashgate Publishing Limited, Hampshire (2004). *Anatheism: Returning to God After God* – Columbia University Press (2009).

volviéramos a redescubrir lo infinito en lo infinitesimal?, ¿qué tal tocar lo sagrado envuelto en las semillas de las cosas ordinarias? (Kearney, *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology* 3).

Propone así un giro que invita a experimentar lo último en lo mundano, lo primero en lo más sencillo, lo máximo en lo mínimo. Como él mismo lo dice, ello nos llevaría a entrar en diálogo con aquellos que buscan lo divino en la pausa entre dos respiros, la trascendencia en un movimiento del follaje, la eucaristía en un trozo de pan, el reino en un vaso de agua fresca, Dios en un grito urbano. En nuestra prisa por los altares de omnipotencia a menudo descuidamos las teofanías de lo simple y familiar. Nos olvidamos de atender a los gérmenes de la manifestación del Reino en las cosas pequeñas. Al hacerlo, tendemos a pasar por alto el semáforo de lo insignificante. Porque a menudo el Reino se encuentra en lo más cotidiano, roto, sin consecuencias, y en las minucias de los acontecimientos que son las señales divinas hacia nosotros en los rostros de los humanos. La idea es que la Creación es sinónima y sincrónica con la encarnación, en la que cada momento es una nueva ocasión para que lo eterno atravesase la carne y la sangre de los tiempos. *Ensarkosis* como la infinita encarnación en cada instante de la existencia, a la espera de ser activada, reconocida, atendida. El uno presente en los muchos. Lo sin tiempo ardiendo en lo transitorio. La santidad de lo repentino. Y la llamada, a raíz de tales encuentros, es nada menos que esto: devolver la belleza de Dios, mostrada en la carne de los hombres. Así cada una de nuestras respuestas sirve, en potencia, como una oportunidad para transubstanciar la carne del hombre en palabras de Dios. Y, por extensión, pasar de la llamada de la palabra a la acción.

La vocación humana más alta es volver al paisaje interior de lo sagrado en cada partícula de la existencia. Esto es lo que se podría llamar anaestésica, volviendo a la creación divina de la carne. Es una reconfiguración de la primera creación en la segunda creación. Recreación de lo sacro en lo carnal. Contra los grandes sistemas metafísicos que interpretan a Dios en términos de universales formales y esencias abstractas, hay una invitación a la vivencia del *eschaton* en cada único instante no importa

lo humilde o lo profano que sea. En el evento más sencillo está presente lo precioso. Aquí el descenso a lo banal (*katabasis*) toma la forma de un ascenso a lo precioso (*anabasis*). Y en el proceso la oposición binaria entre arriba y abajo se disuelve (Kearney, *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology* 3-7).

2. La cuarta reducción

La cuarta reducción es un volver al *eschaton* enraizado en la existencia cotidiana: encontrar la voz y el rostro de lo más alto en lo más bajo. Es como la realización de aquella idea heideggeriana de que “Sólo aquello del mundo que es de poca monta llegará alguna vez a ser cosa” (Heidegger 159). En el lenguaje cotidiano, en la vida diaria, se encuentra una posibilidad de superar el escepticismo, la indiferencia y el hastío del mundo vuelto consumo y del hombre convertido en pieza del mercado. En el encuentro cara a cara se da la posibilidad de una revelación que hace de la relación un maravillarse y no simplemente una duda, una sospecha y una desconfianza.

Es un retorno a la escatología a través de una radicalización sucesiva del método fenomenológico a través de una cuarta reducción. Es la presencia revelatoria que se da a través de la preocupación por el otro tal como lo han presentado Lévinas (responsabilidad por el rostro del otro), Ricoeur (solicitud por el otro vulnerable como movimiento de sí mismo hacia el otro, que responde a la interpelación), y Marion (el otro como llamada al ágape). Estos autores tienen sus diferencias en la concepción del otro. Lévinas es criticado por Ricoeur pues éste dice que el otro queda no en relación sino en irrelación por el recurso levinasiano a la trascendencia. Al decir Lévinas que: “El otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común” (Lévinas, *Totalidad e infinito* 222), parece que la independencia y la trascendencia del otro lleva a pensar en la dificultad de establecer una ética de reciprocidad. Es válido en Lévinas que diga que es imposible poseer o atrapar al otro

dentro de cualquier tipo de concepto. Hay una resistencia del otro que me apela de forma obligada al “no matarás”. Pero el otro de Lévinas no es un amigo, ni un cercano que me lleve a dar una respuesta de bondad y de consideración. Parece quedarse en el respeto legal o moral a la vida del otro.

Ricoeur abre otra posibilidad con el tema del sufrimiento. El otro que me llega es el que sufre y su sufrimiento me da la posibilidad de sufrir con él. Desde la debilidad se me da la oportunidad de experimentar la simpatía y acortar la distancia. “Pues del otro que sufre procede un dar que no bebe precisamente en su poder de obrar y de existir, sino en su debilidad misma” (Ricoeur, *Sí mismo como otro* 198). El ágape complementa la relación pues se da sin pedir ningún don a cambio, escapando de la lógica del don y del contra-don propia de la reciprocidad. “El rasgo más importante para nuestro propósito reside en la ignorancia del contra-don en la efusión del don en régimen de ágape. Es un corolario de la ausencia de referencia del ágape a cualquier idea de equivalencia” (Ricoeur, *Caminos del Reconocimiento. Tres estudios* 279). Marion, por su parte, sitúa en la donación del amor la constitución del yo. Soy constituido porque soy amado y amado como persona concreta, yo soy amado por otro. Aquello que yo buscaba ya me había hallado, un amante me ha precedido y me ha encontrado. Si al otro levinasiano no lo puedo individuar, sí puedo hacerlo a través del amor. Una ética universal que surge de la teoría levinasiana simplemente no es útil, por eso la fenomenología de la donación logra la individuación del otro, individuación que es amor, amor al cual se le puede restituir la dignidad propia del concepto. Lo que desea Kearney es radicalizar esta individuación, que él juzga todavía muy sublime en Marion, y llevarla a la vida diaria, a la cotidianidad.

Kearney propone un regreso al primer momento donde la filosofía comienza en maravilla o en dolor, un capturar de nuevo aquellos eventos que escapan a la inspección esencialista de ideas universales. Es como un trabajo complementario, un epílogo, un eco, repetición o re-llamada a las grandes reducciones de Husserl, Heidegger y Marion (Kearney, *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology* 7-8).

3. *El proceso de las reducciones*

Según Marion, el método fenomenológico ha sufrido tres reducciones desde su comienzo en el siglo XX. Primero la reducción trascendental de Husserl que suponía un colocar entre paréntesis la actitud natural del hábito o la opinión para captar las esencias del sentido. Se trataba de buscar más allá de las contingencias accidentales las estructuras invariantes, esenciales, que yacían ocultas por la actitud natural y que conducían al reino interior de la conciencia trascendental donde se experimenta la intuición eidética de la verdad intemporal. Esa reducción husserliana fue seguida por la reducción ontológica de Heidegger, quien proponía una reorientación del hombre hacia el Ser como Ser sin confundirlo con el ente, atendiendo a la diferencia ontológica, olvidada por mucho tiempo entre el Ser (*Sein*) y los entes (*Seiendes*). Marion, posteriormente, propone una tercera reducción o reducción a la donación (reducción donológica):

Sin duda, la posibilidad de una tercera reducción puede sorprender, pero si la reducción trascendental de Husserl se jugaba en el horizonte de la objetividad, y la reducción existencial de Heidegger en el del ser, ¿no se debería desbloquear la reducción sobre el objeto y sobre el ser, y permitir la tercera ordenada al dado puro? (Arboleda 160)

Así Marion llega a la donación del fenómeno, una donación que él entiende como amor. Marion parte del estudio del principio fenomenológico: la fenomenología debe buscar el aparecer por encima de nuestra percepción subjetiva. Aparecer como mostrarse y no como demostrarse por parte del sujeto. Pero es difícil, pues el conocimiento normalmente viene del sujeto. Se hace necesario un contramétodo, es decir, “la paradoja de un método que consiste precisamente en tomar la iniciativa de perder la iniciativa” siendo los fenómenos, los actores que se muestran y no el sujeto que los constituye (contra el yo trascendental de Kant). Constituir no equivale a construir o sintetizar, sino a reconocer el sentido en el hecho de que el fenómeno se da a sí mismo. Y la operación metodológica de la reducción consiste, de manera exclusiva, en quitar los obstáculos que impiden a la manifestación de manifestarse. Este giro metodológico lleva a la propuesta de un cuarto principio: “Tanta reducción, tanta donación” (Marion, *Siendo*

dado 49). Quiere Marion superar la epistemología objetivista de Husserl y la ontología constitutiva de Heidegger para llegar a la plena intuición que se da del fenómeno saturado. Marion sigue los pasos de Lévinas, Ricoeur y Michel Henry con su giro religioso y de pensadores posmetafísicos como Derrida, Caputo y Chretien que han insistido en la donación del don, el eje de una nueva manera de filosofar.

Lo que Kearney sugiere es la posibilidad de una cuarta reducción que no suplanta las tres anteriores sino que las suplementa (Kearney, *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology* 7). La llama microescatológica en cuanto que ella conduce a través de los horizontes de la esencia, el ser y el don hasta la cotidianidad del cada día (*everyday*), el mundo natural de la vida encarnada en la relación con el otro cara a cara. Recupera la visión del extranjero como rostro, el cara a cara como lo que los griegos llamaron *prosopon*. El otro que aparece ante nosotros a través de lo accidental y anecdótico. Esta cuarta reducción, reconociendo los valiosos aportes de los fenomenólogos anteriores, va más lejos al llevarnos al inicio de los encuentros cara a cara del universo ordinario. Kearney rechaza la idea de que sea un retorno al ser-en-el-mundo de Heidegger pues el Dasein no tiene cuerpo, ni sexo, ningún inconsciente, ninguna respuesta única al otro, sino que permanece un universal, una estructura transcendental. En su más auténtica expresión es siempre y en cada caso un ser solo ante la muerte. La inautenticidad es la inmersión en la sociedad como un “ellos”, perdiéndose en la gran masa y distrayéndose de su vida más esencial de preocuparse por el Ser. La cotidianidad es secundaria para el Dasein heideggeriano y la relación con los demás puede ser motivo de pérdida en la charlatanería.

4. *La kénosis de Dios en el prosopon*

Después de la Segunda Guerra Mundial la reflexión comienza a girar en torno a la *kénosis* de Dios. Algunos interpretan la Shoah como el tiempo en el que Dios se quedó callado, y eso implicó una dura crítica al teísmo. Si se quedó callado entonces Dios no existe, no es un Dios justo, no es

un Dios potente, no es un Dios que se preocupe por el destino de los hombres. De ahí que sea difícil hacer poesía, filosofía y teología después de Auschwitz. La teología conceptual se quedó sin argumentos y mostró su debilidad a pesar de su potencia argumentativa. La pregunta ¿dónde estaba Dios cuando el Holocausto? propició la desconfianza frente al idealismo y al modernismo en la teología y alentó el surgimiento de corrientes existencialistas, escépticas y nihilistas. La respuesta inicial de las iglesias occidentales fue la llamada Teología de la muerte de Dios, teología de corta existencia pero de profundas repercusiones en la reflexión pues alentó la búsqueda de respuestas a la pregunta que quedaba en el aire: ¿Quién, si existe, es Dios? Y los teólogos se veían afrontados a decidir entre la muerte de Dios y su definitiva sepultura, o la vida de Dios y cómo mostrar que sigue vivo. Pero también responder al interrogante sobre la manera de mostrarse Dios en el mundo, la creación, el dolor y la persona. La categoría de *kénosis* fue así de nuevo revalorizada en el mundo teológico.

En el campo filosófico contemporáneo, Gianni Vattimo hace una reflexión sobre la *kénosis* de gran valor para el cristianismo. Su filosofía es un abandono del concepto de ser como fundamento para pensarlo como evento, lo que lo lleva al abandono de las formas religiosas que conservan estructuras fuerte y violentas tales como el naturalismo, el positivismo y el racionalismo calculante. Acepta el rechazo del Dios moral que hace Nietzsche y que expresa así:

...su anuncio de la muerte de Dios, que es lo mismo que el final de los metarrelatos, no excluye en absoluto que renazcan múltiples dioses: quizá no se reflexiona suficientemente sobre el hecho de que Nietzsche escribe explícitamente que “es el Dios moral el que es negado”; esto es, el Dios fundamento, el Dios acto puro de Aristóteles, el Dios, relojero supremo y arquitecto, del racionalismo ilustrado. (Vattimo, *Después de la cristiandad* 111)

Dios no es el super ser, dominante y violento, sino que Dios es un Dios débil, un suceso que se despliega en su acontecer, siguiendo la línea del evento heideggeriano (32-33). Dios es kenótico, pues se manifiesta en

la debilidad. El centro de la historia de la salvación es la kénosis de Dios en Jesucristo (Filipenses 2, 7) pues en ella se ocultan las características metafísicas y potentes de Dios para dar lugar a un Dios pacífico, fraterno, pacificador (Vattimo, Creer que se cree 62). Dios desciende de su trono y llega a ser el amigo de los hombres (Vattimo, Después de la cristiandad: Por un cristianismo no religioso 53). Dios se hace mundo, se seculariza, indicando el aspecto positivo de la secularización.

La encarnación, es decir el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama 'kenosis' de Dios, será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana. (Vattimo, Creer que se cree 38-39)

La relación entre Dios y los hombres es una relación de solidaridad en la que el primero entrega su poder a los segundos, vaciándose de sí para hacer posible la encarnación y una misión en favor de la humanidad, es decir, es una relación kenótica. "El cumplimiento de la promesa de la Encarnación considerada como la *kenōsis* en que Dios cede todo a los hombres" (Rorty 60). Este cumplimiento tiene sólo una exigencia ética: dejar de ser siervos para ser amigos en la *caritas*, pues "la única verdad de la Escritura se revela como aquella que en el curso del tiempo no puede ser objeto de ninguna desmitificación: la verdad del amor, de la *caritas*" (75). Esta concepción de la Kénosis hace que Vattimo considere que lo único válido en el mundo de hoy es la *caritas*, y que la verdad no es objetividad sino amor.

Dos autores representativos en el campo teológico de la reflexión sobre la kénosis son el católico Hans Urs von Balthasar (*El Misterio pascual*, en Feiner, J.; Löhrer, M. (dirs.). *Mysterium salutis*, III/2, Madrid 1971, pp. 143-335.) y el protestante Jurgen Moltmann (*El Dios crucificado*, Salamanca 1975) que buscan presentar la solidaridad del Dios de Jesucristo con el dolor y el sufrimiento humanos, un Dios que tiene en sí como amor la experiencia del dolor y de las consecuencias del pecado. Esa categoría de la *kénosis* ha influido también en la discusión sobre las relaciones

entre ciencia y fe, razón y teología en los tiempos contemporáneos con aportes muy valiosos como se puede ver en el libro *La obra del amor. La creación como kénosis*, coordinado por John Polkinghorne. Esta obra trata de proponer que la presencia de Dios en el mundo no es a manera de imposición y reconocimiento de una superpotencia superior, sino de una mostración kenótica y humilde en la creación, en el mundo, donde el hombre debe decidir de manera libre y creativa.

Las reducciones que realiza la fenomenología se sitúan en ese camino: una progresiva reflexión sobre la *kénosis*: más allá de las cosas hacia la esencia misma de Dios, de la esencia hacia su manifestación en el Dasein, del Dasein a la reducción al amor, y finalmente, la reducción a la manifestación en el *prosopon*. En la persona concreta que vive su vida diaria se manifiesta el amor de Dios.

Con la cuarta reducción, Kearney propone moverse en una dirección alternativa: de lo ontológico a lo óptico, de lo grande poderoso a lo pequeño débil y sencillo, de la especulación al ser el uno para el otro. Es una forma de reconocer la *kénosis* de lo divino. Es fundamental tomar en serio el sentido cristiano de esta Kénosis en términos de aceptarla como un atributo divino (Cfr. Osorio 2013), haciendo de la hospitalidad y la apertura elementos fundamentales éticos. Y lo mismo ocurre con la conceptualización: allí donde se da la experiencia de lo divino, ésta se debe expresar en términos finitos. No hay manera de captar la totalidad de Dios como ser en sí mismo o fundamento del ser. Pero allí se presenta el problema. Toda religión y toda cultura tienden a sacralizar los términos finitos como si fueran el mismo Último. Y en cuanto hacen eso, se cae en lo antidivino o demoníaco. Lévinas hace un juicio semejante. Una religión o sistema que interpreten la historia como la marcha maravillosa hacia un fin lejano pero maravilloso donde está el Ser esperando, son inhumanos. Es una divinización de la historia cuyo ejemplo más claro es el comunismo soviético. Es sustituir la relación ético-religiosa por un infinito del Ser o Totalidad. La relación ética, en cambio, coloca al hombre en relación con “un sobrante siempre exterior a la totalidad que me hace pasar más allá de la totalidad o de la historia” (Lévinas, Totalité et infini:

essai sur l'extériorité 11).² Pero también se complementa a Lévinas pues el encuentro con el *prosopon* es un encuentro con una persona real que tiene color, carne sensible, encarnada como un ser particular y concreto. Es una persona que se encuentra con otra persona en la vida diaria. Cada persona es entendida como *prosopon*- persona, cubierta con su propia *hecceidad* (*thisness*) de una identidad específica, de una historia propia, de una vida contingente que es conciente e inconciente. Así el *prosopon* no es una máscara (*prosopeion*). No es un mero pretexto para Dios, algún rastro débil de transcendencia. Es el divino mismo que se manifiesta en «estos mis pequeños»: en el color de sus ojos, en las líneas de sus manos y dedos, en el tono de voz, en todas las pequeñas epifanías de la carne y de la sangre. El otro es una epifanía de la transcendencia que se manifiesta en una inmanencia concreta. Kearney “aterriza” el otro de Lévinas y de Marion en una fenomenología de la persona concreta. El otro no puede ser agarrado, poseído, conocido; es concreto en sus aspectos biológicos, psicológicos, sociales, pero no se reduce a esos aspectos. Es más de lo que puedo tomar de él y por eso es no objetivable. Es un *prosopon* que me manifiesta el otro infinito, es el signo de Dios: es lo divino en y a través de esta concreta persona. Trazo, ícono, rostro, pasaje de lo divino en la persona (Kearney, *The God who may be: A Hermeneutics of Religion* 16-19). Así, en la línea de Lévinas, Kearney da prioridad a la ética sobre la ontología, al Bien sobre el Ser, a la escatología (relación escatológica del uno para el otro) sobre la ontoteología (uno para uno o uno para sí mismo).

Se propone Kearney reconciliar la ética con la estética pues el otro como sí mismo está frente a mí en su cuerpo y en él se manifiesta el mismo Dios

2 Los sistemas totalitarios buscan diabólicamente cerrar al hombre en sí mismo: no hablar, no pensar, no expresar, dudar del otro, buscar al culpable. Ese es el Satán de hoy. La sociedad que enferma es la que encierra al hombre, negándole la posibilidad de la comunidad. No hay comunidad sino sujetos autónomos para decidir el consumo, el placer, la utilización del otro. Es la quiebra de los valores comunitarios y de los vínculos con la sociedad que apoya y acoge al individuo para reemplazarla por la esfera de cristal del individuo donde cada uno consume sin preocuparse del sufrimiento del otro. Y si algo mal acaece, los culpables son los otros: los viciosos, los terroristas religiosos, los desplazados, los migrantes, los negros, las religiones monoteístas, los no ilustrados, o Dios. Se ontologiza el mal circunscribiéndolo a unos antes responsables y culpables. O aún a Satán como ente que viene y posee y ya no soy yo sino Satán que vive en mí.

como creador y redentor. El *prosopon* es enlace, diálogo, quiasmo, uno mismo-como-sí y el otro-como-uno-mismo. Una fórmula de lo que sería una onto-escatología. Se señala una recuperación de Dios no tanto como el ser, sino como el otro que se manifiesta en los otros.

La cuarta reducción es prosópica (automanifestación de un individuo) en cuanto se aparta de la tendencia de las reducciones ontológica y donológica a llegar a algo sublime, el fenómeno saturado en su más alta concepción. Marion hace una propuesta de una tal radicalidad que la hace sublime e inalcanzable según la crítica de Kearney.

Esta reducción propone el retorno a los recursos hermenéuticos del discurso más allá de los excesos del silencio apofático. Es un retorno humilde al Dios de los últimos y menores, divinidad encontrada como persona encarnada. Así con la cuarta reducción o reducción escatológica nos encontramos volviendo a Dios, recuperando a Dios de una nueva forma que no es nueva sino volver a hallar a Dios en lo no visto pero que estaba ahí, en lo que siempre estuvo ahí pero que la búsqueda de las esencias y los conceptos lo ocultó. Así, después de Dios nos encontramos volviendo a Dios (ana-teísmo). La cuarta reducción es moverse de la metafísica a la ana-física, es decir, volver al fenómeno más concretamente encarnado del *prosopon* en su infinita capacidad de ser. Es recuperar la capacidad de ver y escuchar al *prosopon* que quedó olvidado entre el yo individual que piensa y el yo trascendental que construye (crítica a Descartes y a Kant). Volver a lo más original es encontrarse con la infinitud que se revela en la finitud del *prosopon* concreto que se encuentra en la calle. En II Cor. 4,6 aparece dicho término: "Pues el mismo Dios que dijo: De las tinieblas brille la luz, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo" (ἐν προσώπῳ Χριστοῦ).

Se hace una relectura del término tal como aparece en los primeros siglos del cristianismo.

Teodoro de Mopsuestia sostiene que hay una unión prosópica entre lo humano y lo divino en la persona de Cristo. Esta es la unión indisoluble

del hombre con el *Logos* de Dios. La unión prosópica es la que tiene su raíz en el hecho de que, gracias a la iniciativa de Dios, la vida humana de Jesús está perfectamente unida en su voluntad y en su acción con el *Logos* (Norris 25; Grillmeir 428-39). Nestorio dice que el *prosopon* es la aparición de la *ousía* y da a conocer la *ousía*, es decir que Cristo no es una tercera naturaleza sino la unión de dos naturalezas sin confusión: un solo *prosopon* que se manifiesta en un individuo (Grillmeier 510). En el hombre Cristo hay plenamente una inhabitación del *Logos*. Hay la posibilidad de pensar a partir de acá que el ser humano es el lugar dónde Dios se manifiesta, el sujeto como *Da-Gott*. No se da la aporía o Dios o el hombre, sino Dios manifestado en la carne, revelando en su *prosopon* la posibilidad de la *theiosis* como finalidad ontológica del hombre.

Es interesante detenerse en la reflexión. Dios se encarna en el hombre como Jesucristo (verdaderamente Dios y verdaderamente hombre) sin constituir otro ser diferente o extraño o una tercera naturaleza. Este Jesucristo es el modelo de todo hombre pues en su persona se revela el plan de Dios sobre el mismo hombre. La persona de Jesucristo es la revelación del misterio más profundo del hombre. Y en la persona de cada hombre está el mismo Jesucristo pues “lo que hicisteis a estos pequeños a mí me lo hicisteis”. En el rostro del otro concreto está el *prosopon* de Jesucristo, no en el concepto que se forma del otro, sino en su cotidianidad e individualidad. La promesa escatológica (venida de Dios) ya está en el *prosopon* de cada hombre pues en este está el *prosopon* de Jesucristo, kénosis de Dios.

Kearney considera que se suplementan las reducciones anteriores recuperando el espacio escatológico que hace posible cada reducción: el *eschaton* que sostiene la esencia, el ser y el don (lo que está adelante es el fundamento de lo que está en el pasado); es el encuentro real de la posibilidad de la promesa.

La recuperación ana-teística (una expedición hacia la profundidad interior) realizada por la cuarta reducción está acompañada por una serie de recuperaciones relacionadas:

- Ana-estética: recuperación del resplandor después de la abyección. Se devuelve toda su grandeza a la carne rechazada y minusvalorada como enemiga del hombre. El hombre reducido recupera su antiguo esplendor, de cuerpo perdido pasa a cuerpo revelador.
- Ana-dinámica: recuperación de lo posible después de lo imposible. La fenomenología llega a afirmar la posibilidad y la microescatología muestra la actualidad de la revelación, pues para Dios nada hay imposible.
- Ana-fática: recuperación del discurso después del silencio. Frente a la tentación apofática de Heidegger y Marion, hay la posibilidad de decir una palabra significativa sobre Dios que no sea sólo conceptos catafáticos.
- Ana-física: recuperación de lo natural después de lo sobrenatural. Frente al extrinsecismo de la revelación y su concepción como manifestación de decretos, se reconoce la revelación de Dios como manifestación de sí mismo y su misterio en la carne humana.
- Ana-ético: recuperación del amor después de lo normativo. La vuelta a lo más originario del cristianismo que es el amor y la alteridad después del régimen de la ley por la ley.
- Ana-choral: recuperación de la *chora* divina después del abismo. No se trata de una revelación de lo indeterminado, abismal, demoníaco, sino de la plenitud del amor.
- Ana-erótico: recuperación del eros después del rechazo del deseo. La unión del eros y el ágape en un solo concepto. (Kearney, *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology* 6-8)

6. Algunos elementos críticos

Kearney trata de afrontar el problema de la muerte de Dios. Presenta una respuesta a la pregunta por el futuro de Dios en el mundo. Esta respuesta trata de evadir las respuestas de la teología tradicional de corte metafísico esencialista y conceptual. Por eso, en la línea de los pensadores

franceses, busca el retorno a la experiencia y propone una manera de vivir esa experiencia en la caridad. No es tanto hablar de Dios de una manera apropiada sino vivir a Dios en la práctica.

El enfoque metodológico agrupa varios aspectos:

1. Es de naturaleza fenomenológica (fenomenología del *prosopon*) con una recuperación hermenéutica de textos de la tradición judeocristiana, para hacer la crítica de la ontoteología, de la teología negativa radical y de los fundamentalismos ateos y cristianos.
2. La propuesta de una cuarta reducción es una aplicación de la concepción del otro en Lévinas y del tú en Marion, a la vida concreta, a la caridad vivida, a partir de una relectura de Éxodo 3, 14, como Yo soy el que puede ser (*The God who May be*) apoyándose en el *Possest* o *Posse* de Nicolás de Cusa, la *dynamis* de Aristóteles, el *prosopon* de los primeros padres de la Iglesia y los comentaristas judíos del mismo texto bíblico. Pero sobre todo es como concretizar en la vida diaria, la experiencia de la caridad con los más pequeños y en las cosas más sencillas de la existencia.
3. La metodología de Kearney lleva a un compromiso con la Escritura que está marcado con unas características teopoéticas como son un *surplus* de sentido, la creación de espacios para las voces marginalizadas y una evaluación positiva de la experiencia encarnada. Esto produce un discurso que invita —no es dogmático—, pues parte del llamado del fenómeno saturado (Marion) que es un llamado universal y se arriba a una experiencia concreta del mundo en una perspectiva de asombro y de aceptación de la manifestación. La experiencia de la cuarta reducción, como aplicación concreta del fenómeno saturado, compromete la experiencia diaria del hombre sin la exigencia intelectual del concepto y sin la primaria búsqueda de razones fundamentales. Volver a la experiencia encarnada en cada persona y en cada hecho de la vida común y corriente. Cada encuentro

es una invitación a la hospitalidad, pues yo soy lo que recibo del otro, del extranjero que llega a mi vida. El extranjero que llega es la traza misma del infinito que me convoca y me provoca al punto de que si lo acepto, me identifica como el otro que soy yo. Se recupera así la teofanía de lo simple y familiar (Kearney, *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology 3*), teofanía que es *eschaton*, manifestación final de Dios. “El micro-eschaton es el pequeño momento en el que el Kairós eclipsa el Cronos y tocamos lo sagrado envuelto en las semillas de las cosas ordinarias, y, sugeriría, en las semillas de la Escritura”. Ese pequeño momento es como un “flash” místico:

Pues son éstos los momentos en que algo nuevo, algo desconocido, entra en nosotros. Nuestros sentidos enmudecen, encogidos, espantados. Todo en nosotros se repliega. Surge una pausa llena de silencio, y lo nuevo, que nadie conoce, se alza en medio de todo ello y calla... (Rilke)

Se trata de una nanoteología. No una teología metafísica, dura y dominante aplicada a la nanotecnología repitiendo la misma dinámica de aplicar los principios morales en forma deductiva a las nuevas técnicas de lo micro. No es una moral para lo pequeño, sino lo pequeño como revelatorio de lo más alto. Las cosas simples son revelatorias. No con la potencia de decir la última palabra, sino de maravillarse, descubrir, agradecer y contemplar. El objetivo supera la idea de una micro-moral para indicar lo que se debe hacer y lo que no se puede hacer, para estar atentos a la mística de las cosas sencillas y simples de la existencia que involucra originariamente una ética de la acogida, del encuentro y del maravillarse ante el *prosonon*. Se subordina el control normativo de la nanotecnología a la preocupación hospitalaria por la vida de los hombres. Esta nueva micro teología tiene como elemento fundamental una relectura de la Kénosis como la propone Osorio (2013, 212):

El obrar de Jesús es el obrar que corresponde a una persona que está llena de Dios. Dios es gratuidad total, Don de sí, don perfecto y quien tiene a Dios no puede ser más que gratuidad. El reino de Dios, su reinado, no puede producir más que *kénosis*. Es un movimiento recíproco y dialéctico, en cuanto más saturación de Dios más

capacidad de despojamiento. A mayor presencia divina mayor *kénosis*. Por tanto, afirmar que la humanidad de Jesús está orientada única y exclusivamente a Dios y a la venida del reino, es afirmar con plena certeza que esta orienta hacia el otro porque Dios está presente en el otro. (37)

Gianni Vattimo resume en dos palabras el contenido del libro sobre el Anateísmo de Kearney: anateísmo como regreso (subida o retorno) a Dios, y *kénosis* como ocultamiento de Dios tal como lo presenta San Pablo y la mística cristiana (el Hijo de Dios se hace hombre, abajándose, humillándose hasta el punto de ser tratado como un criminal y sufrir la muerte de cruz, abandonando su majestad y su trascendencia). Siempre permanece la tentación de entender la *kénosis* como un pasaje provisional y temporal, como una estrategia pedagógica o comunicativa, que deja intacta la imagen metafísica tradicional de Dios como el ser mismo subsistente. Vattimo sugiere entonces que ante el peligro enunciado, se debe pensar siempre la *kénosis* como una historia que implica a Dios mismo y no sólo su imagen condicionada culturalmente, para que se pueda configurar la fe anateísta (Vattimo, *Introduzione a Richard Kearney. Ana-teismo tornare a Dio dopo Dio VII, X, XI*).

La *kénosis* es un término central para entender a Kearney. Pero éste, como creyente y separándose de Vattimo, conserva la posibilidad de que la institución eclesial es todavía necesaria y los dogmas importantes para conservar la historia de la tradición creyente. Un Dios absolutamente kenótico sería sólo posible encontrarlo en el servicio a los demás, pero desaparecería el grupo testimonial cristiano o creyente. Este grupo, eso sí, debe tener una ética kenótica que lleve a condicionar destino con los condenados de la tierra, con las periferias de la sociedad, con los marginados del mundo, aunque queda siempre la duda de cómo hacer una ética política en el mundo de hoy que no se quede en la convivencia caritativa-sentimental con los desheredados de la tierra.

¿Es más teología que filosofía? Sí. Es tomar en serio el cristianismo mirándolo desde una lectura fenomenológica. En el pequeño está el

rostro de Dios. Pero tratando de hacerlo de una manera racional y no simplemente fideísta. Se toma en serio el ateísmo anti-idolátrico para volver al momento originario del cristianismo como también lo propone Jean Luc Nancy con su *declósion*. Y esto más originario es la presencia del amor en la carnalidad de la existencia del hombre, el otro, los mínimos y pequeños, el otro que está delante de mí.

Es un trabajo espiritual de carácter hermenéutico, una fe acompañada de la hermenéutica fenomenológica para un mundo que es posmetafísico. Permite perfectamente una lectura plural (no sólo confesional) y anticipada (no cronológica) del *eschaton* de un Dios que se está manifestando más allá de los conceptos y de las confesiones. Así aparece lo más grande revelado en lo más pequeño (kénosis) de manera diferente a la escatología tradicional potente y espectacular. Osorio (2013) dice que la *kénosis* de Cristo no se puede considerar únicamente como un estado que vela su divinidad, porque si se acepta la realidad de Dios y su esencia como amor y donación, entonces la *kénosis* sería el signo por excelencia de la divinidad. La *kénosis* no es un añadido o una condición fuera de la naturaleza divina. Ni es una circunstancia, o un disfraz, para ocultar su divinidad. La *kénosis* pertenece a la misma esencia de Dios en cuanto donación y entrega, como expresión del más alto grado del amor, “Nadie tiene un amor mayor que éste: que uno dé su vida por sus amigos” (Jn 15, 13).

El misterio no se encierra en una única manifestación sino que es uno-múltiple y múltiple-uno, lo que abre la puerta a la hermenéutica de la trinidad como elemento fundacional del sujeto (el yo es trinitario/alteridad). Se puede pensar también en una manifestación de lo crístico como semilla y origen de religiones distintas, *Logos* que tiene muchos logos desde su misma manifestación La infinita persona de Cristo no se agota en la finita figura de Jesús de Nazaret”. – Kearney, *The God who may be* 42-43). Una especie de hermenéutica diacrítica que indica trazabilidad y multiplicidad de la revelación del Uno, en un proceso de comunicación y hospitalidad. Sin embargo, no se trata de acabar con el dogma pues se parte de un diálogo franco, desde una posición cristiana, con el ateísmo y con el dogmatismo para superar la dimensión de vacío y de aburrimiento de la

época contemporánea. Es un diálogo para ir en búsqueda de la verdad que en la fe se manifiesta, pues la carne del texto dogmático revela lo más humano de lo humano pero sólo a través de una hermenéutica de la fe. Es una reducción religiosa pero entendiendo la religión más allá de la religión, antes de la religión y después de la religión. Es una forma de ana-teísmo que deja abiertas las posibilidades del teísmo y del ateísmo. Es un volverse hacia Dios desde las cosas más ordinarias de la existencia ordinaria. No se trata de una nueva religión, sino de una purificación radical sobre el camino señalado por Derrida y Nancy, de que la vía más corta del yo hacia el yo es el otro (Kearney, Ana-teísmo. Tornare a Dio dopo Dio 235); pero se trata de una purificación y no de una reducción para preservar el núcleo esencial del cristianismo como alteridad.

En la discusión y en la reflexión de la fenomenología contemporánea, y en la búsqueda de una nueva apologética cristiana, se pueden dar dos excesos: uno sería un fundacionalismo con pretensiones de certeza con esquemas conceptuales, y otro de relativismo en la línea del abismo nihilista y completo relativismo. En esta reflexión Kearney se coloca en un punto intermedio entre teístas y ateos, buscando un punto de encuentro que sería el reconocimiento de la persona del otro como manifestación del *eschaton* y donde queda abierta la puerta para la decisión de cada uno. Pero quedando claro que el otro es revelación de algo que se puede aceptar o rechazar. La presencia del *prosopon* induce a una caridad posmoderna radicada en una humilde y sencilla recepción hospitalaria del otro, una especie de caridad universal. El interés de Kearney es ético y desea que se encuentre la riqueza revelatoria que hay en las cosas pequeñas, en las tradiciones religiosas, en los desheredados de la sociedad, para que las demandas de amor y justicia se conviertan en real hospitalidad, apertura y diálogo. Como muchos teólogos contemporáneos, Kearney quiere evitar que Dios sea encerrado en los límites de una piedad cerrada, y que, más bien, entre en la aventura de la humanidad con el aporte de todos, para evitar otro holocausto en la sociedad u otros períodos de sufrimientos. Y esto lo propone desde el espacio abierto donde cada hombre puede hacer su elección por la fe o por la no fe. Ese espacio es el lugar primero de la religión donde se juega la libertad de decidirse o no decidirse por Dios: la

hospitalidad del otro. El cristianismo, de todos modos, es una alternativa muy valiosa para el hombre de hoy desde este punto de vista siempre y cuando viva esa hospitalidad en forma radical, pues tiene los elementos esenciales para la manifestación de Dios: *kénosis, ensarkosis, eschaton y caritas*. **e**

Lista de Referencias

- Arboleda, Carlos. *Profundidad y cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2007.
- Grillmeier, Aloys. *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon*. Westminster: John Knox Press, 1975.
- Gschwandtner, Christina M. (2013). *PostModern Apologetics: Arguments for God in Contemporary Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2013.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ed. Del Serbal, 1994.
- Hopper, Stanley Romaine & Miller, David L. (eds.). *Interpretation: The Poetry of Meaning*. New York: Harcourt, Brace & World, 1967.
- Kearney, Richard. *Ana-teísmo. Tornare a Dio dopo Dio*. Roma: Fazi Editore, 2012.
- . *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Kearney, Richard. «Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology.» En Manoussakis, John Panteleimon (ed). *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006. 3-20.
- . *The Godwhomaybe: A Hermeneutics of Religion*. Bloomington: Indiana: Indiana University Press, 2001.
- Keefe-Perry, Callid. «Theopoetic Fusing: Hyper-reality, Horizons, and Reading Scripture.» 2010. <<http://theopoetics.net/texts/directly-related/>>.
- Keefe-Perry, L.B.C. «Theopoetics: Process and Perspective.» *Christianity*

- and Literature* 58.4 (Summer 2009): 579-601.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Madrid: Editorial Nacional, 2002.
- . *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- Manoussakis, John Panteleimon (Ed.). *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006.
- Marion, Jean Luc. *Prolegómenos a la caridad*. Madrid: Caparrós Editores. Prolegómenos a la caridad. Madrid: Caparrós Editores, 1993.
- . *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: : Editorial Síntesis, 2008.
- Norris, Richard A. *Christological Controversy*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Osorio, Bayron. *La Kénosis: una clave de lectura del acontecimiento Jesús. Tesis presentada para optar al título de Doctor en Teología*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2013.
- Rand, Ayn. *La rebelión de Atlas*. Argentina: Grito sagrado, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós Editores. Madrid: Caparrós Editores, 1993.
- . *Caminos del Reconocimiento. Tres estudios*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Rilke, Rainer Maria. «Cartas a un joven poeta. Carta VIII. (Borgeby Gard, Fladie (Suecia).» 12 de agosto de 1904. <<http://www.ciudadseva.com/textos/teoria/opin/rilke.htm> >.
- Rorty, Richard y Vattimo, Gianni. *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Ed. Santiago Zabala. Buenos Aires/Barcelona/México D.F.: Paidós, 2005.
- Vattimo, Gianni. *Crear que se cree*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- . *Después de la cristiandad: Por un cristianismo no religioso*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- . *Introduzione a Richard Kearney. Ana-teismo tornare a Dio dopo Dio*. Roma: Fazi Editore, 2012.
- . *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1995.