

Revista
**TEOLOGÍA
Y CULTURA**

**AÑO 22
VOLUMEN 27**

NÚMERO 2 · OCTUBRE 2025

ISSN 1668-6233



Teología y cultura

**Una publicación de la Facultad de Ciencias de la Religión, de la
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)**

**Año 22, volumen 27, número 2
(octubre 2025)**

ISSN 1668-6233

**Catalogada como Nivel 1 – superior de excelencia, por Caicyt
CONICET**



Revista Teología y cultura.

**Una publicación de la Facultad de Ciencias de la Religión, de la
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)
ISSN-1668-6233**

Director

Dr. David A. Roldán (Argentina)

Comité Editorial

Dr. Pablo R. Andiñach

Mag. Daniel Bruno

Dra. Victoria Casamiquela Gerhold

Dr. Pablo Ferrer

Mag. María de los Ángeles Roberto

Dra. Elizabeth Salazar-Sanzana

Diseño e ilustraciones: UCEL

Comité Asesor Internacional

Dr. Norman Rubén Amestoy (UCEL, Argentina – Seminario
Evangélico de Lima, Perú)

Dr. Mariano Ávila (Calvin Seminary, EEUU)

Dra. Virginia Azcu (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dr. Juan José Barreda Toscano (UCEL - Bíblica Virtual, Argentina)

Dra. Nancy Bedford (Garret School of Theology, EEUU)

Dr. Alejandro Botta (Boston University, EEUU)

Dra. Dora Canales (Seminario Metodista, Chile)

Mgst. Leopoldo Cervantes-Ortiz (Comunidad Teológica de México,
México)

Dr. Edgardo Colón-Emeric (Duke University Divinity School,
EEUU)

Dra. Emilce Cuda (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dra. Zhenya Gurina-Rodríguez (Texas Christian University, EEUU)

Dr. Hugo Magallanes (Perkins School of Theology, EEUU)

Dra. Elaine Robinson (Oklahoma City University, EEUU)

Dr. Alberto F. Roldán (Instituto Teológico FIET, Argentina)

Dr. Eleuterio Ruiz (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatieiro (Faculdade Teológica Sul
Americana, Brasil)

Dr. Hilario Wynarczyk (Universidad de San Martín, Argentina)
Dr. Pedro Zamora (Universidad Pontificia Comillas, España)

Esta revista es indizada por www.latindex.org , ATLA Religion Database®,
a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker
Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, e-
mail: atla@atla.com - <http://www.atla.com> y por Dialnet,
<https://dialnet.unirioja.es/>

Los artículos publicados no representan, necesariamente, la posición de la
revista. Los autores/as son responsables del contenido y de la veracidad de
la información.

Revista *Teología y cultura*.
Av. Pellegrini 1332
(2000) Rosario
Tel:(341) 449-9292
droldan@ucel.edu.ar

Contenido

Presentación	105
--------------------	-----

ARTÍCULOS

¿Solo <i>Scriptura sola</i> ? Método, lenguaje y tradición en el <i>Tractatus Theo-logico-Politicus</i> de Spinoza <i>Fernando Mancebo</i>	112
--	-----

Palabra encarnada y juego eucarístico. Cristología calcedoniana y Wittgenstein en la praxis ortodoxa <i>Jorge Ostos</i>	151
---	-----

Julio Meinvielle y la función mítico-populista del enemigo judío en su sueño de consagración de la nación católica <i>Pablo Ríos Flores</i>	174
---	-----

Presentación

En esta oportunidad la revista *Teología y cultura* presenta tres artículos originales que integran el número 2 del volumen 27, correspondiente al año en curso.

En el primero de los artículos, Fernando Mancebo presenta la hipótesis de que el filósofo Baruch Spinoza podría haber empleado una regla rabínica en la interpretación de Deuteronomio 4.24, en su *Tratado Teológico-Político*, lo cual contradice algunas interpretaciones dominantes, como las de Emmanuel Lévinas.

En el segundo artículo, Jorge Ostos realiza una relectura de aspectos de la cristología de Calcedonia en clave wittgensteiniana.

Finalmente, en el tercero de los artículos, Pablo Ríos Flores analiza la función del judío como “enemigo” en la obra de Julio Meinvielle, sirviéndose de elementos de la teoría del populismo, elaborada por Ernesto Laclau y la concepción filosófica del mito según Ernst Cassirer.

Una palabra de agradecimiento para al comité editorial y a las y los evaluadores que han participado en este número.

David Roldán

Rosario, octubre de 2025

Normas de publicación

1. Los trabajos deben ser presentados en versión electrónica, en WORD (.doc ó .docx), enviándolos al e-mail droldan@ucel.edu.ar
2. Los trabajos deben ser presentados en letra TIMES NEW ROMAN, tamaño de 12 puntos. Interlineado: sencillo.
3. La extensión sugerida es de 4000 a 6000 palabras (sin contar notas ni bibliografía).
4. En futuras publicaciones del escrito, deberá constar que antes fue publicado en la revista *Teología y cultura*, indicando número de volumen, año y paginación.
5. Los textos pueden estar escritos en castellano, portugués, inglés o francés.
6. El artículo debe traer un breve *abstract* o resumen, escrito en la lengua del artículo y en inglés. La extensión del *abstract* debe ser de 200 palabras, aproximadamente.
7. El modelo para citas bibliográficas es el Chicago Manual of Style https://arts.pdn.ac.lk/ichss/content/Chicago_Manual_of_Style_e.pdf Sus características principales son: Nombres y Apellido del autor/a, título del libro (en cursivas), ciudad, editorial, año (estos tres entre paréntesis), página (s) citada (s). En caso de citas de artículos contenidos en revistas: Nombres Apellido y del autor/a, título del artículo entre comillas, nombre de la revista (en cursivas), nro. de volumen, año (entre paréntesis), página (s) citada (s). Nota: entre el nombre de la revista, el volumen y el año no van comas.
8. La revista adhiere al *Committee on Publication Ethics (Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE)*, <https://publicationethics.org/resources/code-conduct>

Proceso de aprobación (referato doblemente ciego, *peer-review*)

1. A partir de la recepción del artículo, los editores informarán el resultado de la evaluación en el transcurso de los siguientes 100 días.
2. El proceso de evaluación es “por pares” (es decir, otros especialistas en el tema). Cada artículo es enviado a dos evaluadores externos, por referato “doblemente ciego”, es decir, ni el autor/a conocerá la identidad de los evaluadores, ni los evaluadores la identidad del autor/a. La decisión final es del director.
3. El resultado del referato puede ser:
 - a. aprobación sin modificaciones;
 - b. aprobación con modificaciones no obligatorias (recomendaciones para mejorar el artículo);
 - c. aprobación con modificaciones obligatorias (deben aplicarse para poder publicar el artículo);
 - d. no recomendable para publicar en esta revista.
4. De no haber unanimidad entre los evaluadores, la decisión final la tiene el/ director/a (pudiendo recurrir, o no, a un tercer evaluador/a).
5. La revista aplica distintos procesos tendientes a la identificación de posibles plagios, ya sea con búsquedas electrónicas como con consulta a especialistas en el tema (sean o no evaluadores/as del artículo en cuestión).
6. La revista no cobra tasas ni suscripciones a los autores/as por la publicación de sus artículos.
7. Los contenidos de los artículos representan a sus autores/as, pero no necesariamente a la revista *Teología y cultura*.

¿Solo *Scriptura sola*? Método, lenguaje y tradición en el *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza*

Fernando Mancebo

(FFyL-UBA, Derecho-Sociales-UNLZ, UNLA)

Resumen

En el presente artículo nos proponemos repensar, a la luz de algunos resultados de Y. Melamed y D. Sperling, y contra las tesis concernientes de E. Levinas, el vínculo entre Benedictus de Spinoza (1632-1677) y esa tradición que el mismo filósofo y su entorno coetáneo llamaran “de los fariseos” (o “de los rabinos”). El camino de revisación lo emprenderemos desde un registro metodológico: sostendremos que, acaso muy a su pesar, Spinoza emplearía en sus exégesis de algunos pasajes de la *Torá*, técnicas caras a la tradición rabínica y que el filósofo probablemente aprendió en su juventud durante su paso por la *ieshivá* amstoledana *Etz Hayyim*. Para corroborar esto, analizamos una de las aplicaciones paradigmáticas del *Scriptura sola* en *Tratatus Theologico-Politicus* (1669/1670): la exégesis sobre *Deuteronomio*, 4:24 que deriva en la equivalencia semántica entre “Deus est ignis” (*Dios es fuego*) y “Deus est zelotypus” (*Dios es celoso*). En virtud de nuestro estudio, descubrimos allí, en el núcleo de ese ejercicio exegético, un posible caso de la regla hermenéutica rabínica *guezará shavá* (una especie de analogía verbal); particularmente, en virtud del uso explícito de *Job*, 31:12 en él.

Palabras clave: *Guezará shavá*. *Scriptura sola*. Tradición. Spinoza.
Método

Abstract

In this paper, we invite the readers to rethink, through some achievements of Y. Melamed and D. Sperling, though against the theses of E. Levinas, the link and the affiliation between Benedictus de Spinoza (1632-1677) and the (by him and other modern heretics) so-called “Pharisaic” (or “Rabbinic”) tradition. For this revisitation, we follow a path of methodology: we believe Spinoza would be using in his exegesis of the Torah some rabbinical rules that he might have acquired when a boy while being a *yeshivah* pupil in Amsterdam. In order to back and support that, we shall analyze one of the most paradigmatic cases of the uses of the method named *Scriptura sola* in *Tractatus Theologico-Politicus* (1669/1670): the interpretation of *Deuteronomy*, 4, 24 that eventually states the semantic equivalence between “*Deus est ignis*” (*God is fire*) and “*Deus est zelotypus*” (*God is jealous*). Because of our analysis, we disclose a highly possible use of the Rabbinic hermeneutical rule *gezerah shavah* (some sort of verbal analogy) at the very core of that exegetical practice (especially, because of its reliance on *Job*, 31, 12).

Keywords: *Gezerah shavah*. *Scriptura sola*. Tradition. Spinoza. Method

*plane, & sine ambagibus profiteor, me S. Scripturam non intelligere*¹
SPINOZA, *Epistolae*, XXI, G IV 126

Introducción

Durante la Modernidad, el método se afirma como una cuestión de centralidad ineludible. De Bacon hasta Hegel, pasando por Descartes, y Kant, y muchas otras filosofías europeas continentales e insulares, la pregunta por la manera de obtener o producir y legitimar conocimientos, se vuelve crucial: el cuestionamiento a la tradición, la impugnación del abuso tardo-medieval del recurso a la cita de autoridad, del

* Las ideas centrales de este artículo fueron expuestas en público por nosotros en el marco del *Primer Congreso Internacional de la Red IberoAmericana de Hermenéutica*, en Buenos Aires, en marzo de 2025. Agradecemos al Dr. Leiser Madanes por su atenta lectura y los enriquecedores comentarios sobre uno de los primeros borradores de este texto.

¹ “Ilanamente, y sin ambigüedad, declaro que yo la S. Escritura no comprendo.” Todas las traducciones del latín, del hebreo, del inglés o del francés al español, caen exclusivamente bajo nuestra responsabilidad, salvo que se indique lo contrario.

verbalismo y del silogismo escolasticista, el imperativo renacentista *ad fontes*, el resurgimiento de la literatura escéptica, constituyen solo algunos de los factores históricos determinantes que así lo establecieron. Y la obra de Benedictus de Spinoza (1632-1677), por supuesto, no fue indiferente ni ajena a aquellas inquietudes metodológico-gnoseológicas de sus contemporáneos o pares.

En lo que a la cuestión del método en Spinoza concierne, la literatura especializada suele priorizar en sus intervenciones, y con razón, el *more geometrico* de *Ethica* (1677) frente al *Scriptura sola*, expuesto y copiosamente aplicado en *Tractatus Theologico-Politicus* (1669/70).² Sin embargo, cuando los académicos se encargan de este último, es decir, del método espinosista para la interpretación de las Escrituras, se enfocan casi exclusivamente en el *qué* busca y *qué* demanda esta técnica exegética (en el *quid?*), y no tanto en el *cómo* (*quomodo?*); es decir, suelen, además, no detenerse en detectar y exhibir las reglas o los procedimientos específicos con los que Spinoza pretende conseguir aquello que busca con su método.³ Omisión que, como esperamos mostrar, pierde de vista un elemento latente de la filosofía espinosista: la *traditio*.

El trabajo que aquí presentamos se propone ofrecer elementos de juicio para repensar los vínculos entre la obra de Spinoza y la tradición que él y muchos de sus contemporáneos disidentes denominaron “de los fariseos” (o “de los rabinos”). Y repensar esas relaciones en términos no solo de una filiación, sino también, y especialmente, de una continuidad, y de una resignificación, como lo exige cualquier

² Esto constituye un hecho que cualquier lector atento podrá constatar si recorre no solo los estudios introductorios, sino también los canónicos especializados en la obra del filósofo; por ejemplo, *Le Spinozisme*, de Victor Delbos; *The Philosophy of Spinoza*, de H. A. Wolfson; *Spinoza et le problème de l'expression*, de Gilles Deleuze; *Benedict de Spinoza: An Introduction*, de H. E. Allison; o bien *Spinoza et le Spinozisme*, de Pierre-François Moreau. No mencionamos aquí los celeberrimos volúmenes de Martial Gueroult, Pierre Macherey, Jonathan Bennett o Steven Nadler, porque, ya desde sus mismos títulos, cualquiera comprende que se abocan exclusivamente a *Ethica*.

³ Las obras de Zac, Nadler, Levine o James consignadas en la sección Bibliografía dan una clara muestra de esta falta o carencia en la bibliografía especializada.

tradición que vive,⁴ incluso allí donde, como en la literatura espinosista, explícitamente se la rechaza.

El camino que proponemos para la revisión de aquellos vínculos es uno de reflexión sobre un registro metodológico: sostendremos que Spinoza emplearía implícitamente en al menos algunas de sus exégesis de la *Torá* en *Tractatus Theologico-Politicus* (*TTP*), técnicas caras a la tradición rabínica. Técnicas que el filósofo probablemente habría aprendido en su juventud durante su paso por la *ieshivá* amsoledana *Etz Hayyim*.⁵

A fin de empezar a corroborar nuestra hipótesis de trabajo, analizaremos el núcleo exegético de uno de los ejemplos paradigmáticos del ejercicio del método *Scriptura sola*; aquel caso propuesto por Spinoza en la primera mitad del capítulo VII de *TTP*: la exégesis sobre *Deuteronomio*, 4:24 de la que se concluye la equivalencia semántica entre “*Deus est ignis*” (“Dios es fuego”) y “*Deus est zelotypus*” (“Dios es celoso”). Y, allí mismo, producto de nuestro examen, descubriremos que el filósofo se valdría en su interpretación de al menos una técnica hermenéutica que, para el proyecto teológico-político del tratado, resultaría, en principio, un tanto problemática: emplearía una de aquellas reglas hermenéuticas o *מדות* (*middot*) caras a esa literatura rabínica que el filósofo, explícitamente, en el tratado tanto desprecia y defenestra. La regla en cuestión sería la *גזירה שוה* (*quezerá shavá*), una norma exegética basada en la *analogía verbal*. Y si bien esto, *prima facie*, como sugerimos, se presentaría como un vicio o falla en la aplicación del *Scriptura sola* (¡y, para colmo, en uno de los casos consignados para ilustrar su uso!), ensayaremos otras vías de comprensión a fin de poder pensar ese supuesto “defecto” o “falta” menos como tal que como otra potencia de la técnica espinosista de interpretación de las Escrituras; una potencia exegética *compuesta* con la tradición.

Contra las lecturas como las de Emmanuel Levinas sobre la relación entre Spinoza y la tradición, propondremos leer en aquellos ejercicios del *Scriptura sola* una suerte de insoslayable e irreprimible

⁴ Cf. David Hartman, “El judaísmo como una tradición interpretativa”.

⁵ Cf. Nadler, Steven, *Spinoza. A life*, pp. 61 y ss.; también Gebhardt, Carl, *Spinoza*, pp. 24 y ss.; o, también, Dujovne, León, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, I, pp. 69 y ss., por ejemplo.

(aunque, con seguridad, involuntaria) herencia rabínica. Para comenzar, nos respaldaremos en dos importantes estudios que en el tema anteceden al nuestro en lo inmediato: en algunas muestras de *TTP* elaborados por Yikzhak Melamed y que nos descubren el componente “fariseo” en ellas, y en varios *insights* metodológicos señalados recientemente por Diana Sperling en relación con las *middot* en el tratado y en *Ethica*.⁶

Ahora bien, a fin de comprender el estado de la cuestión de la relación entre el *Scriptura sola* y la tradición rabínica, y, consiguientemente, las posibilidades de cuestionarlo, resulta conveniente que, en primer lugar, nos preguntemos por el *qué* (*quid*?) de este método. Luego, intentaremos determinar si es factible que el método espinosista de interpretación de las Escrituras no excluya una conexión o empleo de la tradición “de los fariseos”; a tal fin, nos valdremos de los aportes recién referidos de Melamed y Sperling, lo que nos obligarán a reevaluar las ya clásicas posiciones de Levinas al respecto. En un tercer momento, dejaremos planteada una serie de problemas vinculados al *qué* (*quid*?) del *Scriptura sola* y a la idiosincrasia que lo rodea en *TTP*; lo que nos conducirá a pensar en el *cómo* (*quomodo*?) concreto del método, uno de los aspectos que, aunque fundamental, como ya señalamos, fue ignorado o pobremente elaborado por los especialistas que de él se encargaron. En las restantes secciones de nuestro artículo los lectores encontrarán el núcleo argumental del nuestro trabajo: el descubrimiento de un posible caso de *guezerá shavá* (y, acaso, de otras *middot*) en el corazón de la exégesis que Spinoza practica sobre *Deuteronomio*, 4:24, en *TTP*, VII.

⁶ Conocemos además al menos otros dos trabajos en los cuales se aborda la *analogia* o la *guezerá shavá* en la obra de Spinoza: el primero, “Vossius, Spinoza, Schultens: The Application of *Analogia* in Hebrew Grammar”, de A. J. Klijnsmit; y, el segundo, “L’analogie dans le *Talmud* et chez Spinoza”, de Massimo Gargiulo. Sin embargo, ambos elaboran el uso de aquella regla en relación exclusiva con *Compendium Grammaticae Linguae Hebraeae* (*CGLH*); es decir, no la vinculan directamente con *TTP*.

Scriptura sola: su quid

El *Scriptura sola* de *TTP*, de acuerdo con Spinoza, constituye el método único y el más confiable (*unica & certa via*)⁷ de investigar el verdadero o genuino sentido (*verus, genuinus sensus*) de las Escrituras,⁸ el cual debe distinguirse de la verdad de las cosas (*rerum veritas*), objeto de la filosofía.⁹ En el capítulo VII del tratado, titulado *De Interpretatione Scripturae* (“Acerca de la interpretación de la Escritura”), el filósofo expone y explica sustancialmente el andamiaje de su método exegético, constituido por una serie de demandas con aspectos filológicos, retóricos, históricos, literarios o morales.¹⁰

⁷ Cf. *TTP*, VII, G III 98:30. No contamos con el espacio suficiente en este trabajo para desarrollar como se requiere aquellas dos calificaciones que Spinoza afirma sobre su propio método. Remitimos al capítulo I de *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, de Sylvain Zac, y al sexto, de *A Book Forged in Hell*, de Steven Nadler: en ellos se estudia con detalle las diferencias (al menos en principio, “irreconciliables”) entre la manera de leer la Biblia propuesta y practicada por Spinoza, y aquellas defendidas por la tradición rabínica, por Maimónides, por Yehudá ben Yosef Alfakar, por Abraham Ibn Ezra, por Richard Simon, por las corrientes cabalísticas, por las instituciones cristianas, por Thomas Hobbes, por La Peyrère, y por uno de los amigos íntimos del filósofo, Lodewijk Meijer. Al respecto, también resultan enriquecedores varios textos de Richard Popkin sobre el tema, particularmente su célebre artículo “Spinoza and the Bible Scholarship”, y los dos capítulos relativos a la cuestión en su *History of Scepticism*.

⁸ Cf. *TTP*, *praefatio*, G III 9:12; I G III 21:32; VII, G III 100:20, 105:11, 107, 109:5, 111:5, 115:17, por ejemplo.

⁹ Cf. *TTP*, VII, G III 100:20: *De solo enim sensu orationum, non autem de earum veritate laboramus (...) ne verum sensum cum rerum veritate confundamus*.

¹⁰ Sylvain Zac explica qué debe entenderse por la palabra “interpretación” cuando Spinoza la emplea en relación a su método exegético: “Le mot « interprétation », dans l'expression « interprétation de l'Écriture par elle-même », signifie compréhension du vrai sens des enseignements de l'Écriture, mais en même temps elle signifie compréhension non spontanée, mais due à un effort méthodique et critique (...)” En Zac, Sylvain, *op. cit.*, pp. 33-34. Un método de lectura de *comprensión, crítico y activo*, del verdadero significado o sentido de las Escrituras, en esto Spinoza se distingue de sus contemporáneos protestantes, que sostenían que el sentido de las Escrituras resultaba lo suficientemente claro como para no necesitar de mucha

Esa serie de demandas: *conocer la lengua de las Escrituras, clasificar por temas sus enunciados, investigar la vida e intenciones literarias de sus autores, descubrir y distinguir sus enseñanzas particulares de las universales* (serie en la que ya se reconoce la representación *material e histórica* del lenguaje con la que trabaja Spinoza, como señalaremos *infra* con Diana Sperling), gana cohesión en virtud de una “regla universal para interpretar las Escrituras” (*regula universalis interpretandi Scripturam*). Dicha regla exige algo que la hermenéutica de la *Gereformeerde Kerk*, de algún modo, también por ese entonces aceptaba y demandaba: que toda enseñanza o conocimiento que le imputemos a la Biblia sea extraído de ella, y solo de ella (*ab ipsa Scriptura sola*).¹¹ Es decir, no debemos atribuirle a las Escrituras ningún sentido que les llegue por autoridades en verdad externas y ajenas, como habrían hecho a menudo los judíos peripatéticos, y los

interpretación.; cfr. Nadler, Steven, *op. cit.*, pp. 137-138. Nancy Levene, por su parte, resalta otro matiz en el uso espinosista de esta palabra clave (el cual, a su vez, ya conectaría la interpretación de la Escritura con la de la naturaleza): “(...) what is the *same* in the interpretation of both nature and Scripture is that in both cases we go wrong only insofar as we attribute to either nature or Scripture purposes that are in fact specific to human interests and human life.” En Levene, Nancy, *Spinoza’s Revelation. Religion, Democracy, and Reason*, p. 117. Es decir, *interpretar*, según Spinoza, excluye *a priori* encontrar en lo interpretado contenidos que confirmen nuestros prejuicios, nuestros intereses o deseos. Es a lo que *infra* veremos que se refiere Diana Sperling cuando habla de la *lectura inmanente* que tanto las *middot* como el *Scriptura sola* espinosista practicarían.

¹¹ “In promising to base his conclusions solely on biblical evidence, Spinoza is announcing that he will use the standard interpretative method adhered to by the Reformed Church’s theologians and summed up in the adage ‘Scriptura interpretes sui’, Scripture must be interpreted by Scripture.” En James, Susan, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics*, p. 44. “The leadership of the Reformed Church (...) [had] its devotion to Scripture as the foundation of its own interpretation (*sola Scriptura*) (...) To these clerics, the idea that we need to go *outside* Scripture to some independent standard of truth, and especially philosophy or secular reason, was intolerable. So was the idea that a scriptural passage might have many legitimate and equally justified readings, some of which are literal but others figurative or allegorical.” En Nadler, Steven, *op. cit.*, p.125.

predicadores y los teólogos cristianos con sus dogmáticas. En otras palabras, *Scriptura Scripturae interpretes*; de ahí que a este modo de lectura espinosista, que repliega la Biblia sobre sí misma, se lo reconozca por las fórmulas “*Scriptura per Scripturam*” y, por supuesto, por “*Scriptura sola*”.

Por más próximo que, en términos generales, el método espinosista de lectura nos parezca respecto de la hermenéutica de la ortodoxia holandesa de la época, Spinoza se posiciona al mismo tiempo en contra de ella. A diferencia de la *Gereformeerde Kerk*, el filósofo descrea, como era esperable, de la necesidad de la asistencia del Espíritu Santo a la hora de interpretar las Escrituras; y no solo eso, sino que también desacredita ese dogma: apelar a una iluminación supernatural le resulta tan incomprensible como absurdo y, también, supersiticioso.¹² De ahí también, en relación con esto, que al método del filósofo se lo pueda calificar de “crítico”, por emplear la razón como *herramienta* de lectura, y no como *norma*, lo que a su vez lo aleja de su amigo Lodewijk Meijer y, además, de Maimónides, para quienes las enseñanzas de la Biblia debían aceptarse o rechazarse luego de contrastarlas con los contenidos propositivos correspondientes probados por la “luz natural”.¹³ En esto último, además, Spinoza se acerca sen-

¹² Cfr. *TTP*, VII, G III 112-113 y ss; XIII, G III 167 y ss.

¹³ Por eso Spinoza insiste en que, a la hora de leer y de buscar el verdadero sentido (*verus sensus*) de una frase en las Escrituras, debemos no dejarnos influenciar por nuestros prejuicios (*praejudicia*) ni por la verdad de las cosas (*rerum veritas*): si el sentido correcto de una frase contradijese los contenidos de la razón, no por eso hay que desecharlo; como comprobaremos *infra* con nuestro caso de estudio, una frase puede resultar oscurísima al entendimiento, y su sentido ser clarísimo. La justificación de esta fina distinción la encontramos en que el sentido de la Escritura y la verdad de las cosas pertenecerían, de acuerdo con la perspectiva del filósofo, a dos esferas diferentes del conocimiento humano; esta columna conceptual de *TTP*, ya aparece enunciada en el prefacio: cf. G III 10:30 y ss. De ahí que Spinoza, a través de su método exegético, busque una lectura efectivamente *autónoma*: independiente tanto de cualquier dogma como de todo prejuicio o filosofía, sea ésta verdadera o no. Es entonces cuando cobra completo vigor el *dictum* de trabajo exegético que Spinoza enuncia axiomáticamente en el capítulo VII del tratado, al cual ya nos referimos *supra*: *De solo enim sensu orationum, non autem de earum*

siblemente a los practicantes de la *Remonstrantse Broederschap*, aunque desarrollar en verdad ese punto cae por fuera de los límites de nuestro trabajo.¹⁴

Luego de este breve y apresurado recorrido por el *qué* (o *quid*) del método espinosista de interpretación de las Escrituras, podemos comprender mejor el estado de la cuestión respecto de la relación entre el *Scriptura sola* y la tradición rabínica.

Scriptura sola: ¿exclusión de la traditio?

Aquella “regla universal para interpretar las Escrituras” del *Scriptura sola* pareciera excluir algo más que lo que expusimos *supra*; algo que, como adelantamos, torna en problemático el uso de cualquiera de las מידות (*middot*) o reglas hermenéuticas rabínicas.

Conocemos bien las despreciativas y mordaces críticas que Spinoza acomete contra la que él denomina “la tradición de los rabinos” (*Rabinorum traditio*) o “la tradición de los fariseos” (*Pharisaeorum traditio*); particularmente, en lo que a la legitimación de su continuidad y modos de interpretación concierne.¹⁵ Críticas que nos fuerzan a inferir que el *Scriptura sola*, es decir, el leer las Escrituras solo por las Escrituras mismas, descartaría, también, y especialmente, toda la Tradición Oral hebrea: no solo los contenidos de la literatura *midráshica* y talmúdica, sino también, probablemente, sus técnicas hermenéuticas, como, por supuesto, la regla que nos concierne: la גזירה שוה (*guezerá shavá*).¹⁶ Fue Emmanuel Levinas quien, en más de

veritate laboramus, en *TTP*, VII, G III 100:10, el sentido es el objeto de estudio del método de interpretación; la verdad de las cosas, el de la filosofía. Contrástese esta postura teórico-práctica con la “maimonídea” que Spinoza defiende en *Cogitata Metaphysica*, cap. VIII, *in fine* (GI 265:30).

¹⁴ Cf. James, Susan, *op. cit.*, pp.141 y ss.

¹⁵ Cf. *TTP*, II, G III 34:15 y ss., VII, G III 105:12 y ss. & G III 116:10 y ss., X, G III 146:25 y ss., XVIII, G III 223:10 y ss. & G III 261:20 y ss., por ejemplo. Para una exposición detallada de estos pasajes, y un estudio comparativo entre las *Rabinorum traditio*, *Pharisaeorum traditio* y la *Judaeorum traditio*, y sobre la posible relevancia de esta última en *TTP*, véase nuestro “Tradición, traducción, torsión: Spinoza, Rashi, y la exégesis de “נביא” (*nabí*).”

¹⁶ No ha faltado quien haya querido hacer de Spinoza una suerte de caraíta barroco, es decir, un exégeta judío (o hebraizante) que, en pleno Siglo de Oro

una ocasión, ha sabido explotar muy bien las consecuencias de aquellas manifestaciones espinosistas contra la tradición rabínica.

En lo que concierne al conocimiento (y uso) de los elementos constitutivos fundamentales que le habría podido ofrecer al filósofo la tradición, específicamente, en lo que al *Talmud* respeta, Levinas sostiene, por ejemplo, que:

(...) habiendo conocido perfectamente la filosofía judía medieval y ciertos escritos cabalísticos, Spinoza no había tenido contacto directo con la obra pre-medieval del Talmud. Efectivamente, es posible que este contacto ya se hubiera perdido en su comunidad natal, en la que las ideas, las costumbres y las preocupaciones del marranismo seguían siendo recuerdos muy vívidos y donde el interés por la Cábala y la espera escatológica, superaban el interés que podía ejercer la alta dialéctica del Talmud y de la discusión rabínica.¹⁷

Levinas arriesga que las exégesis bíblicas y los ataques explícitos contra el rabinismo que Spinoza acomete en *TTP* habrían nacido

holandés, habría practicado una hermenéutica que solo reconoce las Escrituras hebreas como única autoridad religiosa y fuente interpretativa a los fines legales o metafísicos. Los caraítas constituyen un movimiento sectario que recoge “la tradición saducea, contraria a la Ley Oral tal como se ha codificado en el Talmud, y en consecuencia a la interpretación tradicional, según el *drash*, de la Ley Escrita. La Biblia, interpretada por sí misma y en sí misma, es la única fuente de su credo y su ley. Los preceptos se derivan directamente de la Biblia, basándose en el sentido literal del texto, en el uso habitual de las palabras y el contexto.” En Sáenz-Badillos, A., y Targarona Borrás, J., *Los judíos de Sefarad ante la Biblia*, p. 30. La Escritura solo por la Escritura, la priorización del sentido literal y el rechazo de la Tradición Oral y su modo típico de exégesis, son elementos legítimos para sospechar razonablemente cierta filiación o afinidad de Spinoza para con los caraítas. La bibliografía ineludible al respecto la encontramos en el capítulo V de *Judíos nuevos en Ámsterdam*, de Yosef Kaplan; especialmente, pp. 151 y ss., donde Kaplan aborda y refuta la tesis de Josef D’Ancona acerca de la influencia caraíta de Joseph Salomoh Delmedigo sobre el filósofo.

¹⁷ En Levinas, Emmanuel, “El trasfondo de Spinoza”, p. 250.

más bien de una ignorancia, de “algún error de interpretación o incompreensión” sobre esa tradición, que de un conocimiento verdadero y, por lo tanto, las críticas no habrían sido bien fundadas.

Henri Meschonnic combate con ahínco contra esta postura de Levinas, hartamente asentada y célebre en la academia: de acuerdo con Meschonnic, recurrir a la ignorancia históricamente situada de Spinoza es menos un facilismo que un *cliché*, incluso algo que los estudios especializados ya habrían desmentido.¹⁸ Revisemos al menos dos de los más recientes.

Hace algunos años, Yitzhak Melamed sostuvo que Spinoza, el gran adversario moderno del fariseísmo, se comportó exegéticamente, incluso muy a su pesar, “al modo fariseo”, porque cierta gramática mental rabínica (*a rabbinic framework*) continuaba funcionando en él, en calidad de *lector*, incluso en sus años de adultez.¹⁹

Melamed insiste en que los efectos de la educación en la que Spinoza se formó de muy joven en *Etz Hayyim*, en Ámsterdam, persistieron a lo largo de la vida y obra del filósofo al punto de que lo llevaron a leer la Biblia “a través de ojos rabínicos”, aunque sin percatarse de ello.

El especialista israelí defiende e ilustra su tesis primero con cuatro casos “de contenido fariseo” tomados de *TTP*. El primero, en el capítulo V del tratado, concierne a la afirmación de que la legislación mosaica regulaba con normas “no tan severas” (*nec leges admodum severas sancivit*): apreciación imposible de derivar vía *Scriptura sola*, es decir, sin asistirse de la literatura talmúdica que, a través de criterios hartamente estrictos donde la lectura no-literal resulta fundamental, atenúa, o anula, por ejemplo, las condiciones para las condenas a la pena capital que abundan en la *Torá*.

El segundo caso, hallado en el capítulo XVII del tratado, concierne a la exégesis de *1 Samuel*, 26:19, en relación con la devoción

¹⁸ Cf. Meschonnic, Henri, *Spinoza poema del pensamiento*, pp. 166-168.

¹⁹ Cf. Melamed, Yitzhak, “Spinoza’s ‘Girsa de-Yankuta’ or Spinoza, the Pharisee”. El texto, en realidad, es el borrador de una conferencia que Melamed dictó para el departamento de *Études Juives* de la *École des hautes études en sciences sociales* en 2016, por eso no referiremos de acuerdo con su paginación, porque, en efecto, no existe. Dicho borrador puede consultarse en el *link* consignado en la sección Bibliografía de nuestro artículo.

de la República hebrea por su propia tierra, y su particular visión sobre las naciones paganas e idólatras. De acuerdo con lo que Melamed argumenta, esa lectura también resulta inadmisible por *Scriptura sola*, y, por lo tanto, Spinoza habría indudablemente interpretado el fragmento a través de las exégesis que encontramos en el tratado talmúdico de *Ketubot*, en 110b.

El tercer caso concierne a la recalibración espinosista del significado del sustantivo hebreo “רֵעַ” (*reiah*): *asociado, vecino, camarada, colega, amigo*, también en el capítulo XVII del tratado: Spinoza le confiere una semántica que le habilita a imputarle prácticas xenóforas al pueblo hebreo —algo solo sostenible, según Melamed, por una cuestionable proyección de la polisemia que el sustantivo גֵּר (*ger*): *extranjero, forastero, converso*, adquiere en la literatura rabínica—.

El cuarto y último caso, consiste en una suerte de desliz traductológico: en el capítulo IX del tratado, Spinoza se refiere a *Éxodo*, 15, por el sustantivo “canticus”; es decir, por la versión latina de הַשִּׁיר (*ha-Shyir*), antonomasia rabínica para designar aquella sección del segundo libro del *Pentateuco*.

En lo que concierne específicamente a los recursos o técnicas hermenéuticas, Melamed señala que Spinoza, tanto en *Ethica* como en sus cartas, practica lecturas abiertamente no-literales (específicamente, *alegóricas*) sin guiarse en absoluto por el principio exegético explicitado en el capítulo VII de *TTP* para el *Scriptura sola*: que la interpretación se alejará de la lectura literal únicamente frente a *inconsistencias* internas del texto bíblico²⁰ (como aquella con la que trabajaremos a continuación, la tensión semántica entre “Deus est ignis” y “Deus est zelotypus”). Melamed ejemplifica esto con la exégesis espinosista de la expulsión del Edén²¹ y con la interpretación que el filósofo le ofrece a su amigo Oldenburg sobre el relato de la resurrección de Cristo.²²

Más recientemente, y en relación también con las reglas exegéticas, Diana Sperling ha expuesto una afinidad fundamental entre

²⁰ Cf. *TTP*, VII, G III 100:20 y ss.

²¹ En *Ethica*, IV, proposición 68, escolio.

²² En *Epistolae*, LXXVII, G IV 325:24-25. A esta breve lista de lecturas alegóricas podríamos sumar la interpretación “parabólica” (o, como sugeriremos *infra*, “mashálica”) de *Génesis*, 3, en el capítulo IV de *TTP*.

las מדות (*middot*) y la filosofía de Spinoza: el suelo franco de ambas prácticas se constituiría por una representación del lenguaje donde sus notas definitorias no serían otras sino la materialidad y la historicidad.²³

Para Sperling, las estrategias rabínicas de lectura (codificadas, como indicaremos *infra*, desde el siglo II de nuestra era, aunque empleadas y transmitidas desde mucho antes),²⁴ “se despliegan en el terreno del texto mismo, sin apelar a sentidos metatextuales o metafísicos”;²⁵ es decir, operan *inmanentemente* —porque el sentido es inmanente al texto.²⁶ Entonces Spinoza acaso haya abrevado para su *Scriptura sola* también en el *Talmud*: “La *Torá* se explica por la *Torá*”, ya sentenciaba tanto la *Guemará* jerosolimitana como la babilónica.²⁷ Y encontramos otro principio, solidario y potenciador de aquel, pero cristalizado en *Pirqei Avot*, V:27: “Ben Bag-Bag dice: vuélvela por aquí o vuélvela por allí, [la *Torá*] lo encierra todo.”²⁸ Incluso, “inmanentemente”, sus propias reglas de lectura. Pues la “manera talmúdica” de lectura que Sperling recoge evita deliberadamente el pensar por y según abstracciones: prefiere el “caso por caso”, y se desarrolla de acuerdo con el auxilio de modelos concretos y singulares.²⁹ Y si bien la autora argentina no esquiva los comentarios enunciados por Spinoza contra el *Talmud* (y muestra cómo, además, sirvieron de excusa para la “desjudaización” del pensamiento del filósofo), ella también sugiere, al igual que antes Yirmiyahu Yovel, que en obras como *TTP* o *Ethica* necesariamente se “marraniza”: se emplean términos y

²³ Cf. Sperling, Diana, *Tiempo de Spinoza*, especialmente parte I, capítulos 2, 15 y 22; y, parte II, capítulos 2 y 3.

²⁴ Un caso *extra* rabínico paradigmático es el uso de la *guezará shavá* por Pablo de Tarso en *Romanos*, 4:3, 7-8, y 9:25-28, por ejemplo.

²⁵ *Ibidem*, p. 25.

²⁶ Cf. Sperling, D., *op. cit.*, pp. 25-26, y 264.

²⁷ Cf. *Meguillá*, 1:13, 72b (“*torá mitoj torá*”), *Babá Qammá*, 2b (“*divré torá midivré qabbalá*”), respectivamente. Según Pérez Fernández y Treballe Barrera, este principio rabínico clásico, de acuerdo con el cual la Biblia puede entenderse por la Biblia misma, no sería sino una copia del *Homeron ex Homeron* de Porfirio. Cf. Pérez, Miguel, y Treballe, Julio, *Historia de la Biblia*, p. 68.

²⁸ Traducción de David Romano.

²⁹ Cf. Sperling, D., *op. cit.*, p. 121.

técnicas usuales para significar y producir cosas diferentes, hasta opuestas³⁰ (piénsese, por ejemplo, en la semántica espinosista de “Deus”). Pues *el hebreo*, lengua en la que Spinoza se forma y aprende a leer y escribir,³¹ y *lo hebreo* (la historia, la literatura, los modos de lectura), de acuerdo con la especialista, no podrían sino desempeñar un *role* medular en Spinoza, inextricable de su pensamiento.³²

Así, según Sperling, el filósofo “se apropia de las reglas materialistas de interpretación textual” talmúdica;³³ y resultaría casi natural que lo hiciese: Spinoza también llega a leer en contra de las abstracciones, y busca el sentido, como indicamos *supra*, en y solo en el texto. La autora descubre entonces una continuidad en el uso de esas reglas no solo en *TTP*, sino también en *Ethica*: en la obra de Spinoza encontraríamos un *pathos* interpretativo antirreligioso y cuestionador del poder establecido, por no necesitar en absoluto permiso de una autoridad ni un garante del sentido a la hora de leer.³⁴ Pero el desarrollo de esto último queda fuera del alcance del presente trabajo.³⁵

Con posibilidades “rehabilitadas” o “reactivadas” en la relación entre el *Scriptura sola* y la tradición, cobra otra relevancia nuestra propuesta: la exégesis espinosista *real*, aunque enemistada explícitamente de la hermenéutica rabínica, acaso sí se haga y emplee algunos elementos definitorios de ella.

Pasemos ahora a considerar solo uno de los problemas fundamentales que algunos especialistas en la materia han sabido encontrar en el *Scriptura sola*: uno que nos permitirá transitar del *qué* (*quid?*)

³⁰ Cf. *ibidem*, p. 171.

³¹ Cf. *ibidem*, p. 117.

³² Cf. *ibidem*, p. 25-26.

³³ Cf. *ibidem*, p. 176.

³⁴ Cf. *ibidem*, pp. 26-31.

³⁵ En este contexto, y a fin de potenciar la insistencia de la tradición rabínica en Spinoza en términos de contenidos propositivos y de técnicas, cabe citar a Wout Van Bakkum, quien señala la presencia de presupuestos *midráshicos* en la interpretación lexical en *TTP* de uno de los nombres de Dios: “Spinoza suit la méthode de l’exégèse de la tradition juive, le Midrash, en expliquant le nom de Dieu אלה par le nom אל avec adjonction de la lettre ה. L’orthographe défective de ce nom, employée par Spinoza, ne figure pas dans le texte reçu de la Bible.” En Van Bakkum, Wout Jac., “Quelques remarques sur les mots et citation hébraïques dans le Tractatus theologico-politicus”, p. 141.

del método: la búsqueda del *verus, genuinus sensus*, al cómo (*quomodo?*): las técnicas concretas aplicadas en (y en función de) esa búsqueda.

Scriptura sola: algunos problemata

La proposición que con fuerza axiomática articula y sostiene epistémicamente los diferentes momentos del *Scriptura sola*, Spinoza la enuncia así: *methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodum interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire*.³⁶ Es decir, las Escrituras, bajo las lentes del filósofo, no deben interpretarse sino a la manera en la que interpretamos cualquier fenómeno natural: sea la posición del sol, la refracción de la luz, o la suma de los ángulos internos de un triángulo. Esta suerte de “naturalización” de la Biblia (es decir, la impugnación de que ella sea algo absolutamente *sui generis*, como las tradiciones judía y cristiana sostuvieron y aún, en gran medida, sostienen), configura las demandas del *qué (quid?)* del método: como indicábamos *supra*, conocer la lengua de las Escrituras, clasificar por temas sus enunciados, investigar la vida e intenciones literarias de sus autores, etc.

Ahora bien, la *condición* para aplicar la versión espinosista del método de *Scriptura sola* se encuentra precisamente en esa “naturalización” de la Biblia: lo que le habilita a Spinoza a tratar las Escrituras con un método análogo al de las ciencias naturales, radica en la afirmación de que aquellas constituyen un documento histórico, humano, antes que un libro impoluto de autoría divina, redactada por los escribas en una exacta cantidad de letras y de libros inspirados por el Espíritu Santo, y entregados providencialmente a los hombres.³⁷ Esa afir-

³⁶ Cf. *TTP*, VII, G III 98:13.

³⁷ Cf. *TTP*, XII, G III 166:15 y ss. Sobre este punto, Richard Popkin es categórico sobre el vínculo entre filosofía y exégesis espinosianas: “(...) Spinoza totally secularized the Bible as a historical document. He could do this because he had a radically different metaphysics, more radical than that of even his most radical contemporaries, a metaphysics of a world without any supernatural dimension (...) This rational secularism based on a naturalistic metaphysics is reinforced by the historical analysis of religious writings, rather

mación parece o debiera ser, en realidad, *consecuencia* de la aplicación de este método, tal como tendríamos que comprenderlo desde el capítulo octavo de *TTP*: donde se empieza a concluir que las Escrituras son el producto de múltiples autores, múltiples fuentes, y de diferentes períodos. Sin embargo, el tratado, para funcionar, necesita, desde antes de comenzar, suponer la verdad de aquella afirmación: es el mismo Spinoza quien en el prefacio³⁸ nos comunica que aplicó éste, su método exegético, desde el primer capítulo; lo que haría devenir la condición en consecuencia, y revertiría la consecuencia en condición. Pero, a su vez, Spinoza sostiene que los principios por los cuales debemos interpretar las Escrituras no deben asumirse por adelantado (como suelen hacer tanto hermeneutas judíos como teólogos cristianos), sino que deben ser derivados de ella;³⁹ y así, *ad infinitum*.

Carlos Morales es uno de los especialistas que logra percibir esto con claridad. Lo comprendemos cuando apunta que el método espinosista “evidencia, ante todo, una particular teoría sobre la Sagrada Escritura”, y que, por eso mismo, él, en su libro sobre *TTP*, lo expondrá desde el capítulo XII del tratado (y no desde el VII).⁴⁰

Una línea de fuga desde esta circularidad entre viciosa y virtuosa, una alternativa acaso destructiva, la adivinamos en la lectura de Susan James respecto del punto de partida del fenómeno recién descrito. La autora pone en tela de juicio aquella declaración de Spinoza sobre el empleo del método desde las primeras páginas de *TTP*. De acuerdo con ella, el filósofo no habría en realidad aplicado su versión del *Scriptura sola* desde el principio del tratado, sino que se habría valido de otros dos métodos, de otras dos técnicas exegéticas, diferentes, y de fuentes distintas:

Al principio (...) él [=Spinoza] simplemente emplea dos técnicas hermenéuticas estándares. Al igual que los comentaristas judíos que había estudiado en la escuela, y

than based upon them.” En Popkin, Richard, “Spinoza and the Bible Scholarship”, pp. 403-404.

³⁸ Cf. *TTP, praef.*, G III 9:30 y ss.

³⁹ Cf. *TTP, praef.*, G III 9:10 y ss.

⁴⁰ Cf. Morales, Carlos, *Baruch Spinoza. Tratado Teológico-Político*, p. 150.

que los teólogos cristianos con quienes ahora se compromete, él primero ensambla y compara pasajes bíblicos que sean relevantes para los temas por él mismo elegidos. Cuando sus sentidos son menos que transparentes, una segunda técnica entra en juego: examinar el significado original hebreo de algunas palabras o frases. Allí Spinoza se alinea con la herencia protestante holandesa, la cual estaba hasta cierto punto en deuda con los estudios textuales judíos.⁴¹

Otra alternativa de solución (o, tal vez, de escape), diferente, más idealista, la encontramos en la propuesta hegelianizante de Warren Montag, deudora de una antigua lectura de Pierre Macherey:

Spinoza rechaza la noción de un método anterior, y por lo tanto, externo al proceso o actividad de conocimiento. (...) No hay puntos de partida, y, por lo tanto, no hay necesidad de preliminares o de *prolegomena*: pensar y conocer siempre ya comenzaron. El método es solamente una reflexión (la idea de la idea) de lo que ya se conoce.⁴²

Una observación parentética de Diana Sperling sobre este “problema” del *Scriptura sola* en el tratado matiza sensiblemente las posturas recién referidas:

Es interesante corroborar que [Spinoza] recién explica su método interpretativo en el capítulo VII del *TTP*, una vez ya ejercitado y puesto en práctica en los capítulos anteriores; es decir, una vez que ese accionar ha demostrado ser eficaz. El método, en su caso, a la inversa de Descartes, no es un *a priori* sino la decantación de una tarea ya probada.⁴³

⁴¹ James, Susan, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁴² En Montag, Warren, *Bodies, masses, power. Spinoza and his contemporaries*, p. 2.

⁴³ En Sperling, Diana, *op. cit.*, p. 329.

Si la supuesta actitud epistémica de Spinoza que asociamos a la crítica de Carlos Morales es correcta, entonces el filósofo correría el riesgo de incurrir en una suerte de *petitio principii*. Si Warren Montag acierta, entonces Spinoza habría sostenido algo próximo a que *la filosofía es el método* (habría sido una suerte de hegeliano antes que el propio Hegel). Pero, si Susan James está en lo cierto, entonces Spinoza habría “traicionado”, de un modo muy sutil y acaso subrepticio, sus propios propósitos.⁴⁴

⁴⁴ Algunos especialistas reconocen otros *problemata* (o “aporías”) en la práctica efectiva del *Scriptura Sola* en *TTP*. Por ejemplo, unos que conciernen a la necesaria presuposición y empleo de postulados filosóficos espinosianos relativos a la naturaleza de Dios, lo que significaría un uso de la razón en calidad de *norma* en la exégesis bíblica, y no ya uno *instrumental* u *operativo*; es decir, por momentos en el tratado, Spinoza, contra sus propias tesis y exigencias, leería filosóficamente las Escrituras (un texto que, según él mismo, carecería de contenido filosófico). Para Leo Strauss y Dan Arbib, por ejemplo, aquello se patenta en el capítulo VI durante las argumentaciones orientadas a negar la posibilidad de los milagros en la realidad; cf. Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, pp. 145 y ss., y Arbib, Dan, “Spinoza and Scripture”, pp. 457 y 459. Además, Arbib señala en su artículo otros presupuestos activos en la exegética de *TTP*: el recurso a la *lectura alegórica* (en el capítulo IV), y a unas muy precisas nociones de *justicia* (capítulo III) y de *virtud* (capítulo II), a todas luces tomadas de los desarrollos teóricos de *Ethica*.

Por otro lado, la exigencia retórica del *Scriptura Sola* de recoger las declaraciones (*sententiae*) de cada autor de cada libro de la Biblia, y agruparlas según algunos temas principales (*ad summa capita*), a la cual nos referiremos *infra*, acarrearía otros problemas metodológicos. Strauss, sobre aquella exigencia, anota (*op. cit.*, p. 147): “If we followed Spinoza’s rule, we would start to collect and to arrange the Biblical statements regarding all kinds of subjects without any guidance supplied by the Bible itself, as to what subjects are central or significant, and as to what arrangement agrees with the thought of the Bible.” Es decir, ¿no quiebra esta condición retórica el principio exegético fundamental: *Scriptura Scripturam interpretans*? Pues, ¿de dónde salen esos “temas” (*summa*) de acuerdo con los cuales van a agruparse las declaraciones de los autores de los libros de las Escrituras? ¿Son producto de una inducción o abducción desde las *sententiae* recolectadas? ¿O serán acaso una proyección sobre los textos de algunos muchos preconceptos del exégeta?

Contra el horizonte proyectado por James, procederemos a analizar el ejemplo paradigmático de exégesis espinosista en *TTP*, VII: el argumento sobre la equivalencia semántica entre “*Deus est ignis*” y “*Deus est zelotypus*”, desarrollada según el *Scriptura sola*. Aunque, en virtud del matiz proporcionado por Sperling, descubriremos allí menos una *traición* que la *tradición*.

***Scriptura sola*: “ignis”, sive “zelotypus”**

El caso que nos convoca no lo elegimos por mero azar o deliberado capricho, sino por el *role* paradigmático que el filósofo le concede en ese momento del tratado: con la constatación de la equivalencia semántica entre “*Deus est ignis*” y “*Deus est zelotypus*”, Spinoza muestra cómo funciona su método en algo tan esencial como lo es la atención exclusiva al sentido (*sensus*) de las oraciones en la exégesis (dejando de lado su verdad: la *rerum veritas*);⁴⁵ y, en un mismo movimiento, muestra, además, cómo realizar lecturas que se adhieran primeramente a lo *literal*, o bien que habiliten *de iure* una interpretación *metafórica*.⁴⁶

De acuerdo con Spinoza, una praxis efectiva de lectura de la Biblia por su propia versión del *Scriptura sola* implica, en primer lugar, investigar el sentido de las oraciones exclusivamente por las prácticas del lenguaje (*ex solo linguae usu*), o bien por un argumento (*ex ratiocinio*) que no tenga por base y por límites otra cosa que los principios propios de las Escrituras (es decir, la lógica interna del discurso bíblico); y, en segundo lugar, el método demanda priorizar siempre el sentido literal (*ex literali*) de las oraciones bíblicas, incluso cuando

⁴⁵ Recordamos: *De solo enim sensu orationum, non autem de earum veritate laboramus*, en *TTP*, VII, G III 100:10.

⁴⁶ No existe un apartado exclusivo en *TTP* donde Spinoza exhiba cuándo es legítimo (y cuándo no) leer metafóricamente un texto de las Escrituras. Una reconstrucción más exhaustiva de esos criterios debe considerar los usos hebreos en las narraciones de supuestos milagros (en el capítulo VI); los embates espinosianos contra las lecturas de Maimónides sobre la creación y la eternidad del mundo desde *Génesis*, y otras cuestiones afines (especialmente, en el capítulo VII de *TTP*); las relaciones entre contenidos propositivos racionales y las lecturas literales teológicas (en el capítulo XIII); los rechazos de Alfakar al empleo de la metáfora en la exégesis bíblica (en el capítulo XV).

contradigan los principios de la razón: únicamente se ensayará y, de ser posible, se optará por una interpretación metafórica (*metaphorice*) cuando el sentido de una oración contradiga el discurso de las Escrituras.⁴⁷

En conjunción con lo anterior, se explica que, en este contexto exegético, cuando una oración tomada de la Biblia sea considerada “clara” (*clara*) u “oscura” (*obscura*), eso ninguna relación tiene con respecto de la verdad (o falsedad) del enunciado, o con nuestro acceso cognitivo a ella; esto es, no significa que el contenido que la oración expresa sea fácil (*facilis*) o difícil (*difficilis*) de percibir por la luz natural (*ratione percipitur*). Lo claro u oscuro mucho menos se mide por la coincidencia de esos contenidos con los de una filosofía (o ciencia), por más verdadera que ésta sea. Que una oración sea *clara* significa que su sentido se desprende fácilmente del discurso de las Escrituras; en cambio, una oración *oscura* es aquella cuyo sentido, por alguna razón objetiva (es decir, por una suerte de *de iure* “histórico”,⁴⁸ no por una mera falencia del sujeto lector), se nos escapa.⁴⁹

Con el propósito de ilustrar todas las anteriores distinciones, Spinoza introduce⁵⁰ el caso que nos propusimos analizar: la exégesis que concluye en la equivalencia semántica entre [1] “Deus est ignis”

⁴⁷ Cf. *TTP*, VII, G III 100:20 y ss.

⁴⁸ Desde *TTP*, VII, G III 106:10, Spinoza apunta las dificultades (que constituyen lo que llamamos “*de iure* histórico”) con las que se encuentra el método de lectura de las Escrituras por él propuesto: exige un *conocimiento* de la lengua hebrea (algo que no puede demandársele al vulgo); sin embargo, no se ha conservado de esa lengua toda la riqueza de su *vocabulario* (lo que impide penetrar en todos los sentidos posibles de una frase); tampoco puede trazarse una *historia completa* del hebreo, y carecemos de las *competencias lingüísticas* para construir frases en esta lengua; y nos descubrimos en la total ausencia de un *diccionario*, de una *gramática* y de una *retórica* producida por los antiguos. El hebreo tiene, a su vez, dificultades que le son inherentes, como las confusiones provocadas por *las letras que se pronuncian por un mismo órgano*, o las ambigüedades nacidas de *conjunciones y adverbios harto polisémicos*; la “falta” de algunos *tiempos verbales*, o el invento tardío de los *signos vocales y acentuales* por parte de los masoretas.

⁴⁹ Nótese la posición realista respecto de las *posibles imposibilidades* que determinarían la oscuridad de un enunciado bíblico.

⁵⁰ Cf. *TTP*, VII, G III 100:30 y ss.

y [2] “Deus est zelotypus”; dos enunciados que, en su sentido literal resultan *claros* en sí mismos (*extra Scripturam*), aunque *contrarios* a los principios de la razón.

Sin transcripción ni referencia precisa (probablemente, en esta ocasión Spinoza esté citando –o *traduciendo*– de memoria), otros fragmentos acaso sean difíciles de ubicar en las Escrituras. Sin embargo, estos dos, no: por su personaje enunciador: Moisés, y por el contenido de la traducción proporcionada por Spinoza, podemos inferir que el filósofo está abrevando en *Deuteronomio*, 4:24:⁵¹ “Porque IHVH, tu Dios, [un] fuego que consume [es] Él, [un] Dios celoso.” (כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (אֵשׁ אֹכֶלֶת הוּא אֵל קָנָא).⁵²

El momento exegético nuclear de este caso ilustrativo lo constituye una suerte de reconciliación (*reconciliatio*) o, también, “reducción” de [1] a [2] a través de una interpretación *metafórica* de “ignis”

⁵¹ Esta fuente, pero ya interpretada, Spinoza la explicita más adelante en el tratado, durante su discusión con las técnicas de lectura de Alfakar. Cf. *TTP*, XV, G III 183:30.

⁵² Existe otro pasaje relevante en el cual se afirma que Dios es fuego: *Éxodo*, 24:17; y al menos otros dos, donde que Dios es celoso: en *Éxodo*, 34:14 y en *Deuteronomio*, 5:9; no los consideraremos en nuestro trabajo, por razones que se explicitarán *infra*.

(o, más bien, de “שֵׁשׁ”)⁵³ habilitada por la imposibilidad de mantener la lectura literal de “Deus est ignis” dentro del discurso bíblico.⁵⁴

Esa “reducción”, o “reconciliación”, consta de al menos dos momentos bien distinguibles, determinados por lo que descubría *supra* Susan James: cuando los sentidos de las palabras en juego en la exégesis son “menos que transparentes”, Spinoza investiga los significados “originales” hebreos. En el primer momento, el *negativo*, se investiga *qué no puede significar* “ignis” (*fuego*) en la mente de Moisés cuando se refiere ese término a Dios: se excluye el sentido literal demandado, la acepción de *ignis naturalis*; y, en un segundo momento, Spinoza establece *positivamente* cuál sea el significado correcto para el caso: “ignis” en “Deus est ignis” deberá comprendérselo en sentido figurado, metafóricamente como “zelotypia” (*celos*) o bien como “ira” (*cólera*).

⁵³ A lo largo del tratado, Spinoza practica sus exégesis de pasajes del *Tanaj* o bien *sobre* sus traducciones del hebreo al latín, o bien, como tendremos oportunidad de comprobar inmediatamente, *a través de* ellas. Un pasaje barroco célebre que ya se burlaba, en términos generales, de este procedimiento (incluso, con límites que parecen los establecidos por el mismo *Scriptura Sola*) lo encontramos en el primer párrafo del capítulo XXVII de *Segunda parte del ingenioso caballero don Quixote de la Mancha* (1615): “Entra Cide Hamete, coronista desta grande historia, con estas palabras en este capítulo: «Juro como católico cristiano...»; a lo que su traductor dice que el jurar Cide Hamete como católico cristiano, siendo él moro, como sin duda lo era, no quiso decir otra cosa sino que, así como el católico cristiano cuando jura, jura, o debe jurar, verdad, y decirla en lo que dijere, así él la decía, como si jurara como cristiano católico, en lo que quería escribir de don Quijote (...)”

⁵⁴ Como indicamos, Spinoza exige priorizar la lectura literal siempre ante cualquier otra. Ahora bien, ¿qué entiende el filósofo en *TTP* por “lectura literal”? En principio, podemos responder: una que interpreta las Escrituras filológica y contextualmente. Por eso mismo, algunos comentadores, como Sylvain Zac, asocian ese tipo de lectura espinosista al *p’shat* de los comentaristas judíos medievales como Rashi o Abraham ibn Ezra (cf. Zac, Sylvain, *op. cit.*, pp. 26-28, 41-42). En esta perspectiva, el *Talmud* entonces, al igual que Spinoza, demanda también no perder de vista nunca el sentido literal (*p’shat*) del texto bíblico; cf. *Shabbat*, 63a. ¿Otra fuente rabínica en la que abreviaría Spinoza para su *Scriptura Sola*?

Entonces, primero, Spinoza se pregunta si *puede* leerse “Deus est ignis” *literalmente*; esto es, se pregunta si Moisés está afirmando que Dios se identifica con el fuego natural (*ignis naturalis*). Para resolver la cuestión, el filósofo investiga (aunque no deje registro de ello en el capítulo VII, sabemos que emplea *Deuteronomio*, 4:12)⁵⁵ si Moisés, en otros pasajes de la Biblia, sostiene que Dios se asemeja a alguna de “las cosas visibles que en el cielo, en la tierra o bien en el agua son” (*cum rebus visibilibus, quae in coelis, in terra, aut in aqua sunt*), y concluye —categóricamente— que no. Por lo tanto, se da lugar a una lectura *metafórica* de “Deus est ignis”.

De esta manera, lo único que resta por averiguar es si el sustantivo “ignis” tolera, de acuerdo con “las prácticas del lenguaje” (*ex usu linguae*) hebraico en la Biblia, un significado que no sea el literal, es decir, un significado que no refiera al fuego natural. Spinoza, a continuación, remata, *positivamente*, a través de una apelación a *Job*, 31:12: “Porque [un] fuego ella [es que] hasta Perdición consume” (כִּי אֵשׁ הִיא עַד־אֲבִדוֹן תֹּאכַל),⁵⁶ que “ignis” (“אֵשׁ”) puede interpretarse también por “zelotypia” o “ira” (“קִנְאוּהָ”); es decir, el filósofo encuentra en ese pasaje de *Job* un sentido a través de la cual legitimar una lectura no-literal de “ignis”.

⁵⁵ Spinoza explicita recién en *TTP*, XV, G III 183:30 el elemento de juicio que le permitiría respaldar esto: *Deuteronomio*, 4:12. Citamos:

וידבר יהוה אליכם מתוך האש קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול:

Nuestra traducción del versículo: “y habló IHVI de entre el fuego, la voz de palabras ustedes oyeron, y forma no vieron, solamente una voz”.

⁵⁶ El versículo es bastante más extenso:

כִּי אֵשׁ הִיא עַד־אֲבִדוֹן תֹּאכַל וּבְכָל־תְּבוּאָתִי תִשְׂרַשׁ:

Nuestra traducción: “Porque fuego ella [es que] hasta Perdición consume, y contra toda mi cosecha desenraizará.” Decidimos citar solo el hemistiquio que contiene el elemento análogo, lo relevante para el posible caso de *guezará shavá*. Aunque, como se observará *infra* (véase nota 85), la relación entre el fuego devorante y la raíz “שִׂרַשׁ”, juegan un *role* importante en la exégesis de *Deuteronomio*, 4:24 de Abraham ibn Ezra; glosas del sefardí que, muy probablemente, hayan estado presentes en la mente de Spinoza a la hora de articular su interpretación sobre la base de la asociación con *Job*, 31:12.

De esta manera, Spinoza afirma y concluye que “*Deus est ignis, & Deus est zelotypus*, unam eandemque esse sententiam”, esto es, que una y otra son “una y la misma oración”.⁵⁷ Es decir, enuncia (*metafóricamente*, también) una equivalencia semántica, una en el orden del sentido entre dos oraciones declarativas materialmente diferentes.⁵⁸

Ahora bien, a lo largo de su proceder aquel, parece que Spinoza cometería algún “exceso” respecto del *Scriptura sola*; lo señalamos a continuación.

Scriptura sola: el libro de Job

El movimiento por el cual se recurre al libro de *Job* a fin de justificar la “decodificación” de “ignis” como metáfora de “zelotypus”, resultaría, en principio, ilegítimo de acuerdo con las demandas metodológicas y conclusiones del mismo Spinoza. Porque, durante aquella exégesis, el filósofo no solo apela a una línea de un libro de los *Sapienciales*⁵⁹ para explicar un fragmento del *Pentateuco* (lo que presupondría cierta *homogeneidad lingüística* a lo largo de la Biblia,

⁵⁷ Cf. *TTP*, VII, G III 101:15.

⁵⁸ La exégesis, en realidad, continúa otro tanto, y Spinoza encuentra un límite en la semántica de “zelotypus” (“אֵלֶּה”): dado que Moisés nunca niega que Dios sea capaz de pasiones, “Deus est zelotypus” debe interpretarse *literalmente*, aunque eso contradiga cualquier contenido racional verdadero (*Porro quoniam Moses clarè docet, Deum esse zelotypum, nec ullibi docet, Deum carere passionibus sive animi pathematis, hinc plane concludendum, Mosem hoc ipsum credidisse aut saltem docere voluisse, quantumvis hanc sententiam rationi repugnare credamus*). Cabe citar aquí *in extenso* la lectura “política” que Steven Nadler ofrece sobre este contenido “teológico”: “The Hebrew word for “fire” can be used to refer to anger, and because a leader would find such imagistic language to be more effective for motivating others to obey God, it can be concluded that Moses did not mean to assert that God is literally flamelike. As Spinoza says to van Blijenburgh some years earlier, in a letter from early 1665, sometimes the authors of Scripture tailored their language to the understanding of the masses.” En Nadler, Steven, *op. cit.*, pp. 138-139.

⁵⁹ O de los *K'tuvim*; pero recuérdese que Spinoza trabaja sobre una Biblia cristiana: la protestante. Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza et le spinozisme*, pp. 41-42.

una que el mismo filósofo exhibe como insostenible);⁶⁰ sino que, además, recurre a un texto del cual ni siquiera, según él, puede demostrarse que haya sido escrito originalmente en hebreo.⁶¹ Sin embargo, este proceder puede tener su razón de ser, y una muy fuerte, en aquella *Judaeorum traditio* (“la tradición de los judíos”) de la que habla en el capítulo VII del tratado, cuando admite que es necesario presuponerla para sostener la continuidad de la transmisión de los significados de las palabras hebreas.⁶²

Para empezar a comprender la posibilidad de un respaldo en la tradición, necesitamos exponer en qué consiste la גזירה שוה (*quezerá shavá*), y por qué creemos que la “reducción” (o, como sugiere Spinoza: “la reconciliación”) detrás de la afirmación de la equivalencia semántica recién explicada puede calificar como una instancia de esa regla exegética.

Scriptura sola: un posible caso de quezerá shavá

La hermenéutica *midráshica* rabínica (sea la *halájica* o la *agádica*) sobre la Biblia, nunca fue arbitraria: se guía o regula por procedimientos o técnicas exegéticas: las מדות (*middot*).⁶³ Éstas empezaron

⁶⁰ Cfr. especialmente *TTP*, VIII, G III 117 y ss., aunque es un punto que Spinoza ya señala desde los primeros dos capítulos.

⁶¹ Cfr., *op. cit.*, III, G VII 110:30, *in fine*.

⁶² “(...) además, aquella [la *Phariseorum traditio*] las sectas más antiguas de los judíos [i.e., los saduceos] la negaron; y si también a la serie de años atendemos (para callar ahora sobre otras cosas) que los fariseos [la] recibieron de sus rabinos, por la cual ellos esta tradición hasta Moisés transportan, que falsa es descubrimos, como en otro lugar señalaré. Así, una tradición tal para nosotros debe ser sospechosa; y si bien nosotros en nuestro Método alguna tradición de los judíos como indemne estamos forzados a suponer, a saber, el significado de las palabras de la lengua hebraica, el cual de ellos hemos recibido, sin embargo, de aquella [de la *Phariseorum traditio*] dudamos, pero de ésta [de la *Judaeorum traditio*] en lo más mínimo. Porque a nadie jamás útil pudo haberle sido de alguna palabra el significado mutar, aunque sí no rara vez el sentido de alguna oración.” En, *op. cit.*, VII, G VII 105:25, y ss.

⁶³ Su singular es מדה (*middá*): “*Middá* significa «medida», «norma»; también hace referencia a la naturaleza divina o a los atributos de Dios.” En Martín Contreras, Elvira, *La interpretación de la Creación*, p. 25.

a compilarse *circa* el siglo II, aunque no de manera exhaustiva, en tres colecciones: en las siete reglas de rabí Hillel, en las trece de rabí Ismael, y en las treintaitrés de rabí Eliezer.⁶⁴ La גזירה שוה (*quezerá shavá*) es una de esas reglas.

Tanto en la antología de R. Hillel como en la de R. Ismael, la *quezerá shavá* es la segunda norma de las allí listadas, aunque quedó en el séptimo lugar en la colección de R. Eliezer. Suele identificarse esta regla con una suerte de *analogía verbal*; es decir, con una técnica que articula asociaciones entre palabras. De manera específica, a través de sus frecuentes usos en la literatura rabínica, se registra que la *quezerá shavá* argumenta generalmente del siguiente modo: dos pasajes de las Escrituras⁶⁵ que tienen una o varias palabras en común (analogía o similitud verbal), pueden interpretarse el uno por el otro, lo que de uno se afirme también puede afirmarse del otro.⁶⁶

La *quezerá shavá* pertenece al grupo de las reglas de *comparación*, especialmente de aquellas que requieren de la consideración del *contexto* discursivo para su correcto funcionamiento exegético.⁶⁷ Y, como el resto de las reglas comparativas, ésta se propondría *reconciliar las Escrituras* consigo mismas, y actualizar uno de los principios talmúdicos a los que nos referimos *supra*, y que adivinamos íntimamente vinculado con el *Scriptura sola* espinosista: “La Biblia se explica por la Biblia.”⁶⁸

Cabe señalar que existe una célebre restricción “externa” sobre el uso de la *quezerá shavá*, que se remonta, al menos, hasta R.

⁶⁴ Cf. Strack, H., y Stemberger, G., *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, pp. 47-69; o Stainsaltz, Adin, *The Essential Talmud*, pp. 221-233; o Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 25-30; o Pérez Fernández, Miguel, “Aportación de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica”; o Sáenz-Badillos, Ángel, y Targarona Borrás, Judit, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia*, pp. 12-28, por ejemplo.

⁶⁵ Originalmente, esta regla limitaba su marco de aplicación a la *Torá*; con el paso del tiempo, se extendió sobre todo el *Tanaj*.

⁶⁶ Cf. Strack, H., y Stemberger, G., *op. cit.*, p. 52; AA.VV., *Vocabulario razonado de la Exégesis Bíblica*, pp. 119-120; y Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 30, y 123.

⁶⁷ Cf. Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 33-34.

⁶⁸ Cf. Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, p. 35.

Ismael: que debe empleársela con reserva, y con respaldo en la tradición;⁶⁹ aunque esta condición se referiría menos al uso de la regla que a los contenidos propositivos derivados a través de ella.⁷⁰

Sobre la base de lo anterior, proponemos pensar como un caso de uso de *guezerá shavá* en *TTP* la articulación entre *Deuteronomio*, 4:24, y *Job*, 31:12. Esto habría permitido a Spinoza mostrar *positivamente* que “*ignis*” (*fuego*) puede significar *metaphorice* “*zelotypia*” (*celos*) o “*ira*” (*cólera*).

En primer lugar, Spinoza recurre explícitamente a una *analogía verbal*: se explica el significado que tiene una palabra (en este caso, “*ignis*” —o, más precisamente: “אש”) en un versículo (en *Deuteronomio*, 4:24) por el significado que tiene esa misma palabra en otro versículo y contexto diferente (en *Job*, 31:12).⁷¹ En segundo lugar, la apelación al *contexto* discursivo del enunciado no solo refuerza los principios del *Scriptura sola* espinosista y cumple con las demandas talmúdicas de armonización reconciliatoria de las Escrituras; sino que, especialmente, limita por la negativa el significado del elemento análogo en cuestión: sabemos que Moisés no pudo haber sostenido nunca que Dios se identifica con el fuego natural. Esto último nos conduce, como de la mano, a corroborar que la *guezerá shavá* en Spinoza cumple incluso con la exigencia de respaldo en la tradición; su invocación de *Job*, 31:12, así lo confirmaría.

En efecto, si Spinoza demostró que Moisés no identificaba con Dios ningún elemento natural (el fuego, entre ellos), necesita también mostrar que Moisés empleó “*ignis*” (“אש”) en sentido figurado: como metáfora de “*zelotypus*” (“אכזר”). Ahora bien, ¿cómo puede legitimar esa interpretación al invocar un pasaje del libro de *Job*, sino suponiendo que su autor fue (también) Moisés? Y ese supuesto lo encuentra no en otro lugar sino en la *tradio*. Pues no resulta suficiente ni argumentativamente sólido descansar únicamente en las prácticas del lenguaje (*ex usu linguae*) hebraico, tal como nos explicita Spinoza,⁷² es decir, con hallar, como parecen pretender algunos especialistas, una suerte de “construcción metafórica común” hebrea a través de la cual

⁶⁹ Cf. *Pesajim* (TJ), 6:1, 33a; y *Kelim*, 5a.

⁷⁰ Cf. Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 30-31, 103-104.

⁷¹ Cf. Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 112-115, 123.

⁷² En *TTP*, VII, G III 101:10 y ss.

legitimar una lectura no-literal de “*ignis*”:⁷³ Spinoza necesita, por razones retóricas, de análisis del discurso,⁷⁴ que Moisés sea, diríamos hoy, el sujeto de la enunciación de *Job*, 31:12.

Dentro de la literatura rabínica, en el *Talmud* jerosolimitano, leemos: “Moisés escribió su libro [la *Torá*], el relato de Balaam [*Números*, 22-24],⁷⁵ y [el libro de] *Job*.”⁷⁶ Que Spinoza estaba al tanto de esta *traditio*, lo sabemos por *TTP*:

Sobre el libro de *Job*, y sobre el mismo *Job* entre los Escriutores mucha discusión hubo. Algunos consideran que Moisés lo escribió, y que toda la narración no es sino una fábula [*parabola esse*]; lo cual algunos de los Rabinos [*quidam Rabinorum*] en el *Talmud* transmiten [*tradunt*] (...) ⁷⁷

⁷³ Cf. Nadler, Steven, *op. cit.*, pp. 138.

⁷⁴ Como el *lenguaje*, el *estilo*, el *temperamento*, las *opiniones* de Moisés; o sus *conocimientos*: elementos que Spinoza considera en el capítulo II del tratado al momento de estudiar cada profeta.

⁷⁵ ¿Por qué discriminar aquí la autoría de estos pasajes de *Números*, cuando ellos ya son efectivamente parte de la *Torá*? Norman Solomon, nos lo explica: “The events narrated in the story of Balaam (...) were unknown to Israel, so Moses could only know about them by revelation from God”. En *The Talmud: A Selection*, p.483, n. 6.

⁷⁶ מֹשֶׁה כָּתַב סֵפֶר וַיִּפְרֹשֶׁת בְּלָעָם וְאַיִיב, *Baba Batra*, 14b, 12. Al respecto, leemos en Greenstein, Edward, “*Job*”, p. 1492: “One Rabbinic tradition attributes the composition of *Job* to Moses. It was perhaps thought that only someone as intimate with God as he could have dared to be so critical of God’s ways; or that only a prophet on the level of Moses could have experienced the magnificent revelations toward the end of the book.” Por otro lado, nótese que el pasaje de *Baba Batra* citado es también aquel en el que se reconoce, acaso por primera vez en la literatura rabínica, que Moisés no escribió toda la *Torá*: en el tratado se afirma que hay ocho versículos que redactó Josué. Según Rashi, en uno de sus diez comentarios sobre este pasaje del *Talmud*, esos versículos estarían comprendidos entre *Deuteronomio*, 34:5 y el final de la *Torá*: parcialmente, uno de los elementos de juicio que Abraham ibn Ezra, y luego Spinoza (en *TTP*, VIII) retomarán para poner en cuestión la tradición que sostiene la autoría mosaica completa del *Pentateuco*.

⁷⁷ En *TTP*, X, G III 144:10 y ss. Spinoza parece utilizar aquí “*parabola*” en una acepción alejada de la evangélica, aunque en un sentido cercano o igual

Nótese allí el empleo del verbo “tradĕre”, del cual se deriva el sustantivo “traditio” (usado, como se señaló *supra*, repetida y, en ocasiones, despectivamente por Spinoza en el tratado), con el cual comparte homofonía consonántica; nótese también el “quidam Rabinorum”: con esa construcción pronominal y genitiva, el filósofo reconoce que no es una tradición absoluta la que invoca, es decir, una opinión compartida por todos los sabios, aunque sí, una significativa y representativa. Pero volvamos a la articulación espinosista entre *Deuteronomio* y *Job*.

Si se nos acepta que allí hay un caso de *quezerá shavá*, entonces el “exceso” de Spinoza no se limita simplemente al empleo de una regla exegética acuñada por una tradición que él habría criticado y despreciado, de la que habría abjurado; hay más. Si estamos en lo correcto, y el filósofo acuerda con lo transmitido propositivamente en el *Talmud* sobre la *Torá* y el libro de *Job*, operaría él también parcialmente en contra de su rechazo a la autoría mosaica del *Pentateuco*, y, además, en contra de sus propias conclusiones respecto de los autores del resto de los libros de las Escrituras.⁷⁸ Y aún hay más.

al del מִשָּׁל (*mashal*) rabínico entendido como un género o pieza literaria: una fábula o una parábola (en sentido greco-latino), una ficción de naturaleza comparativa que establece relaciones entre situaciones ficticias y situaciones reales. Y así es como presenta Maimónides el libro de *Job* en *Guía de perplejos*, III:22: “La historia de Job, tan maravillosa y sorprendente, se relaciona con nuestro tema: quiero decir que se trata de una parábola cuyo objetivo es ilustrar las opiniones de los hombres acerca de la Providencia.” Donde David Gonzalo Maeso traduce “parábola”, Samuel ibn Tibbon, el traductor de la versión de *Guía de perplejos* que Spinoza disponía en su biblioteca: *Moré Nevujim* (cf. Atilano Domínguez, *Biografías de Spinoza*, p. 206), vierte “מִשָּׁל”; y es altamente probable que, cuando a continuación, en esta misma parte de *TTP*, el filósofo escribe: *quibus Maimonides etiam favet in suo libro More Nebuchim* (“por lo que Maimónides también aboga en su libro *More Nevujim*”), esté él pensando en ese pasaje del tratado del Rambam que recién citamos. Por una distinción precisa entre מִשָּׁל (*mashal*) como pieza narrativa y como técnica exegética, cf. Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 79 y ss.

⁷⁸ Cf. *TTP*, capítulos VIII y ss. Frente a esto último, alguien, de modo apolo-gético, podría señalar que Spinoza lleva adelante su exégesis de *Deuteronomio*, 4:24 argumentativamente antes de empezar a aplicar *stricto sensu* su

Al recurrir a *Job*, 31:12, donde aparece el término análogo que habilita la *guezará shavá*: “ignis” (i.e., “שן”), Spinoza ya presupondría allí, en ese versículo, la significación en sentido figurado de la palabra en cuestión. Ahora bien, ¿cómo podría justificarla? Por supuesto, en la *Judaeorum traditio*, que lee en “ignis” (“שן”), “zelotypus” (“זלזת”).⁷⁹

Y, por último, lo más sorprendente, por aparentemente inaudito: Spinoza pareciera constituirse en el primer exégeta bíblico judío —hasta el siglo XVII— en emplear *Job*, 31:12 para explicar este significado metafórico de “שן” en *Pentateuco*; no hemos todavía encontrado otro comentador medieval, o un *midrash* o pasaje de tratado *mishnáico* o talmúdico que lo hiciera.⁸⁰ Por lo tanto, si bien sus conclusiones se respaldan en la tradición, como señalamos *supra* que

método en relación a la cuestión de las autorías de los libros de las Escrituras; entonces, el filósofo se encontraría, en cierta medida, justificado a comprometerse, al menos de manera instrumental o provisoria, con la tradición que afirma que el libro de *Job* fue escrito por Moisés. Sin embargo, un *ad hoc* semejante solo lograría entorpecer ilegítima e infructuosamente un estudio con valor epistémico como el que proponemos.

⁷⁹ Leemos nosotros en Greenberg, Moshe, *Understanding Exodus*, p. 59: “The choice of fire as a divine element (as in Gen 15:17) flows from its manifold God-like characteristics. As burning and fire are used in similes of fury (Esth 1:12) and love (Song 8:6), so the passionate nature of Israel’s God (“whose name is Impassioned” [Exod 34:14]) is often expressed in similes of fire (Jer 4:4; Ps 79:5; Zeph 3:8). The destructive power of fire provides an analogy to God’s dangerous holiness: in his dangerous aspect God is actually called “a consuming fire” (Deut 4:24; 9:3; cf. Lev 10:2; and 2 Kgs 1:10ff). Purity (Num 31:23; Mal 3:2) and illumination (cf. Exod 13:21) are further points of comparison. Finally, the mysterious texture of fire—its reality yet insubstantiality, its ability to work at a distance—must have contributed to its aptness as a divine symbol.”

⁸⁰ Sospechamos que esta “novedad” de la exégesis de Spinoza pudo haberse desprendido del haber el filósofo puesto en práctica ese casi ejercicio de retórica clásica en el cual consiste la segunda exigencia de la primera parte de su *Scriptura Sola*: recoger las declaraciones (*sententiae*) de cada autor de cada libro de la Biblia, y agruparlas según algunos temas principales (*ad summa capita*): quién dijo qué sobre *la naturaleza de Dios*, o sobre *la providencia*, o sobre *qué es lo justo y lo bueno*, por ejemplo; cf. *TTP*, VII, GIII 100:7. En nuestro caso de estudio, el *locus communis* se identificaría en *la*

exige el empleo de la *guezerá shavá*, el filósofo haría uso de la regla con cierta autonomía o autoridad personal.⁸¹

Scriptura sola: más allá del *guezerá shavá*

A esta altura, y frente a la complejidad y densidad del caso estudiado, cabe preguntarnos: además de la *guezerá shavá*, ¿nos es lícito sospechar que Spinoza quizás emplee ahí, en el núcleo de su exégesis de *Deuteronomio*, 4:24, alguna otra de las *middot*? Aparentemente, sí.

Cuando Spinoza se respalda en *Deuteronomio*, 4:12 para afirmar que ni en 4:24 ni en ningún otro sitio, Moisés, al referirse a Dios, quiso significar *ignis naturalis* con “ignis” (i.e., con “אש”), acaso esté haciendo uso de otra regla exegética rabínica del grupo de las de las *comparativas*: la אבן בנין (*binyan av*). Esta *middá* construye grupos (“familias”) de textos a partir de uno que oficia de paradigma para interpretar el resto.⁸² La regla infiere o postula un principio general sobre la base de un elemento común a todos los casos análogos: el

cólera o celos de Dios, y *Deuteronomio*, 4:24 y *Job*, 31:12, se ubicarían dentro de la misma lista; y, al ser Moisés el “autor” de ambos enunciados, ellos se encontrarían muy estrechamente ligados.

⁸¹ Podríamos ir más allá de nuestra aproximación *funcional* y, también, ensayar identificar *formalmente* el empleo de la *guezerá shavá* en el caso de *TTP* que estudiamos. Eso se llevaría adelante sobre un desarrollo del reconocimiento de fórmulas privativas de esta regla que Elvira Martín Contreras ha sabido discriminar con tanta erudición (cf. *op. cit.*, pp. 108 y ss.) Sin embargo, tamaña tarea excedería con creces los límites editoriales de un trabajo como el presente: demandaría un estudio de las construcciones latinas empleadas por Spinoza para el caso estudiado, un trabajo sobre equivalencias posibles (lingüística e históricamente determinadas) entre el arameo o hebreo y el latín, etc. Por ejemplo, el “atque legitime concludimus” en *TTP*, VII, G III 101:17, acaso nos orientase en lograr determinar si el supuesto caso de *guezerá shavá* en esta interpretación espinosista de *Deuteronomio*, 4:24 es de uso exegético o simplemente lógico.

⁸² Cf. Strack, H., y Stemberger, G., *op. cit.*, p. 53; y Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 125 y ss.

principio se cumple en cada uno de los enunciados en los que el elemento en común esté presente.⁸³ En nuestro caso, el versículo paradigmático sería *Deuteronomio*, 4:12, y el elemento análogo, otra vez, por supuesto, “ignis” (“אש”).

Por otro lado, cuando Spinoza finalmente “reconcilia” “Deus est ignis” con “Deus est zelotypus”, lo que en efecto hace es replegar *Deuteronomio*, 4:24 sobre sí mismo: señala que el “ignis” (“אש”) del primer hemistiquio significa, figurativa, metafóricamente, el “zelotypus” (“זֵלוֹתִיפּוּס”) del segundo.⁸⁴ Algo similar hace Abraham ibn Ezra en sus dos glosas (o *peirushim*) sobre este versículo:

אש אוכלה הוא / [UN] FUEGO DEVORANTE [ES] ÉL.
No hay “כ” [delante de “אש” que signifique “como”],
pero el sentido [es] “como un fuego devorante es él”.

⁸³ Obsérvese que la segunda exigencia del primer momento del *Scriptura Sola* espinosista es solidaria con esta regla exegética. Véase nota 80.

⁸⁴ Dentro de los estudios retóricos tradicionales, la metáfora, en calidad de figura, suele caracterizársela por un salto o *dislocación* entre esferas semánticas diferentes (el *sentido propio* y el *sentido figurado* pertenecerían a dos constelaciones de sentido distintas), aunque conectadas por una *semejanza* o *analogía* fundamental (que es lo que sostendría la relación posible entre ambos sentidos). Spinoza habría procedido de esta manera al interpretar “ignis” en función de “zelotypus”: la sustitución quedó establecida entre el sentido figurado: *ignis*, la metáfora, y el sentido propio: *zelotypus*. A su vez, se observa que “ignis” y “zelotypus” pertenecen a dos esferas semánticas diferentes: la primera, al de los elementos naturales, a un fenómeno de combustión; la segunda palabra, al de los afectos del alma o pasiones; pero entre los significados de ambas palabras puede establecerse una relación de analogía: la de la ferocidad con la que consumen a sus otros tanto el fuego como los celos. Cf. Todorov, Tzvetan, “Synecdoques”, II, p. 26; Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, p. 49; y Cano, Ma. Fernanda, *Configuraciones. Un estudio sobre las figuras retóricas*, pp. 25, 33 y ss., y 47 y ss.

אֵל קִנָּא / [UN] DIOS CELOSO. En relación con la idolatría. Los celos suyos devoran como un fuego que no deja raíz ni rama.⁸⁵

¿Qué otra regla rabínica entendemos que Spinoza emplearía en este caso? La **הקש** (*heqqesh*), aquella que compara palabras diferentes (como “ignis” y “zelotypus”) que aparecen equiparadas en un mismo versículo (como “ignis” y “zelotypus” en *Deuteronomio*, 4:24) o en versículos contiguos.⁸⁶

Los límites formales de este trabajo no nos permiten desarrollar estas últimas intuiciones; sin embargo, si fueran correctas y fructíferas, cabría encontrar en *TTP* un promisorio terreno fértil en el cual continuar estas indagaciones.

Conclusiones: ¿solo Scriptura sola?

Spinoza explicita en el capítulo VII del tratado el *qué* (*quid?*) de su método interpretativo, aunque no especifica el *cómo* (*quomodo?*), más allá de algunas indicaciones respecto de la prioridad de lectura literal, de los límites de la metafórica, o del ser claro u oscuro del sentido de las oraciones bíblicas. Sin embargo, leemos al filósofo aplicar el método; es decir, comprobamos que él articula una cuantiosa colección de exégesis concretas como la que hemos estudiado sobre *Deuteronomio*, 4:24.

En la búsqueda de esos *cómo* efectivos en esos ejercicios interpretativos, nos habíamos propuesto probar la posibilidad de un empleo de la *middá guezerá shavá* en el núcleo de la “reconciliación” exegetica espinosista entre “Deus est ignis” y “Deus est zelotypus” en *TTP*, VII, y así lo hicimos: mostramos, punto por punto (*analogía verbal, relevancia del contexto discursivo en la comparación armonizante, respaldo en la tradición*), que la articulación interpretativa entre

⁸⁵ Como ya lo habíamos adelantado en la nota 56, la idea de raíz (**שורש**) pudo haberle sugerido a Spinoza el vínculo entre *Deuteronomio*, 4:24 y *Job*, 31:12.

⁸⁶ Cf. Strack, H., y Stemberger, G., *op. cit.*, p. 52, *in fine*; Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 105-107, y 124-125. Esta regla suele confundírsela con la *guezerá shavá*, y, aunque compleja y ampliamente empleada, no se encuentra propiamente listada en ninguna de las tres colecciones que nombramos *supra*.

Deuteronomio, 4:24 y *Job*, 31:12 podemos comprenderla desde aquella célebre regla rabínica. Incluso, hemos señalado que acaso haya al menos dos *middot* más implicadas en nuestro caso de estudio: la *bin-yan av* y la *heqqesh*.

Estas corroboraciones constituirían nuevas constataciones de la persistencia, de la insistencia de la tradición rabínica (o “farisea”) en lo más fundamental de la producción literaria de Spinoza: la propuesta exegética en el corazón de *Tractatus Theologico-Politicus*. Una herencia ínsita en sus modos de lectura, en los del Spinoza *lector* (tal vez incluso antes que *interpretes*).

Entonces, ¿no hay solo *Scriptura sola*? ¿Y significaría en verdad aquello un problema, un “defecto” esa persistencia, esa continuidad de la *traditio* en el método de un filósofo que, habiéndose formado en ella, abjuró de ella en la misma obra en la que desarrolla ese mismo método? No, en realidad no si aceptamos los *insights* de Diana Sperling: por un lado, las *middot* y la filosofía de Spinoza compartirían efectivamente una representación del lenguaje según la cual lo definitorio se concentraría en la materialidad, en la historicidad, y en la “manera de leer”; pero, por otro, también Spinoza no solo expondría un método exegético propio una vez que ya lo ha ejercitado, puesto en práctica y probado en su obra, sino un método propio constituido, compuesto, potenciado por un conjunto de *cómos* que ya se habrían ejercitado, puesto en práctica y probado mucho antes de que su propia obra comenzara siquiera a concebirse: en la *traditio*. Entonces, ¿solo *Scriptura sola*? La tradición, como vimos, técnicamente así también ya lo exigía.

Por último, un comentario respecto de la “novedad” en el uso espinosista de *Job*, 31:12 para interpretar *Deuteronomio*, 4:24. Esa probable autonomía o autoridad personal de la que haría uso Spinoza en su empleo de la *quezerá shavá*, no alcanzaría ningún abuso condenable, sino lo contrario: porque en lugar de atentarle en contra, enriquecería la tradición exegética en la que (quizás muy a su pesar, como señala Melamed) Spinoza no deja de inscribirse: la *Rabinorum traditio* o la *Pharisaeorum traditio*.

Esperamos con nuestro trabajo haber contribuido con otro elemento de juicio para problematizar una vez más las tesis de ascendencia levinasiana sobre el vínculo entre Spinoza y la tradición.

Bibliografía

- AA.VV., *Vocabulario Razonado de la exégesis bíblica. Los términos, las aproximaciones, los autores*, traducción de Pedro Barrado y María Pilar Salas, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2007.
- Antología del Talmud*, introducción, selección, traducción y notas a cargo de David Romano, José Janés Editor, Barcelona, 1953.
- ALLISON, HENRY E., *Benedict de Spinoza: An Introduction*, Yale University Press, New Haven & London, 1987.
- ARBIB, DAN, “Spinoza and Scripture”, en Yitzhak Y. Melamed, *A Companion to Spinoza*, Wiley Blackwell, Hoboken, NJ, 2021, pp. 449–461.
- Biblia Rabbinica (Miqraot Guedolot)*, edición a cargo de Daniel Bomberg, Venecia, 1524-1525.
- BUXTORE, JOHNNES, *Lexicon Hebraicum et chaldaicum*, 1607.
- CANO, MA. FERNANDA, *Configuraciones. Un estudio sobre las figuras retóricas*, Cántaro, Buenos Aires, 2000.
- CERVANTES SAAVEDRA, MIGUEL DE, *Don Quijote de la Mancha*, edición de Francisco Rico, Alfaguara, San Pablo, 2004.
- DE SPINOZA, BARUCH, *Opera*, 4 volúmenes, al cuidado de Carl Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1925. Esta colección incluye *Tractatus Theologico-Politicus*.
- DELBOS, VICTOR, *Le spinozisme*, Société française d'imprimerie et de librairie, París, 1916.
- DELEUZE, GILLES, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Édition de Minuit, Paris, 1968.
- DOMÍNGUEZ, ATILANO, *Biografías de Spinoza*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

- DUJOVNE, LEÓN, *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia*, en dos volúmenes, Ediciones Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2015.
- GARGIULO, MASSIMO, “L’analogie dans le Talmud et chez Spinoza”, en AA.VV., *Spinoza philosophe grammairien*, CNRS éditions, París, 2019, pp. 201-206.
- GREENBERG, MOSHE, *Understanding Exodus. A holistic commentary on Exodus 1-11*, Cascade Books, Oregon, 2013 (2^{da} edición).
- GREENSTEIN, EDWARD L., “Job”, en *The Jewish Study Bible*, Oxford University Press, New York, 2015 (2^{da} edición), pp. 1489-1495.
- HARTMAN, DAVID, “El judaísmo como una tradición interpretativa” en *La tradición interpretativa*, traducción de Marcelo Burello, Editorial Altamira, Buenos Aires, 2004, pp. 9-50.
- JAMES, SUSAN, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics*, Oxford University Press, New York, 2012.
- KAPLAN, YOSEF, *Los Judíos Nuevos en Ámsterdam. Estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1996.
- KLIJNSMIT, ANTHONY J., “Vossius, Spinoza, Schultens: the Application of *analogía* in Hebrew Grammar”, en *Helmantica* 154, 2000, pp. 139-166.
- LEVENE, NANCY, *Spinoza’s Revelation. Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- LEVINAS, EMMANUEL, “El trasfondo de Spinoza”, en Emmanuel Levinas, *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, Lilmod, Buenos Aires, 2006, pp. 249-255.
- MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, edición preparada por David Gozalo Maeso, Editorial Nacional, Madrid, 1983.
- MARTÍN CONTRERAS, ELVIRA, *La interpretación de la Creación. Técnicas exegéticas en “Génesis Rabbah”*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2002.

- MELAMED, YITZHAK, "Spinoza's 'Girsa de-Yankuta' or Spinoza, the Pharisee", borrador de una conferencia que Melamed dictó para el departamento de *Études Juives* de la *École des hautes études en sciences sociales* en 2016. Dicho borrador puede consultarse en [https://www.academia.edu/28418323/Spinoza the Pharisee or Spinozas Girsa de yankuta](https://www.academia.edu/28418323/Spinoza_the_Pharisee_or_Spinozas_Girsa_de_yankuta).
- MESCHONNIC, HENRI, *Spinoza poesía del pensamiento*, traducción de Hugo Savino, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2015.
- MONTAG, WARREN, *Bodies, masses, power. Spinoza and his contemporaries*, Verso, New York, 1999.
- MORALES, CARLOS, *Baruch Spinoza. Tratado Teológico-Político*, E.M.E.S.A, Madrid, 1978.
- MOREAU, PIERRE-FRANÇOIS, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, París, 2019 (5^a edición corregida).
- NADLER, STEVEN, *A Book Forged in Hell*, Princeton University Press, New Jersey, 2011.
- NADLER, STEVEN, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, MIGUEL, "Aportación de la hermenéutica judía a la exégesis bíblica", en *Biblia y hermenéutica: VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, coord. por José María Casciaro Ramírez, Gonzalo Aranda Pérez, Juan Chapa Prado, José Manuel Zumaquero, 1986, pp. 283-306.
- PÉREZ, M., & TREBOLLE, J., *Historia de la Biblia*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.
- POPKIN, RICHARD, "Spinoza and the Bible Scholarship", en *The Cambridge Companion to Spinoza* (editado por Don Garrett), Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 383-407.
- POPKIN, RICHARD, *The History of Scepticism*, Oxford University Press, London, 2003.
- RICŒUR, PAUL, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, Texas, 1976.

Teología y cultura 27:2 (2025)

- SÁENZ-BADILLO, ANGEL, & TARRAGONA BORRÁS, JUDIT, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medioevo español*, Herder, Barcelona, 2016.
- SPERLING, DIANA, *Tiempo de Spinoza*, Leviatán Editorial, Buenos Aires, 2023.
- STEINSALTZ, ADIN, *The Essential Talmud*, traducido del hebreo por Chaya Galai, Harper Collins, U.S.A., 1976.
- STRACK, H. L., & STEMBERGER, G., *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, edición española preparada por Miguel Pérez Fernández, corregida y revisada por Günter Stemberger, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1996.
- STRAUSS, LEO, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- The Talmud: A Selection*, selección, traducción y notas a cargo de Norman Solomon, Penguin Books, Londres, 2009.
- TIGAY, JEFFREY H., *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, The Jewish Publication Society, New York, 1989.
- TODOROV, TZVETAN, “Synecdoques”, en *Communications*, 16, *Recherches rhétoriques*, La seuil, París, 1970, pp. 26-35.
- VAN BEKKUM, WOUT JAC., “Quelques remarques sur les mots et citation hébraïques dans le Tractatus theologico-politicus”, en *Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books*, pp. 139-144.
- WOLFSON, HARRY A., *The philosophy of Spinoza*, dos volúmenes en un solo tomo, Meridian Books, U.S.A., 1958.
- ZAC, SYLVAIN, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, París, 1965.

Teología y cultura 27:2 (2025)

Fecha de recepción: 31-07-2025

Fecha de aceptación: 12-09-2025

Palabra encarnada y juego eucarístico. Cristología calcedoniana y Wittgenstein en la praxis ortodoxa

Jorge Ostos
(UCA)

Resumen

En este artículo exploro cómo la cristología calcedoniana y la filosofía de Ludwig Wittgenstein, articulando palabra encarnada y juego eucarístico, sostienen una teología centrada en la praxis litúrgica. A través de un análisis comparativo de los conceptos de «juego de lenguaje» y «forma de vida» wittgensteinianos junto a la formulación cristológica de Calcedonia, se traslada el foco de las teorías metafísicas a la experiencia comunitaria del lenguaje de fe. Se destaca la Escritura y la Eucaristía como Palabra hecha carne y sacramento constitutivo de la Iglesia. Argumento que liturgia y teología se configuran mutuamente, y concluyo que la Eucaristía, entendida como juego de lenguaje eucarístico, es fuente de toda teología, haciendo fecunda la unidad eclesial, misión y formación en el siglo XXI.

Palabras clave: Wittgenstein. Cristología Calcedoniana. Teología eucarística. Juego de lenguaje. Forma de vida

Abstract

This article I examine how Chalcedonian Christology and Ludwig Wittgenstein's philosophy, by articulating the incarnate Word and the Eucharistic game, underpin a theology centered on liturgical praxis. Through a comparative analysis of Wittgenstein's «language game» and «form of life» alongside Chalcedonian formulations, the focus shifts from metaphysical theories to the communal enactment of faith-language. Scripture and the

Eucharist emerge as the Word made flesh and the sacrament constitutive of the Church. I argue that liturgy and theology are mutually formative, concluding that the Eucharist—as a Eucharistic language game—serves as the source of all theology, fostering ecclesial unity, mission, and theological formation in the twenty-first century.

Keywords: Wittgenstein. Chalcedonian Christology. Eucharistic theology. Language game. Form of life

Introducción

En este artículo abordo la pregunta de cómo es posible la fusión entre la filosofía de Ludwig Wittgenstein y la cristología calcedoniana puede ayudar a repensar en el estatus de la Eucaristía como acto teológico. Partiendo de la noción wittgensteiniana de «juego de lenguaje» y «forma de vida», antitética al modelo metafísico, y de la analogía calcedoniana de la Palabra encarnada, investigo su convergencia para sostener una teología de la praxis litúrgica. Interesa descubrir en qué medida este diálogo supera la división entre teoría y práctica al situar el rito como fundamento de la fe. La indagación se formula así: ¿cómo articulan estos marcos conceptuales un juego eucarístico que constituye y comunica la Iglesia?

Para llevar a cabo esta indagación, el estudio se estructura en ocho secciones. Comienzo con los fundamentos filosóficos wittgensteinianos (juegos de lenguaje y formas de vida), prosigo con la presentación del texto bíblico como palabra encarnada y luego desarrollo cuatro ejes de convergencia entre ambos marcos: prioridad de la praxis, encarnación del sentido, comunión lingüística y crítica al idealismo. A continuación, incorporo antecedentes en la teología de la liberación, aplico el enfoque a la Eucaristía como praxis redentora, examino la reciprocidad entre teología y liturgia y, finalmente, analizo la tradición como juego de lenguaje y sus implicaciones hermenéuticas, eclesiales, misioneras y formativas.

1. La filosofía de Wittgenstein

En la década de 1920, el positivismo lógico se plasmó por el Círculo de Viena y la Sociedad de Filosofía Científica de Berlín, con figuras

como Schlick, Carnap y Neurath. Este movimiento rechazó la metafísica tradicional y buscó un criterio de verificación que pudiera delimitar el significado de las proposiciones mediante la lógica y la experiencia empírica. Plantea la distinción analítico-sintética y la unidad de la ciencia a través de un lenguaje común, capaz de reducir teorías bajo fundamentos rigurosos. Con el traslado de algunos de estos filósofos a Estados Unidos en los años cuarenta, estas ideas se institucionalizaron y refuerzaron la aspiración a una filosofía integrada con el método científico.

Este tránsito hacia una concepción rigurosa del lenguaje como fundamento del conocimiento prepara el terreno para la reflexión de Ludwig Wittgenstein. Mientras el positivismo lógico aspiraba a un lenguaje ideal y verificable que reflejase la estructura del mundo, Wittgenstein, en su *Tractatus logico-philosophicus* (1921), expresó que «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo».¹ Posteriormente, en las *Investigaciones filosóficas* (1953), desplazó el foco a la multiplicidad de usos del lenguaje en contextos cotidianos, revelando cómo el significado emerge de prácticas compartidas.

En el *Tractatus* Wittgenstein se propone solucionar todos los problemas de la filosofía entendiendo la *Sprachlogik*, es decir, la estructura lógica subyacente al lenguaje. Para él, la verdadera tarea filosófica no consiste en investigar la existencia, el conocimiento, el valor o la verdad, sino en aclarar la forma de nuestro pensamiento y de nuestro habla. Según la teoría pictórica del significado, las proposiciones son «modelos» de los hechos: compuestas por nombres que corresponden a objetos, reflejan la estructura de los estados de cosas en el mundo. Una vez delimitado lo que puede decirse de forma significativa, desaparecen las confusiones filosóficas tradicionales. Tras reconsiderar el *Tractatus*, Wittgenstein abandona la idea de una única lógica del lenguaje. En las *Investigaciones filosóficas*, introduce dos nociones centrales que socavan los cimientos de la filosofía (y la teología) meramente conceptualista: juegos de lenguaje y formas de vida.

Juegos de lenguaje: actividades comunicativas regidas por convenciones internas y ancladas en acciones. A su vez, *juegos*

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Madrid: Alianza Editorial, 2012), §5.6.

«primitivos» como el del constructor, que muestran los límites del modelo agustiniano; y juegos «regulares» para informar, especular, bromear, traducir, etc., los cuales revelan la diversidad de prácticas lingüísticas.² Por ejemplo, una palabra como «Dios» —nos enseña Wittgenstein— opera según las normas de su juego, distinto al de «árbol» o «número».³ *Formas de vida*: el trasfondo —natural, social y cultural— que hace posibles los juegos de lenguaje. Para Wittgenstein, la «gramática» ya no es un conjunto rígido de reglas externas, sino la expresión de cómo funciona el lenguaje en nuestras prácticas cotidianas.⁴ Esta noción subraya que, además de acuerdos en definiciones, se requiere un acuerdo en «forma de vida» para entender y usar correctamente el lenguaje.⁵ Las formas de vida, entonces, pueden concebirse como condicionamientos cambiantes y contingentes, o como un fondo común de comportamientos compartidos que sustentan toda comunicación humana.⁶ De nuevo, con el mismo ejemplo, el uso de «Dios» presupone una práctica comunitaria de culto, no un acceso privado a un ente sobrenatural.⁷

Estos conceptos permiten desactivar una metafísica infranqueable que reduce el lenguaje teológico únicamente a la posesión de un sentido, si refiere a un objeto extralingüístico,⁸ así como también a un expresivismo absoluto, que sostiene que el lenguaje religioso es meramente un reflejo de estados subjetivos.⁹ En lugar de eso, la gramática religiosa se revela como un conjunto de reglas que «dicen» cómo orar, confesar y comulgar, reglas aprendidas en comunidad y que no se reducen a admitir solamente un fundamento extralingüístico.

² Véase Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Madrid: Gredos, 2014), §2, 23.

³ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §23.

⁴ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §371, 373.

⁵ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §§241–242.

⁶ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §206.

⁷ Véase Lee C. Barrett, «Wittgenstein and Theology: An Interplay of Appropriations», *Toronto Journal of Theology* 40 (2024): 53.

⁸ Véase Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §23, §43.

⁹ Véase Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett (Berkeley: University of California Press, 1966), 59.

Ludwig Wittgenstein no concibió la filosofía como construcción de sistemas determinantes, sino como práctica de «alivio conceptual» destinada a librar a la mente de falsas imágenes. Su célebre consigna «Toda explicación tiene que desaparecer y solo la descripción ha de ocupar su lugar»,¹⁰ resume la ruptura con la tradición cartesiana y con el positivismo lógico, ambos empeñados en fundar el sentido del lenguaje sobre relaciones epistemológicas absolutas. Entonces, este giro consiste en (1) reconocer los límites de la reflexión especulativa, evitando que «la filosofía haga de la gramática un objeto supralingüístico»;¹¹ y (2) mostrar que los problemas filosóficos no desaparecen con más teoría, sino con un examen cuidadoso de cómo hablamos diariamente.

El énfasis wittgensteiniano en praxis y gramática puede leerse en paralelo con la afirmación calcedoniana de la unidad entre lo divino y lo humano: si Wittgenstein libera el lenguaje de la especulación, Calcedonia afirma la unidad irreductible de lo divino y lo humano. De aquí surge la figura del texto encarnado, análogo al misterio calcedoniano.

2. Texto encarnado como analogía de Calcedonia

El Concilio de Calcedonia (451) definió a Cristo como un único sujeto o hipóstasis, en el que coexisten dos naturalezas —la divina y la humana— sin que ninguna se diluya o se divida. De manera análoga, el «texto encarnado» debe concebirse como una entidad singular que reúne dos dimensiones igualmente irreductibles: la materialidad de la letra y la vivencia del sentido. Esta unidad impide pensar el texto como mera superposición de partes o como un dualismo inconexo, de modo que su identidad permanece estable pese a la diversidad de sus componentes. Tim Labron comenta que:

la perspectiva calcedoniana considera el texto como la Palabra de Dios escrita por autores humanos con sus limitaciones y atributos humanos. Por lo tanto, el texto no es un conocimiento sobrehumano del mundo empírico, ni es un conocimiento

¹⁰ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §109.

¹¹ Harvey, «Wittgenstein's Notion of "Theology as Grammar"», 90.

simbólico más allá del mundo humano. En cambio, el texto une el significado material y espiritual. De este modo, el texto transmite el aspecto cristológico de ser claramente la Palabra de Dios con un contexto claramente humano en plena comunicación.¹²

Por un lado, la dimensión material del texto abarca el soporte —ya sea pergamino, papel o formato digital— junto con la tipografía, el orden de las líneas y la propia textura del mensaje escrito. Por otro, la dimensión semántico-vivencial alberga el sentido profundo, la carga simbólica y la eficacia ritual o performativa que emerge cuando la comunidad lo lee, recita o representa. Así como en Cristo la divinidad no anula la humanidad ni viceversa, en el texto encarnado la letra sin voz carecería de vida y el sentido sin cuerpo de resonancia histórica. La definición calcedoniana subraya que esas dos naturalezas conviven «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación». Aplicado al texto, ello significa rechazar cualquier forma de *monofisismo textual* que colapse el soporte y el significado en una única instancia indiferenciada, así como el *nestorianismo textual* que los aísla de modo extremo. El texto verdadero se expresa en la complementariedad de ambas esferas, cada una con su lógica y función.

Al mismo tiempo, conviene preservar las propiedades propias de cada dimensión. La materialidad conserva características como el grosor del papel, la opacidad de la tinta o las anchuras de línea; el sentido conserva su arquitectura argumental, su fuerza poética o teológica y su capacidad de transformar la experiencia de quien lo asimila. Ninguna de estas propiedades se sacrifica en la unión: al igual que la persona del Verbo no disuelve sus naturalezas, la hipóstasis textual no aniquila las marcas físicas ni disuelve el horizonte de sentido.

Finalmente, la fidelidad a la autoridad es fundamental. Calcedonia invocó los credos de Nicea y Constantinopla para proteger la unidad de la fe sin admitir añadidos ajenos. De manera semejante, el texto encarnado reconoce su tradición —el canon literario y su trayectoria de recepción— y no concede espacio a innovaciones acríicas que desfiguren su matriz. Esta lealtad garantiza la estabilidad del texto

¹² Tim Labron, *Wittgenstein and Theology* (Londres: T&T Clark, 2009), 100.

frente a reduccionismos unilaterales y a experimentaciones ligadas exclusivamente a la materialidad o al sentido.

Con esta analogía desplegada, podemos ahora apreciar que este encuadre encarnado del texto o palabra encarnada refuta la idea de la Escritura como un simple almacén de dogmas puros o de datos científicos, tal como propone la visión nestoriana; impide que el texto se reduzca a un mero símbolo de lo trascendente, según la postura eutiquiana, y, al igual que Cristo, declara «¡Yo soy la Verdad!», subrayando su arraigo histórico y su concreción humana. De este modo, la cristología calcedoniana y la filosofía de Wittgenstein pueden converger al negar que el discurso religioso *pueda abstraerse de las prácticas comunitarias* que le dan vida.¹³

3. Convergencia y ecumenismo

El vínculo entre Wittgenstein y Calcedonia se articula en cuatro ejes coincidentes. En primer lugar, ambos otorgan prioridad a la praxis: ni la teología ni la cristología nacen de sistemas especulativos, sino de prácticas vivas de lectura y culto. En segundo lugar, comparten la encarnación del sentido, pues, tal como Cristo, el texto no remite a realidades metafísicas ajenas, sino que «muestra» su significado en la existencia eclesial. En tercer lugar, subrayan la idea de comunión lingüística, según la cual creer equivale a someterse a la autoridad de la tradición, de modo análogo a la sumisión cristológica a la encarnación. Finalmente, convergen en una crítica al idealismo: la experiencia humana, el cuerpo y la comunidad no constituyen obstáculos para la revelación, sino vasos imprescindibles que la hacen posible.

En última instancia, la combinación de una herencia calcedoniana de unidad encarnada y la gramática wittgensteiniana de uso comunitario restituye la Escritura a su terreno natural: no como documento estático, sino como Palabra viva, como texto encarnado, capaz de forjar la fe en el acto mismo de leer, orar y celebrar.

¹³ Para profundizar en los concilios ecuménicos, especialmente en el de Calcedonia, véase Justo L. González, *Historia del cristianismo: Un recorrido a través de los siglos* (Barcelona: Editorial Clie, 2009); y John A. McGuckin, *El sendero del cristianismo: Los primeros 1000 años*, Volumen 2 (Salem: Publicaciones Kerigma, 2021).

Aunque el presente análisis se desarrolla desde una perspectiva cristiana ortodoxa, su alcance no se circunscribe únicamente a las liturgias orientales. Las herramientas conceptuales de Wittgenstein — la noción de juegos de lenguaje y formas de vida— permiten extender la reflexión de modo natural a la tradición católica romana, así como a las tradiciones protestantes y evangélicas, pues todas comparten prácticas simbólicas y verbalizaciones sacramentales que configuran comunidades de sentido.

De igual manera, resulta fundamental reconocer que, incluso, el pentecostalismo, pese a su énfasis en la espontaneidad, es —y debería asumirse— un movimiento claramente litúrgico.¹⁴ Los cultos pentecostales despliegan rituales, himnarios, gestos y narrativas sagradas que responden a reglas implícitas de comunicación y celebración. Lejos de oponerse a la liturgia, estas congregaciones crean sus propios juegos de lenguaje en torno a la experiencia del Espíritu, configurando formas de vida teológica con igual densidad simbólica.

En este sentido, Wittgenstein nos ofrece un marco para entender todos estos procesos como variaciones de un mismo fenómeno: la encarnación del sentido en comunidad. Su filosofía habilita una visión ecuménica cristiana abarcadora que supera las fronteras denominacionales, al mostrar que cualquier tradición cristiana configura su mundo sacramental a través de reglas de uso compartidas. De este modo, la convergencia entre Wittgenstein y Calcedonia abre la puerta a diálogos interconfesionales basados en la praxis y el lenguaje, más allá de la mera comparación dogmática.

Sin embargo, al presentar las tradiciones ortodoxa, católica romana, protestante y pentecostal como variaciones de un juego eucarístico, este marco corre el riesgo de soslayar evidentes tensiones litúrgicas y eclesiológicas que emergen en contextos históricos, culturales y confesionales específicos. Por ejemplo, la frecuencia y el modo de celebrar la comunión, las fórmulas sacramentales de la presencia real y las disposiciones canónicas sobre el pan y el vino

¹⁴ Sobre esto, véase Gordon T. Smith, *Evangelical, Sacramental, and Pentecostal: Why the Church Should Be All Three* (Downers Grove, MI: IVP Academic, 2017) y Andrew Wilson, *Spirit and Sacrament: An Invitation to Eucharistic Worship* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2019).

difieren de manera significativa entre comunidades, mostrando gramáticas rituales, por así decirlo, propias. Consciente de ello, invito a futuros investigadores a profundizar en estos matices a través de estudios, análisis comparativos de las prácticas sacramentales y reflexiones críticas desde otras perspectivas.

4. Antecedentes en la teología de la liberación

Es importante reconocer que el empeño por articular teología y praxis tiene antecedentes sólidos en nuestro contexto latinoamericano (por ejemplo, en la teología de la liberación). Obras como *Los sacramentos de la vida* de Leonardo Boff ya habían enfatizado la dimensión sacramental de la existencia cristiana en lucha. No obstante, el presente estudio aporta novedad al incorporar el vocabulario wittgensteiniano de gramática, juegos de lenguaje y formas de vida, ofreciendo un marco hermenéutico que trasciende el compromiso sociopolítico para iluminar la praxis litúrgica y la forma de vida eclesial desde las reglas implícitas del lenguaje de fe.

En *Los sacramentos de la vida*, Boff desplaza el concepto de sacramento más allá de los siete ritos tradicionales y muestra cómo todo elemento de nuestra existencia puede convertirse en signo efectivo de la presencia de Dios.¹⁵ A través de una reflexión filosófica y teológica, invita a redescubrir lo cotidiano como espacio sacramental, transformando nuestra comprensión de la realidad y nuestra relación con ella. Para Boff, los sacramentos funcionan como dinamizadores de la vida creyente. No son realidades estáticas ni vacías, sino ritos que imprimen un sentido renovado tanto a nivel individual como comunitario. De esta manera, la historia personal de cada cristiano y la trayectoria de la iglesia se entretajan en la vivencia profunda de cada sacramento, configurando una experiencia viva de fe.

El autor caracteriza el «lenguaje religioso y sacramental» como «auto-implicativo»¹⁶ y evocativo. Más que describir, este lenguaje narra hechos milagrosos, rupturas reveladoras y la promesa de salvación, convocando al creyente a experimentar la acción divina no

¹⁵ Leonardo Boff, *Los sacramentos de la vida* (Santander: Sal Terrae, 1983), 11.

¹⁶ Boff, *Los sacramentos de la vida*, 15.

como noticia lejana, sino como acontecimiento vivo y presente. Boff lleva esta lógica al extremo al considerar el mundo y sus objetos como sacramentos: un vaso, una colilla, un pan o una vela de Navidad sirven de puerta a lo trascendente mediante el trinomio inmanencia-trascendencia-transparencia.¹⁷ Asimismo, la casa, el profesor de primaria o la propia historia vocacional funcionan como sacramentos globales que proyectan el plan salvífico en lo cotidiano.¹⁸

El autor distingue dos niveles en la experiencia sacramental. El histórico-consciente recorre la evolución de los siete sacramentos en la historia de la salvación, mientras que el estructural-inconsciente describe una dinámica preexpresiva que resuena en la cultura y en la cotidianidad, incluso antes de ser articulada teóricamente. En este universo sacramental, Boff señala dos funciones principales: la indicadora, que señala a Dios en lo concreto, y la reveladora, que hace presente su acción. Al mismo tiempo, advierte la ambigüedad entre lo sim-bólico, que une y evoca la fe auténtica, y lo dia-bólico, que separa, escandaliza y deriva en un sacramentalismo puramente ideológico.¹⁹

Contrastando con este enfoque, la propuesta wittgensteiniana recurre a nociones como gramática, juegos de lenguaje y formas de vida para desentrañar las reglas implícitas que dan sentido al lenguaje de fe. Mientras Boff habla de «sacramentos» como símbolos que contienen y comunican otra realidad, el giro wittgensteiniano explica cómo esas normas lingüísticas permiten y regulan la práctica sacramental.

En términos de aplicación, Boff enfatiza la dimensión sociopolítica y existencial de lo sacramental, articulando liturgia y compromiso por la justicia. Por su parte, el enfoque wittgensteiniano otorga primacía a la hermenéutica lingüística y a la práctica litúrgica como modos de vida guiados por normas compartidas, sin perder de vista sus implicaciones comunitarias.

Metodológicamente, Boff recurre a ejemplos narrativos y reflexiones teológicas para mostrar cómo lo profano deviene sagrado. El estudio wittgensteiniano, en cambio, hace un análisis conceptual de esas prácticas, identificando las estructuras gramaticales y

¹⁷ Véase, Boff, *Los sacramentos de la vida*, 37–38.

¹⁸ Boff desarrolla, de manera muy interesante, esta idea en el capítulo 7.

¹⁹ Véase Boff, *Los sacramentos de la vida*, 97–103.

comunicativas que sostienen la idea de sacramento en el lenguaje de fe.

Así, aunque ambos proyectos comparten la voluntad de unir teología y praxis, el aporte distintivo del enfoque wittgensteiniano consiste en ofrecer una anatomía del lenguaje de fe: un marco metalingüístico que explica por qué y cómo el lenguaje sacramental funciona, ampliando el horizonte de la propuesta global de Boff con herramientas analíticas centradas en la gramática de nuestras formas de vida como creyentes.

5. Eucaristía y corporalidad redentora

La Eucaristía ocupa un lugar central desde la mirada de la cristología calcedoniana y en la praxis de la iglesia, pero su comprensión ha oscilado a lo largo de la historia entre interpretaciones divergentes.²⁰ Wittgenstein y los teólogos calcedonianos ofrecen claves para reenfocar su comprensión como praxis que «muestra» el misterio, más allá de construcciones metafísicas o reducciones simbólicas.

5.1. Desde Schmemmann

En algunas tradiciones, pero en particular en la tradición ortodoxa, se afirma que la Eucaristía trasciende la categoría de mero memorial o símbolo de lo sagrado: es el sacramento mediante el cual la acción redentora de Cristo se actualiza continuamente en la historia de la iglesia, manifestando el misterio pascual como un acontecimiento vivo entre su pueblo. El padre Alexander Schmemmann insiste «No es la Iglesia la que existe para la liturgia, sino la Eucaristía, la que

²⁰ Este debate se remonta a la Reforma del siglo XVI. Por ejemplo, Zuinglio defendió un entendimiento estrictamente memorial de la Eucaristía, Lutero sostuvo la presencia real *in, cum et sub*, Calvino moderó dicha presencia con fuerte matiz espiritual y los anabaptistas subrayaron el acto comunitario como símbolo de unidad. La amplitud de esta controversia excede el alcance de este artículo. Para un análisis contextual e histórico, véase Matthew Barrett, *Fundamentos teológicos de la Reforma: Un análisis sistemático* (Salem: Publicaciones Kerigma, 2018). Para un ensayo sobre las diferentes posturas, véase Paul E. Engle, (ed.) *Understanding Four Views on the Lord's Supper*. (Grand Rapids, Mi: Zondervan, 2007).

“genera” a la Iglesia y la hace lo que es». ²¹ En este «acto» sacramental se reúnen los fieles no meramente para recordar un hecho pasado, sino para participar activa y sacramentalmente de la acción redentora de Cristo, que trasciende el tiempo y el espacio.

La conclusión del padre Schmemmann es que la teología necesita reunirse con la iglesia, particularmente a través de la Eucaristía, y que esta reunión es esencial para la salud y la vitalidad tanto de la teología como de la iglesia, pues la Eucaristía es el sacramento de la iglesia lo que hace que la iglesia sea iglesia. La Eucaristía es la fuente de la teología y la forma de reintegrarla en la iglesia, y el sacramento necesario para restaurar la función real de la teología dentro de la iglesia. El pan y el vino no son meros signos de la presencia divina, sino instrumentos materiales que participan en la acción redentora de Cristo. En vez de tratar la Eucaristía como un problema de mera abstracción metafísica, se la entiende como un lenguaje que solo alcanza su pleno sentido en la praxis litúrgica, donde la comunidad actúa el misterio pascual.

5.2. Desde Wittgenstein

Wittgenstein proporciona una herramienta hermenéutica decisiva: el desplazamiento de la verificación histórica (o empírica) al uso creyente del rito. Advierte que «La historia podría ser demostrablemente falsa y la fe nada perdería; no por “verdades universales de razón”, sino porque la prueba histórica es irrelevante para la creencia». ²² Así, la «prueba irrelevante» subraya que la Eucaristía, como juego de lenguaje teísta o juego eucarístico, no necesita fundamentarse en correspondencias documentales, sino en el actuar litúrgico y comunitario. ²³

²¹ Alexander Schmemmann, «Theology and Eucharist», *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 5 (1961): §3, §4.

²² Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, 59.

²³ Esta «prueba irrelevante» no pretende negar la historicidad de Jesús ni el evento mismo de su resurrección, sino subrayar que la certeza de la fe eucarística no se funda en la comprobación documental, sino en la experiencia litúrgica y comunitaria compartida.

5.3. Praxis, lenguaje y sacramento

La Eucaristía se revela como un juego de lenguaje que cohesiona la praxis litúrgica, la presencia sacramental y la comunión eclesial. En este juego eucarístico, la fórmula «este es mi cuerpo» adquiere pleno sentido únicamente en el uso litúrgico, y no mediante un código teológico ajeno a la experiencia comunitaria. Al mismo tiempo, la práctica eucarística se inscribe en la forma de vida eclesial que la genera e interpreta, dotando de coherencia a cada gesto del rito. Además, la Eucaristía funciona como sacramento fuente de los demás sacramentos, pues fundamenta la ontología sacramental de la iglesia y orienta su ser y misión. Siguiendo la convergencia entre la cristología calcedoniana y la filosofía de Wittgenstein, redescubrimos la Eucaristía no como un problema conceptual, sino como praxis viva que desvela la verdad de Cristo y de la iglesia: cuerpo y sangre emergen como lenguaje, un juego eucarístico de lenguaje donde la comunión sacramental actualiza el misterio.

6. Relación recíproca entre teología y práctica

El diálogo wittgensteiniano y calcedoniano redimensiona la teología, desautorizando tanto una teología aislada como una práctica ritual sin reflexión ni transformación. Aquí exploro brevemente cómo la praxis genera teología y cómo la teología, a su vez, da forma y sentido a esa praxis.

6.1. Praxis como fundamento teológico

Wittgenstein sostuvo que el lenguaje no es un espejo oculto, sino un juego con reglas públicas.²⁴ Aplicado a la Eucaristía, esto implica que no basta definir teóricamente el «pan = cuerpo de Cristo»; hay que «jugar» ese lenguaje en la santa liturgia para que cobre sentido. Lee C. Barrett subraya que el uso concreto de doctrinas en la comunidad es inseparable de su sentido, dice «La teología surge de la devoción y la práctica religiosas, y las prácticas solo tienen sentido si van acompañadas de teología».²⁵

²⁴ Véase Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §43.

²⁵ Barrett, «Wittgenstein and Theology: An Interplay of Appropriations», 55.

En la praxis eucarística, la acción no necesita «fundamentos» externos: la liturgia misma es la prueba viviente de la presencia de Cristo. «La prueba histórica es irrelevante para la creencia»,²⁶ afirma Wittgenstein, pues la certeza de la Eucaristía radica en la familiaridad con las reglas de la liturgia. Paul Holmer utiliza la distinción wittgensteiniana intención–acción para describir tanto la praxis litúrgica como el discurso teológico. Menciona que «Para que el lenguaje signifique algo, debe practicarse en contextos múltiples: laboratorios, lecturas, discusiones... y en el caso de religión, a través de contrición, perdón, paciencia y otras virtudes».²⁷

La liturgia eucarística es un lenguaje de acciones interconectadas que constituyen un proceso en el que la comunidad cristiana aprende a «hacer creíble» el misterio. Cada gesto —postración, proclamación, persignación, cántico, confesión— es, a la vez, palabra y hecho, intencionalidad que se convierte en acción compartida.

La praxis cristiana no se restringe a la Eucaristía. El bautismo, el orden sacerdotal y la unción de los enfermos son sacramentos que, en comunidad, articulan la nueva vida en Cristo. Schmemmann muestra cómo las ordenaciones clericales surgen en la liturgia eucarística cuando comenta «La consagración de los obispos y presbíteros está sincronizada con momentos del canon eucarístico... Sin la Eucaristía, no habría sacramento de ordenación».²⁸ La praxis bautismal anticipa la Eucaristía: el agua ritual reviste al catecúmeno de vida nueva, preludio de compartir el Pan pascual. Sin la praxis eucarística, estos sacramentos perderían su contexto vital y devendrían meros símbolos aislados.

6.2. Teología formadora de práctica

Con la frase latina *lex orandi, lex credendi* se puede resumir una verdad: la forma de orar expresa y moldea la forma de creer.²⁹ Ahora, Wittgenstein completa el círculo: sin prácticas regidas por normas, no

²⁶ Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, 59.

²⁷ Paul L. Holmer, *The Grammar of Faith* (San Francisco: Harper & Row, 1978), 131.

²⁸ Schmemmann, «Theology and Eucharist», §5.

²⁹ Esta frase se atribuye a Próspero de Aquitania.

hay sentido de las palabras; sin teología articulada, las prácticas se vuelven ritualismo vacío. Hans Frei insistió en el *sentido literal*³⁰ para evitar interpretaciones subjetivistas o históricas excesivas. Pero, una vez restituido ese sentido literal, la comunidad aprende a orar y a creer no por abstracción, sino por transformación e imitación de un modo de vida eclesial.

Toda comunidad necesita narrativas que confirmen su identidad. La teología, leída al modo de Wittgenstein, no inventa «mitos» ni forja símbolos de la nada; redescubre la narrativa bíblica en la liturgia. Clifford Geertz vio el mito como parte de un complejo o entramado cultural que brilla en la práctica ritual.³¹ Las reglas eucarísticas formales (vestimentas litúrgicas, gestos festivos, el canon) solo cobran vida cuando la teología las fundamenta. Sin reflexión teológica, estas normas se convierten en tradiciones vacías; sin praxis, la teología se queda en meras abstracciones.

7. Tradición lingüística y teológica como base del significado

La reflexión wittgensteiniana sobre el lenguaje como práctica social encuentra en la tradición eclesial el suelo donde surgen el sentido y la autoridad doctrinal. La tradición no es un depósito estático de proposiciones, sino un «juego de lenguaje» público, dinámico y normado que condiciona irreversiblemente la comprensión del mensaje evangélico.

Para poner un ejemplo, George A. Lindbeck propuso en *La naturaleza de la doctrina*³² entender las doctrinas eclesiales como reglas gramaticales que moldean el lenguaje creyente. Lejos de

³⁰ Para profundizar sobre este concepto, véase John David Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity* (Oakland: University of California Press, 2001), especialmente el capítulo 7. Para una lectura de primera mano, véase la obra de Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study of Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974), en donde el concepto es recurrente.

³¹ Geertz comunica este concepto en Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (Nueva York: Basic Books, 1973).

³² George A. Lindbeck, *La naturaleza de la doctrina: Religión y teología en una época postliberal* (Barcelona: Clie, 2009).

funcionar como meras verdades de fondo, las fórmulas dogmáticas organizan el discurso y la experiencia religiosa. Esta visión (1) explica la *continuidad interna* de la tradición, pues las reglas doctrinales persisten mientras cambian las expresiones concretas de fe (e. g. «Mesías», «Logos encarnado», «Cristo») y (2) permite un *ecumenismo práctico*, puesto que distintas confesiones pueden compartir la misma «gramática» básica, pese a sus divergencias en vocabulario y culto.

Al concebir la tradición doctrinal como gramática, Lindbeck evita tanto un *fundacionalismo cognitivo* (donde la teología depende de presupuestos externos e infalibles) como un *expresivismo experiencial* (que reduce las reglas a manifestaciones de estados subjetivos). En vez de ello, propone una perspectiva cultural-lingüística donde la verdad doctrinal es la coherencia interna del «juego» eclesial.³³

En cuanto a la tradición, Wittgenstein la comparó con la costumbre lingüística: «La tradición no es algo que se pueda aprender, no es un

³³ Evidentemente, a la propuesta cultural-lingüística de Lindbeck se le pueden aplicar críticas. Por ejemplo, Kevin Vanhoozer dice que «Lindbeck establece una distinción crucial entre una historia y su uso, una distinción que deriva de una aplicación errónea del dictado de Wittgenstein de que «el significado es el uso» y «la práctica da sentido a las palabras» [...] Sin embargo, Lindbeck da un paso decisivo más allá de la explicación de Wittgenstein cuando sugiere que el significado de las historias es igualmente una función de su uso comunitario. Equiparar el significado de una narrativa con su uso es reducir el significado intratextual de la historia a su recepción en una comunidad interpretativa», Kevin Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005), 96. Lo que propone Vanhoozer es un enfoque canónico-lingüístico. Sin embargo, aunque creo que Lindbeck sí puede que haya dado un paso más allá en su interpretación de Wittgenstein, ambos enfoques —el de Lindbeck y el de Vanhoozer— están expuestos a críticas. Este autor no se alinea completamente a ninguno de estos dos enfoques, siendo su mención acá más para ejemplificar ciertas aplicaciones útiles. Sobre Lindbeck alejándose de Wittgenstein, véase Molly Haslam, «Language as Expression: A Wittgensteinian Critique of the Cultural-Linguistic Approach to Religion». *American Journal of Theology & Philosophy* 28 (2007): 237-250.

hilo que alguien pueda tomar cuando le guste». ³⁴ Entonces, de la misma forma que Wittgenstein muestra que los juegos de lenguaje solo adquieren sentido en el tejido de prácticas y contextos que los rodea, la tradición también está integrada con todo lo que la rodea; ninguna de las dos cosas es privada ni arbitraria. ³⁵ El creyente hereda prácticas y conceptos que no inventó, sino que se le entregaron para reproducirlos con fidelidad. Holmer afirma que

al igual que la gramática de una lengua no es precisamente un invento, ni tampoco inventamos nuestras reglas lógicas, tampoco diseñamos la teología solo para satisfacer nuestras necesidades», sino que «la gramática de una lengua es ese conjunto de reglas que describe cómo hablan las personas que lo hacen bien y con eficacia». ³⁶

Este pasaje subraya que la gramática no es una construcción ad hoc, sino la descripción de un uso comunitario sólido. Aplicado a la reflexión teológica, implica que no somos nosotros quienes moldeamos la doctrina a nuestro antojo, sino que acudimos a un trasfondo de prácticas y convenciones compartidas. De este modo, la teología —como el lenguaje— se rige por «reglas» heredadas que regulan eficazmente el modo en que hablamos y actuamos en comunidad, y no por invenciones individuales. En este sentido, Labron comenta:

Por consiguiente, creer no es una actividad individual que consiste en determinar qué proposiciones se correlacionan con verdades trascendentes; más bien, como dice Wittgenstein, «creer significa someterse a la autoridad». La autoridad a la que nos sometemos no es la de la razón, la metafísica o la epistemología, sino la de la tradición. En cierto sentido, nos sometemos a la autoridad de la

³⁴ Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor* (Barcelona: Austral, 2017), 140.

³⁵ Véase Labron, *Wittgenstein and Theology*, 112.

³⁶ Holmer, *The Grammar of Faith*, 20, citado en Labron, *Wittgenstein and Theology*, 112.

tradición de forma pasiva, al igual que nos sometemos de forma pasiva a la historia humana del lenguaje.³⁷

Con esta aclaración, Labron traslada al terreno de la fe la misma dinámica wittgensteiniana del lenguaje: creer no es un acto de juicio puramente racional, sino la aceptación de un legado comunitario. Así como aprendemos a hablar y a razonar acatando convenciones previas, en la fe nos adherimos a una historia de lecturas, formulaciones y usos religiosos que nos preceden. De este modo, la tradición se configura como autoridad activa que orienta nuestro lenguaje teológico sin necesidad de justificaciones metafísicas adicionales.

De esta manera, vemos que el pensamiento de Wittgenstein provocó un replanteo radical de la privacidad en la reflexión filosófica. Con su rechazo a la idea de un lenguaje privado, sostuvo que todo lenguaje solo tiene sentido en un contexto intersubjetivo.³⁸ Esta idea subraya la dimensión pasiva de la iniciación en el lenguaje de fe: un creyente no escoge la tradición eclesial, sino que la hereda y debe sumisión a sus normas. La autoridad tradicional no se ejerce como poder coercitivo, sino como norma interna del juego de lenguaje eclesial, compartida en la vida litúrgica y sacramental. El creyente, al sumergirse en la praxis, reconoce que su gramática de fe no es inventada, sino recibida.

En la Iglesia ortodoxa, por ejemplo (aunque, de nuevo, esto puede aplicarse tanto a tradiciones católicas como protestantes y evangélicas), la divergencia en estilos litúrgicos (bizantino, eslavo, antioqueno) muestra cómo una misma tradición admite variantes de praxis, mientras la teología establece límites claros: la traducción de la liturgia al idioma local puede revitalizar el culto comunitario, pero requiere un riguroso estudio teológico para preservar la fidelidad; de igual modo, varias normas eucarísticas —sobre la frecuencia de la comunión o las prácticas penitentes— pone de manifiesto tensiones operativas que solo una profunda reflexión teológica puede resolver. El pensamiento de Wittgenstein, desde la filosofía, ofrece una guía: la tradición es un juego de lenguaje vivo, con un núcleo normativo (gramática central) y zonas periféricas de desarrollo. El «centro» —

³⁷ Labron, *Wittgenstein and Theology*, 112.

³⁸ Véase Wittgenstein, *Aforismos*, 140.

por ejemplo, la encarnación, la resurrección, la Eucaristía— no cambia; las «órbitas» rituales y culturales pueden tener ciertas variaciones dentro de una misma tradición cristiana. Así, la tradición no es un museo, sino una escuela de praxis.

8. Implicaciones para la teología cristiana

La convergencia entre la filosofía de Ludwig Wittgenstein y nuestra tradición cristológica abre espacios inéditos para una teología que rehúya tanto el idealismo abstracto como el ritualismo aislado. Ambas tradiciones apuntan a una única dirección: la Escritura y la Eucaristía como praxis constitutiva de la fe, y la teología como reflexión interna a esas prácticas. A continuación, quiero reseñar cuatro brevísimos ámbitos donde esta alianza cobra fuerza para la teología cristiana de hoy.

Hermenéutica integradora: Wittgenstein mostró que el lenguaje solo existe en una forma de vida. Por lo tanto, la teología debe reapropiarse de la tradición litúrgica y patristica, no recluyéndola en bibliotecas ni reproduciéndola mecánicamente, sino dejando que transforme la praxis actual. Al mismo tiempo, no se trata de hacer oposición al historicismo, crítica literaria o teologías posteriores, sino de articularlas como juegos complementarios, ya que cada método aporta una regla de uso distinta que enriquece la gramática de fe.

Eclesiología eucarística: La cristología calcedoniana subraya que en Cristo no hay dualismo de naturalezas; de igual modo, la iglesia es a la vez cuerpo sacramental como místico. La Eucaristía revela esta unidad: donde se celebra la Comunión, la iglesia se hace evidente, pero su rostro trasciende el espacio litúrgico.

Conocimiento y misión: El «conocimiento cristiano» no es un saber neutral, sino un juego de lenguaje público. El pensamiento de Wittgenstein nos impide concebir la misión como mera persuasión racional: al presentarla como invitación a un juego eucarístico vivo, a una narrativa, a una forma de vida, restituimos la primacía de la «hospitalidad» litúrgica. En otras palabras, invitar a «participar en

actividades comunicativas corporativas... que entrenan a los discípulos en las relaciones correctas del Pacto».³⁹

Formación teológica: El teólogo deja de ser un mero espectador de la liturgia para convertirse en un auténtico practicante: estudia, celebra, lee y ora junto a la comunidad, interiorizando las reglas que luego transmite. Así, el teólogo cristiano adopta una metodología descriptiva que retrata la liturgia en toda su complejidad ritual, lingüística y simbólica, evitando reducirla a manuales esquemáticos.

9. Conclusiones

La filosofía tardía de Wittgenstein reconfiguró el estatuto del lenguaje, despojándolo de pretensiones metafísicas y colocándolo en el corazón de la vida social. Al proponer los conceptos de *juego de lenguaje* y *forma de vida*, Wittgenstein abrió un nuevo horizonte hermenéutico que, aplicado a la teología, permite comprender tanto el discurso de fe como sus prácticas comunitarias en una radical unidad de uso y sentido.

El *juego de lenguaje* es una actividad comunicativa en la que las palabras adquieren significado dentro de un conjunto de reglas implícitas y prácticas asociadas. No se trata solo de enunciar proposiciones, sino de realizar actos —ruego, acción de gracias, bendición, cántico— cuya comprensibilidad depende de normas aprendidas y compartidas. Wittgenstein señala que el significado de «dolor» no reside en una mera sensación privada, sino en las diversas maneras de usar esta palabra: gemir, quejarse, proteger una parte del cuerpo.⁴⁰ Aplicado a la liturgia, por ejemplo, «este es mi cuerpo» es un juego distinto al de la descripción médico-científica del pan, pues involucra tomar, partir, dar y comulgar. Los fallos de juego se manifiestan cuando se aplican las reglas equivocadas. Así, el fundacionalismo —que reduce a Dios a un simple objeto metafísico— equivale a jugar «a describir el pan» con reglas lógicas, ignorando la praxis sacramental. De modo análogo, el expresivismo pietista —que entiende la oración como sola expresión de sentimientos— cierra el juego al convertirlo en un monólogo interno, privándolo de su

³⁹ Kevin J. Vanhoozer, «Putting on Christ: Spiritual Formation and the Drama of Discipleship», *Journal of Spiritual Formation & Soul Care* 8 (2015): 166.

⁴⁰ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §244

dimensión comunitaria y litúrgica. Wittgenstein advierte que estos problemas surgen al ignorar la gramática profunda que gobierna cada uso.

Las *formas de vida* engloban el conjunto de prácticas, intereses, creencias e instituciones que hacen posible un juego de lenguaje. No es un trasfondo invisible: se evidencia en la manera de hablar, de actuar y de celebrar en comunidad. Wittgenstein afirma que nuestra forma de vida cultural es el «dato» con el que aprendemos un idioma. Para el cristiano, la forma de vida incluye, por ejemplo, la reunión dominical en la divina liturgia, la comunión eucarística, el ayuno litúrgico y la oración de intercesión. Cuando una comunidad abandona su forma de vida litúrgica, su lenguaje eclesial se resquebraja: las iglesias que relegan la comunión a celebraciones esporádicas pierden la frescura de su habla litúrgica, hasta el punto de que «comulgar» deja de usarse con naturalidad; de igual modo, las comunidades que confinan la oración al ámbito privado reducen el lenguaje de intercesión a expresiones íntimas, despojándolo de su dimensión pública. La reconstrucción de la forma de vida cristiana requiere, como subraya el padre Schmemmann, reubicar la liturgia en el centro de la existencia eclesial. La liturgia es el sacramento de la iglesia: su *leitourgia* no es un añadido, sino la fuente de su ser y misión.⁴¹

La alianza entre la cristología calcedoniana y la filosofía de Ludwig Wittgenstein inaugura una teología que privilegia la encarnación y la praxis: Calcedonia declaró que en Jesús lo divino y lo humano coexisten sin confusión, mientras que Wittgenstein enseñó que el lenguaje solo se comprende en el uso. Juntas ofrecen un modelo de teología que no se sustrae de la realidad histórica y corporal, sino que la experimenta y la describe como un acto sacramental. La teología como juego de lenguaje nos hace ver que la doctrina no es la cumbre de un sistema, sino la gramática de un juego de lenguaje donde las creencias se aprenden y se encarnan en comunidad. Wittgenstein nos da luz para ver cómo las reglas eclesiales se internalizan en la praxis y generan sentido. En este marco, la Eucaristía se restituye como fuente de unidad. El padre Schmemmann, como vimos, la define como acción que «genera» la iglesia, lo que nos hace apreciar que no

⁴¹ Véase Schmemmann, «Theology and Eucharist», 10-23.

hay teología sin liturgia, pues la mesa del Señor es el lugar donde la iglesia se ve y se sabe unida en la historia.

Así, la tarea teológica es invitar a otros a unirse al juego eucarístico y litúrgico que testifica el misterio pascual, no para hacer prosélito ni para persuadir con argumentos abstractos, sino para «hablar correctamente» al calor de la mesa del Señor. En esta «teología eucarística», la Escritura se lee y se canta, la tradición se hereda y se vive, la teología se piensa y se celebra. El terreno de la praxis litúrgica deja de ser un límite para convertirse en el espacio definitivo donde la Palabra de Dios, hecha carne, habla a cada generación.

Bibliografía

- Barrett, Lee C. «Wittgenstein and Theology: An Interplay of Appropriations». *Toronto Journal of Theology* 40, no. 1 (2024): 52–62.
- Boff, Leonardo. *Los sacramentos de la vida*. Santander: Sal Terrae, 1983.
- Frei, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Geertz, Clifford. «Preface». En *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, xi–xiii. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Harvey, Michael G. «Wittgenstein's Notion of "Theology as Grammar"». *Religious Studies* 25, no. 1 (1989): 89–103.
- Haslam, Molly. «Language as Expression: A Wittgensteinian Critique of the Cultural-Linguistic Approach to Religion». *American Journal of Theology & Philosophy* 28, no. 2 (2007): 237–50.
- Holmer, Paul L. *The Grammar of Faith*. San Francisco: Harper & Row, 1978.
- Kerr, Fergus. *Theology after Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Labron, Tim. *Wittgenstein and Theology*. Londres: T&T Clark, 2009.

- Lindbeck, George A. *La naturaleza de la doctrina: Religión y teología en una época postliberal*. Barcelona: Clie, 2009.
- Schmemmann, Alexander. «Theology and Eucharist». *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 5, no. 4 (1961): 10–23.
- Springs, Jason A. «Between Barth and Wittgenstein: On the Availability of Hans Frei's Later Theology». *Modern Theology* 23, no. 3 (2007): 357–375.
- Vanhoozer, Kevin J. *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville: Westminster John Knox, 2005.
- Vanhoozer, Kevin J. «Putting on Christ: Spiritual Formation and the Drama of Discipleship». *Journal of Spiritual Formation & Soul Care* 8, no. 2 (2015): 147–171.
- Wittgenstein, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Ed. Cyril Barrett. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Gredos, 2014.
- Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos. Cultura y valor*. Barcelona: Austral, 2017.

E-mail: jorgeostos@uca.edu.ar

Fecha de recepción: 10-07-2025

Fecha de aprobación: 08-09-2025

Julio Meinvielle y la función mítico-populista del *enemigo judío* en su sueño de consagración de la nación católica

Pablo Ríos Flores
(CONICET-UBA)

Resumen

Julio Meinvielle (1905-1973) fue un reconocido sacerdote perteneciente al “integralismo católico”, corriente principal del catolicismo argentino en las décadas de 1930-1940, cuya influencia trascendió los límites de la institución eclesiástica. Con su prolífica obra e intervención pública, se convirtió en una fuente inspiradora para los sueños sociales y políticos del “mito de la nación católica”.

En su obra *El judío* de 1936, el sacerdote indaga la función del *judío* en la metahistoria o escatología cristiana. Visto bajo la luz teológica, él cumple, para Meinvielle, una función esencial en el drama salvífico: la de enemigo transhistórico principal de la cristiandad. Esta enemistad teológica, afirma, ha sido providencialmente determinada como una negatividad que mueve la historia y que favorece, a su pesar, el triunfo final del Reino de Cristo.

El presente artículo tiene como objetivo analizar los componentes *mítico-populistas* de la configuración del *enemigo judío* en la lectura teológico-política de Meinvielle, dentro de su proyecto de consagración de la nación católica y de un imperio cristiano universal. Para dicho objetivo, se hará uso de las reflexiones de Ernesto Laclau sobre las condiciones estructurales de la lógica de subjetivación política del populismo, así como de los análisis de Ernst Cassirer sobre el mito y el mito político.

Palabras clave: Iglesia católica. Nación católica. Enemigo judío. populismo. Mito político.

Abstract

Julio Meinvielle (1905-1973) was a renowned priest of "Catholic Integralism," the primary current of Argentine Catholicism in the 1930s and

1940s. His influence transcended the limits of the ecclesiastical institution. With his prolific work and public intervention, he became an inspiring source for the social and political dreams of the "Myth of the Catholic Nation."

In his work, *The Jew* from 1936, the priest investigates the role of the Jew in Christian metahistory or eschatology. Seen in the theological light, he fulfills, for Meinvielle, an essential function in the drama of salvation: that of the main transhistorical enemy of Christianity. This theological enmity, he affirms, has been providentially determined as a negativity that moves history and that favors, despite itself, the final triumph of the Kingdom of Christ.

This article aims to analyze the *mythical-populist* components of the configuration of the *Jewish enemy* in the theological-political reading of Meinvielle within his project of the consecration of the Catholic Nation and a universal Christian Empire. To this end, we will draw on Ernesto Laclau's reflections on the structural conditions of the logic of political subjectivization of populism and Ernst Cassirer's analysis of myth and political myth.

Key words: Catholic Church. Catholic Nation. Jewish enemy. Populism. Political myth.

1. Introducción

Julio Meinvielle (1905-1973) fue un reconocido sacerdote diocesano perteneciente al "integralismo católico",¹ corriente principal del catolicismo argentino en las décadas de 1930-1940, cuya vocación trascendió los límites de la institución eclesiástica. No solo escribió numerosos manuscritos católicos, fundó sus propias revistas, y financió y editó publicaciones, para difundir su doctrina, sino que también dictó conferencias, cursos y clases gratuitas a jóvenes y adultos (por ejemplo, los Cursos de Cultura Católica y

¹ Di Stefano y Zanatta, 2009, p. 429. Finchelstein (2010, p. 219) prefiere referirse, en cambio, al "clerofascismo" o "fascismo cristianizado".

luego en los grupos “Suma”),² promovió la creación de la Unión Scouts Católicos Argentinos (USCA); fundó la Juventud Obrera Católica y el Ateneo Popular de Versalles (centro parroquial cultural, social y deportivo); fue cofundador de la Universidad Católica Argentina, de la Acción Católica Argentina, de la Sociedad Tomista Argentina y del Instituto de Filosofía Práctica (Buela, 1993). Todo ello con el objetivo de ampliar los horizontes de la enseñanza doctrinal. Con su prolífica obra e intervención pública, se convirtió con los años en una fuente inspiradora para los sueños sociales y políticos del “mito de la nación católica”.

El mito de la nación católica, afirma Loris Zanatta (2015), que tuvo su florecimiento en la Argentina de los años treinta, se trató de un mito fundador de tipo religioso “basado en la idea de que la nación argentina era una entidad espiritual antes que una comunidad política, y que su unidad e identidad estaban comprendidas en el catolicismo” (p. 13). Asimismo, prosigue Zanatta, al ser la Argentina, según este mito, “una nación católica, su orden temporal debía reflejar los preceptos del magisterio eclesiástico. De este modo, la competencia política e ideológica se desplazaba del terreno jurídico y constitucional al (...) de la teología” (p. 26).

Sus defensores aspiraban a la consagración de un “nuevo orden” integralmente católico y, consecuentemente, según su perspectiva, estrechamente nacional, cuyo modelo inicial era la sociedad medieval, “un ideal de sociedad cristiana formada por la armonía entre los cuerpos sociales” (Zanatta, 2015, p. 26). Este mito supuso entonces un despertar o retorno de una concepción organicista y corporativista del orden social y político (Di Stefano y

² Los Cursos de Cultura Católica, sostiene Zanatta (2015, p. 23), se transformaron en un laboratorio del mito de la nación católica, que postulaba la fusión de la nación y el catolicismo y combatía todas las ideologías seculares “extrañas” a la identidad eterna de la Argentina, una fragua donde se forjó una nueva generación de militantes del nacionalismo argentino de comienzos de siglo. En estos Cursos, agrega Finchelstein (2010), “las ideas fascistas se combinaban sistemáticamente con la doctrina católica y se presentaban como inherentes al catolicismo” (p. 226).

Zanatta, 2009, pp. 431-432, 437-438). En esta sociedad de cuerpos o corporativa, todo debía subordinarse finalmente, dentro de la jerarquía tradicionalista católica defendida por Meinvielle (1940), a la cumbre espiritual de la Santa Iglesia Romana, quien vivifica las naciones y guía la marcha de la Cristiandad (pp. 52-53, 85).³ Si bien, más tarde, el mito de la nación católica fue secularizado, se convirtió en un mito hegemónico en Argentina durante el siglo veinte.

En su obra *El judío* de 1936 —editada más tarde como *El judío en el misterio de la historia*—,⁴ Meinvielle sostiene que el

³ Uno de los núcleos de la ideología “integralista católica”, como la de Meinvielle, era la subordinación de la esfera política a la religiosa, esto es, del Estado al magisterio de la Santa Sede (basada en la jerarquía de lo eterno), al tiempo que afirmaba que la Iglesia no debía actuar en la política y en lo temporal, sino limitarse a la órbita de lo espiritual (1937, pp. 33-35, 44; 1937a, pp. 15-18, 64-65; 1940, p. 91; 1950: 1898-1907). Ahora bien, para lograr la recristianización de la sociedad, según el ideal integralista, el Estado debía intervenir “activamente asumiendo las funciones de protector y de defensor de la catolicidad (...) imponiéndole la doctrina, los códigos, los fundamentos cristianos a una sociedad que, en buena parte, vivía divorciada de ellos” (Di Stefano y Zanatta, 2009, p. 431), aunque bajo la tutela permanente de la Santa Sede. En el mismo sentido, las organizaciones y grupos católicos debían intervenir activamente en la vida pública, aunque no en cargos o funciones gubernamentales (entendiendo lo político en este sentido estrecho), para una recristianización de la sociedad.

⁴ La obra *El judío*, publicada por primera vez en 1936, y traducida al francés (1983), al alemán (1999) y al italiano (2012), tuvo nuevas ediciones en 1940, 1959, 1963, 1975 y 1982. En la tercera edición de 1959, Meinvielle incorpora una nueva sección a su manuscrito original (Capítulo IV: “Los judíos en el misterio de la historia y de la escatología”), y modifica el título de la obra por *El judío en el misterio de la historia* para hacerla, afirma, menos polémica (1982, p. 19*). Tras la experiencia antisemita del nacionalsocialismo, y en el marco del anuncio ecuménico de Pablo VI al Concilio Vaticano II, Meinvielle pretende resaltar, en la tercera edición, el carácter excepcional del judío, “este misterio grabado en su carne” (1982, p. 25), dentro de una metahistoria o escatología cristiana que evite toda connotación biológico-racial. El “estigma pagano” es reemplazado entonces por un signo espiritual que justifica el destino judío en la Historia,

proceso histórico tiene un sentido *teológico* (p. 67). Para él, la historia está colocada bajo el signo de Cristo y ha de ser cristiana, esto es, ha de proclamar a Jesucristo, Rey de las naciones. La Iglesia Católica, Apostólica, Romana, afirma, en tanto institución universal fundada por Dios, tiene como destino la dominación espiritual de todos los pueblos, la misión legítima de liderar el proceso de cristianización (1982, p. 26; 1982, p. 97*; 1940, pp. 11-13, 29). El reconocimiento de la suprema Realeza de Jesucristo por parte de las naciones del orbe exige, por lo tanto, la subordinación a un principio recto señalado por la Santa Sede, quien promueve el bien supranacional y favorece el destino común de las naciones, evitando que ellas sucumban en “luchas estériles de hegemonía” (1940, p. 86). En el plano local, y fundado en el mito de la nación católica, esto implicaba la tarea de cristianizar el Estado y reconducir la sociedad argentina hacia sus raíces esencialmente católicas (Zanatta, 2015, p. 27).

En su obra de 1936, el sacerdote argentino expone la función del judío en la metahistoria o escatología cristiana. Se trata de examinar la razón del “problema judío” y determinar su raíz que, según él, “no está en la economía, ni en la política, ni en la sociología, ni en la antropología, sino únicamente en la teología” (1982, p. 19*). Visto bajo la luz teológica, el judío cumple, para Meinvielle, una función esencial: la de enemigo transhistórico principal de la cristiandad. Afirma:

comprendida en su carácter *teológico* (1959, p. 215). Estos cambios adaptativos al contexto nacional e internacional pueden apreciarse en las sucesivas portadas de la obra, que van desde imágenes expresamente antisemitas hasta el borramiento de toda connotación antijudía. En el presente artículo, se hará uso de la sexta edición de 1982, que contiene la versión original con sus agregados posteriores. En caso de citas o referencias a las secciones incorporadas ulteriormente, se indica con un asterisco (*) para distinguirlas de la versión original de 1936. Asimismo, se hace referencia a otras obras coetáneas del autor en las que analiza la figura y problema judío, tales como *Tres pueblos bíblicos en lucha por el dominio del mundo* (1937) o *Hacia la cristiandad* (1940).

Teología y cultura 27:2 (2025)

El pueblo judío es un pueblo sagrado, elegido por Dios de entre todos los pueblos para cumplir la misión salvífica de la humanidad, cual es la de traernos en su carne al Redentor. Y este pueblo se ha hecho, en parte, infiel a su vocación, y por ello cumple en la humanidad la misión sagrada y diabólica de corromper y dominar a todos los pueblos. (1982, p. 19*)

He allí, sostiene, “el Misterio de Grandeza y de perfidia del judío” (1982, p. 43).

En esta obra, Meinvielle resume un conjunto de consecuencias o conclusiones⁵ de esta “oposición teológica (...) que ha de existir a través de la historia cristiana entre la Sinagoga y la Iglesia, entre cristianos y judíos” (p. 35). En ellas, se pueden determinar los rasgos de su construcción de la identidad del *pueblo de Cristo*, en el marco de tal oposición, y la formación de un imaginario que se extiende más allá de las fronteras del credo. El objetivo del presente artículo será analizar los componentes *mítico-populistas* de la configuración del enemigo judío en la lectura teológica de Meinvielle, dentro de su proyecto de consagración de la nación católica y su sueño de un imperio cristiano universal. Para ello, se hará uso de los análisis de Ernesto Laclau sobre las condiciones estructurales de la lógica de subjetivación política del populismo, presentes en su obra *La razón populista*.⁶ Simultáneamente, se expondrá el carácter mítico de tales componentes configurativos, siguiendo los análisis de Ernst Cassirer sobre el mito y el mito político, en obras como *Filosofía de las formas simbólicas II, Lenguaje y mito* y *El mito del Estado*.⁷ Ello

⁵ Se trata de siete consecuencias o conclusiones teológicas expuestas por Meinvielle en el primer capítulo de *El judío* (pp. 35-41), y desarrolladas a lo largo de esta obra.

⁶ En *La razón populista*, Laclau reflexiona sobre la lógica de la formación de las identidades colectivas y, en particular, del “pueblo” como categoría política. El autor denomina a la lógica de construcción del pueblo analizada por él en esta obra, como “razón populista”.

⁷ Si bien en *El mito del Estado*, Cassirer analiza la confluencia entre mito y política en el fenómeno nacionalsocialista, para determinar la modalidad

permitirá determinar la centralidad de la figura del judío en la lógica mítico-populista de Meinvielle y su particular figuración del mito de la nación católica.

2. Crisis y surgimiento de la frontera antagonista

En *La razón populista*, Laclau considera que un rasgo definitorio para el surgimiento de las identidades populares es la “acumulación de demandas insatisfechas y una creciente incapacidad del sistema institucional para absorberlas de un modo diferencial (...) y esto establece entre ellas una relación equivalencial” (p. 98). Cuando esta pluralidad de demandas insatisfechas, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad más amplia, pueden ser denominadas “demandas populares”. En aquella obra, Laclau pretende analizar la lógica subyacente a esta construcción política del populismo y, en particular, de su formación de la identidad colectiva.

A partir de una recuperación del pensamiento de Lacan sobre el objeto *a*, para su análisis político, Laclau (2021) considera que, en la base de la emergencia de la subjetivación populista del *pueblo*, existe “la experiencia de una falta, una brecha que ha surgido en la continuidad armoniosa de lo social. Hay una plenitud de la comunidad que está ausente” (pp. 112-113). Esta experiencia de pérdida de la plenitud mítica y de anomia radical convoca a la demanda de un ordenamiento allí donde existe anomia y dislocación (pp. 116, 155-156, 221-222). Así, afirma Laclau, las demandas, en tanto populares, presentan una doble cara: una de ruptura con el

mítica de la configuración de la subjetividad política durante el Tercer Reich, sus análisis pueden hacerse extensivos a otros fenómenos políticos contemporáneos. En el mismo sentido, Laclau (2021) afirma que la razón populista puede estar presente en fenómenos políticos de signo ideológico muy diferentes, que no excluyen las experiencias fascistas o totalitarias (pp. 158, 209). Sobre el concepto de “mito político” de Cassirer como herramienta analítica, cf. Ríos Flores, 2024. Respecto de los aspectos míticos, en sentido cassireriano, de la “razón populista”, cf. Ríos Flores, 2023.

orden existente o *status quo*, percibido como una experiencia de pérdida de la satisfacción mítica y de anomia radical, y la otra, en tanto transgresión respecto de la situación precedente, como la emergencia de un nuevo orden (pp. 283-284). De este modo, “el populismo se presenta a sí mismo como *subversivo* del estado de cosas existente y también como el punto de partida de una *reconstrucción* más o menos radical de un nuevo orden una vez que el anterior se ha debilitado” (p. 221).

Sin embargo, la búsqueda real de esta totalidad mítica como plenitud inalcanzable, esto es, la idea de una sociedad completamente reconciliada, equivaldría a la anulación de la pluralidad de las demandas y, con ello, a su destrucción, si no fuese, por un lado, por algún obstáculo que le impida alcanzar su objetivo, y, por el otro, permita su desplazamiento en objetos parciales, a través del proceso de sublimación (2021, pp. 144-145, 152). De allí que, en la imposibilidad de un retorno a la plenitud mítica, pero sin que desaparezca aquella pulsión, una cierta particularidad asuma o *encarne*, en la razón populista, el rol de esta totalidad imposible (p. 147). La invocación al pueblo como una ilusión retrospectiva en torno a la plenitud inalcanzable, sostiene el autor, configura el proceso de subjetivación política del populismo. Ahora bien, la operación mediante la cual una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que Laclau denomina *hegemonía* (p. 95; 2014, p. 64; 2004, pp. 49-65). Tal operación está atravesada, no obstante, por un conflicto: la lucha por la hegemonía es una lucha por devenir, aun cuando fuese imaginariamente, la encarnación de aquella plenitud ausente e inalcanzable.

Cassirer (2013) se refiere a esta estructura palingenésica, descrita por Laclau, como parte central del “mito político”. Cuando los momentos críticos de la vida social se agudizan y el deseo colectivo de salvación frente a la crisis ha alcanzado una fuerza abrumadora, pero se ha desvanecido toda esperanza de cumplir este deseo por la vía ordinaria y normal, afirma, “el deseo no sólo se siente hondamente, sino que se personifica” (p. 331). La personificación no es sino la encarnación de ese deseo de salvación

sentido hondamente. La condensación y concentración en un poder místico sagrado como la suprema ley ofrece el sentimiento de que “puede evitar todos los males, puede derrotar cualquier enemigo, domina[r] todas las fuerzas” (p. 332). La invocación al poder sagrado de esta *divinidad*, que habría de restaurar el orden dislocado, se hace presente entonces en lo particular (pp. 331-332; 2013a, p. 66; 1975a, pp. 116, 122; 2020, p. 32-34).

Allí se cumple, siguiendo el pensamiento de Cassirer del mito, la lógica del “*pars pro toto*”. En la lógica mítica, sostiene el filósofo, la parte es el todo y opera y funge como tal (2013a, pp. 76; 1975a, p. 150). Y afirma: “no se trata en modo alguno de una mera representación del todo por la parte, sino de una determinación real; no se trata de una conexión simbólico-intelectual, sino cósmico-real” (2013a, p. 77). O, en otras palabras, para el pensamiento mítico “la parte no sólo *representa* al todo, sino que es él mismo (...) El todo es la parte en el sentido de que se incorpora a ella en toda su esencialidad mítico-substancial” (2013a, pp. 93-94). La lógica de la encarnación constituye aquí, afirma Cassirer (2013b, p. 87), el corazón del mito. La invocación al poder sagrado del dios encuentra entonces, en esta experiencia crítica, una superficie de inscripción real en lo particular, una auténtica hierofanía⁸.

Esta lógica del “*pars pro toto*”, en tanto forma de sublimación o sustitución de una parte que no representa, sino que es el todo, parece operar en la razón populista descrita por Laclau. No por casualidad, él (2021) habla de que “el todo siempre va a ser encarnado por una parte” (p. 147; cf. p. 107). La lógica de la encarnación atraviesa el proceso de subjetivación política del populismo. Asimismo, el autor deja entrever en su obra, aunque sin profundizar en sus análisis teológico-políticos,⁹ el carácter sagrado del pueblo invocado. Él reconoce la importancia, en la construcción de las identidades populares de la época moderna, de la

⁸ Sobre la presencia de lo sagrado como hierofanía, cf. Eliade, 1992.

⁹ Para dichos análisis, cf. Laclau, 2014; 1991. Un estudio comparativo y crítico sobre las reflexiones teológico-políticas explícitas de Laclau puede hallarse en: Salinas, 2024; Herrero, 2019.

“metamorfosis de lo sagrado” del poder soberano, esto es, la “mutación que implicó una revolución en el imaginario político por la cual una sociedad jerárquica centrada en el rey como punto de unidad del poder, el conocimiento y la ley, fue reemplazada por una descorporeización materializada en la emergencia del lugar del poder como esencialmente vacío” (p. 207) y, más precisamente, del pueblo como su detentor legítimo. La invocación al pueblo del populismo, según los análisis del autor, seguiría tal lógica de presentificación y legitimación de lo sagrado. Con mayor precisión, afirma:

[el] cuerpo inmortal es encarnado por la fuerza hegemónica. (...) Lo que ha cambiado (...) es que en [los *Anciens Régimes*], la encarnación tenía lugar en un solo cuerpo [el del rey], mientras que en la actualidad transmigra a través de una variedad de cuerpos. (pp. 214-215)

De allí que, en la razón populista, todo particular que *represente* el pueblo, es el pueblo, o lo encarna. De este modo, es posible interpretar la configuración de la identidad hegemónica del pueblo, analizada por Laclau, como un proceso de investidura sacralizante, bajo la lógica de encarnación de lo sagrado, propio del mito.¹⁰

¹⁰ Cf. también la referencia de Laclau (2021, pp. 195-196) a los análisis de Georges Bataille sobre la experiencia de lo sagrado, para explicar el elemento afectivo en la constitución de las identidades populares. En este sentido, los análisis de Laclau sobre la razón populista, como lógica política, pueden ser interpretados en el marco del problema de lo que teóricos contemporáneos denominan como proceso de “sacralización de la política” en la era moderna (Gentile, 2006; Griffin, 2008; Payne, 2008), en este caso, en los fenómenos populistas. Respecto de una lectura del populismo como “religión política”, cf. Finchelstein, 2018; Zanatta, 2014. En el caso del fascismo y clerofascismo argentino, sin embargo, Finchelstein sostiene que “su ideología era no sólo una forma radical de religión política sino también una teología política fascista extrema” (2016, p. 76; cf. p. 109).

Ahora bien, la pulsión hacia la totalidad mítica, tal como se expuso previamente, depende y se nutre de un obstáculo que le impide alcanzar su objetivo. En el *locus* de la totalidad se halla una tensión pues, afirma Laclau (2021), “lo que tenemos en última instancia, es una totalidad fallida” (p. 94). De modo que la identidad es construida dentro de la tensión entre la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia. En este último caso, Laclau sostiene que una de las condiciones estructurales de la razón populista es la constitución de una frontera interna que divide a la sociedad en dos campos (p. 102). La producción de “una exclusión, de algo que la totalidad expelle de sí misma a fin de constituirse” y permite que las demandas sean “equivalentes en su rechazo común a la identidad excluida” (p. 94). Siguiendo los análisis cassirerianos del mito (2013a), ello puede homologarse al proceso de separación y constitución mítica de la antítesis fundamental entre lo “sagrado” y lo “profano”, de una frontera entre un “nosotros” y un “ellos”, en virtud de la cual toda “determinación (...) adquiere una determinado «carácter» divino o demoníaco, amigo o enemigo” (p. 133). Él afirma: “el pensamiento mítico siempre concibe el mundo como una lucha entre poderes divinos y demoníacos (...) Siempre hay un polo negativo y un polo positivo en la imaginación mítica” (2018, p. 401). Esta delimitación, prosigue el filósofo alemán (2013b, pp. 61-127), no es meramente teórica, sino que determina el actuar y querer del hombre, sus sentimientos y su voluntad, así como su percepción. Laclau (2021, pp. 126, 148) considera a esta frontera, en el mismo sentido, una distinción atributivo-performativa, basada en una investidura práctico-afectiva, y no una simple distinción lógico-conceptual.

Pero, ¿qué condiciones pudieron haber desencadenado esta sensación crítica de ruptura de la unidad primigenia, tal como fue experimentada por el “integralismo católico” argentino representado por Meinvielle, para su convocatoria mítico-populista a la restauración de la nación católica contra los enemigos del pueblo de Cristo?

3. Descristianización y oposición teológica cristiano/judío

Di Stefano y Zanatta (2009) analizan las condiciones bajo las cuales, durante el periodo de entreguerras, los principales miembros de la jerarquía eclesiástica argentina devendrían partícipes activos del mito de la nación católica. En la vida política de principios de siglo, sostienen (pp. 404-405), la extensión del sufragio y la ampliación de la sociedad de masas, la irrupción de regímenes democráticos y órdenes constitucionalistas, había tornado la esfera pública más compleja y pluralista frente a los modelos restrictivos, jerárquicos y verticalistas tradicionales, mientras que la participación de movimientos ideológicos seculares y universalistas, tras el “efecto de «desarraigo» que la inmigración había producido” (p. 414), ponían en duda la homogeneidad de la nación y su vínculo esencial con el catolicismo. En el mundo de la Iglesia argentina, por su parte, un renacimiento de la acción pública de los católicos “y por ende la inserción de un laicado militante en la actividad social de la Iglesia, introdujo en ella una suerte de «pluralismo» político, social y cultural” (p. 404), que, si bien complejizó la institución y representó un desafío a sus esquema orgánicos y jerárquicos tradicionales, amplió sus bases sociales y la esperanza de una mayor influencia en la vida pública de la nación. La necesidad de un nuevo orden político-religioso que hiciera frente a esta situación crítica,¹¹ gravitando sobre una ilusión de revivificación del orden perdido, alimentó los deseos palingenésicos del “integralismo católico” argentino, para una restauración de un régimen de cristiandad.

En *El judío*, Meinvielle describe aquella experiencia crítica inicial y conformación de una frontera antagonista, en el marco de la razón populista, bajo una interpretación expresamente teológica. Para él, el orden contemporáneo es el resultado de una pérdida del estado

¹¹ Para una contextualización más amplia y compleja de este escenario de crisis y de renovación político-religiosa de la Iglesia católica en las primeras décadas del siglo veinte en Argentina, cf. Di Stefano y Zanatta, 2009, pp. 364- 445.

de plenitud cristiano, una experiencia de anomia y dislocación,¹² que aspira, sin embargo, a una restauración del “*Corpus Christi*”: “todos «en el Cristo» serán una sola cosa” (1982, p. 41; cf. 1982, p. 96*). Asimismo, este orden dislocado anuncia una ruptura del espacio social, la conformación de una frontera con un enemigo teológico, que abre al drama salvífico en la lucha por la edificación de un “nuevo orden cristiano”.

En el orden político-temporal la experiencia de plenitud evocada corresponde, en la teología política del sacerdote, al pueblo cristiano de la Edad Media (1982, pp. 37-38; 1937, p. 43).¹³ Su modelo de soberanía queda representado, para él, en una imagen histórica:

ha de quedar siempre como la cima de la historia cristiana aquella noche simbólica de la navidad del año 800, en que el gran Papa León III puso, por vez primera, sobre la frente de

¹² El símbolo central de esta ruptura será, bajo la perspectiva teológica católica tradicionalista de Meinvielle, el *deicidio* o muerte del Hombre-Dios por parte del pueblo judío, que habría malinterpretado la promesa divina originaria, en sentido literal o carnal, como promesa de un imperio terrestre (1982, pp. 30-34; 1937, pp. 27-28). En la séptima conclusión teológica, el sacerdote justifica los males sufridos por el pueblo judío, a lo largo de su historia, a esta decisión originaria (1982, pp. 39-41). En el marco de una lógica de responsabilidad mítica que opera a través de un estigma de origen que pesa sobre un sujeto colectivo (Cassirer, 2020, pp. 40-41), se produce el proceso de inversión de la relación entre víctima y victimario: toda violencia ejercida sobre el “judío”, cualquier sea su nombre, se legitima por aquel acto fundante. Sobre la violencia divina como violencia legítima en el imaginario del clerofascismo argentino, cf. Finchelstein, 2016, pp. 99-100.

¹³ Meinvielle (1937) sostiene que esto no significa “una restauración de todo lo pasado sino del *espíritu eterno*, que fue respetado en los siglos grandes de la Edad Media” (p. 90), una “*Restauración* de los derechos de Dios y de los pueblos” (p. 96). Respecto del cumplimiento de este ideal en el mundo contemporáneo bajo el modelo de la España católica, y de un neo-imperio hispánico en Latinoamérica liderado por Argentina, cf. Meinvielle, 1937, pp. 72-73; 1937a, pp. 48-53; Finchelstein, 2010, pp. 267-279; 2016, pp. 90-92.

un monarca la corona imperial. Era el reconocimiento público y solemne de la supremacía de la Realeza de Cristo sobre todos los poderes de la tierra. (...) Carlomagno (...) soberano del reino (...), defensor y auxilio de la Santa Iglesia. (1940, p. 56; cf. 1937, p. 41)

Expresado en el gran misterio de la Encarnación, como sostiene Meinvielle (1937, pp. 33-35; 1940, p. 90) desde una perspectiva católica tradicionalista, la Iglesia encarnaría la divinidad en Jesucristo, esto es, la soberanía espiritual; las naciones la naturaleza humana en Cristo, o soberanía temporal; unidas ambas en la unidad substancial de la Cristiandad, sin negación ni confusión de naturalezas.

Sin embargo, un proceso de descristianización habría dislocado esta armonía del orden político-espiritual, de este pueblo auténticamente cristiano. Desde la Edad media hasta el periodo de entreguerras se asiste, afirma Meinvielle, a un debilitamiento de la cristiandad, que provoca el alejamiento de aquella plenitud mítica hasta un punto extremo que parece presagiar el fin de los tiempos. Desde el Renacimiento y la Reforma, pasando por la Francmasonería y la Revolución Francesa, el Capitalismo y el Demoliberalismo, hasta alcanzar su cima en el Socialismo y el Comunismo, se habría producido un proceso típico de descristianización del mundo (1982, pp. 70-87, 99*; 1937, pp. 53-55; 1959, pp. 224-231). No obstante, la fuente de este debilitamiento debe ser juzgado, según su perspectiva, bajo una interpretación teológica. El orden dislocado, al cual la demanda cristiana denuncia en el presente, precisa ser reconducido a su causa primera y principal (1982, p. 71), he interpretado en el marco de la escatología. Se trata entonces de la separación y constitución de una frontera antagonista con aquello que habría provocado la ruptura del orden legítimo. La causa transhistórica de este orden dislocado recae en la figura del judío. Afirma Meinvielle (1937):

A los judíos les cabe (...) la misión de ser los disolventes de los pueblos cristianos, con la conciencia clara de que cuanto

Teología y cultura 27:2 (2025)

hagan por corromper a estos pueblos, apartándolos de Jesucristo y de todos los lazos tradicionales de vida, es tarea preparatoria para su futura dominación. (p. 28)

El judío es caracterizado así por una función y finalidad teológica: “el anticristianismo y su sentido mesiánico de dominación universal”, la persecución de la Iglesia y la búsqueda de un “imperio judaico” (1982, pp. 30, 35; 1937, pp. 27-28, 62).

Sin embargo, esta dislocación y anomia formaría parte, siguiendo la lectura teológica de Meinvielle, de una dialéctica providencial que otorga al judío un papel fundamental. El impedimento de la reconciliación mítica es consustancial al drama cristiano y su escatología. La configuración de un enemigo señalado forma parte del plan o providencia divina. Pues, sostiene el sacerdote, la misión teológica en la historia del judío ha sido “querida por Dios con voluntad antecedente eficaz, antes de la historia misma” (1937, p. 38; cf. 1940, p. 17; 1982, p. 35), “ellos cumplen con su deber al realizar el programa pérfido que en los Divinos designios les toca llevar a cabo” (1982, p. 68). Es en virtud de esta oposición, afirma, que la Providencia divina mueve la historia hacia su desenlace final en el triunfo de Cristo (1982, pp. 92-94*, 106-107*; 1940, p. 51).¹⁴

La constitución de una frontera antagonista resulta, por tanto, consustancial a la lógica del mito de la nación católica, propuesta por el sacerdote. Por un lado, el judío deviene un enemigo transhistórico necesario, una negatividad cuya forma se determina en virtud de, y determina en consecuencia, el proceso de identificación cristiana. Por otro lado, el cumplimiento del plan divino no convoca a un mero

¹⁴ En esta metahistoria, el triunfo final de Cristo estará precedido, afirma Meinvielle, por la conversión total y definitiva de los judíos, la “reintegración” de los judíos en la Iglesia, que ha de cumplirse al filo de la Historia (1982, pp. 89-90, 105-107; 1959, pp. 219-220). Entretanto, sostiene, la Iglesia debe abrir “sus brazos a todos los hombres, también a los de la Sinagoga, para cumplir la reconciliación de los hermanos, para la realización de Filadelfia” (1959, p. 219).

retorno al pasado, sino a una conquista que, aunque providencialmente determinada, se realiza a través de una lucha (trans)histórica por la hegemonía presente y futura al servicio del nuevo orden. Devenir el pueblo de Dios, portavoz de los designios divinos, o, en otras palabras, ser una particularidad que encarne una universalidad imposible, es el auténtico motor de la lucha populista por la representación, o más precisamente por la encarnación de la identidad del pueblo de Cristo, para la configuración y consagración de un imperio cristiano universal. En este proceso, el *nombre* judío se determina plásticamente mediante una operación de separación y exclusión, y como reverso imaginario constitutivo de esta particularidad sacralizada que encarna (contingentemente) una totalidad mítica, se vuelve parte esencial de la lógica de lo sagrado.

4. El nombre del enemigo judío

Laclau se pregunta por el proceso de condensación y encarnación de lo particular como universal o, más precisamente, de lo particular como la totalidad ausente o la Cosa, en la razón populista. Una de las condiciones que hacen a la forma de configuración del pueblo del populismo, afirma (2021), es “la consolidación de la cadena equivalencial mediante la construcción de una identidad popular que es cualitativamente algo más que la simple suma de los lazos equivalenciales” (p. 102), pues, como fue expuesto previamente, expresa una particularidad sacralizada que encarna el papel de una universalidad imposible. Se trata, siguiendo a Laclau, de la identificación con un principio de identidad en el pueblo, que permite la cristalización de diferentes demandas insatisfechas en torno a un denominador común, “una expresión simbólica positiva” (p. 108). El autor otorga a la nominación un papel fundamental en este proceso de anclaje: es preciso, sostiene, la cristalización de una identidad discursiva de este lazo equivalencial como tal, pues “es sólo este momento de cristalización el que constituye el «pueblo» del populismo” (p. 122).

Si bien la identidad popular, bajo la razón populista, refiere a una negatividad inherente al lazo equivalencial, como la falta de una

plenitud no alcanzada, dicha identidad encuentra un anclaje, según el autor (2021), mediante la catexia de un elemento singular, a través de una operación performativa del *nombrar*, como producción retroactiva del objeto, en este caso, de la unidad de la cadena equivalencial (pp. 133-135). Laclau se refiere entonces al “significante vacío” que no remite a una unidad preexistente, sino que es una unidad e identidad creada por el poder mismo del nombre, el resultado de una investidura radical, esto es, “el hacer de un objeto la encarnación de una plenitud mítica” (p. 148). El nombre, afirma Laclau, se torna aquí en el fundamento de la Cosa. Y sostiene:

la cadena equivalencial como totalidad, abarca demandas totalmente heterogéneas, se hace más plena desde el punto de vista extensivo (...) pero más pobre desde el punto de vista intensivo (...) con el fin de desempeñar este rol, el significante debe volverse no sólo contingente, sino también vacío. (pp. 125, 135; cf. 2007a: 40-45)

El significante vacío del pueblo adquiere esta indeterminación productiva que le es inherente. La vacuidad del nombre del pueblo entonces puede “circula[r] entre el lugar y sus ocupantes, que se contaminan entre sí” (2021, p. 214).

Esta operación del nombre puede ser interpretada, desde la filosofía de Cassirer del mito, en relación con el poder y eficacia de la palabra mágica. En la palabra mágica, sostiene el filósofo, el nombre de la divinidad no remite a algo fuera de sí mismo, sino que se transforma en expresión de la Cosa:

el supuesto básico es que la palabra y el nombre no tienen ninguna función meramente representativa, sino que en ambos casos están contenidos el objeto mismo y sus *poderes* reales. La palabra y el nombre tampoco designan ni significan, sino que son y operan. (2013a, p. 65; cf. 2013b, p. 88; 1975a, p. 80; 1975, p. 30)

En el nombrar mítico del populismo, el pueblo se hace presente como un poder real, como la presencia de lo sagrado y su eficacia. De este modo, si en la cosmovisión mítica, como afirma Cassirer, quien puede apropiarse del nombre del dios, “puede apropiarse ilimitadamente del poder de su portador” (2013a, p. 67), en la razón populista, la lucha por la hegemonía se convierte en una batalla por la invocación del nombre del pueblo sagrado, y por el control de su poder (Cassirer 1975a, pp. 120, 150; 1975, pp. 30, 52).

No obstante, el lazo equivalencial consagrado a través del nombre se determina también en la frontera antagonista. El nombrar del pueblo del populismo se funda conjuntamente con la operación performativa del nombre del enemigo. Pues, el reverso negativo imaginado, como aquello separado y excluido, se condensa frecuentemente en el lazo equivalencial del “ellos” o del antipueblo. Cassirer se refiere a la hipostasiasión inherente al mito, no solo de una entidad sacralizada —en este caso, el pueblo o particular popular encarnado—, sino también de aquello a lo que se opone, dentro de la frontera antagonista, en la concepción del “chivo expiatorio” (2013a, pp. 96-97, pp. 253-254; 2018, p. 400-401).¹⁵

En *El judío*, Meinvielle expresa teológicamente esta operatividad del nombre en la oposición entre “cristiano” y “judío”: “«Judíos y gentiles, no tenéis otro nombre en el que podáis lograr la Salud, más que en el nombre de Jesús». (San Pedro en los Hechos de los Apóstoles, IV, 12)” (p. 24). La primera conclusión, expuesta por el sacerdote en su obra de 1936, se trata de una división originaria entre “dos caminos: o ser cristianos adhiriéndose a Cristo, o ser judíos” (p. 36). Estos dos caminos se fundan en dos figuras, dos modos de ser originarios, dos razones de ser o destino (p. 45), que han sido dispuestas, y consagradas, por Dios desde el comienzo, pero que se realizan en el tiempo, pues “la acción providencial divina condiciona y (...) dirige la marcha de los acontecimientos humanos

¹⁵ Respecto de la lógica del “chivo expiatorio”, cf. la obra clásica de Girard, 1983.

hacia fines cuyo conocimiento se reserva” (p. 93*).¹⁶ La escatología de Meinvielle está signada por una dialéctica mítica en la que la oposición fundamental se encarna contingentemente, pero dispuesta providencialmente, en la historia, en virtud de la decisión de los hombres, con cuyo concurso escribe Dios el drama histórico (pp. 92-97*). Es el misterio de la encarnación de los modos de ser cristiano y judío, por mor del libre albedrío. En esta historia, el hombre se enfrenta a una decisión fundamental: aceptar el nombre de Jesús, en la comunión del “*Corpus Christi*”, y, con ello, la promesa divina originaria con la bendición de salud y salvación (pp. 26, 92-94), o rechazarla y ser “judío con todas las perversidades satánicas de la raza estigmatizada” (pp. 35-36). Visto desde la teología política del sacerdote, ello significa que solamente son posibles “dos modos verdaderamente fundamentales: el cristiano y el judío; dos religiones: la cristiana y la judaica; dos políticas: la cristiana y la judaica; (...) dos internacionalismos: el cristiano y el judaico” (p. 69).

La segunda conclusión atañe al papel adjudicado al judío. Sostiene: “es un enemigo declarado y activo de todos los pueblos en general, y de modo especial de los pueblos cristianos” (1982, p. 36). Este enemigo transhistórico, este enemigo teológico, agente eterno

¹⁶ En “God Only Knows”, Laclau (1991) pone en cuestión la concepción salvífica de la historia presupuesta en ciertas teorías marxistas, con su búsqueda de fundamentos y agentes últimos, así como de procesos necesarios, como un resabio teológico-político heredado del mundo cristiano y moderno (pp. 56-57). Sin embargo, la lógica de la razón populista, en tanto forma de subjetivación política que se adapta, contingentemente, a necesidades y contextos diversos, puede ser compatible con demandas populares constituidas bajo una tradición teológica (o secularizada), como aquella del “integralismo católico” de Meinvielle. Dado que la contingencia de la sociedad y la historia puede ser comprendida, por ejemplo, afirma Laclau, como los caminos inescrutables del Señor (p. 56), ella es adaptable a formas afectivo-pragmáticas propias del mundo mítico y religioso, en las que la necesidad racional cede su lugar, frecuentemente, a una esperanza y pasión escatológica, que encarna su deseo salvífico en diferentes superficies de inscripción.

de iniquidad, que aparece vinculado históricamente con el pueblo judío, deviene un significante vacío capaz de trascender a los propios judíos (1982, pp. 34-35, 36). Tras los actores históricos opuestos a la cristiandad, y a la Santa Iglesia fundada por Cristo para cumplir su destino, se cierne el judío, cualquiera sea su nombre (1940, p. 50), como símbolo y *encarnación* del enemigo (misterio de iniquidad). En *El judío*, Meinvielle sostiene: “Los judíos se han erigido en enemigos del nombre de Cristo y de los cristianos que manifiestan [encarnan] este Nombre” (p. 21*).

La *participación* o “simpatía mágica” en este lazo equivalencial bajo el nombre “judío”, dentro de la lógica populista de construcción del enemigo, se convierte en una identidad mística, una identidad de esencia, en la cual, como afirma Cassirer (2013a) respecto de la lógica mítica, “uno se transforma en otro, deviene el otro, es una forma del otro, es lo otro” (p. 71).¹⁷ Es, siguiendo al autor, la “regla de la concrecencia” propia del mito: “a la forma mitológica de pensamiento, le es esencial, siempre que establece una *relación*, fusionar y transmutar entre sí los términos de esa relación” (p. 14).¹⁸ El lazo equivalencial, condensado en el nombre “judío”, permite esta “metamorfosis mítica”, esto es, la constante transmutación de los términos, que no significa la anulación de la

¹⁷ En “Sobre los nombres de Dios”, Laclau afirma: “nos estamos refiriendo a un tipo peculiar de enumeración, cuyos términos no coexisten simplemente unos junto a los otros, sino que cada uno de ellos puede remplazar a los otros porque todos, en el seno de la estructura enumerativa, expresan lo mismo. Es este el tipo de enumeración al que denominamos *equivalencia*” (p. 55).

¹⁸ En *Lenguaje y mito*, Cassirer se refiere al sentido mágico originario de la metáfora lingüístico-mítica (pp. 143-156). Ésta no puede comprenderse solamente como estableciendo “una relación de sustitución entre términos sobre la base del principio de *analogía*” (Laclau, 2021, p. 34), sino como dirigida por la ley de concrecencia de los términos de la relación: “no se trata (...) de una mera analogía, sino de una identidad real” (Cassirer, 1975a, p. 151) performada por la nominación.

multiplicidad por su homogeneización¹⁹ —y, por ende, no es opuesta a la heterogeneidad—, sino la investidura mística de la relación de los particulares en el nombrar mágico, que otorga su flexibilidad al proceso de identificación (pp. 79, 93, 209, 311). En este sentido, el “ellos”, así como el “nosotros”, no expresa solamente un significante vacío, sino también, siguiendo los análisis de Laclau, un significante flotante y heterogeneidad. Con ello, el autor intenta aprehender conceptualmente la lógica de los desplazamientos de la frontera antagonista, como de la constitución interna del “nosotros” y del “ellos” en la que participan los particulares,²⁰ por fuera de la idea de una división e identidad dicotómica estable (2021, pp. 163-197; cf. 2004a, pp. 304-305; 2007a, pp. 40-45). Y afirma: “La nominación es, en este sentido, el momento clave en la constitución de un pueblo [y, agreguemos, del antipueblo], y sus límites y componentes equivalenciales fluctúan permanentemente” (2021, p. 281).

A través del nombre “cristiano” y “judío”, los límites de la identidad mítica entre el pueblo y el antipueblo, se vuelven elásticos y fluidos. Esta plasticidad le permite ir más allá de la lógica tradicional de la representación, en una capacidad metafórica que trasciende incluso la lógica sustancial de los agentes políticos. En la razón populista, la catexia del nombre opera como una suerte de magia social que permite una investidura permanente de obras e instituciones, de prácticas y personas, de sentimientos y razones, con

¹⁹ Sobre este punto, cf. Mouffe, 2018, pp. 86-88; Laclau, 2005, p. 46; Biglieri y Cadahia, 2021, p. 84.

²⁰ Si bien la lógica de la participación populista no implica homogeneización, no significa, como reconoce el propio Laclau (2021), “pura pluralidad o multiplicidad, ya que esta última [sostiene] es compatible con la completa positividad de sus elementos constitutivos” (p. 277). Uno de los rasgos definitorios de la heterogeneidad, según el autor, “es su dimensión de *ser deficiente* o *unicidad fallida*” (p. 277). Es a través de esta marca originaria, que los particulares pueden integrarse o participar en la cadena equivalencial. Las posibles connotaciones teológicas de esta falta de origen en relación con la lógica del pecado originario y el consecuente llamado a la participación en el “*Corpus Christi*”, amerita un estudio suplementario.

la consecuente frontera antagonista contras los poderes que busca combatir.²¹ Cassirer (2013a, pp. 201; 2009, p. 119; 2013, p. 79; 1975a, p. 131) se refiere a esta flexibilidad, propia del pensamiento mítico, de la aplicación de lo sagrado (divino o demoníaco) a entidades y representaciones del carácter más diverso, en ocasiones como sustantivo o adjetivo, así como verbo o adverbio. El filósofo (2013b) sostiene:

el mundo [mítico] está regido por una fuerza mágica (...) esta fuerza afecta lo mismo a las “cosas” que a “personas”, a lo “material” que a lo “inmaterial”, a lo inanimado o a lo animado. Lo que aquí se aprehende y objetiva mitológicamente es, por así decirlo, el misterio de la operancia. (p. 126)²²

En la semántica teológica de Meinvielle, el nombre judío se expresa como rasgo y voluntad, como deseo y fuerza, como pensar y sentimiento: es la claudicación del alma ante la materia, del espíritu ante la letra (el carnalismo judío), la deserción de la eternidad y la huida hacia el poder del dinero, en la avaricia y la usura, es también la soberbia y voluntad de subvertir y corromper el orden natural, con simulación y mentira, la capacidad de conspirar con inteligencia sagacísima, la crucifixión del Amor por el Odio, la hipocresía de la limpieza exterior y la suciedad e inmundicia interna (1982, pp. 27-28, 31-33, 36-37, 45, 56, 71-73; 1982, p. 16*), entre otros. Pero no solamente los actores históricos son comprendidos como *judaizables*. El filósofo cristiano, afirma Meinvielle (1982), debe analizar el

²¹ En este sentido, Laclau (2021) sostiene que “cualquier institución o nivel social puede operar como una superficie de inscripción equivalencial” (p. 155). Y, en “Sobre los nombres de Dios”, se refiere a la hegemonía como una cierta “deificación de lo concreto” que se funda en la contingencia (pp. 66-67).

²² Sobre la peculiar fluidez y elasticidad de los límites de la unidad identitaria mítica, por fuera de las formas subjetivas tradicionales entre lo subjetivo y lo objetivo, cf. Cassirer, 2013a, pp. 85-86, 224, 239; 2013b, p. 91; 2009, p. 126; 1975a, p. 127.

componente judaico de los procesos históricos: “todo lo malo que se perpetre en los veinte siglos de historia cristiana debe ser primera y principalmente judaico” (p. 35). En su lógica partisana, la judaización implica una dominación de todos los ámbitos de la vida, la expansión de una fuerza capaz de lograr la hegemonía sobre las naciones naturalmente cristianas.²³

El nombre “judío” adquiere así, en oposición a la identidad cristiana, su plena operancia mágica. El peligro de la judaización forma parte funcional del esquema teológico-político de Meinvielle, y su determinación de la configuración identitaria bajo la frontera antagonista. Los pueblos judaicos son aquellos que han caído presos de la tentación y dominación judía (1937, p. 62). En este sentido, todo pueblo o nación, así como toda época, puede ser judaizado, esto es, sometido a la judaización (1982, p. 35). No se trata, por supuesto, de una conversión masiva al judaísmo. Se trata, para él, de una suerte de contagio o infección,²⁴ de inoculación del veneno judío, que corrompe el cuerpo de las naciones (1982, p. 16*) y determina su historia. La lógica mítico-populista del nombre posibilita este imaginario de (com)penetración, desplazamiento y transmutación de los términos, que otorga su fuerza *performativa* a la amenaza judaica.

Pero, ¿qué medidas han de adoptarse frente a este riesgo de judaización? (Meinvielle, 1982, p. 16) ¿De qué forma es posible prevenirse frente a la operancia judía, en el proceso de constitución y búsqueda de consagración de la nación católica?

5. Imaginario diabólico y solución al “problema judío”

²³ Respecto del diagnóstico de Meinvielle de su época como judaizada, cf. 1982, pp. 15-16, 66.

²⁴ Sobre la materialización de los poderes o fuerzas enemigas como algo cósmico y sustancial y la lógica del contagio en el pensamiento mítico, así como los ritos expiatorios y purificadores concomitantes, cf. Cassirer, 2013a, pp. 83-87; 2018, pp. 395-398; 2009, pp. 159-162.

Teología y cultura 27:2 (2025)

A través del nombrar mítico-populista, las identidades cristiana y judía adquieren, en su oposición espectral, el carácter de fuerzas capaces de expansión hegemónica. Su delimitación mediante la frontera antagonista se experimenta como una tensión entre dos polos de atracción que aspiran al dominio del campo social.

En la propuesta de Meinvielle, esta investidura del nombre se conjuga con un particular imaginario mítico-religioso. El drama cristiano, afirma en su cuarta conclusión teológica, remite a las “dos fuerzas verdaderamente opuestas: la judía y la cristiana” (1982, p. 37). El sacerdote argentino define esta oposición como dos polos de atracción, el cristiano y el judío, y dos acciones concomitantes: “todo lo que no sea de Cristo y para Cristo se hace en favor del judaísmo. De aquí que la descristianización del mundo corra paralelamente con su judaización” (1982, p. 37; cf. 1982, p. 60; 1959, p. 224). Así, si las dos fuerzas invisten el campo social con su carácter divino o demoníaco, la decisión de los hombres, en el esquema teológico de Meinvielle, cumple un papel fundamental: la aceptación o rechazo de uno u otro orden.

Ahora bien, Laclau (2021) sostiene que el lazo equivalencial puede, en ciertas ocasiones, manifestarse en una individualidad:

un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalencialmente unidos sólo mediante un nombre es (...) necesariamente una *singularidad*. (...) Pero la forma extrema de singularidad es una individualidad (...) la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y ésta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder. (p. 130)

La figura del líder populista, como concentración mítica en una individualidad, encarna entonces la función de la totalidad ausente. La descripción de Laclau deja en evidencia aquí sus resonancias cristo-teológicas:

como participa en la sustancia misma de la comunidad que hace posible la identificación, su identidad está dividida: él

es el padre, pero también uno de los hermanos (...) su derecho a dirigir se basa en el reconocimiento, por parte de los miembros del grupo, de un rasgo del líder que él comparte, de un modo particularmente pronunciado. (p. 84)²⁵

En el imaginario teológico de Meinvielle, los nombres “cristiano” y “judío”, en su polaridad antagonista, son personificados bajo dos liderazgos: aquel de Cristo, como encarnación de la divinidad, y aquel del Demonio o Anticristo, cuya figura señala al judío. Bajo un esquema católico tradicionalista, no obstante, el sacerdote sostiene que la Iglesia expresa la auténtica encarnación de Cristo, contra la llamada “paganización” del poder político y la investidura sacralizante o divinización del líder, que legitima la autoridad espiritual “metapolítica” de la Santa Sede y sus representantes por sobre el orden temporal (1937, pp. 21-22, 81-84; 1937a, pp. 54-59; 1940, p. 15; Finchelstein, 2016, p. 84). De modo que la identificación catéctica con uno u otro polo de atracción, esto es, con la Iglesia o con sus enemigos, mueve el drama cristiano y su teo-lógica partisana de la historia.

En tanto enemigo activo y declarado de la cristiandad, sostiene Meinvielle en su segunda conclusión, el judío es asociado y cumple la función teológica del Diablo (1982, p. 36; 1937, pp. 49, 74; 1959, p. 232). Dos objetivos son perseguidos, según el sacerdote, por quien desempeña este papel teológico: la corrupción y sometimiento del pueblo cristiano. Ya sea a través de la persecución, impidiendo que la Iglesia cumpla su tarea y plan de evangelización, como del engaño, a través de la seducción y corrupción, tiene como finalidad su debilitamiento y posterior esclavitud (1982, p. 45; 1982, pp. 98-99*). La lucha por la hegemonía se escenifica entonces en una batalla de la Iglesia-Cristo contra el Diablo-judío, por el dominio de los espíritus y del mundo:

²⁵ Cf. también los fuertes tintes cristológicos en la caracterización del líder, en su defensa de la razón populista, de Biglieri y Cadahia, 2021, pp. 140-142, 151-153.

todas las fuerzas del mal (...) trabajadas por el virus del odio a Cristo y a su Iglesia, se están movilizando en un frente único (...) satánicamente comandadas (...) por el Judaísmo. (...) La lucha se establece, entonces, terrible, decisiva, entre el Judaísmo y el Catolicismo. (1982, p. 87)

En sus análisis teológicos, Meinvielle recupera algunos tópicos centrales de la demonología católica. El Diablo es aquel que influye con su malicia, con sugerencias, para debilitar el Reino de Cristo. Obra ocultamente, en las sombras, su iniquidad, por medio de tiranos y seductores. En virtud de esta influencia diabólica, se produce la *discessio* o apostasía de las naciones, el alejamiento de los hombres de la divina majestad de Cristo. El judío-Diablo, afirma, “obra el mal a sabiendas y a conciencia para destruir la obra de Cristo y entronizar el Antecristo” (1937, p. 62; cf. 1982, pp. 53-60).²⁶ Para este plan siniestro se vale, sin embargo, de la mano ejecutora de los gentiles y hombres de Cristo (1982, pp. 50-51; 1959, p. 222). Así, Meinvielle acusa a los propios cristianos de no haberse precavido contra estas acechanzas y ataques, al abandonar la disciplina de la Iglesia, que los hubiese protegido contra el peligro judaico. El patrón de responsabilidad, bajo la lógica polar cristiano-judío, se anuncia al comienzo de la obra: “En la medida en que os apartáis de Cristo, aumentáis las cargas de vuestras culpas y aumentáis también vuestra enemistad” (1982, p. 24), esto es, el carácter judaico. Pero, aún más enfáticamente, señala a quienes se vuelven cómplices de la acción

²⁶ El sacerdote argentino no duda en recurrir a teorías conspirativas para fundamentar la finalidad teológica judaica, y en la tercera edición de *El judío* (pp. 45-53), se vale de los aportes del libro de I. B. Pranaitis *Christianus in Talmude Iudaeorum sive Rabbinicae doctrinae de Christianis secreta* de 1892, que habría revelado, según él, mediante pasajes referidos a Cristo y a los cristianos en el Talmud, la voluntad originaria de dominación del pueblo judío. Conocido en español como *El Talmud Desenmascarado: Las enseñanzas rabínicas secretas sobre los cristianos*, este panfleto antisemita cumple una función análoga a la de los *Protocolos de los Sabios de Sión* (cf. Cohn, 1995), el de revelar, según Meinvielle (1959), el “Poder Oculto Mundial” (p. 226) de los judíos.

diabólica de judaización. En este último caso, junto a la figura del enemigo externo que amenaza con la persecución, el engaño y la seducción, se alza la figura del traidor. Meinvielle afirma: “con gran exactitud teológica los Santos Padres llamaron judaizantes a los (...) que diseminan la herejía” (1982, p. 35).²⁷ En la economía de la justicia divina ello trae aparejado, según la séptima conclusión teológica, el castigo y pena del talión: quien, como el judío, no siga el camino de Cristo, quien elija separarse de Él y obrar contra Él, será merecedor de los mismos sufrimientos padecidos por aquel pueblo a lo largo de su historia (1982, p. 39).

El patrón mítico-populista del enemigo judío, bajo el esquema teológico del sacerdote argentino, acusa todo contenido con el estigma del nombre y le otorga un lugar en la escatología cristiana: aquello homologado como judío, ha sido resultado de la judaización o conversión diabólica, una obra del Demonio o Anticristo. Esta particular “visión teológica” otorga un sentido pleno al drama cristiano. En toda persona, toda institución, todo acto, todo medio, toda época, que ponga en cuestión la verdad de Cristo, y de su garante la Santa Iglesia de Roma, opera el Diablo-judío, y, en virtud de la operancia mágica del nombre, deviene judaico, es judaico. El/lo judío, cualquiera sea su nombre, como afirma Meinvielle, posee esta operancia práctica en virtud de su función teológica negativa, que justifica, al mismo tiempo, la medida del castigo o pena recibida. La simplicidad de este esquema permite entonces una constante separación, exclusión y sanción de todo aquello que ponga en cuestión el orden legítimamente cristiano.

²⁷ Como afirma Nirenberg (2013), en la historia de la Iglesia “muchos de los que han sido llamados «judíos» o «judaizantes» no se identifican en absoluto con el judaísmo” (p. 1). La lucha contra la *judaización*, siguiendo la perspectiva del autor, no supone solamente una actitud hacia los judíos y su religión, sino una forma de relacionarse críticamente con el mundo, que produce y atribuye judeidad en el mundo que critica (pp. 3-5). El “judaísmo” deviene así una categoría a partir de la cual se disputa el sentido de la auténtica cristiandad contra los potenciales enemigos internos y externos de la Iglesia de Cristo.

De allí que, en su tercera conclusión teológica, Meinvielle hable de una enemistad universal, inevitable y terrible (1982, pp. 36-37). *Universal* porque la oposición se extiende a todos los pueblos, *inevitable* porque es una oposición teológica, una “lucha eterna de Lucifer contra Dios”, *terrible* porque la iniquidad obra mediante hipocresía y mentira, en las sombras, en conjuración secreta (1982, pp. 36-37). La oposición teológica se enmarca así en una diabolología que, por un lado, en virtud de su lógica extensiva y eterna, permite una comprensión omniabarcante de la realidad y del tiempo y, por el otro, a causa de la naturaleza alegórica de esta oposición teológica, convoca a una lectura profunda y no literal que evite el engaño y descubra los secretos de las almas —penetre hondamente en el corazón de los judíos y de los cristianos (1982, p. 66)— como de la trama histórica. Una “visión suprapolítica” que, afirma el sacerdote, “sólo un modo teológico puede proporcionar” (1940, p. 77).

En la quinta conclusión teológica de *El judío*, Meinvielle remite a la vía de salvación en el drama escatológico. El sueño de la nación católica y de un imperio cristiano universal convoca a medidas de sanación y salvación contra el peligro judaizante. En la oposición teológica fundamental, sostiene (1982), “la única defensa y protección de los pueblos (...) para no caer en la esclavitud judaica es la vida cristiana” (p. 38). Es necesario, afirma, que los pueblos no olviden que “su Salud es Cristo” (pp. 43, 70) pues, en caso contrario, “tendrán que caer bajo la esclavitud oprobiosa del diablo y de su ejecutor en la tierra, el judío (...) tendrán que conocer el oprobio de su judaización” (p. 70). De allí la lucha que debe impulsar una “civilización de tipo espiritual” contra una “civilización de tipo carnal, materialista” (p. 67). Pero los remedios que se propongan para la salud y salvación del “*Corpus Christi*”, dependerán del diagnóstico e imaginario del enemigo o adversario. La sexta conclusión atañe entonces al tipo de defensa que ha de acometerse en esta lucha contra el judío. ¿Lucha mortal contra el enemigo o precaución profiláctica frente al adversario?

El carácter diabólico del enemigo requiere, sostiene Meinvielle (1982), “sacudir con energía viril esta dominación mortífera” (p. 111), y adoptar contra la lucha satánica de los hijos del

Diablo, la mentira y la hipocresía, la táctica franca y heroica de la espada (pp. 113-114).²⁸ Haciendo uso de una imagen querida por la tradición clerofascista argentina, Meinvielle afirma: “En la simbólica cristiana el Arcángel San Miguel es presentado empuñando la espada porque *peleaba contra el dragón*” (p. 113). Es necesario este espíritu heroico que, según él, produce “el horror del judío y de un mundo judaizado de la cruz y la espada” (p. 114). Frente a un mundo cristiano cobarde, idiotizado por “el liberalismo y por las lacras democráticas” (p. 115), sostiene el sacerdote, se debe recuperar la grandeza espiritual mística y guerrera, en la que la espada está al servicio de la cruz.

Pero Meinvielle (1982) debe recordar (y recordarse) que la “perfidia judía tiene un carácter sagrado, teológico” (pp. 43-44), lo que impide que se solucione el problema judío mediante persecuciones y “pogroms” o, afirma, “por el ansia injusta de exterminarlo” (p. 65). La lógica diabólica del enemigo debe atender a aquel precepto de Cristo de amar a los mismos enemigos (p. 44). Es esta la base de la Misericordia de la Iglesia, afirma Meinvielle, y que radica en “la obligación de amar a los judíos y de procurar su salvación” (p. 21*). Pero esto no significa, sostiene el sacerdote en su sexta conclusión teológica, no precaverse contra la peligrosidad del judío, pues, “debemos amar a los leprosos y esto no impide que se los aísle para evitar la contaminación” (p. 44).²⁹

La figura del judío-leproso explora un imaginario alternativo, aunque en paralelo, al del judío-Diablo. La metáfora de la salvación deja lugar a aquella de la salud del “*Corpus Christi*”. Se deben tomar precauciones, sostiene Meinvielle (1982), “para que no inficionen el

²⁸ Respecto del símbolo de la Espada y de la Cruz, como unión sagrada del Ejército y de la Iglesia para la custodia del ser nacional, en el nacionalismo e “integralismo católico” (o clerofascismo) argentino de entreguerras, cf. Finchelstein 2016, pp. 92-94, 111; Zanatta, 2015, p. 27. Sobre las connotaciones de virilidad de este ideario místico y guerrero, cf. Meinvielle, 1982, p. 115; 1937, pp. 55, 71; Finchelstein, 2016, pp. 125-127.

²⁹ Sobre la lógica combativa en la teología cristiana del amor, cf. Nirenberg, 2007.

organismo social (...) porque son «infecciosos» para los demás pueblos” (p. 39).³⁰ La oposición teológica entre la verdad y la mentira, la salvación y la perdición, se une con aquella de la salud y la enfermedad, de la vida y la muerte. El significante vacío y flotante del nombre “judío” y su capacidad operante de judaización se despliega esta vez en la lógica del contagio. Judaizar: inficionar, contaminar, envenenar, insensibilizar, y, finalmente, matar, esto es, “destruir el cristianismo” (p. 45).

Sin embargo, la metáfora diabólica se une pronto con la lógica sanitaria. El amor caritativo, sostiene el sacerdote (1982), no significa sentimentalismo, hay que procurar eficazmente el bien y odiar el mal, hay que prevenir y castigar (p. 112). En las medidas curativas contra el peligro judaico, la espada se transforma en bisturí: “medio único, doloroso pero indispensable, como lo es el uso del bisturí para cortar la gangrena que inficiona” (p. 115).³¹ La doble metáfora del judío-Diablo-Anticristo y del judío-leproso, con su imaginario teológico, muestra las tensiones inherentes a la solución de la Iglesia del problema judío, con las características de su medicina redentora, en la oscilación permanente entre el adversario peligroso, del que hay que precaverse y defenderse, y el enemigo mortal, que es preciso eliminar (Finchelstein, 2016, p. 90). Dicha tensión se halla presente en la propia descripción de Laclau (2021)

³⁰ Meinvielle (1982, pp. 44-45, 62-65) se refiere a la disciplina del gueto de la Iglesia, con las consecuentes restricciones civiles, como precaución contra los judíos, destacando sus ventajas relativas. Sobre la propuesta de una política de segregación y subordinación, por parte del nacionalismo y clerofascismo argentino, para la solución del problema judío, cf. Lvovich y Finchelstein, 2015.

³¹ Bajo una teo-lógica redencionista, que muestra la vacuidad y flotabilidad del nombre judío en la escatología cristiana, Meinvielle (1982) convoca incluso a los “verdaderos israelitas” para que “empuñen la espada para limpiar de su seno el fermento farisaico que pervierte, y se adhieran a Aquel que vino a salvar a todo hombre” (p. 116). Solamente estos “buenos israelitas” que emprenden el camino a la casa paterna, afirma, podrán oponerse a la obcecación y malicia de aquellos que maquinan la destrucción de la Iglesia (1959, p. 219).

de la razón populista: “como la plenitud de la comunidad es precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como *ser deficiente*, aquellos responsables de esta situación no pueden ser una parte legítima de la comunidad: la brecha con ellos es insalvable” (p. 113). En el marco del mito de la nación católica y su lógica mítico-populista, las medidas contra el enemigo judío, como encarnación del “ellos” o antipueblo, se nutren de este imaginario teológico de la salvación y sanación cristiana, entre la violencia preventiva o defensiva y la violencia redentora (Finchelstein, 2016, pp. 99-100, 122-123), que señalan los caminos de su batalla por el Reino de Cristo y por la edificación de una patria auténticamente cristiana.³²

6. Conclusión

El presente artículo tuvo como objetivo analizar algunos de los componentes mítico-populistas de la configuración del enemigo judío en el discurso teológico-político de Meinvielle: las condiciones estructurales que posibilitan la emergencia de las identidades populares, en el marco de la atmósfera palingenésica que favorece el surgimiento del mito político; la constitución de las demandas en una cadena equivalencial junto con la frontera antagonista, a partir de la división fundamental del mito entre lo sagrado y lo profano; la consolidación de la cadena equivalencial mediante la construcción de la identidad popular como una particularidad que asume una significación universal (hegemonía), tomando en cuenta la ley de concrescencia de los particulares propia del pensamiento mítico; y, finalmente, el carácter afectivo-performativo del nombre —en su relación con el significante vacío y flotante, y la heterogeneidad— a partir de la modalidad mágica del nombre, y la atmósfera afectiva y metamorfosis mítica. Estos componentes mítico-populistas, no obstante, fueron analizados dentro del imaginario teológico del

³² Respecto del imaginario clerofascista argentino del enemigo judío y su propuesta de una violencia cristiana frente al problema judío, alternativa a la violencia pagana del antisemitismo nacionalsocialista, cf. Finchelstein, 2016, pp. 113-137.

sacerdote argentino, a partir del cual traza los contornos del enemigo judío y su función esencial en la convocatoria a una restauración del verdadero pueblo de Cristo.

Mientras que la primera edición de *El judío* tuvo lugar en 1936, nuevas ediciones se publicaron en 1940, 1959, 1963, y tras la muerte del sacerdote, en 1975 y 1982. A lo largo de esas cuatro décadas, la figura del judío sirvió para delinear los contornos del auténtico pueblo cristiano y de los peligros que amenazaban el sueño de consagración de la nación católica y de un imperio cristiano universal. El imaginario mítico-populista del enemigo judío, fácilmente asimilable por su reduccionismo maniqueo y su carácter fuertemente dramático —en una sociedad cuya tradición religiosa estaba dominada por los moldes escatológicos y antijudíos del catolicismo tradicionalista—, representó un dispositivo eficiente en los enfrentamientos religiosos, sociales y políticos de la época. Su capacidad de adaptarse permanentemente a las circunstancias nacionales e internacionales en constante transformación, no solo brindó una forma sencilla para el análisis de la realidad y para generar, por ende, estrategias de acción, sino también para desactivar todo intento de cuestionamiento de su luz teológica. En la búsqueda de exorcizar al país del peligro judaizante, esta lógica partisana abrió un auténtico campo de batalla por el dominio de la nación católica, dejando su impronta en los movimientos fascistas, antidemocráticos y corporativistas posteriores. Asimilando a los adversarios con las fuerzas demoníacas judías, diversos grupos se proclamaron, bajo la razón mítico-populista, como los auténticos emisarios políticos de Dios, soldados de Cristo,³³ y equipararon la violencia divina y

³³ En 1959, el propio Meinvielle resalta la importancia del llamado de la Iglesia a la santidad, y afirma: “Por el hecho de pertenecer a la Iglesia, y, en consecuencia, formar el pueblo de Dios, todo cristiano, sea clérigo, religioso o laico, participa de la funcional sacerdotal, profética y real de Jesucristo. Todo fiel cristiano es sacerdote, profeta y rey en este Reino de Jesucristo” (p. 21). La convocatoria al pueblo de Dios supuso una proliferación de “teólogos” que, de derecha a izquierda, se sintieron llamados a develar exegéticamente el sentido profundo de la realidad y del tiempo, para

Teología y cultura 27:2 (2025)

redentora con sus propias acciones violentas (Finchelstein, 2016, pp. 97-98). Así, solo unas décadas más tarde, Meinvielle se transformaría en líder de la Guardia Restauradora Nacionalista Tacuara, uno de los tres grupos principales de esta organización católica, neofascista, antisemita y militarista argentina (Finchelstein 2016, pp. 226-227), cuyos actores aspiraron a identificar y purificar a la nación de aquel enemigo teológico.

combatir al judío imaginado y alcanzar una nueva era de sanación y salvación.

Bibliografía

- Biglieri, P. y Cadahia, L. (2021). *Siete ensayos sobre el populismo. Hacia una perspectiva histórica renovada*. Herder.
- Buela, C. (1993). *Padre Julio Meinvielle*. Verbo Encarnado.
- Cassirer, E. (1975). La forma del concepto en el pensamiento mítico. En *Esencia y efecto del concepto de símbolo* (pp. 7-76). Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1975a). «Lenguaje y mito». Sobre el problema de los nombres de los dioses. En *Esencia y efecto del concepto de símbolo* (pp. 77-156). Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2009). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2013). *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2013a). *Filosofía de las formas simbólicas II: “El pensamiento mítico”*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2013b). *Filosofía de las formas simbólicas III: “Fenomenología del reconocimiento”*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2018). Judaísmo y los mitos políticos modernos. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (59), 391-407. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2018.059.02>
- Cassirer, E. (2020). La técnica de nuestros mitos políticos modernos. En P. Dreizik, y A. Lumerman (Eds.), *Filosofía, mito y fascismo. Releyendo “El mito del Estado” de Ernst Cassirer* (pp. 21-50). RAGIF Ediciones.
- Cohn, N. (1995). *El mito de la conspiración judía mundial. Los Protocolos de los Sabios de Sión*. Alianza Editorial.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2009). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Sudamericana.
- Eliade, M. (1992). *Lo sagrado y lo profano*. Labor.
- Finchelstein, F. (2010). *Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945*. Fondo de Cultura Económica.

- Finchelstein, F. (2018). *Del fascismo al populismo en la historia*. Taurus.
- Gentile, E. (2006). *Politics as Religion*. Princeton University Press.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- Griffin, R. (2008). Introduction: The Evolutions and Convolutions of Political Religion. En R. Griffin, R. Mallett. y J. Tortotice (Coord.), *The Sacred in Twentieth-Century Politics. Essays in Honours of Professor Stanley G. Payne* (pp. 1-18). Palgrave- Macmillan.
- Herrero, M. (2019). Laclau's Revolutionary Political Theology and Its Backdrop. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 2 (2), 9-25. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol2Iss2a287>
- Laclau, E. (1991). God Only Knows. *Marxism Today* (December), 56-59.
- Laclau, E. (2004). Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. En *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 49-93). Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2004a). Construyendo la universalidad. En *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 281-306). Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2005). Populism: What's in a Name? En F. Panizza (Ed.), *Populism and the Mirror of Democracy* (pp. 32-49). Verso.
- Laclau, E. (2007a). Why do Empty Signifiers Matter to Politics?. En *Emancipation(s)* (pp. 36-46). Verso.
- Laclau, E. (2014). Sobre los nombres de Dios. En *Los fundamentos retóricos de la sociedad* (pp. 51-67). Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2021). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Lvovich, D. y Finchelstein, F. (2015). Nazismo y Holocausto en las percepciones del catolicismo argentino (1933-1945). *Anuario IEHS*, (29/30), 303-325.
- Meinvielle, J. (1937). *Los tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo*. ADSUM.
- Meinvielle, Julio (1937a). *Un juicio católico sobre los problemas nuevos de la Política*. Gladium.

- Meinvielle, J. (1940). *Hacia la Cristiandad. Apuntes para una filosofía de la historia*. ADSUM.
- Meinvielle, J. (1959). *La Iglesia y el mundo moderno. El progresismo en Congar y otros teólogos recientes*. Theoria.
- Meinvielle, J. (1982). *El judío en el misterio de la historia*. Cruz y Fierro.
- Meinvielle, J. (1950). El problema de la persona y la ciudad. En Universidad Nacional de Cuyo (Comp.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949)* (pp. 1898-1907). Universidad Nacional de Cuyo.
- Mouffe, Ch. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI Editores.
- Nirenberg, D. (2007). The Politics of Love and its Enemies. *Critical Inquiry*, 33 (3), 573-605. <https://doi.org/10.1086/513528>
- Nirenberg, D. (2013). *Anti-Judaism. The History of a Way of Thinking*. Head of Zeus.
- Payne, S. (2008). On the Heuristic Value of the Concept of Political Religion and Its Application. En R. Griffin; R. Mallett y J. Tortotice (Eds.), *The Sacred in Twentieth-Century Politics. Essays in Honours of Professor Stanley G. Payne* (pp. 21-35). Palgrave- Macmillan.
- Ríos Flores, P. (2023). Reflexiones sobre la «razón populista» y su forma mítica de configuración del pueblo, a partir de la filosofía de Ernst Cassirer. *Revista Internacional de Pensamiento Político (RIPP)*, 18, 447-469. <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.8038>
- Ríos Flores, P. (2024). Sobre la categoría de «mito político» en la obra de Ernst Cassirer. *Revista de Filosofía (Madrid)*, 49 (1), 227-245. <https://doi.org/10.5209/resf.82673>
- Salinas, A. M. (2024). Ernesto Laclau on Political Theology: A Comparison with Schmitt and Derrida. *The Political Science Reviewer*, 48 (2), 189-221.
- Zanatta, L. (2013). *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- Zanatta, L. (2014). *El populismo*. Katz.

Teología y cultura 27:2 (2025)

Zanatta, L. (2015). *La larga agonía de la Nación católica. Iglesia y Dictadura en la Argentina*. Sudamericana.

E-mail del autor: pablofacundorios@gmail.com

Fecha de recepción: 03-06-2025

Fecha de aprobación: 11-09-2025