

LA INSISTENCIA DE UN DIOS DÉBIL. PLANTEAMIENTOS FILOSÓFICOS EN TORNO A LA NOCIÓN DE ACONTECIMIENTO EN LA OBRA DE JOHN D. CAPUTO

ABRAHAM RUBÍN ÁLVAREZ
Universidade de Vigo

RESUMEN: La obra del filósofo y teólogo norteamericano John D. Caputo pivota alrededor de la tentativa de trasladar ciertos enfoques y aproximaciones de la filosofía postmoderna al ámbito de la religión y la temática de lo divino. En este sentido recupera la noción de *debilidad*, célebre en la obra de Gianni Vattimo, y la pone a trabajar al mismo tiempo con algunos de los motivos que se hicieron especialmente conocidos a partir de Jacques Derrida. Algunos ejemplos son el por-venir, los espectros o la prioridad de lo otro. Todos ellos son deudores de la noción de *acontecimiento*, a partir de la cual Caputo propone una nueva forma de entender la divinidad, más en línea con la filosofía postmoderna y, muy especialmente, con la deconstrucción.

PALABRAS CLAVE: Dios; debilidad; acontecimiento; Caputo; Derrida; Vattimo.

The insistence of a weak God. Philosophical approaches to the notion of event in the work of John D. Caputo

ABSTRACT: The work of the North American philosopher and theologian John D. Caputo revolves around the attempt to transfer certain approaches of postmodern philosophy to the field of religion and the theme of the divine. In this sense, he recovers the notion of *weakness*, famous in the work of Gianni Vattimo, and puts it to work at the same time with some of the motifs that have become particularly well known since Jacques Derrida. Some examples are *l'avenir* (to come), spectres or the priority of the other. All of them are indebted to the notion of *event*, from which Caputo proposes a new way of understanding divinity, more in line with postmodern philosophy and, especially, deconstruction.

KEY WORDS: God; Weakness; Event; Caputo; Derrida; Vattimo.

INTRODUCCIÓN

La obra del filósofo y teólogo norteamericano John D. Caputo pivota alrededor de la tentativa de trasladar ciertos enfoques y aproximaciones de la filosofía postmoderna al ámbito de la religión y la temática de lo divino. Caputo identifica la clave de bóveda de lo que significa la religión en aquello que implica el amor a Dios. Esto lo lleva a ir más allá de la distinción entre lo religioso y lo secular, asumiendo en cambio el término «postsecular», pues a su juicio se puede ser profundamente religioso sin aceptar la teología, tanto como, al contrario, se puede ser religioso sin que sea el amor de Dios la guía vital, sino intereses más bien mundanos. Por ello la religión puede encontrarse con o sin religión. Caputo aboga, pues, por una «religión sin religión» (Caputo, 2005, p. 8).

El amor va a ser tratado como algo que siempre vive al lado de lo incondicional, de lo que no tiene medida, pues amar es siempre amar sin límites,

más allá del cálculo, del criterio, o de un plan preparado de antemano, no se puede fingir ni responde a ninguna regla. Por ello, el Dios al que apela Caputo va de la mano con aquello que llamamos imposible, lo que irrumpe como una novedad irreductible que rompe con lo preestablecido y con lo esperado (Caputo, 2005, pp. 18-29). Es un im-posible que introduce a lo posible, en el que su experiencia es la que constituye lo posible. Es decir, el in- de im-posible es un prefijo de introducción a aquello posible. Ello no es sino un *acontecimiento*, motivo que Caputo recoge de Derrida —al igual que lo im-posible y algunos otros—, a partir de la concepción de *Ereignis* de Heidegger, y que le lleva a deconstruir la ortodoxia sobre el nombre de Dios, basado en la omnipotencia, la omnisciencia y en atributos basados, en fin, en la fuerza inconmensurable.

Caputo se centra en un concepto de hermenéutica que se adentra en la tentativa de cuestionar y desestabilizar toda certeza y fundamento pre-existente. Introduce la visión de la deconstrucción como una herramienta hermenéutica, analizando críticamente las estructuras, los supuestos y los binarismos tradicionales para revelar sus contradicciones y limitaciones. Este proceso deconstruye las concepciones arraigadas y plantea nuevas posibilidades hermenéuticas, abriendo camino a una interpretación pluralista y fluida que reconoce la naturaleza contingente de todo acto de comprensión en un intento de permanecer fiel a la inseguridad de la que hace gala todo viviente, tratando de evitar la falsa seguridad que uno adquiere en el campo de la tradición metafísica.

Caputo denomina de distintas maneras su concepción de hermenéutica. La llama «fría», «radical», «espectral» y, asimismo, «poética del acontecimiento» (Caputo, 1987, p. 1; Caputo, 2010, pp. 75-136; Caputo, 2016a, pp. 104-105; Caputo, 2018). En ella, ningún significado prevalece sobre otro y en ningún caso pueden ser apropiados por el intérprete, ya que no son sino resultados provisionales, que se alzan por un instante para diseminarse a continuación.

Asimismo, recupera la noción de *debilidad*, célebre en la obra de Gianni Vattimo, y la pone a trabajar al mismo tiempo con algunos de los motivos antes señalados para proponer una nueva forma de entender la divinidad, más en línea con la filosofía postmoderna y, muy especialmente, con la deconstrucción. Esto hace que la propuesta de Caputo sea, a todas luces, abierta.

1. HERMENÉUTICA RADICAL O UNA TEOLOGÍA ABIERTA

La visión de la religión de Caputo se aleja de los dogmas y las certezas absolutas, y se centra en la apertura a la vulnerabilidad y la contingencia. En su análisis, desafía la idea de un Dios todopoderoso y perfecto, y en su lugar propone la idea de un Dios débil, un Dios que se relaciona con el

mundo a través de la debilidad. Esta concepción de Dios va en contra de la tradición teísta dominante y busca abrir espacios para la transformación interior a través de la fe. La debilidad, de hecho, se convierte en una virtud en el contexto religioso. En lugar de buscar soluciones definitivas abraza la incertidumbre como parte intrínseca de la experiencia humana. La debilidad no es un obstáculo para la fe, sino un terreno fértil para el encuentro con lo divino.

Pero en el caso de Caputo, en su *teología débil*, todo gira alrededor de la distinción entre *nombre* y *acontecimiento*, donde el efecto más importante del segundo es debilitar al primero. Comprobar cuán arraigados están los nombres es importante, pues tal vez enmascaran la relevancia del acontecer, que siempre va más allá del nombre con el que uno se refiere a lo que acontece (Caputo, 2014, pp. 85-93).

Lo que nos interesa más aquí es destacar que todo el trabajo de Caputo pivota alrededor de la noción de acontecimiento y de la convicción de que no hay nombre que pueda agotar su significado sino solamente encarnarlo provisional y parcialmente. A partir de ello establece lo que será su pensamiento teológico. Este aserto, además de mantenerse en la estela de la deconstrucción, no puede entenderse sin la herencia que Caputo asume del pensador al que dedica sus primeras obras, Martin Heidegger.

1.1. *La herencia del acontecimiento heideggeriano*

Independientemente de que no sea este el lugar para un estudio pormenorizado de la enorme influencia que Heidegger supuso para Caputo, es innegable que gracias al pensador alemán comienza la reinterpretación de la historia del pensamiento teológico hecha por el autor norteamericano (Ullrich, 2020, pp. 241-255). Esta arranca con una lectura de Tomás de Aquino que prepara el camino para, más adelante, comparar la obra del último Heidegger con el misticismo medieval en general, y con el maestro Eckhart en particular. No obstante, la influencia fundamental va a ser la concepción de *Ereignis*, que guía todo el pensar de Heidegger, al menos desde los llamados *Bëitrage zur Philosophie*.

El núcleo central de la aproximación heideggeriana es la distinción entre lo que algo es y lo que posibilita que este sea, que será pormenorizadamente tratada en la denominada *diferencia ontológica* entre ente y ser (Heidegger, 1977, p. 6). A partir de ese momento Heidegger insiste en poner de relevancia las dimensiones de la realidad que no se reducen a los hechos efectivos. Por ello trata de pensar el ser y lo que es más allá de la presencia, lo que termina cristalizando en el pensamiento sobre el acontecimiento, aquello que desde luego no es susceptible de ser pensado en términos de realidad efectiva —es decir, que *no existe*—, y para lo cual es necesario utilizar un modo de lenguaje ya no basado en conceptos sino en una serie de motivos que puedan remitir de forma abierta y sugerente a algo ausente de la realidad efectiva, pero que, no obstante, la constituye.

De hecho, la palabra acontecimiento lleva aparejadas una serie de constelaciones de sentidos que apuntan a lo incontrolable, a lo que no se puede predecir, que ocurre sin que alguien pueda provocarlo, y desde luego al margen del principio de causalidad. El acontecimiento es, pues, contingente, y por ello, para que acontezca es necesario que coincidan al mismo tiempo distintos factores, sin que ninguno de ellos tenga prevalencia causal sobre los demás. Es el tema de la simultaneidad, ese ocurrir *a la vez* que se nos escapa, que evita la relación causal, lo que se convierte en fundamental en lo que se refiere a la configuración del acontecimiento.

Cuando Heidegger habla de acontecimiento no está pensando en los sucesos o hechos que acaecen en el tiempo, sino en aquello que establece las condiciones que hacen posible cualquier acontecimiento. Por ello emplea la palabra *Ereignis* («acontecimiento de apropiación»), que se relaciona con la distinción ontológica entre el ser y el ente, al pretender describir el proceso por el cual el ser «se da» a los entes. El *Ereignis* es acto de acaecer, y ese acaecer tiene lugar en la tensión diferencial que separa algo que llega a la presencia con lo que queda más allá de ella. Por ello Heidegger afirma que «de este modo el ser (*Seyn*) es el acontecimiento del acto de acaecer (*das Ereignis der Er-eignung*), el *Da*, eso abierto, en el que él mismo se estremece» (Heidegger, 1989, p. 239). Por tanto, para Heidegger todo tiene lugar en una apertura que acontece, que es al mismo tiempo iluminación y oscuridad (*Lichtung*), apertura o desocultación y, también, simultánea ocultación.

Como es sabido, Heidegger estudia las aproximaciones de los primeros filósofos griegos, convencido de que en sus textos se manifiesta esta manera de entender la realidad y lo que acontece, de una forma abierta, manteniendo un esquema de simultaneidad, mientras que en los textos clásicos metafísicos esta dimensión se retira y es olvidada junto con la diferencia ontológica. No obstante, la fuente de la que brota puede todavía ser visitada y despertar a ella.

Tal y como lo ve Caputo, las investigaciones fenomenológicas y semánticas que Heidegger realiza a partir del pensamiento griego primitivo de Anaximandro, Heráclito y Parménides deben considerarse *alethiológicas* (Caputo, 1982, pp. 185-210). Es decir, describen un ascenso de la presencia en lo que está presente o la emergencia de las cosas en el desocultamiento (*alétheia*) antes de retroceder nuevamente en el ocultamiento (*létheia*).

Este enfoque hace surgir una concepción de hermenéutica que va de la mano de una aproximación concreta a aquello que implica el *lógos*, a saber, una cierta reunión, un cierto juntar, es decir, un reunir y enlazar. En palabras de Heidegger:

Significa lo que quiere decir nuestro homónimo «*legen*»; poner abajo y poner delante. Aquí prevalece el juntar, el verbo latino «*legere*» como leer en el sentido de ir a buscar y juntar. Propiamente «*légein*» significa el poner abajo y poner delante que se reúne a sí mismo y recoge otras cosas. Empleado en la voz media «*légesthai*» quiere decir: tenderse en el recogimiento (*Sammlung*) del reposo (Heidegger, 2000, p. 214).

La hermenéutica debe, pues juntar, ensamblar y reunir aquello que se desoculta de la fuente de la que brota, que deja atrás en su desvelarse, mientras al mismo tiempo refiere y señala algo más que permanece oculto. Esta es la concepción que Heidegger afirma que Heráclito tenía del ser, o lo que es lo mismo, cómo el ser se desvela en el pensamiento de Heráclito a través de la palabra *lógos*, que asume el papel de posada, el albergar, el resguardar, allí donde se le da cobijo a lo recolectado, a lo reunido, a lo que se (nos) ha desocultado.

Se trata de un decir (*Sage*) que desoculta, que es un mostrar (*Zeigen*). Y en ese mostrar del decir es donde se percibe el *Ereignis* (Heidegger, 1959, p. 258). Pero del mismo modo, este no refiere únicamente a la resolución en lo propio de aquello que se da conjuntamente, sino que a él también le pertenece un ocultarse. Es decir, también en el acontecimiento se oculta el ser y el tiempo. De ahí que «al *Ereignis* como tal pertenezca la expropiación (*Ent-eignung*)» (Heidegger, 2007, p. 23), o lo que es lo mismo, un peculiar ocultarse. Y con ello Heidegger de nuevo remite a la *alétheia* (Heidegger, 2007, p. 25).

Caputo, a partir de esta visión, procura deconstruir la ortodoxia teológica, basada mayoritariamente en Tomás de Aquino, acercándola a un cierto misticismo que, con más claridad, Caputo ve desarrollado en la visión *apofática* de Eckhart, que podría expresar lo no-dicho por Aquino, su dimensión *léthica*. Eckhart, a partir de la diferenciación entre Dios (*Gott*) y Deidad (*Gottheit*), entiende la dimensión *léthica* como el misterio trascendente de Uno dentro de la Otra. Todo lo que decimos de Dios «no» es Dios, la Deidad «se queda atrás, su Ser esencial no es tocado por este discurso» (Caputo, 1982, p. 276; Caputo, 1995, pp. 93-167). Esto lleva a Eckhart a rendir pleitesía a una apertura al misterio, de la que Caputo quiere rescatar en toda su extensión la dimensión *léthica*, lo que le lleva a intentar profundizar en el camino abierto por Heidegger hacia tránsitos más propios de la filosofía postmoderna.

1.2. Dios y una ética postmoderna

En este sentido, una pregunta fundamental de la que hacerse cargo es cómo pensar y concebir a Dios en la postmodernidad. En contraposición a las concepciones tradicionales de un Dios todopoderoso y omnisciente, Caputo defiende la idea de un Dios que se manifiesta a través de la debilidad y la vulnerabilidad. En esta visión, la fe no da ningún tipo de seguridad sino, por el contrario, se mantiene en la duda, caminando por encima del abismo sin nada a lo que agarrarse y sin saber en ningún momento si lo realizado o el camino seguido es lo correcto.

En este plano, Caputo pretende seguir profundizando en la distinción entre dimensiones efectivas y no-presentes vistas en el pensar de Heidegger. Para ello diferencia la existencia de la insistencia, concepto este último deudor de Gilles Deleuze —«no son cosas o estados de cosas, sino

acontecimientos. No se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten, con ese mínimo de ser que convienen a lo que no es una cosa, entidad inexistente» (Deleuze, 2005, p. 9)—. Esto le permite afirmar sin tapujos que Dios no existe, sino que insiste (Caputo, 2013). Esta apelación a una dimensión no presente de la realidad al margen de categorías y visiones tradicionales le lleva a trabajar con toda una colección de motivos —que en su momento se convirtieron en célebres gracias a la obra de J. Derrida—, como por ejemplo los espectros, el por-venir o la prioridad de lo otro (Derrida, 1994a; Derrida, 1995; Derrida, 1999; Derrida, 2000).

Esta última cuestión, la del otro, al igual que en Derrida, parte de la senda establecida por Emmanuel Lévinas y conlleva una prioridad de lo ético sobre lo ontológico. En todo caso Caputo, provocativamente, desafía los enfoques éticos tradicionales y propone una ética basada en la responsabilidad y la apertura hacia el otro, critica la ética basada en reglas y principios absolutos y en su lugar aboga por una ética de la llamada y la respuesta, en la que el compromiso con el otro y la atención a las necesidades específicas de la situación son fundamentales. Pues la ética tradicional ha tendido a imponer una serie de reglas y normas universales que pueden limitar nuestra capacidad de respuesta genuina de estar abiertos a las situaciones particulares y a las demandas del otro (Caputo, 1993).

En lugar de establecer principios morales fijos, Caputo defiende una ética de la generosidad y la vulnerabilidad, que reconoce nuestra interdependencia y nuestra responsabilidad hacia los demás. Argumenta que la ética no puede ser una disciplina que se base en reglas preestablecidas, sino que debe ser una respuesta creativa y abierta a las situaciones éticas que enfrentamos. Por ello critica las concepciones éticas tradicionales.

El autor que Caputo reivindica en este sentido es Aristóteles, a quien llama repetidas veces «el primer filósofo del acontecimiento» (Caputo, 2014, pp. 306-309; Caputo, 2016b). Para fundamentar tal afirmación, Caputo afirma que en Aristóteles la *phrónesis* no se da en la aplicación de una serie de reglas a los problemas que surgen, sino en la capacidad de saber lo que hay que hacer cuando una situación es nueva y exige la reinención de las reglas para poder hacerse cargo de lo singular. Por ello la prudencia es lo más difícil de enseñar, pues no tiene un manual que se deje aplicar (Caputo, 2016b).

2. UN DIOS DÉBIL

2.1. Precisiones alrededor de la debilidad

En cuanto al libro que, a nuestro juicio, es posiblemente el más relevante de Caputo —al menos para lo que nosotros estamos intentando exponer aquí— es *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento*. Allí Caputo propone una teología de la debilidad que parte de la idea de que Dios se

identifica con los débiles, los marginados, los oprimidos, los que sufren, y de que el lugar en el que lo divino se revela es precisamente en medio de la debilidad y el sufrimiento.

En la introducción del libro, el autor afirma lo siguiente:

Al abogar por la debilidad estoy claramente corriendo junto a Derrida, Vattimo, y Benjamin, pero estoy también desvergonzadamente citando a San Pablo y su «debilidad de Dios» (1 Cor. 1:25), todo esto con la esperanza de incitar un motín sagrado, como Pablo mismo a veces acostumbraba hacer (Caputo, 2014, p. 94).

De tal modo la teología que nos va a presentar procura discutir y rebatir determinadas concepciones de la teología tradicional, precisamente en virtud de su cercanía con instituciones o estructuras de poder político. Caputo confiesa tener sobre Dios dos hipótesis heterodoxas:

En primer lugar, el nombre de Dios es el nombre de un acontecimiento más que el de un ente [*entity*], el de una exhortación más que el de una causa, el de una provocación o una promesa más que el de una presencia. En segundo lugar, y esto se deduce del primer punto, haremos mejor las cosas si pensamos en Dios en términos de debilidad en lugar de pensarlo como una fuerza absoluta (Caputo, 2014, p. 101).

El nombre de Dios señala por tanto un acontecimiento, no refiere a un ente, entidad o ser, tampoco si este es un super-Ser, o precisamente con más razón porque no lo es. Al contrario, señala una fuerza débil, una potencia que no vendrá al orden de la presencia a resolver las injusticias como mesías redentor o justiciero. Se propone aquí pensar a Dios entre los débiles que sufren, un Dios que vive entre ellos, y que no es por tanto omnipotente. Caputo interpreta Primera de Corintios 1, 25 («la debilidad de Dios es más fuerte que la fortaleza humana») en consonancia con aquello que, siendo incondicional, no es soberano; es decir, huye de la concepción de lo incondicional que se impone en base a su omnipotencia, para centrarse en aquello que se reivindica en una llamada, un reclamo, una exhortación que promete, pero no asegura. El nombre de Dios, finalmente, es un nombre más que no debería ocultar lo fundamental: que el acontecimiento excede al nombre. Y el acontecimiento es tanto una promesa que da ánimo como una exigencia que se nos impone desde una impotencia. «El poder de la impotencia, el poder de una fuerza débil, es la fuerza sin poder ejercida por una exhortación incondicional» (Caputo, 2014, p. 128). Esta exhortación apela a la exigencia de justicia, pues el reino de Dios es el reino de la impotencia, de los que están al margen del poder, de los excluidos y marginales.

La fuerza débil de Dios nos *reclama* como suyos [...] pero no de la forma en que un poder soberano en el dominio del ser invade y luego reclama como suyo un territorio, subyuga a su población nativa y coloca allí una bandera extranjera, sino en la forma de exhortación que llama y provoca, una solicitud que nos incita o invita, una promesa que despierta nuestro amor (Caputo, 2014, pp. 143-144).

Por ello Dios es el reclamo, la exhortación que subvierte todo aquello que es, que excede, pliega y abre lo dado, y cualquier posición preestablecida. La debilidad de Dios i(n)terrumpe y cuestiona toda ordenación institucional, identitaria y poderosa. Dios no es una autoridad a la que apelar para el cumplimiento de las leyes humanas, sino aquello que se da en la protección de todo aquel necesitado, de todo el que está precisamente «abajo». Dios viene desde y hacia abajo, no desde las alturas, y no es lo que garantiza el orden ni el cosmos, sino en todo caso el acontecimiento que subvierte el orden e introduce el caos.

«En efecto, en lugar de hablar de la trascendencia de Dios, tal vez sería mejor hablar de la in-scendencia de Dios [*in-scendence*] (¡incendiaria in-scendencia!) o de la “insistencia” de Dios en el mundo» (Caputo, 2014, p. 154). Esta insistencia es la impotencia divina, la fuerza débil del acontecimiento. La teología del acontecimiento, por su parte, se da en una hermenéutica de la debilidad que nos asedia como una exigencia incondicional de mantenerse al lado de los de abajo.

2.2. *Debilidad y acontecimiento: Vattimo y Derrida*

Sin embargo, como ya dijimos, el propio Caputo asume que intenta moverse —aprovechando a San Pablo— entre Vattimo, Derrida y Benjamin, lo que es una estrategia arriesgada y creativa que intenta focalizar en aquello que especialmente pueden respetar Vattimo de Derrida y viceversa. Lo que parece claro es que en Caputo están presentes tres nociones centrales: debilidad, acontecimiento y fuerza débil mesiánica: la primera es herencia de Vattimo, la segunda de Derrida (y Deleuze) a partir de Heidegger, y la última de Benjamin, aunque será tratada asimismo desde la óptica de Derrida. Pese a ello Caputo, en consonancia con Benjamin, reconoce el valor de la idea de un Mesías que mira hacia el pasado, hacia aquellos que han sido marginados, excluidos y olvidados. Ello convierte nuestra posición en el presente en la fuerza mesiánica capaz de poder redimir a los débiles olvidados, pues, aunque no podemos cambiar el pasado sí podemos involucrarnos en un futuro más justo a través del recuerdo, la devoción, la oración y la acción (Caputo, 2010, p. 117).

En el caso de la noción de acontecimiento, en Derrida esta va siempre de la mano del motivo de la *différance*, aunque ello no signifique que sean nociones parejas ni, quizás, tan siquiera compatibles en el plano ontológico, como veremos. Sin embargo, Derrida se mueve a gusto entre aporías y lo que estas requieren de aquellos que intentan pensarlas y vivirlas, algo que reluce significativamente en sus aproximaciones a la noción de *différance*, que es clave para comprender el enfoque que Caputo aplica a su teología del acontecimiento (Derrida, 1994b).

Derrida, en la estela de Heidegger, procura hacerse cargo de una concepción de tiempo más allá de la presencia, lo que le lleva a tratar con dimensiones de la realidad no efectivas que configuran motivos alrededor de la

disyunción o la diferencia. Por ello la *différance*, difriendo y diferenciándose, se convierte en una dislocación de todo lo homogéneo e identitario, también en lo que refiere al tiempo y al espacio. Y ello, según nuestro criterio, es fundamental respecto a su visión del acontecimiento, ya que la *différance* difiere toda posible llegada, también la del acontecimiento, que nunca se da del todo en el ámbito de la presencia. Incluso podríamos afirmar que la *différance* actúa como un muro de contención de todo lo calculado y programado de antemano, pues no permite que suceda nada que haya sido ya simplemente pensado o esperado. En Derrida el acontecimiento es la novedad absoluta, la invención que adviene, porque no puede ser resultado de un programa de desarrollo que ya lo portase en germen. Por ello el motivo va unido indisolublemente a la cuestión de lo otro.

Ahora bien, la crítica que precisamente Vattimo le dirige es la falta de historicidad de su propuesta, lo que le convierte a su pesar en «demasiado metafísico». Asimismo, critica la prioridad de lo otro en su filosofía como un resto de *judeidad*, que lo separa precisamente del legado cristiano. Conserva la forma, la estructura de lo mesiánico, pero le sustrae todo contenido histórico concreto (Vattimo, 2006, pp. 123-127). Vattimo protesta ante la herencia de Lévinas en lo que respecta a la trascendencia de Dios (el *tout autre*). Caputo, en cambio, afirma que ella está *transcrita* en el amor al prójimo. El hecho de que el rostro de Dios sea trascendente es lo que posibilita que solo lo podamos encontrar en el rostro del prójimo, que es lo verdaderamente importante (Caputo, 2010, pp. 125 y ss).

Derrida no concuerda con Vattimo, pues para el pensador argelino algo decisivo es que lo mesiánico no lleve consigo ningún Mesías que resuelva los problemas llegado determinado momento y lugar. Y todo ello va en consonancia con su elaboración tanto de la *différance* como del acontecimiento. En esos términos, si preguntásemos si es posible que llegue un acontecimiento resolutorio, un punto de llegada, la respuesta en Derrida sería rotundamente negativa. Pues si llegase algo que resolviese, resolvería asimismo la dislocación que él asume, es decir, se produciría algo así como una disolución de la *différance*, de aquello que permite que siempre haya un resto, un suplemento, y que impide que haya un acuerdo final, no diferido. De este modo un acontecimiento reunidor no puede nunca tener lugar porque su llegada detendría la *différance*. Por tanto, el Acontecimiento como tal —en mayúscula y singular— no llega nunca, y es lo que hace, en la visión de Derrida, que nos las tengamos que ver *siempre* con la negociación, con una «transacción en nombre de lo incondicional» (Derrida, 1996, p. 93).

Es para evitar esta disolución por lo que el acontecimiento en Derrida es el acontecer de la desunión total. Por ello repite varias veces el motivo *Tout autre est tout autre* que recuerda lo inconmensurable de la individualidad más contingente, que porta en su interior la alteridad más radical (Derrida, 2000, pp 52-53; Derrida, 1999, pp. 110 y ss). Para Derrida no es necesario escribir «el Otro» (con mayúsculas), sino que la alteridad radical habita ya y

también en lo más cotidiano. Así facilita que se pueda interpretar el paso de la alteridad más absoluta (o trascendencia) hacia una individualidad cualquiera mientras, a la vez, simultáneamente, tiñe de amenaza de alteridad absoluta a cualquier individualidad. En Derrida no hay Mesías porque no hay resolución final, sino que siempre es posible que llegue lo inesperado y ello no sea salvífico. «Lo *mesiánico*, o la mesianicidad sin mesianismo, sería la apertura a lo porvenir o a la venida de lo otro *como* advenimiento [...], pero sin horizonte de espera y sin prefiguración profética» (Derrida, 2000, p. 27). Derrida desconfía de la historicidad pues en ella puede verse implicado un cierto desarrollo, una cierta meta que, a su juicio, habría que evitar tanto si es progresista como nihilista, tanto si va de menos a más como de más a menos.

Pero Vattimo se pregunta si el hecho de que la diferencia no tenga historia no supone precisamente que se mantiene al margen de ella, funcionando como causa múltiple de lo que sucede y, por tanto, cumpliendo una función que la acercaría demasiado, en contra de lo deseado por el propio Derrida, al *ipsum esse subsistens* (Vattimo, 2006).

Caputo, por su parte, no solo reivindica a Derrida, sino que critica la insistencia de Vattimo en emplear repetidamente determinados términos, por ejemplo «cristianismo» o «encarnación», lo que es interpretado por Caputo como una estrategia que privilegia el nombre por encima del acontecimiento que este alberga, lo que tanto para él como para Derrida es lo fundamental (Caputo, 2010, pp. 131 y ss). Por ello, la apuesta de Caputo de tratar a Dios como lo que se alberga en el acontecimiento lo convoca a un tratamiento de lo divino compatible con el don, con lo que «se da» de algún modo ante nosotros como una llamada, que siempre se mueve en el ámbito de la contingencia. Por ello la noción de debilidad le es tan útil, al igual que la de mesianismo sin mesías, intentando como buen funambulista moverse entre Vattimo y Derrida.

2.3. *Una teología del acontecimiento*

Volviendo a *La debilidad de Dios*, Caputo afirma que el pensamiento postmoderno incluye una filosofía y una teología del acontecimiento (Caputo, 2010, pp. 75-88; Caputo, 2014, pp. 85-93), a las que adscribe resumiendo todas las consideraciones propuestas anteriormente.

En primer lugar, el acontecimiento no es lo que ocurre, sino algo dado en lo que ocurre. Aquí Caputo es deudor de Deleuze, que es el que afirma que «el acontecimiento no es lo que sucede, está *en* lo que sucede» (Deleuze, 2005, p. 183). Esta referencia guía su interpretación sobre el papel de Dios en el acontecimiento más allá del nombre.

Así distingue, como decíamos, entre el nombre y el acontecimiento que aquel alberga. El nombre es aquello que, de forma provisional, de manera inestable pero consistente, encarna el acontecimiento, que por su parte es

mucho más dinámico, moviéndose entre expresiones y saltando, transitoriamente, de unas a otras.

Del mismo modo, el acontecimiento no es una cosa, sino algo que actúa en las cosas. Las asedia, las llama, las exhorta, las habita, pero siempre provisionalmente, sin salirse del ámbito de la contingencia. Por tanto, todo tipo de estructura —incluyendo por supuesto las instituciones, pero también todo nombre o concepto aparentemente estable— no es sino un intento, fracasado de antemano, de contener la fuerza impotente de los acontecimientos. Estos, por el contrario, se mantienen entre los nombres y las cosas, aquello a lo que apelan y su presencia efectiva, impidiendo por tanto su actualización definitiva, a diferencia de lo considerado por las metafísicas clásicas estáticas.

En lo referido precisamente al orden de la presencia, los acontecimientos no se reducen a lo presente sino que nos convocan, llamándonos, como promesas que nos arrastran desde su insistencia a ir más allá. Caputo emplea ilustrativamente varios motivos trabajados en la obra de Derrida, como el perdón, la justicia, la hospitalidad o el perdón. Afirma Caputo, por ejemplo, que se refiere al «deseo de un don más allá de la economía, una justicia más allá de la ley, una hospitalidad más allá del derecho de propiedad, un perdón más allá del arreglo de cuentas...» (Caputo, 2014, p. 261).

Si el acontecimiento no se reduce a lo que sucede, sino que es algo que se invoca en lo que sucede, su intensidad se manifiesta más bien en la apertura hacia aquello que está por venir más que en una afirmación de aquello que es y que sucede aquí y ahora. El acontecimiento se anuncia a través de lo mesiánico, de lo que asedia desde su insistencia, desde su repetición, como espectro en la noche. Por ello, ante algo que se impone, la actitud conforme con el acontecimiento apunta hacia una preparación para acoger y recibir aquello que puede llegar, que se puede presentar en cualquier momento, sin avisar. Tal actitud no es algo que dependa de una decisión del yo, pues este solo permite la llegada si esta es invitada, es decir, si es controlada y está preparada y ajustada, es decir, limitada. Sin embargo, la apertura tampoco implica pasividad, pues una decisión siempre se impone.

El acontecimiento es lo que se alberga en el nombre de Dios, la cadena de efectos que se pone en marcha gracias a la energía diseminadora del nombre. El acontecimiento (*événement*) es lo que está por venir (*venir*), lo que promete y es prometido, lo que llama, lo que es recordado, y aquello por lo que se pide... es la invitación, la solicitud, la provocación, de algo por venir, algo que irrumpe o que adviene (*l'invention*) (Caputo, 2014, pp. 60-61).

Asimismo, al por-venir lo denomina «futuro absoluto», distinguiéndolo del futuro que depende del presente, que es el desarrollo y finalización de un cálculo programable, el desarrollo de un programa. Este no es sino un «presente futuro» que no permite que nada acontezca.

Por último, aunque el acontecimiento no se reduce a la efectuación espacio-temporal —y por tanto nunca existe del todo en la presencia como

tal— se muestra de algún modo en la oración que lo invoca (García, 2017, pp. 83-97).

Vemos, pues, que en el ámbito del acontecer nos movemos, en línea con su etimología, en un terreno contingente y accidental. Porque la alusión etimológica siempre es a dos cosas que caen juntas o que se tocan (*tango*), ya sea por coincidencia o por contigüidad, que están una al lado de la otra. Eso es un acontecimiento, lo que nos toca, lo que cae junto con nosotros.

Esa caída nos sobreviene y al mismo tiempo nos reconfigura a su lado haciéndonos partícipes fundamentales pero contingentes.

3. UNA TEOLOGÍA RADICAL

Como hemos visto, en un principio Caputo habla de su obra en términos de «hermenéutica radical» para luego desarrollar una «teología del acontecimiento», variación que continúa desarrollándose en la obra *Specters of God* (2022), donde a su propuesta directamente la denomina «teología radical» (Schrijvers, 2023).

De un modo que entre otros recuerda a Schelling, Caputo vuelve a empezar su propuesta una y otra vez, intentando desde el principio narrar y reconfigurar de nuevo su acercamiento filosófico y teológico. Y esta vez utiliza de manera más explícita el lenguaje fenomenológico, pues el libro invita ya casi desde el principio a una cierta reducción, una *epoché* que nos libre de toda creencia en un ente sobrenatural que hace (o no) cosas. Solo entonces, afirma Caputo, al suspender la actitud sobrenatural y poner entre paréntesis el significado sobrenatural, podemos pasar a lo que denomina *actitud teopoética*, imprescindible para aprender a ver que la revelación no es un mensaje que viene desde lo alto, sino que debe ser vista como «la irrupción de una nueva visión de la vida» (Caputo, 2022, pp. 8-9).

Por ello habla de reducción, pues necesita intentar atravesar la distancia entre una teología confesional y la teología radical de la que él habla:

todo gira en torno a cómo establecer la distancia, sobre cómo abrir el espacio [entre teología radical y confesional], que es como se logra la radicalización. Hasta ahora he estado describiendo esto como un proceso de «debilitamiento» que desarrollaré [...] como una «reducción» de la teología confesional a la teología radical (Caputo, 2020, p. 15).

Una religión, argumenta Caputo —de nuevo con Derrida y Deleuze— «no es idéntica a sí misma. [Es] un complejo de diferentes fuerzas» (Caputo, 2022, p. 246). De hecho, cuando una religión trata de mantener a toda costa su proceso de identificación interno y permanecer igual siempre y en todas partes, la llamada del otro, que es lo fundamental, es silenciada. La marca del otro, que es lo que nos constituye, pasa de este modo a suprimirse. Desde el principio, entonces, la religión está marcada por la alteridad, a partir de la cual emerge. El hecho de estar abierto a algo distinto de sí

mismo es una promesa y una amenaza al mismo tiempo, lo que no otorga ninguna seguridad ni confianza, pues el acontecimiento puede ser lo mejor pero también lo peor, ya que tras él acecha, también, el horror, el mal absoluto, lo monstruoso, lo desconocido.

Esta situación exige ir más allá de la metafísica tradicional y de la visión de Dios como un super-Ser. En su recorrido por la historia, Caputo ve en la metafísica de Tomás de Aquino y el maestro Eckhart —como ya vimos— algunos pasos que empiezan a alejarse de la visión de Dios como ser supremo. Pero afirma que un pensamiento «post-teísta» emerge plenamente solo en la modernidad con Hegel y Schelling. En ellos, bajo la interpretación de Caputo, Dios deja de ser una entidad que dirige, que supervisa la creación desde las alturas, para disolverse en el mismo ámbito de lo creado. De esta forma tiene lugar el post-teísmo, a saber, Dios entendido en relación con el mundo, no como un super-Ser omnipotente. Al contrario, el ser tiene lugar en devenir, que no es sino el despliegue de la divinidad en el mundo a través del cual Dios se convierte en Dios.

Por ello, entiende Caputo, una teología radical debe partir del idealismo alemán. Pero mientras que para Hegel el pensar y el ser coinciden, la teología radical renuncia a esta pretensión. «Hegel asume que el ser pensante significa que el ser es pensable hasta el final» (Caputo, 2022, p. 99), sin dejar lugar para lo impensado o para lo que Schelling llamará lo «impensable».

De este modo Schelling se convierte en la mayor referencia que Caputo utiliza en esta obra, pues el de Leonberg permite trabajar con cierta «falta de fundamento [...] inscrita en el ser mismo, incluso en el ser de Dios» (Caputo, 2022, p. 103), dando lugar a la asunción de una hendidura entre el ser y el pensar. Schelling aparece pues como un «antecedente de la teología radical» (Caputo, 2022, p. 104), motivo por el cual, de nuevo, aunque este no sea el lugar adecuado para analizar las aportaciones de Schelling a esta manera de entender la divinidad, es oportuno mostrar unas pocas consideraciones para ver, consistentemente —al igual que con Heidegger y Derrida— el papel que cumple en la «teología radical».

En este sentido, Schelling parte de la idea de que Dios es lo que hay. Pero eso no quiere decir que no haya algo que siempre queda atrás, que no puede ser también sino Dios, otra parte de sí, de la cual se aleja, dejándola en parte como inconsciente, o dando lugar a otro modelo de divinidad. Schelling lo llama muchas veces *Prius* (Schelling, 1989, p. 165), antes de lo cual no hay nada que pueda pensarse. El *Prius* es entendido como lo inaccesible, aquello incluso que no puede ser pensado en sí mismo. Ahora bien, no es algo transparente ni una totalidad igual a sí misma, donde todo es quietud. Schelling, al contrario, ve en lo Incondicionado un fondo oscuro lleno de hendiduras, donde incluso el mal puede tener cabida. En todo caso, el caos, el desorden, aquello al otro lado de la regla y del concepto es lo que asoma en el origen que se está intentando pensar:

Lo carente de regla subyace siempre en el fundamento como si pudiese volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario [...]. He ahí la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento (Schelling, 1989, pp. 168-169).

Dios es en cuanto proceso de devenir a lo largo del cual va siendo lo que realmente es, va deviniendo consciente de sí. En tal proceso va dejando atrás el fundamento, pero no consigue hacerlo del todo, siempre queda unido a él, como un fondo sin el cual nada puede surgir de forma independiente. Ese fondo tal vez no sea Dios como tal, pero en todo caso es aquello a partir de lo cual Dios comienza a ser lo que es, a saber, un fondo oscuro.

Podríamos decir que hay un juego de fuerzas en competencia a lo largo de la filosofía de Schelling, no muy diferente de la diáda promesa-amenaza que fluye en la deconstrucción de Derrida, o como vimos, esa especie de lucha cósmica entre la *différance* y el acontecimiento.

Para Schelling, todo forma parte de un proceso teogónico oscilatorio, en devenir, a partir de fuerzas de contracción y expansión. Algo que desarrolla en su teoría de las potencias (*Potenzlehre*) (Schelling, 2002). Y que cobra toda su relevancia a partir de la constelación de reflexiones en las que Schelling comienza a hablar de lo inconsciente como algo aplicado incluso a su idea del Dios vivo que lucha encarnizadamente consigo mismo para revelarse y desplegarse de otra parte de sí. Ese otro lado, la alteridad más radical, puede verse como un fondo cósmico donde ejercen unas pulsiones, fuerzas o potencias, que en conflicto continuo oscilan en su remisión e invitación a lo que se constituye como real, el propio desplegar divino, y requieren, por tanto, de la máxima atención.

Por ello la teoría de las potencias de Schelling se relaciona claramente con la temática del *Ungrund*, ese no-lugar que contiene tanto la luz como la oscuridad, algo anterior al fondo y a la existencia. Es, por tanto, de algún modo, la indiferencia de ambos principios, anterior tanto a la identidad como a la oposición. Esta indiferencia, no-lugar que contiene también el fondo del que surge la existencia, es un fondo del fondo, si fuese posible decirlo, o tal vez, de una manera más clara, un sin-fondo, un no-fondo, que está más allá de la racionalidad y que es impensable e impredecible, pues no le pertenece ningún predicado: es la disyunción, el desajuste originario (Schelling, 1989, p. 279).

Algo que Caputo toma de Schelling es la visión de que todo, Dios incluido, debe pensarse como un «proceso de auto-generación y auto-nacimiento de eterno devenir» (Caputo, 2022, p. 107), donde Dios, también, está en camino de convertirse en Dios. Vemos pues que el Dios de Caputo es débil porque no es omnipotente, ni tiene un plan preestablecido de antemano, ni siquiera se entiende a sí mismo en el origen: no es desde luego omnisciente. Ahora bien, su planteamiento no sigue la *kenosis* anunciada por San Pablo —y desarrollada, por ejemplo, por Vattimo como el vaciamiento de Dios en

ese venir a menos camino del nihilismo (Vattimo, 2004)—. Al contrario, es un movimiento más en línea con el gnosticismo o, en todo caso, empleando la expresión de Krause, con un *panenteísmo*, más deudor del *pleroma* que de la *kenosis*. No obstante, Caputo es cauto afirmando que: «por más que me encante, [...] no suscribo la idea del “panenteísmo”, que en la medida en que es algo más que una fenomenología de la exhortación, es más una metafísica, a menos que sea una poética, que es quizá la razón por la que me encanta» (Caputo, 2014, p. 240).

En Caputo —y Schelling— lo «impensable» es precisamente la existencia como tal, lo que significa que algo no puede ser simplemente demostrado *a priori*, pensado antes de que suceda. Nada está decidido de antemano y hasta Dios, en su debilidad, se mantiene dependiente de su propio desdoblamiento (o no) en la historia. Es solo después de haberlo vivido que podríamos decir que sí, que lo que hay es verdaderamente divino. Lo que ha acontecido podría haber sido Dios.

Este es, a juicio de Caputo, el avance de Schelling respecto a Hegel y, de paso, su manera de intentar salvar la objeción de Vattimo respecto a la falta de historicidad del acontecimiento —y la *différance*— en Derrida. Afirma Caputo que «la existencia de Dios estará determinada por la prueba de la experiencia histórica en desarrollo. No [se] busca saber si Dios existe, sino si la existencia se demuestra digna de Dios» (Caputo, 2022, p. 149).

Ahora bien, el interés de Caputo no es meramente teórico, por ello en los últimos capítulos de *Specters of God* insiste en la relevancia y prioridad fundamental de los asuntos prácticos, aquellos que son los realmente dignos de atención por parte de la teología radical. Pues «nada importa más que los asuntos de preocupación última e incondicional en la conducción de asuntos condicionales [y] prácticos» (Caputo, 2022, pp. 213-214).

Aquí se muestra mayormente la dificultad de la empresa. Pues no solo cada acto está inmerso «en un mar de potencialidades en competencia» (Caputo, 2022, p. 219; p. 272), promesas y amenazas, contracciones y expansiones, sino que sus símbolos también tienen que lidiar con «un término mediador: lo incondicional nunca está presente excepto bajo condiciones concretas [con las] que tiende a ser confundido» (Caputo, 2022, p. 214). Pues Dios es débil, cuyo «fondo» es «sin fundamento» (Caputo, 2022, p. 229). Y en lo dado siempre hay un exceso (Caputo, 2022, p. 232), algo no programado. Todo lo que se mantiene estable y parece fuertemente arraigado lo es solo momentáneamente, y tarde o temprano será sacudido en sus mismos cimientos (Schrijvers, 2023, p. 12). El fundamento metafísico del ser debe entonces dar paso a un «acontecimiento no programable» (Caputo, 2022, p. 244), es decir, abierto a lo por-venir, a un fundamento débil, fundamento sin fundamento, un «cristianismo sin religión» (Caputo, 2015, p. 56) que nos permita seguir caminando sin agarraderas y al mismo tiempo dándole continuidad a la llamada con la que la debilidad de Dios nos busca y apela.

CONCLUSIONES

Según lo visto, hablar de debilidad implica en primer lugar declarar una insuficiencia, una limitación, un problema o la falta de relevancia de algo. Pero si puede ser un campo semántico a reivindicar es, entre otros motivos, por su posible convergencia con la tentativa de efectuar una salida de los centros de poder basados en el *yo* soberano, o en atributos basados en la fuerza. Hablar de debilidad como el motivo antagónico del poder, por ejemplo, de aquello que hace cristalizar la potencia de una manera unidireccional, estable, sistemática y autoritaria, no es algo baladí. Algo débil es algo que está pero que no se suele considerar responsable de lo que sucede. Algo débil se cree que es algo que no tiene capacidad de llevar la iniciativa, de ejercer una influencia decisiva.

Y sin embargo todas estas son consideraciones que se hacen desde una posición imperialista, en este caso desde el *yo* que se considera indemne, a salvo, resguardado en el poder que adquiere al ser considerado como esencia o substancia. Por ello el *yo*, y el sujeto moderno en particular, minusvalora todo lo considerado débil. En la misma medida, nuestras sociedades, de herencia moderna en tantos sentidos, siguen despreciando lo débil y a los débiles, abogando por disimular o directamente negar cualquier rasgo o apariencia de debilidad, salvo que sea para sacar provecho de ello.

Sin embargo, lo débil adquiere otra significación si se asumen las dimensiones no controlables por el sujeto, lo que se escapa a todo control y a toda regla, y las apelaciones continuas de aquello que nos sobreviene en una u otra ocasión, insistiendo en su repetición. De todo ello no hay fuerza o poder que se haga cargo.

Lo débil requiere de una consideración indirecta, una posición de apertura a aquello que amenaza con llegar, una posición de acogida a lo diferente, la aceptación de que lo verdaderamente importante no es controlable y no queda sino pensar en cómo afrontar dicha debilidad. Es, en fin, poner el énfasis y el punto de partida en el otro, en lo otro, y no pensar lo que es sino en todo caso lo que acontece. Tal término, pues, el acontecimiento, se vuelve indispensable para una filosofía de la debilidad. De este modo Caputo intenta pensar en simultaneidad la herencia del *Ereignis* heideggeriano, el acontecimiento tal y como es pensado en Deleuze y, sobre todo, Derrida, junto a la consideración de lo divino en Schelling. Todo ello para poder configurar una teología débil, en línea con la intuición de Vattimo, que sea una teología abierta que nos mantenga dispuestos a la llamada. Pues mantenerse abiertos es lo que confiere la posibilidad de sentir debilidad hacia el otro. Nos sentimos débiles por algo cuando ello desmonta y libera todas las estructuras de defensa que el ego mantiene en barricada para resistir la entrada de lo heterogéneo, que, no obstante, de una forma débil, atraviesa toda barrera.

Independientemente de si esta propuesta sigue siendo «demasiado metafísica» —repetiendo las palabras de Vattimo—, creemos que representa una tarea digna para todos aquellos que se sienten apelados por la debilidad, en toda la amplitud del término, como es el caso de la obra de John D. Caputo.

BIBLIOGRAFÍA

- Caputo, J. D. (1982). *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*. Fordham: University Press.
- Caputo, J. D. (1987). *Radical Hermeneutics*. Indiana: University Press.
- Caputo, J. D. (1993). *Against ethics*. Indiana: University Press.
- Caputo, J. D. (1995). El elemento místico en el pensamiento de Heidegger. En Schürman, R. & Caputo, J. D. *Heidegger y la mística* (91-158). Paideia.
- Caputo, J. D. (2005). *Sobre la religión*. Tecnos.
- Caputo, J. D. (2010). *Después de la muerte de Dios*. Paidós.
- Caputo, J. D. (2013). *The Insistence of God. A theology of perhaps*. Indiana: University Press.
- Caputo, J. D. (2014). *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento*. Prometeo.
- Caputo, J. D. (2015). *Hoping Against Hope (Confessions of a postmodern pilgrim)*. Fortress Press.
- Caputo, J. D. (2016a). *The Folly of God. A Theology of the Unconditional*. Polebridge Press.
- Caputo, J. D. (2016b). Education as Event: A Conversation with John D. Caputo by T. Wilson Dickinson. *JOMEC Journal*, 10, 5-26. <http://dx.doi.org/10.18573/j.2016.10082>
- Caputo, J. D. (2018). *Hermeneutics. Facts and interpretation in the age of information*. Penguin.
- Caputo, J. D. (2020). *In search of radical theology. Expositions, explorations, exhortations*. Fordham: University Press.
- Caputo, J. D. (2022). *Specters of God. An anatomy of the apophatic imagination*. Indiana: University Press.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Paidós.
- Derrida, J. (1994a). *Dar (el) tiempo*. Paidós.
- Derrida, J. (1994b). *La différance*. En *Márgenes de la filosofía* (37-62). Cátedra.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Trotta.
- Derrida, J. (1996). *Échographies —de la televisión*. Galilée-INA.
- Derrida, J. (1999). *Donner (la) mort*. Galilée.
- Derrida, J. (2000). *Foi et savoir*, suivi de *Le siècle et le pardon*. Seuil.
- García, R. M. (2017). Agustín de Hipona y el acontecimiento. *Mediaevalia Americana* 4, 1, 83-97.
- Heidegger, M. (1959). *Unterwegs zur Sprache*. Klett-Cotta.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit (GA 2)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). LOGOS (Heraklit, Fragment 50). En *Vorträge und Aufsätze (GA 7)* (211-234). Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (2007). Zeit und Sein. En *Zur Sache des Denkens (GA 14)* (3-119). Vittorio Klostermann.
- Schelling, F. W. J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la Libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos.
- Schelling, F. W. J. (2002). *Las edades del mundo*. Akal.
- Schrijvers, J. (2023). Keeping up with Caputo: Of Specters and Spooks— Transcendence. and Happiness in Caputo's Radical Theology. *Religions*, 14, 550, 1-19. <https://doi.org/10.3390/rel14040550>
- Ullrich, C. D. (2020). On Caputo's Heidegger: a Prolegomenon of Transgressions to a Religion without Religion. *Open Theology* 6, 241-255. <https://doi.org/10.1515/oph-2020-0020>
- Vattimo, G. (2004). *Después de la cristiandad: Por un cristianismo no religioso*. Paidós.
- Vattimo, G. (2006). Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida. *Solar* 2, 2, 123-137.

Universidade de Vigo
abraham.rubin@uvigo.gal

ABRAHAM RUBÍN ÁLVAREZ

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]