

NICOLÁS PANOTTO\*

## **LO DIVINO Y LO VULNERABLE: HACIA UNA (A)TEOLOGÍA POLÍTICA DE LA INCERTIDUMBRE**

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2024

Fecha de aceptación: 22 de diciembre de 2024

**RESUMEN:** El presente artículo pretende abordar algunas reflexiones filosóficas y teológicas sobre las nociones de vulnerabilidad e incertidumbre, que en tiempos de pandemia se posicionaron como dimensiones de resignificación sociopolítica, religiosa y cultural. La hipótesis del escrito es que la imposibilidad de lidiar con dichas dimensiones existenciales tiene que ver con el impacto de la modernidad en las formas de pensar lo político e incluso lo religioso hasta el día de hoy. De aquí se propondrán algunos ejes de reflexión teológica que nos permitan abordar políticamente las dimensiones de vulnerabilidad e incertidumbre en términos sociales, tomándolos como elementos epistémicos y hermenéuticos desde donde pensar lo divino y la fe.

**PALABRAS CLAVE:** vulnerabilidad; incertidumbre; pandemia; ateología; teología política.

---

\* Facultad Latinoamericana Evangélica de Teología (Chile): nicolaspanotto@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0513-7175>

***The Divine and the Vulnerable: Towards a  
Political (A)Theology of Uncertainty***

**ABSTRACT:** This article aims to address some philosophical and theological reflections on the notions of vulnerability and uncertainty, which in times of pandemic have become dimensions of sociopolitical, religious, and cultural re-signification. The hypothesis of this paper is that the impossibility of dealing with these existential dimensions has to do with the impact of modernity on ways of thinking about politics and even religion to this day. From this point, some lines of theological reflection will be proposed that allow us to politically address the dimensions of vulnerability and uncertainty in social terms, taking them as epistemic and hermeneutical elements from which to think about the divine and faith.

**KEY WORDS:** vulnerability; uncertainty; pandemic; atheology; political theology.

Al leer con mayor cuidado algunos análisis políticos en torno a la problemática de la pandemia vivida entre el 2020 y 2022, saltó a la vista un elemento llamativo: por lo visto, ahora todo parecía ser culpa del virus. Es como si el fundamentalismo, la violencia, las exclusiones, las injusticias, los problemas ambientales, la crisis en la estructura sanitaria, todo, hubiera nacido con la pandemia. Pero el virus no fue ni el origen ni el culpable de la situación que se atravesó; fue, más bien, el revelador de las condiciones que nos habitan, y hace ya mucho tiempo. Lo que hizo el virus fue evidenciar el contexto de precariedad —institucional, política, moral— que ya era propia de nuestra realidad. Hablamos de las consecuencias del capitalismo neoliberal que nos atraviesa, de una crisis ambiental histórica, de una inaudita inequidad en torno al acceso a bienes públicos, de una creciente violencia hacia lo distinto, entre varios elementos que podríamos circunscribir como problemáticas heredadas de la modernidad<sup>1</sup>.

Hicimos del virus un chivo expiatorio de las contradicciones que ya venimos cargando. ¿Por qué es importante reconocer esto? Primero, para registrar la profundidad sociohistórica de los problemas con los que nos enfrentamos; y segundo, porque la salida de la pandemia no fue la solución al resto de nuestros problemas. Boaventura de Sousa Santos afirmó que «el virus es un pedagogo en el sentido de que nos está dando

---

<sup>1</sup> Nicolás Panotto. “Pandemia y economía de la incertidumbre”. *Bordes* (2020): 113-119.

varias lecciones. El problema es saber si nosotros las vamos a escuchar y las vamos a aprender»<sup>2</sup>. Entonces, ¿qué nos ha revelado la pandemia sobre lo que somos? Ésa es una pregunta fundamentalmente política. Y lo que constituye su respuesta aún sigue siendo un interrogante para los escenarios que vivimos hoy.

La pandemia no sólo expuso nuestra condición de fragilidad sistémica y estructural, sino, sobre todas las cosas, nuestra incapacidad de lidiar con la vulnerabilidad constitutiva de nuestra existencia. Sin caer en juicios facilistas sobre la modernidad, podríamos afirmar que dicha ineptitud deviene del fracaso de un conjunto de concepciones y prácticas constitutivamente suturadas sobre el ser humano, sobre las dinámicas sociales, sobre las condiciones vitales, que nos han impedido asir la realidad en toda su complejidad, no como un conjunto de hechos y esencias atravesadas por contingencias aleatorias o excepcionales, sino como una condición constituida por y desde lo aleatorio, lo dinámico, lo cambiante, lo disruptivo. En palabras del filósofo español Daniel Innerarity, «esta crisis no es el fin del mundo, sino el fin de un mundo. Lo que se acaba (se acabó hace tiempo y no terminamos de aceptar su fallecimiento) es el mundo de las certezas, el de los seres incuestionables y el de la autosuficiencia»<sup>3</sup>.

Por esta razón, reflexionar sobre la huella de la vulnerabilidad implica no sólo una indagación existencial, sino también política. Judith Butler plantea que cuando la vulnerabilidad es explorada, su reconocimiento tiene el poder de cambiar el significado y la estructura de la vulnerabilidad misma. En este sentido, la vulnerabilidad implica una afirmación no sólo de lo propio, sino a acoger a lo que el otro/a nos interpela. De aquí que Butler sugiere que cuando uno/a apela al otro/a, no es para ser reconocidos/as tal como somos, sino que en ese gesto irrumpe algo nuevo. En otros términos, pedir o dar reconocimiento, no implica reconocer lo que uno/a ya es, sino «exigir un futuro siempre en relación con el Otro»<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> «El coronavirus es un pedagogo cruel porque la única manera que tiene de enseñarnos es matando»: entrevista con Boaventura de Sousa Santos. Consultado el 29 de octubre de 2024. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-53219916>

<sup>3</sup> Daniel Innerarity. *Pandemocracia: una filosofía de la crisis del coronavirus*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020, 42.

<sup>4</sup> Judith Butler. *Vida precaria. El poder, el duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009, 72.

Por esta razón, una apropiación de la vulnerabilidad implica asumir una política del reconocimiento. Más aún, Butler afirma que una teoría de la vulnerabilidad conlleva una teoría del poder y una teoría del reconocimiento. «Si la vulnerabilidad es una condición para la humanización y la humanización tiene lugar de diferentes formas a través de normas variables de reconocimiento, entonces la vulnerabilidad, si es que va a ser atribuida a cualquier sujeto humano, depende fundamentalmente de normas existentes de reconocimiento»<sup>5</sup>.

En resumen, la pandemia nos expuso a la fragilidad de la condición humana. Reconocer la vulnerabilidad que nos atraviesa es asumir una posición crítica con respecto a los correlatos ontológicos, sociales y políticos heredados de cierto proceso de modernización, cuyas ideas de progreso, racionalidad, antropocentrismo, orden, control sobre la historia y el cosmos devinieron en una ficción que nos imposibilitó afrontar los inevitables vaivenes de una existencia siempre excedente. Una ficción que vino adherida con mucha violencia contra la alteridad, contra lo «débil» frente a los ojos modernos, y con un desprecio por la naturaleza que abrió la puerta a las catástrofes que hoy vivimos, siendo la pandemia una de ellas. Hablamos de un conjunto de concepciones que obturan no sólo la posibilidad de ser-otro/a sino, en definitiva, la misma condición del ser, como ser-siempre-otro-y-con-otros.

De aquí que este artículo pretende retomar en retrospectiva algunas de las vivencias habitadas durante la pandemia, especialmente con respecto a la exposición de la sociedad a repensar su condición de vulnerabilidad, y cómo ella ha sido obturada desde las oscilaciones de la modernidad. Propondremos una lectura teológica de dicho contexto, partiendo de la noción de micro-escatología de Richard Kearney y desde allí algunas reflexiones para una teología política, que no sólo responde al contexto de pandemia sino, desde allí, a una re-evaluación de la condición humana hoy en términos políticos.

---

<sup>5</sup> Butler, 70-71.

## 1. INCERTIDUMBRE: ENTRE DUELOS (POS)MODERNOS Y LA FRAGILIDAD DE LO COMÚN

Entre el conjunto de elementos que podríamos destacar en este contexto, traemos dos problemáticas de manera especial: primero, la teleología fundacional de la modernidad, y segundo, la (im)posibilidad de construir un «común» a partir de la concepción esencialista de los lazos sociales desde ella. Con respecto al primer elemento, la psicoanalista chilena Constanza Michelson recoge un intercambio epistolar con la filósofa Aicha Messina en el contexto de pandemia que arroja algunas luces. Nos dice:

«Creo que vivimos el duelo de la idea de Libertad, así Libertad con mayúscula. O más o menos, hay quienes están en una especie de duelo patológico, otros se contentan con la libertad de mercado, y están los arrojados del desencanto y al nihilismo. Igual la mística de la revolución sigue existiendo, y me parece que está bien que así sea; aunque las revoluciones sean todo menos libres, no se programan ni se comanda su destino. Las revoluciones ocurren. No siempre en la dirección esperada. ¿Qué hacer en el acontecimiento? Ese instante, frente a esa pregunta, esa es la libertad que tenemos, el momento vertiginoso de tomar posición sin ninguna garantía. Libertad es un acto. Nada heroico, por cierto, libertad con minúscula, no por eso pequeña»<sup>6</sup>.

Esta cita de Michelson nos deja ver cómo una situación de incertidumbre, como la que experimentamos durante la pandemia, refleja nuestra posición de ficción frente a la modernidad, no con respecto a los «valores» que levantamos (como el propio de la Libertad, valor moderno si lo hay), sino con la entidad que le otorgamos. En otro escrito definimos la posmodernidad como una reacción nostálgica frente a los efectos que produce el mismo «reverso» de la modernidad<sup>7</sup>. No instituye un quiebre total con ella, sino un movimiento a partir de las fisuras que originan sus contradicciones, lo cual en muchos casos suscita una (falsa) exclamación de negación (que nunca alcanza a sellarse como un

---

<sup>6</sup> Aicha Messina y Constanza Michelson. *Una falla en la lógica del universo. Cartas desde la cornisa*. Santiago: Metales Pesados, 2020, 26.

<sup>7</sup> Nicolás Panotto. "Modernidad, posmodernidad y la teología como sensibilidad crítica". En *Susurros del Espíritu. Densidad teológica de los procesos de liberación*, editado por Francisco de Aquino Jr., Pablo Bonavía, Geraldina Céspedes y Alejandro Ortiz, 405-433. Montevideo: Amerindia, 2023.

completo desprendimiento, ya que nuestro entorno aún se configura bajo su legado), o una radicalización de sus presupuestos. Y decimos «nostálgico» porque representa una reacción (a veces proactiva, a veces punitiva y, otras, contestataria) frente a lo que origina la pérdida de sentido de la modernidad a partir de lo que prometió y no cumplió.

Por una parte, la modernidad se juega entre esa dimensión reflexiva constitutiva donde, como decía Anthony Giddens, «se refiere al hecho de que la mayoría de los aspectos de la actividad social y de las relaciones materiales con la naturaleza están sometidos a revisión continua a la luz de nuevas informaciones o conocimientos»<sup>8</sup>; y, por otra, como plantea Aníbal Quijano desde una mirada decolonial, a una episteme esencialista en términos del ser, del poder y del saber, que lo hace un proyecto sociopolítico establecido a partir de un conjunto clausurado de presupuestos<sup>9</sup>.

En este contexto, la vulnerabilidad es un elemento que cierto proceso de modernización colonial y occidental ha tratado de encubrir bajo el manto de un proyecto onto-político, donde la incertidumbre es anulada como variable, o sólo puesta como accidente circunstancial. Frente a ello, David Tracy advierte que «el sufrimiento, por muy reprimido que esté, irrumpe finalmente para arrumbar nuestra creencia moderna más básica: la creencia de que, de algún modo, siempre podemos descubrir nuestro camino»<sup>10</sup>. La historia —sigue diciendo este teólogo— no es sólo contingente; la historia es también interruptora<sup>11</sup>. Y ciertamente, la pandemia interrumpió, otra vez, el curso de una historia que se creía en un curso controlado.

La vulnerabilidad no sólo desplaza o carcome el estatus que le damos a ciertos elementos fundacionales heredados, sino también —o por ello mismo— a la forma en que construimos «lo común» a partir de la diferencia que nos constituye. La resistencia al principio de diversidad y pluralidad responde a ciertos modos esencialistas de comprender lo social y lo político, lo que provoca a su vez comportamientos reactivos que a

---

<sup>8</sup> Antony Giddens. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Ediciones Península, 1997, 33.

<sup>9</sup> Aníbal Quijano. «Colonialidad del poder y clasificación social». *Journal of World-Systems Research* 6 (2000): 342-386

<sup>10</sup> David Tracy. *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta, 1997, 119.

<sup>11</sup> Tracy, 106.

veces creemos absolutamente contradictorios a la luz de lo que supuestamente hemos avanzado como humanidad. El principio del antagonismo le gana al agonismo<sup>12</sup>; el del orden, al sano conflicto; el de la exclusión, al de inclusión. Y en un contexto de vulnerabilidad, parece que estas dicotomías cobran una fisonomía de violencia. ¿Por qué? Porque la vulnerabilidad y la incertidumbre revelan la ficción de los presupuestos, las fantasías, las narrativas naturalizadas que son más bien utilizadas como armas de exclusión, de seguridad, de defensa propia.

¿Cómo pensar, entonces, lo Común desde la vulnerabilidad? El psicoanalista Jorge Alemán sugiere que todo vínculo social representa un entre-medio del binomio Soledad-Común. La soledad, en clave lacaniana, significa la dependencia estructural del sujeto al Otro, lo que no es lo mismo a lo propuesto por muchas de las «soledades sociológicas» que se manifiestan en la actualidad, especialmente en el contexto neoliberal imperante. En este sentido, hablar de soledad implica una dependencia del otro que sólo se construye a partir de la debilidad, la vulnerabilidad, el fracaso de los vínculos establecidos. Por ello, somos en el fracaso de los discursos totales (o totalizantes), en su desvío; en la pérdida también nos une en un «nosotros».

El sujeto en tanto Soledad necesita sentirse más allá de sus identificaciones; es decir, proyectarse en una socialidad fisurada y en movimiento. Una sociedad sin corte es una sociedad sin revolución, sin cambio, sin transformación. Por eso, lo Común es un Uno fracturado. El vínculo social no se constituye solamente a partir de algo que «nos fundamenta en común». El Común nace de la imposibilidad de clausurar una relación, donde los vínculos sociales emergen como un suplemento constituyente de esa demanda. Mientras el Ideal aglutina la masa, lo Común es un imposible en tensión que provoca lazos contingentes, nuevos, dinámicos, en movimiento.

Para que haya Común, debe haber un reconocimiento sobre la quiebra del estatus de los vínculos<sup>13</sup>. Siempre hay un «no» que agujerea los lazos sociales y abre a otros. El Común se configura desde las vicisitudes

---

<sup>12</sup> Chantal Mouffe. *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE, 2014.

<sup>13</sup> Jorge Alemán. *Soledad-Común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.

entre el Todo (como restauración de un significante), la excepción y el no-Todo (como el momento emancipatorio de la fisura).

Ninguna «red» puede sustituir la presencia disruptiva de los cuerpos. Común y Soledad nombran una fractura ontológica. De aquí que la «[...] categoría del Común excede las dimensiones de lo público y lo privado, porque se resiste a su integración privada o estatal, al haber siempre un resto no dominable por las operaciones público-privadas»<sup>14</sup>. Por esta razón, toda visión emancipatoria de la convivencia social debe emerger de este hiato entre el no saber y el saber articulado representado en el lazo. Ni la metafísica de la totalidad, ni el caos de lo disperso sin conexión. Hablamos del no saber como posibilidad de nuevos lazos y crítica de los habitados.

Pensar, entonces, en la vulnerabilidad de la comunidad es pensar en la potencialidad de lo Común. La incertidumbre encarna en sí la circunscripción crítica de los lazos que nos unen, con el objetivo de crear nuevos. La Soledad-Común representa una tensión constitutiva donde lo Otro deviene en un escenario acontecimental<sup>15</sup>, que nos habilita a asumir el no-saber como la riqueza de la inscripción singular y comunitaria en esa «comunidad que viene», como dice Agamben<sup>16</sup>.

## 2. MICRO-ESCATOLOGÍA DE LA INCERTIDUMBRE

Pensar estos elementos teológicamente nos permite considerar la dimensión escatológica de la realidad como un campo que permite no sólo trastocar las idas y vueltas de los vínculos, sino, especialmente, desarmar la linealidad temporal que inscribe buena parte de la metafísica moderna. Esto, considerando lo que varios autores/as sostienen con respecto al fenómeno de la separación entre tiempo e historia (Bauman<sup>17</sup>) o tiempo y espacio (Giddens<sup>18</sup>) característico de la modernidad, donde

<sup>14</sup> Jorge Alemán. *Capitalismo. Crimen perfecto o Emancipación*. Barcelona: NED, 2019, 103.

<sup>15</sup> Alain Badiou. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999; Slavoj Žižek. *Acontecimiento*. Madrid: Sextopiso, 2014; Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull, eds. *Política y acontecimiento*. Buenos Aires: FCE, 2011.

<sup>16</sup> Giorgio Agamben. *La comunidad que viene*. Madrid: Pre-Textos, 1996.

<sup>17</sup> Zygmunt Bauman. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE, 2007, 9.

<sup>18</sup> Anthony Giddens. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1997, 19.



el control de lo histórico y lo social se desprende del dominio abstracto del tiempo. En otros términos, necesitamos repensar la temporalidad que actúa como marco de definición histórica en la modernidad, inscribiéndola en el devenir escatológico de lo divino como una condición que nos permite comprender el principio de vulnerabilidad, de debilidad y de incertidumbre como instancias disruptivas de revelación.

Es aquí donde la propuesta de Richard Kearney sobre la micro-escatología nos puede ayudar a pensar estos elementos. Su propuesta nace del entrecruce de lo que denomina como cuatro «reducciones fenomenológicas» sobre la historia. La primera es la *reducción trascendental* de Husserl, que apela al regreso a las esencias del significado. La segunda es la *reducción ontológica* de Heidegger, que implica el regreso a la diferencia ontológica, especialmente entre el ser y los seres, lo óntico y lo ontológico. La tercera es la *reducción donológica* de Jean-Luc Marion, donde el don representa el «fenómeno saturado» que excede la realidad. Y la cuarta es la *reducción micro-escatológica*, la cual transita entre los horizontes de la esencia, del ser y del don, pero proyectándolos en la vida cotidiana, es decir, confrontando estas dimensiones en un cara a cara con los cuerpos. Esta cuarta reducción no niega ni trasciende a las otras tres, sino que camina entre ellas, es decir, vuelve de lo ontológico a lo óntico, donde el rostro del otro que aparece en Levinas emerge con forma, con color de ojos, con piel. El *éscathon*, en definitiva, sostiene, levanta y abre la esencia, el ser y el don.

En la propuesta de Kearney, el Otro como *prosopon/persona* se inscribe como espacio de relevación divina. La persona no es sólo una «máscara» (*prosopeion*), sino la manifestación de Dios «en el menor de éstos». La micro-escatología implica una hermenéutica enmarcada en el exceso que produce silencio apofático, donde una teología «después de Dios» nos ubica «volviendo a Dios», en una especie de repetición creativa, que nos regresa a ese «primer lugar», pero revelándonos lo que no habíamos visto. Esto recuerda a la idea de *repetición* de Deleuze, para quien no estamos en un «eterno retorno» al mismo punto, sino en un devenir constante a partir de la repetición que reside en el hábito como la potencia infinita de lo cotidiano en su diferencia constitutiva; diferencia que no representa algo que se opone o que está «más allá» sino que, paradójicamente, simboliza de mejor manera nuestras semejanzas y lugares<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Giles Deleuze. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.

De aquí que Kearney planteará la meta-escatología como otra forma de comprender la condición ontológica desde una dimensión *ana-física*. Dice:

«La cuarta reducción podría ser entendida como el movimiento de una meta-física a una ana-física: es decir, regresar al más concreto fenómeno encarnado del *prósopon* en su infinita *capacidad de ser*. En otras palabras, no hay nada nuevo en el *prósopon* en sí mismo. Lo que es nuevo es nuestra manera de verlo y oírlo. Pero siempre estuvo allí, convocándonos, desde el inicio»<sup>20</sup>.

De aquí que Kearney propone una *hermenéutica de la persona/prósopon*<sup>21</sup>. La persona representa el espacio potencial que excede los dualismos entre sujeto interno y objeto externo. La persona asume la especificidad de su cuerpo, mientras que su singularidad aún no tiene lugar; es decir, la singularidad es su potencialidad. «Persona es el otro in-finito en el sujeto finito que tengo frente a mí»<sup>22</sup>. Persona es, entonces, la representación de la trascendencia en y a través, pero no reducible, a la inmanencia.

Esta hermenéutica no se aplica sólo a los sujetos y la comunidad, sino también a Dios. El Dios es la Persona de Éxodo 3, donde el «Yo soy» es el «Yo que deviene». Es lo que Kearney denominará como *An-(a)teísmo*, como principio superador de los extremos entre el ateísmo y el teísmo. Es una «recepción hacia delante» de Dios (*reception forward*). El an-(a) teísmo no es una posición contra Dios, sino un marco que disputa cualquier absoluto sea positivo o negativo. Dios en tanto persona/prósopon inscribe la potencialidad crítica misma del ser. Esto resuena a John Caputo, cuando sostiene que más que de la existencia de Dios, tenemos que hablar de la *insistencia* de Dios. «El nombre de Dios es el nombre de un llamado o solicitud insistente que hace al mundo; y si Dios llega a existir depende de si resistimos o ayudamos a esta insistencia. La insistencia de Dios significa que Dios insiste en existir»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Richard Kearney. "Enabling God". En *After God. Richard Kearney and the Religion Turn in Continental Philosophy*, editado por John Manoussakis, 7. New York: Fordham University Press, 2006.

<sup>21</sup> Richard Kearney. *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2001, 9-19.

<sup>22</sup> Kearney. *The God Who May Be*, 17.

<sup>23</sup> John Caputo. *The Insistence of God. A Theology of Perhaps*. Bloomington: Indiana University Press, 2013, 14.

El *éschaton* se transforma así en dimensión ontológica (u onto-escatológica) y hermenéutica, al representar la dimensión *kenótica* de lo divino (entre la tensión del «yo soy», «yo no-soy» y todos sus derivados en Ex 3,15) y también la posibilidad infinita de representaciones que ello cobra en nuestra historia. En este sentido, lo escatológico no representa ninguna sustancia particular ni una condición metafísica, sino que aparece desde una pluralidad de apropiaciones concretas y vinculadas. Este abordaje no alude ni a la llegada de un triunfante Final de Historia, ni a la intervención de una divinidad supra-natural. Por ello se denomina micro-escatología,

«[...] para recordarnos a nosotros mismos que buscamos señalar un camino que nos lleve de vuelta al “fin” (*éschaton*) que está después del Fin (*télos*) y antes del Comienzo (*arché*). Una escatología, repetimos, que nos devuelve a la simplicidad del cara a cara anterior a todas las causas primeras y finales»<sup>24</sup>.

La «repetición escatológica» implica otra noción del tiempo. Una «ana-cronología». Deshece lo inevitable y habilita las semillas de la posibilidad. Mientras que la *recolección* reitera las actualidades en un pasado, la *repetición* recupera el pasado en el presente, con una proyección a futuro. Dicha micro-escatología es un escenario acontecimental. En palabras de John Caputo, «El acontecimiento no es Dios. No es el nombre de Dios. El acontecimiento es lo que alberga en el nombre de Dios, la cadena de efectos que se pone en marcha gracias a la energía diseminadora del nombre»<sup>25</sup>.

Según Kearney, esta teología micro-escatológica se resiste tanto a las pretensiones fundacionales de los Grandes Relatos Teológicos, como también a una insensibilidad sublime y abstracta que no permite crear una representación mínima. Dios, entonces, no puede ser comprendido más que como un devenir. Dice Kearney a modo de resumen:

«Haber perdido la ilusión de Dios (como superintendente soberano del universo) es disfrutar de la posibilidad de abrirme, una vez más, a la original y perpetua promesa de un extraño sagrado, un otro absoluto que viene como don, como llamado, como convocatoria, como invi-

---

<sup>24</sup> Kearney. “Enabling God”, 11.

<sup>25</sup> John Caputo. *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento*. Buenos Aires: Prometeo, 2014, 60.

tación a la hospitalidad y la justicia. En resumen, ana-teísmo es una apertura radical a alguien o algo que se ha perdido y olvidado por la metafísica occidental —por citar a Heidegger y Derrida— y que necesita ser recordado nuevamente»<sup>26</sup>.

La propuesta de Kearney nos permite valorar la realidad de la incertidumbre y la vulnerabilidad —o de la misma debilidad, como dirán Vattimo y Caputo<sup>27</sup>— como instancias constitutivas de la potencia humana, social y cósmica. El elemento escatológico o micro-escatológico nos da un doble plus (que a su vez se relacionan con dos «seudónimos metodológicos» en Kearney<sup>28</sup>), frente a las dicotomías que se suelen anexar a estos posicionamientos posfundacionales. Por una parte, el *éschaton* actúa no sólo como dimensión kenótica y utópica, sino también metaxológica (remitiendo al «punto medio» del *Simposio* de Platón), que no nos deja ni sujetos a la mismidad, ni lanzados a la nada. Según Kearney, la dimensión metaxológica juega entre los extremos del absolutismo y el relativismo, o inclusive de cierta teología negativa que se resiste a pensar en lo divino a través de alguna mediación simbólico-hermenéutica. Por otro lado, la corporalidad y cotidianeidad de la micro-escatología actúa como instancia a la vez crítica y operativa, haciendo que el valor de la alteridad no se apoye en una abstracción sin rostro, así como tampoco en una retórica funcional.

Hablamos, entonces, de la necesidad de una (a)teología, porque no nos referimos ni a un discurso que niega la posibilidad de la representación de lo divino (ateísmo), ni tampoco a un tipo de retórica que puede llegar a esconderse en la sutura de discursos religiosos acabados (como en ciertas teologías institucionalizadas). Hablamos de una teología que toma lo fallido (la «a») de la representación como posibilidad de tomar de lo dado, para proyectarlo al más allá que ya está presente en él. Hablamos de (a)teología porque necesitamos valorar la incerteza inherente al des-conocimiento de Dios como una posibilidad de cuestionar nuestros lazos y recrearlos, y construir un Común siempre dinámico, junto a la misma manifestación de la comunidad divina.

<sup>26</sup> Richard Kearney. "God After God: An Anatheist Attempt to Reimagine God". En *Reimagining the Sacred*, editado por Richard Kearney y Jens Zimmerman, 9. New York: Columbia University Press, 2016.

<sup>27</sup> Gianni Vattimo y John Caputo. *Después de la muerte de Dios*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

<sup>28</sup> Richard Kearney. *The God Who May Be*, 6-7.

También hablamos de «preguntas irresueltas» sobre Dios, y más aún, de la dimensión política que posee este movimiento. No tanto por las respuestas en sí que puedan surgir, sino de la posibilidad misma de hacerse y hacernos la pregunta. No podríamos preguntarnos sin reconocer que algo no sabemos; y el no saber, como decía Alemán, es la condición del Común. Por ello, necesitamos de una (a)teología que nos permita jugar y transitar en los entre-medios de los desplazamientos discursivos y las vivencias contingentes de la existencia, como plataformas de potencialidad y común-unión.

Si hay algo en la vida de fe que nos provoca un desplazamiento sobre cualquier tipo de racionalidad tanto religiosa como existencial es precisamente la idea de *gracia*. Desde la mirada micro-escatológica, el don no es sólo algo devenido desde afuera, ni abstracto en su condición, sino un acto emergente e igualmente disruptivo desde la existencia que habitamos. En palabras de Jean-Daniel Causse,

«[...] actuar significa —y ahí se encuentra la potencia del don— que «eso» actúa en él. Aquí se abre, no el espacio de un heroísmo sacrificial reservado a algunos seres fuera de lo común, sino una posibilidad increíble para todo sujeto referido a un don inaugural que no está sometido a nada. La grandeza de la supraética consiste en ser una experiencia profundamente humana propuesta a todos, sin esplendor, inscrita en lo ordinario de la historia y de la vida»<sup>29</sup>.

En conclusión, el reconocimiento de la vulnerabilidad desde la micro-escatología representa una manera de asir el presente en su posibilidad de ser; pero no desde un Triunfo sobre lo que construiremos a futuro o que Dios arrojará cual objeto al vacío, sino desde el reconocimiento radical de lo que somos, donde las incertezas representan las fisuras a través de las cuales la luz de lo que deviene se manifiesta. Esto nace de la confesión de lo que somos ancestralmente y no de la culpa que le echemos a un virus por lo que estamos viviendo. La salvación de esta concepción de mundo que parece acabado y fallido, como decíamos al inicio, ya habita en él y es precisamente esa condición inherente de vulnerabilidad la que nos permitirá cuestionar lo que heredamos, construir nuevas narrativas, resignificar nuestros lazos y apelar a otras políticas

---

<sup>29</sup> Jean-Daniel Causse. *El don del agapé. Constitución del sujeto ético*. Santander: Sal Terrae, 2006, 57.

del reconocimiento desde una sensibilidad al otro/a. La vulnerabilidad y la incertidumbre devienen, entonces, en los espacios teológicos más enriquecedores de revelación, sobre lo que deseamos y necesitamos ser.

### 3. TEOLOGÍA, POLÍTICA Y VULNERABILIDAD

De aquí el gran desafío de pensar la relación entre teología y política a la luz de los desafíos que la vulnerabilidad y la incertidumbre nos arrojan en este contexto. Por ello, hay dos preguntas claves que guiarán esta reflexión: 1) ¿cómo definimos «política» desde la especificidad de la vulnerabilidad (concretamente de lo aprehendido desde la pandemia)?, y 2) ¿cuáles son los desafíos a la teología desde esta visión particular?

Cuando hablamos de política en tiempos de pandemia (la cual dejó algunas marcas que aún se mantienen hoy en día), tenemos que destacar tres dimensiones: 1) la política como dinámica social, 2) la política como gestión y 3) la política como contingencia. La primera tiene que ver con la dimensión existencial, comunitaria, social, que tiene la política. Se relaciona con el «quiénes somos» y cómo definimos nuestro lugar de pertenencia. ¿Es el territorio? ¿La cultura? ¿La nación? ¿El Estado? ¿La ciudadanía? Esta dimensión hoy cobra un cariz particular en vista de las «limitaciones» que siguen teniendo las concepciones tradicionales sobre lo político, así como la carencia de profundización de otras dimensiones donde ella se manifiesta. ¿Tiene hoy el Estado todas las herramientas para atender las crisis, conflictos y debilidades estructurales gestados desde la pandemia? ¿Qué pasa con las dinámicas globales que entran en juego para atender este contexto, y las grandes restricciones que hay para construir una visión cosmopolita de la política?

Por ello, la política tiene que ver con lidiar con la tensión que reside en nuestra convivencia social. La convivencia democrática es vivir bajo tensión. Como afirma Pierre Rosanvallon,

«El objetivo ya no es oponer banalmente el universo de las prácticas con el de las normas. De lo que se trata es de partir de las antinomias constitutivas de lo político, antinomias cuyo carácter se revela únicamente en el transcurrir de la historia»<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Pierre Rosanvallon. *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: FCE, 2003, 43.

La segunda dimensión tiene que ver específicamente con cómo se entiende la práctica política, pero especialmente sobre quiénes detentan el poder. En este tiempo hemos visto diversas maneras en las que los gobiernos han reaccionado en términos de apertura al diálogo democrático y práctica de distribución del poder. Por ejemplo, gobiernos que inmediatamente comprendieron que este contexto requería de un abordaje no sólo interdisciplinario, sino también transnacional. Sin embargo, del mismo modo encontramos gobiernos que no fueron sensibles a la coyuntura, que no sólo no se abrieron al intercambio, sino que inclusive profundizaron sus modelos excluyentes de gobernabilidad, y en algunos casos alcanzando conflictos diplomáticos y hasta bélicos. Nuevamente, esto tiene que ver no sólo con prácticas que emergieron por la urgencia, sino con la evidencia de modos de comprender la relevancia de la sociedad civil, de la capacidad y la sensibilidad para convocar a otros agentes.

La tercera dimensión se relaciona con lo que se denomina la *gestión del riesgo*. Se conecta con ambos puntos mencionados, aunque esto apunta más bien a la reacción frente a situaciones desestabilizantes. Aquí un axioma importante: la capacidad de movimiento, de flexibilidad, de adaptación, se producirá en la medida en que existan marcos políticos sensibles a los procesos de contextualización y readaptación. En la medida en que existan conceptos y cosmovisiones políticas absolutas, fundacionales, universales, abstractas, poca será la capacidad de maniobra.

Estos tres elementos se vinculan con otros tres aspectos que Daniel Innerarity establece como desafíos a la democracia: el de la excepción, el de la eficacia y el del cambio social<sup>31</sup>. Lo primero representa el desafío de hasta qué punto la dinámica de la excepción es posible de sostener, especialmente por el peligro que trae con respecto al abuso que algunos gobiernos o grupos políticos pueden hacer de ella. Lo segundo se conecta con la capacidad de las dinámicas democráticas actuales para atender una coyuntura de crisis y vulnerabilidad. Y lo tercero con cómo podemos entender las dinámicas sociales, los procesos de cambio necesarios y la atención de un nuevo horizonte.

En este contexto se ha discutido mucho sobre el término *biopolítica*. Es decir, con la cuestión de la vida o lo vital como disputa política. Es la relación entre política y la gestión de la vida. Aunque también se habla

---

<sup>31</sup> Daniel Innerarity. *Pandemocracia: una filosofía de la crisis del coronavirus*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020, 74.

del control de los cuerpos, donde se destacan tres aspectos que remiten a Michael Foucault: la biopolítica, el biopoder y la gobernabilidad. Pero inclusive este término ha sido resistido o debatido. ¿La biopolítica, en el contexto de pandemia, tiene sólo que ver con el dominio de los cuerpos, de la vida, de la subsistencia por parte de los poderes, o algo que va aún más allá, es decir, con la dimensión vital que tiene la propia política, donde la vida es algo que excede, que atraviesa y que hasta condiciona lo político? Como preguntan Gabriel Giori y Fermín Rodríguez:

«Después de todo, ¿la vida no fue definida como el conjunto de funciones que se afirman incluso ante la muerte? Así, la vida es un campo de batalla donde las estrategias simultáneas de sujeción, des-subjetivación e individualización propias de las tecnologías biopolíticas están en tensión con gestos de desidentificación de los propios sujetos que, a distancia de la normalización, buscan inventar nuevas posibilidades de vida»<sup>32</sup>.

Lo que la cuestión de la biopolítica nos arroja es que el ámbito de la vida no es sólo un espacio donde los poderes operan, sino un campo que sustrae la política, tanto de los grupos de poder como de toda la sociedad. En otros términos, es en el campo de la vida, la vida cotidiana, la vida compartida, donde construimos lo político.

A partir de aquí, podemos plantear tres elementos políticos fundamentales para entender este contexto: 1) la comprensión de la crisis, 2) la definición de una política de los bienes públicos en el contexto de globalización y 3) la necesidad de una repolitización del mundo frente a la crisis de las cosmovisiones y prácticas políticas en atención a la contingencia.

El primer punto se relaciona precisamente con lo último que acabamos de mencionar: ¿qué nos dice una situación de crisis e incertidumbre? ¿La crisis es sólo contingencia, algo que debemos descartar, o representa un elemento con el que debemos convivir? Como mencionamos, la modernidad ha causado efectos engañosos con respecto a nuestras posibilidades reales de «control» de la realidad. La modernidad habla de pluralidad, de ambigüedad, de diversificación y, a la vez, propone un conjunto de concepciones contrapuestas como la de progreso,

---

<sup>32</sup> Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez. "Prólogo". En *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, compilado por Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, 31-32. Buenos Aires: Paidós, 2007.



orden, control, objetividad científica, como campos de dominio de la existencia.

Pero la realidad es siempre exceso. Es un campo que nos supera. Que traspasa sus propios límites y fronteras, siendo ellas impuestas y construidas; por ende, contingentes a la historia. En nuestra convivencia humana, lo que hacemos es jugar con sus márgenes. Podemos potenciar su impacto, inclusive en términos negativos, cuando no entendemos la complejidad de la existencia. Daniel Innerarity nos advierte que las crisis no son siempre posibilidades para lo mejor. También pueden ser posibilidades para lo peor, o para no aprender una lección<sup>33</sup>. Como afirma Franco Berardi 'Bifo': «Tenemos que entrar en sintonía con el caos»<sup>34</sup>.

El segundo elemento es que, como afirman varios análisis, no podremos superar esta coyuntura si no hablamos de una política global sobre los bienes públicos<sup>35</sup>. Aquí vemos una importante restricción sobre la comprensión de lo político solamente en términos nacionalistas, territoriales o estatales. Necesitamos de la cooperación, del intercambio, del diálogo. Comprender que los bienes no son un objeto de mercado o un dominio del Estado.

En otros términos, requerimos de una redefinición de *lo común*. Ya vimos en Jorge Alemán que «nuestro Común es lo que podemos hacer juntos con el vacío de lo que “no hay”. No es la propiedad que nos unifica, ni la potencia que nos constituye [...]. [Es] Un estar juntos, un ser con los otros, en un proyecto sin garantías, donde el Común no está dado de antemano, sino que es la contingencia que se puede encontrar en el arte, en el amor, en la amistad y en el orden específicamente político»<sup>36</sup>. Esta definición nos arroja dos elementos: 1) lo que tenemos en común no es un acuerdo jurídico, político-institucional o cultural, sino un aspecto constitutivo de nuestra posibilidad de estar-juntos/as. Se contrapone a los elementos que la modernidad nos ha impuesto como concepciones clausurantes del estar-juntos (el Estado, la sangre, la raza); 2) lo común se construye desde la cotidianeidad. No es un marco político que

---

<sup>33</sup> Daniel Innerarity. *Pandemocracia*, 42.

<sup>34</sup> En Franco Berardi 'Bifo': “Tenemos que entrar en sintonía con el caos”. Consultado el 29 de octubre de 2024. <https://www.elsaltodiario.com/coronavirus/entrevista-bifo-tenemos-entrar-sintonia-caos>

<sup>35</sup> Adrián Almazán e Iñaki Barcena, coords. *Nuevos comunismos. Una hipótesis política para el decrecimiento*. Madrid: NED, 2023.

<sup>36</sup> Jorge Alemán. *Soledad-Común. Políticas en Lacan*, 60.

se imputa, sino que se construye desde las ambivalencias constitutivas de nuestro convivir. Redefinir este «común» atenderá a esa necesidad de identificar otros procesos políticos necesarios para atender no sólo la coyuntura, sino a cómo participamos todas y todos en la imaginación por un nuevo mundo<sup>37</sup>.

El último elemento es lo que el antropólogo Didier Fassin denomina como *la necesidad de repolitizar el mundo*. En sus palabras:

«Repolitizar el mundo es desplazar la mirada desde las formas de la política hacia su materia. La política es lo que transforma vidas, actúa sobre los cuerpos, pone en movimiento la moral. Entonces, la cuestión de la democracia ya no se plantea con exclusividad en términos de representantes y gobernantes, sino de igualdad y justicia, de trato de los extranjeros y las minorías, de respuesta a los problemas del desempleo y la pobreza, de reconocimiento de las formas de violencia y dominación ejercidas en la sociedad»<sup>38</sup>.

Repolitizar el mundo es politizar nuestras prácticas cotidianas, nuestras interpelaciones subjetivas, es empoderar nuestras voces frente a la institucionalidad y los discursos hegemónicos, es comprender el impacto social que tienen, por ejemplo, nuestras dinámicas eclesiales. Hoy no sólo vemos un agotamiento de los marcos a partir de los cuales leer la realidad, sino también de los agentes legitimados para hacerlo. Por ello, requerimos repolitizar nuestra realidad social, para identificar nuevos horizontes.

¿Cómo abordar, entonces, este contexto teológicamente? Necesitamos 1) acoger nuestra existencia vulnerable, para contar con herramientas políticas que nos permitan enfrentarla, 2) nuevas formas de reimaginar la realidad y 3) una redefinición de los bienes públicos, para poder crear una ética política global. De aquí, planteamos dos tesis teológicas:

**Tesis I:** Necesitamos de una nueva imaginación teológica que nos ubique en un lugar que acoja el movimiento, la contingencia, la crisis, no como una novedad paralizante, sino como una condición constitutiva.

La teóloga Ivone Gebara afirma que uno de los grandes problemas con los que lidiamos es la clausura antropomórfica de lo divino, o de una metafísica antropomórfica. Hacemos de la teología una maquinaria

<sup>37</sup> Julio Martínez. *Por una política del bien común*. Madrid: BAC, 2022.

<sup>38</sup> Didier Fassin. *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2019, 21.

de construcción de ídolos, los cuales a su vez actúan como legitimación de una mirada particular para dominar la realidad, y con ello de instancias de opresión, como el patriarcado que promueve la violencia de género, el antropocentrismo que hace del medio ambiente un instrumento descartable, que absolutiza un conjunto específico de moralinas como políticas<sup>39</sup>.

Por ello, necesitamos volver a la mística, es decir, a esa práctica que plantea que lo divino es sobre todo innombrable, y no puede ser clausurado en imágenes<sup>40</sup>. Que sobre todo es Misterio y Otredad. Pero no como imposibilidad de construir teología, sino para entender que ella siempre está en proceso.

Aquí también la importancia de la diferencia entre fe y teología: la fe es el marco de la teología, pero la teología no encierra a la fe. Paul Tillich habla de que la fe tiene que ver, sobre todo, con lo incondicional. Dice: «La preocupación incondicional que es la fe es la preocupación por lo incondicionado. La pasión infinita, según se ha descrito a la fe, es la pasión por lo infinito. O, para usar nuestro primer término, la preocupación última por aquello que se vive como último»<sup>41</sup>. Desde esta definición, la dicotomía entre lo objetivo y lo subjetivo se supera. Más bien, se mantiene en tensión. Y es por ello por lo que la duda es parte de la fe, ya que la fe pone en cuestionamiento todo discurso teológico. La duda actúa no sólo en una instancia crítica, sino de sobrevivencia. «La fe es un fracaso en su expresión concreta, a pesar de que no es un fracaso en la experiencia de lo incondicionado en sí mismo. Un dios desaparece; la divinidad queda. La fe arriesga la desaparición del dios concreto en quien cree»<sup>42</sup>.

La política hoy necesita ser confrontada con más trascendencia, con más mística, con una teología que la atraviese por esa incondicionalidad que nos permite cuestionar las circunstancias actuales y de la duda sobre aquello que defendemos como seguro, como dado, como naturalizado. Una fe que invoca lo incondicional es una fe que nos permite volver a imaginar la realidad, entendiendo que este cuestionamiento constante de

---

<sup>39</sup> Ivonne Gebara. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000.

<sup>40</sup> Nicolás Panotto. "La dimensión política de la espiritualidad como mística: alteridad, lenguaje y hospitalidad radical en la construcción de lo público". *Hojas y Hablas* 20 (2020): 13-28

<sup>41</sup> Paul Tillich. *Dinámica de la fe*. Buenos Aires: La Aurora, 1976, 16.

<sup>42</sup> Tillich, 24.

las imágenes que legitiman los poderes políticos es parte de la revelación divina en la historia como una relevación que i(nte)rrumpe. Una fe en lo incondicional, una teología basada en la Trascendencia, nos llama a concebir que nosotros y nosotras no tenemos la última palabra, como algunos poderes actuales se perciben. Necesitamos ser confrontados y convocados por la palabra del otro y la otra. Necesitamos un Común a partir de la alteridad de nuestros vínculos, la cual no se manifiesta sin entendernos en la fisura de lo que nos une y a la vez nos abre. Necesitamos de una fe basada en lo divino como alteridad metaxológica, como un entre-medio constitutivo.

Una nueva imaginación teológica que invite a cuestionar los conceptos habituales y que no nos permiten atender lo contingente, lo que se nos escapa, lo que nos excede. Que nos convoque a acoger la vulnerabilidad, no como algo negativo a superar, sino como una condición de la existencia, donde la debilidad se reconoce como aquello que nos atraviesa, y por ello debemos cuidar la existencia, la convivencia. Es un llamado ético<sup>43</sup>.

**Tesis II:** Necesitamos de una teología del bien común, donde la política se funde en la dignidad que tenemos al ser creación divina y al compartir el *oikos*, la casa común regalada por Dios.

En otros términos, necesitamos de una teología política de la gracia, es decir, del don, de la entrega que nos deviene, nos convoca, y por ello nos impulsa sin condición ni frontera. Comprender que la creación es en sí don divino, un suscitar ex-istente, sin condición alguna, excedente de cualquier sentido de causalidad. En tanto don, lo divino se manifiesta también como donación, como apertura, donde la gracia inscribe un espacio de manifestación divina y de convivencia. Vivir en y desde la gracia, en y desde el don, que nos atraviesa y que nos une. Jeffrey Robbins afirma: «La tarea asignada a la teología política no es restaurar la trascendencia frente a la lógica inmanente de la razón secular; tampoco es la inversión de la supuesta lógica democrática de la modernidad por la cual la humanidad ha sido sustituida por Dios. Por el contrario, siguiendo el camino de Cristo crucificado, nos lanzamos inexorablemente a este mundo»<sup>44</sup>. El principio de encarnación es el principio de la gracia, donde

---

<sup>43</sup> Carolina Montero. *Vulnerabilidad: hacia una ética más humana*. Madrid: Dykinson, 2022.

<sup>44</sup> Jeffrey Robbins. *Radical Democracy and Political Theology*. New York: Columbia University Press, 2011, 175.

lo trascendental y lo inmanente, lo que tenemos y lo que deviene, conviven en tensión. Por ello, plantear una teología del bien común desde la encarnación, implica una teología que invita a ver «más allá», estando aquí. Un arrojarse en confianza plena al otro.

La pertenencia a este mundo como regalo de Dios es lo que nos une y nos caracteriza como existencia y realidad humana y cósmica. La donación es una condición existencial, donde la realidad se nos presenta siempre abierta, como posibilidad de ser. Donde la crisis y la vulnerabilidad son instancias de convivencia. Y es en esta condición de don, de gracia, donde los valores de la justicia, de la equidad, de la convivencia común, son precisamente columnas de nuestra creación.

Hablar de una teología del bien común es hablar de una teología que acoge lo diverso; más aún, que entiende lo divino prioritariamente como la manifestación de lo nuevo, de lo Otro. Por ello, una teología del bien común nos «des-centra», como creyentes, como religiones, como Iglesias, como sociedad. No es una teología funcional a sí misma, sino volcada en los demás. Encuentra su existencia en ese Dios que se dona a la realidad constantemente. Por eso, una teología del bien común va más allá de los discursos, de las estructuras, llamando siempre a lo nuevo, en la medida de que aparezcan nuevas demandas. Una teología del bien común lucha contra la idolatría del egoísmo, y lucha por la justicia.

Para concluir, y retomando lo planteado por Johann Baptist Metz cuando hablaba de hacer teología después de Auschwitz, la teología hoy se confronta a un «shock de contingencia»<sup>45</sup>. Un shock que ha desestabilizado los fundamentos de la existencia, pero especialmente de los sentidos a partir de los cuales la entendíamos, y desde donde construimos nuestras prácticas. Hoy, en tiempos de guerras, crisis, incertidumbres heredadas, de desorientación, donde la vulnerabilidad nos invade, requerimos de una teología que nos abra a volver a imaginar, pero, sobre todo, como mencionamos al inicio, que nos ubique en un lugar crítico sobre lo que venimos haciendo. La construcción de nuevos sentidos, prácticas e instituciones políticas vendrán de la mano de nuestra apertura a la vulnerabilidad que nos habita, a no temer perder el control y comprender que hay una realidad que nos excede, así como representa la manifestación misma de Dios.

---

<sup>45</sup> Johann Baptist Metz. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.

## REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*. Madrid: Pre-Textos, 1996.
- Alemán, Jorge. *Soledad-Común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.
- Alemán, Jorge. *Capitalismo. Crimen perfecto o Emancipación*. Barcelona: NED, 2019.
- Almazán, Adrián, e Iñaki Barcena, coords. *Nuevos comunismos. Una hipótesis política para el decrecimiento*. Madrid: NED, 2023.
- Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE, 2007.
- Berardi, Franco. "Franco Berardi 'Bifo': 'Tenemos que entrar en sintonía con el caos'". Consultado el 29 de octubre de 2024. <https://www.elsaltodiario.com/coronavirus/entrevista-bifo-tenemos-entrar-sintonia-caos>
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder, el duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Caputo, John. *The Insistence of God. A Theology of Perhaps*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- Caputo, John. *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- Causse, Jean-Daniel. *El don del agapé. Constitución del sujeto ético*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Deleuze, Giles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- Sousa Santos, Boaventura de. "El coronavirus es un pedagogo cruel porque la única manera que tiene de enseñarnos es matando". Consultado el 29 de octubre de 2024. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-53219916>
- Fassin, Didier. *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2019.
- Gebara, Ivonne. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000.
- Giddens, Antony. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Ediciones Península, 1997.
- Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1997.
- Giorgi, Gabriel, y Fermín Rodríguez. "Prólogo". En *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, compilado por Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, 31-32. Buenos Aires: Paidós, 2007.

- Innerarity, Daniel. *Pandemocracia: una filosofía de la crisis del coronavirus*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020.
- Kearney, Richard. *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Kearney, Richard. "Enabling God". En *After God. Richard Kearney and the Religion Turn in Continental Philosophy*, editado por John Manoussakis, 39-54. New York: Fordham University Press, 2006.
- Kearney, Richard. "God After God: An Atheist Attempt to Reimagine God". En *Reimagining the Sacred*, editado por Richard Kearney y Jens Zimmerman, 7-20. New York: Columbia University Press, 2016. <https://doi.org/10.7312/columbia/9780231161039.001.0001>
- Martínez, Julio. *Por una política del bien común*. Madrid: BAC, 2022.
- Messina, Aicha, y Constanza Michelson. *Una falla en la lógica del universo. Cartas desde la cornisa*. Santiago: Metales Pesados, 2020. <https://doi.org/10.2307/j.ctv18dvtts>
- Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Montero, Carolina. *Vulnerabilidad: hacia una ética más humana*. Madrid: Dykinson, 2022. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2gz3s6c>
- Mouffe, Chantal. *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE, 2014.
- Panotto, Nicolás. "Pandemia y economía de la incertidumbre". *Bordes* (2020): 113-119.
- Panotto, Nicolás. "Modernidad, posmodernidad y la teología como sensibilidad crítica". En *Susurros del Espíritu. Densidad teologal de los procesos de liberación*, editado por Francisco de Aquino Jr., Pablo Bonavía, Geraldina Céspedes y Alejandro Ortiz, 405-433. Montevideo: Amerindia, 2023.
- Panotto, Nicolás. "La dimensión política de la espiritualidad como mística: alteridad, lenguaje y hospitalidad radical en la construcción de lo público". *Hojas y Hablas* 20 (2020): 13-28.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-Systems Research* 6 (2000): 342-386. <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.228>
- Robbins, Jeffrey. *Radical Democracy and Political Theology*. New York: Columbia University Press, 2011. <https://doi.org/10.7312/robb15637>
- Rosanvallon, Pierre. *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: FCE, 2003.

- Tillich, Paul. *Dinámica de la fe*. Buenos Aires: La Aurora, 1976.
- Tracy, David. *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta, 1997.
- Vatter, Miguel, y Miguel Ruiz Stull, eds. *Política y acontecimiento*. Buenos Aires: FCE, 2011.
- Vattimo, Gianni, y Caputo, John. *Después de la muerte de Dios*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- Žižek, Slavoj. *Acontecimiento*. Madrid: Sextopiso, 2014.