

Para acabar con las psicopatologías parmenídeas. Reflexiones filosófico-teológicas.

To end the parmenid psychopathologies. Philosophical-theological reflections.

*Agostino Molteni
David Solís Nova*

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Resumen:

La naciente filosofía tuvo en Parménides a uno de sus precursores más célebres y, sin duda, a uno de los que más influyó a todo el pensamiento posterior. En este trabajo, después de presentar sintéticamente nuestra lectura del pensamiento parmenídeo, por un lado, se quieren mostrar las consecuencias que implica esta propuesta filosófica acerca de lo que es el ser y de qué significa pensar.

Abstract:

The nascent philosophy had in Parmenides one of its most famous precursors and, without a doubt, one of those who most influenced all subsequent thought. In this work, after synthetically presenting our reading of Parmenidean thought, on the one hand, we want to show the consequences that this philosophical proposal implies about what being is and what it means to think. Consequences

¹ El presente trabajo es un artículo producto de un proyecto interno regular de investigación de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, titulado "El acontecimiento del pensamiento: dimensiones jurídicas-económicas-cívicas. Una propuesta filosófica y teológica". Código DI-REG ⁰¹/₂₀₁₉.



Consecuencias que influyen fuertemente no sólo en el ámbito filosófico, sino que también en el teológico. Por otro lado, en referencia a estos dos ámbitos, se intentará elaborar una propuesta distinta acerca del ser y del pensamiento que pueda no recaer en lo que hemos llamado ciertas 'enfermedades del pensamiento' o 'psicopatologías' causadas por el extenso y severo influjo parmenídeo.

Palabras clave:

Parménides, ser, esfera del ser, pensamiento, psicopatología, acontecimiento.

that strongly influence not only in the philosophical field, but also in the theological one. On the other hand, in reference to these two areas, an attempt will be made to elaborate a different proposal about being and thinking that may not fall back on what we have called certain 'diseases of thought' or 'psychopathologies' caused by the extensive and severe Parmenidean influence.

Key words:

Parmenides, being, sphere of being, thought, psychopathology, event.

1. INTRODUCCIÓN

Se ha dicho que con Parménides inicia “la filosofía en sentido estricto” (Jaeger 1952, p. 93). Agregaríamos, por nuestra parte, que muchos de los presupuestos de su pensamiento han sido heredados, de una u otra forma, por casi toda la filosofía. En este sentido, a nuestro parecer, no tiene mucho sentido hablar de un retorno a Parménides (Severino 1964), como para que nuevas metafísicas rejuvenezcan retomando su fuente original, pues la filosofía, en casi su totalidad, no ha salido de su influencia.

Es más, aquí nos preguntamos si la filosofía no ha nacido ya muerta, como un aborto, de las vísceras parmenídeas. Esto implica averiguar, por un lado, sus patologías filosóficas y, por otro lado, verificar si estas han contagiado, como pandemia, la misma reflexión teológica. Estos puntos son los que nos interesa averiguar en una primera parte que podríamos definir como destruens. Por otro lado, y como pars construens, queremos proponer una lógica de pensamiento que pueda ser distinta a la parmenídea, una lógica que sea filosófica y teológica.

Estos temas, metodológicamente, serán elaborados en una relación com-puesta entre el pensamiento de la razón y de la fe, es decir, desde dentro de una amistad entre el pensamiento filosófico y el teológico.

2. REFLEXIONES FILOSÓFICAS

2.1. La psico-patologías parmenídeas

El poema de Parménides, Sobre la naturaleza, es la fuente para conocer su pensamiento. Sin embargo, esta obra no es de fácil lectura e interpretación.

Se ha discutido mucho, por ejemplo, sobre la influencia religiosa que logra transparentarse en algunos aspectos de esta obra. Hay autores que apoyan esta tesis, como Jaeger que habla derechamente del “intelectualismo religioso” de Parménides y de los demás filósofos presocráticos (1952, p. 15). A propósito de Parménides, Jaeger ha llegado a hablar de una “religión del intelecto” (1952, p. 94). Por otro lado, hay quienes niegan esta influencia, entre otros Reinhard (cf. Jaeger 1952, p. 93) y Burnet, para quienes “no hay huellas de especulación teológica” en Tales y sus sucesores (1930, p. 13). Pensamos que las dos posturas no son contradictorias y que su discusión debería ser retomada, no sólo como una precisión digna de estos estudiosos de la filosofía antigua, sino para entender el derrotero posterior de toda la historia del pensamiento que caminó, en gran parte, sobre estos senderos.

Se ha escrito que la verdad que Parménides expone en su poema “es de origen

religioso" (Jaeger 1952, p. 97). En este sentido, el discurso del método que escribe Parménides es, para Jaeger, fruto de una "revelación" divina, un camino-método que sería inaccesible al pensamiento del hombre por sus solas fuerzas (1952, p. 98). Por medio de este método, especialmente revelado, la verdad se torna "íntima experiencia sumamente individual de lo Divino" (Jaeger 1952, p. 99). La propuesta parmenídea sería, por tanto, un camino que debe ser definido propiamente como un camino de "salvación" que aporta "un conocimiento de un origen más alto" que "se distingue del no iniciado" (Jaeger 1952, p. 101. *Cursivas nuestras*). Esto quiere decir que es un saber que se distingue "del trillado sendero de los hombres", el sendero de las opiniones de los "mortales" en los que no hay "verdadera creencia" (*pistis alethes*) (Kirk-Raven-Schofield 2003, p. 351).

Hay que considerar, sin embargo, que Parménides "no llama al Ser Dios" (Jaeger 1952, p. 95). La revelación divina hace del hombre un iniciado en el verdadero camino-método de conocimiento, mejor dicho, de investigación, que es el camino de lo que "es y que le es imposible no ser" (Kirk-Raven-Schofield 2003, p. 353). En este sentido, el "intelecto religioso" de Parménides no está contrapuesto a su intelecto, por así llamarlo, "laico". Su 'intelecto laico', el de su competencia como sujeto, sería hecho capaz de pensar justamente por la revelación divina del "ser que es". Esto desembocaría en que "pensamiento y ser son lo mismo" (Kirk-Raven-Schofield 2003, p. 356). Esto no significa que el 'Ser' sea, de un modo idealista moderno, "algo puramente mental" (Jaeger 1952, p. 105). Si se ha de ser fiel a la revelación y si se quiere dejar el camino de la mera opinión bicéfala, el pensamiento no puede ser sino sumiso e identificable con 'el ser que es'.

En este punto está, a nuestro parecer, el núcleo de esta falsa contraposición entre el intelecto religioso y el filosófico-laico. La revelación del "ser que es" es la de un saber superior, que tiene su origen en una dimensión más alta, más pura, que sería inaccesible a la mera razón. Revelación, en este sentido, significa la posibilidad de acceso, por parte del hombre, a una *epi-steme*, a un saber superior, que ya está hecho y al cual el hombre debe paradójica y necesariamente someterse si quiere pensar, es decir, si quiere dejar el camino bicéfalo de la opinión por el cual transita la mayoría de los hombres. Esta revelación proviene de una esfera más alta y sagrada sobre la cual el hombre es impotente, es decir, es incapaz de juzgar con beneficio de inventario. Esta inhibición del pensamiento, se debe al hecho de que el "ser que es", contenido de la revelación al cual tiene acceso el intelecto laico-filosófico, no puede más que ser perfecto, como "esfera bien redonda" y sujeta por fuertes cadenas (Kirk-Raven-Schofield 2003, p. 363). Esto implica que el mismo 'Ser' revelado "impone el método" de su conocimiento (Chiauzza 2003, p.15), pues el contenido de esta auto-revelación del saber divino-superior es la manifestación del "Ser que es". Tanto el método, revelación proveniente desde lo alto, como el contenido, el 'Ser' ya hecho, son impuestos. Por lo anterior, no concordamos con Breton cuando escribe

que para Parménides el método no indica algo "ya trazado", sino "el viaje hacia, la progresión, la dirección" (Breton 2000, p. 238). Más bien consideramos que este método y contenido impuestos inhiben cualquier camino-método del pensamiento, cualquier posibilidad de re-elaboración y, por lo mismo, cualquier dirección hacia su satisfacción.

La misma insistencia de Parménides en torno al camino de la "verdad bien redonda" (Kirk-Raven-Schofield 2003, p. 351), expresa que la aletheia debería ser entendida como el proceso de la salida del Ser de su quedar oculto, salida que se impone al pensamiento como "cosa-en-sí", ya hecha. A este propósito, Breton ha escrito muy justamente que "El Ser" (To eon) representa "el momento de la más grande restricción ejercitada sobre el 'es'. La limitación es esencial a la forma sujeto. El sujeto debe definirse por una especie de infinita sujeción" (Breton 2000, p. 243). Afirmar que el ser "es"-esti (tercera persona del indicativo presente, como subraya Breton 2000, p. 241) significa admitir que 'El Ser' (To eon) es el que lo somete para hacerlo sujeto-esti. Si, por un lado, se puede reconocer que el esti es "a-teológico" (Breton 2000, p. 243), por otro lado, pensamos que el esti de la tercera persona singular del indicativo presente es circunscrito por un To eon, por 'El Ser' que, a su vez, es sumiso a una revelación teológica. Podemos constatar así en el poema de Parménides que una revelación teológica es la que ha establecido los límites y somete al pensamiento laico, que se conocerá en los tiempos siguientes con el nombre de 'filosofía'.

En este sentido, el "ser que es" en cuanto es revelado, no se piensa tanto como sujeto que se revela, sino, principalmente, como objeto revelado y que debe ser pensado sólo desde esta revelación. El pensamiento ante lo así revelado no puede sino someterse, ya que los límites del pensar están trazados por un saber venido de lo alto, el único lugar de la certeza. Es más, pensar será, de aquí en adelante, pensar lo revelado. Aquí se juntan, se fusionan, el "es" predicativo y el ontológico (Kirk-Raven-Schofield 2003, p. 354; García de la Sienra 2016, pp. 25-28). Todo esto lo podríamos traducir de este modo: el ser que es revelado como camino-método de salvación, al mismo tiempo, es el objeto que es conocido, pensado y predicado.

Claro está, la predicación del 'ser que es' no puede ser más que la de predicados-atributos ontológicos ya hechos: ingenito, imperecedero, eterno, inmóvil, perfecto. Esto es confirmado por la definición del "ser que es" como coincidente con "una esfera bien redonda en su totalidad", "límite extremo" (Kirk-Raven-Schofield 2003, p. 363) que el Hado le ha impuesto, "cadenas" en que es constreñido el ser. Tal vez, en este punto, la visión de Parménides ha cedido a la religiosidad griega que veía a los mismos dioses como sumisos al Hado, a la Necesidad.

Hay, en este sentido, una seguidilla de cadenas: el pensamiento del hombre puede pensar sólo de modo sumiso el ser ya hecho, dado, pues este le impone el método revelado del conocimiento e investigación. A su vez, esta revelación de salvación, es decir, la senda de la verdad es sumisa al Hado. Si la concepción del tiempo

griega es circular, podemos pensar que, para Parménides, el mismo espacio debería ser pensado también de forma circular en la única esfera del ser. De este modo, el pensamiento está sumiso al interior de la esfera bien redonda del Ser, que a su vez está sumisa al interior de la esfera de la revelación divina, que a su vez está sumisa al interior de la esfera-círculo del Hado que es superior a todos los demás. En este punto, concordamos con Gilson cuando escribe que para un griego (y para Parménides) un dios es alguien a quien los hombres reconocen sumisamente "como señor de su propia vida" (Gilson 1945, p. 35).

Se puede decir, por tanto, que Parménides consigue conciliar su intelecto religioso con el filosófico laico solo por medio de una sumisión, al mismo tiempo, tanto a una revelación divina como al "ser que es". Por la misma razón, no estamos de acuerdo con Gilson cuando concluye que "los mayores filósofos griegos han encontrado imposible reconciliar su interpretación religiosa del mundo con su interpretación filosófica" (1945, p. 41). Pensamos que la filosofía de Parménides ha conservado la sumisión religiosa a la verdad, la rendición del juicio, pues la verdad se ha vuelto la diosa natural y cosmológica que somete al pensamiento, liberándolo de una práctica religiosa, pero encadenándolo al hado del ser.

En Parménides, si bien el origen de la verdad tiene su raíz en una sumisión religiosa, su intelecto laico, ya puesto en esta sumisión, quiere contemplar-someterse al 'Ser' por medio de una investigación que no sale de un pensamiento meramente natural-físico-cosmológico, tal como sostiene Popper (1999, pp. 154-158). Su ser y la diosa que revela el "ser que es" tienen la naturaleza de un *esse sive natura*, de ningún modo meta-físicos o sobre-naturales. La tarea del pensamiento será investigar por un sendero ya marcado, es decir, ser uno con este 'ser que es' todo homogéneo, sin partes, indiviso, inmutable, eterno, inmóvil e in-engendrado.

2.2 Las consecuencias filosóficas

Las consecuencias de esta doctrina para sus herederos en la historia de la filosofía serán variadas:

El contenido y el método de la doctrina propuesta por Parménides es impuesta por una revelación más allá del sujeto, pero, una vez puesto en esta sumisión, su pensamiento se mueve en un marco netamente naturalista-cosmológico. Eso concluirá en un pensamiento que es sumiso y causado por un ser que es *esse sive natura*, un ser que es *quid-cosa-naturaleza*. Esta perspectiva excluye necesariamente la posible existencia de un "Quien-Quis" en el origen del ser, es más, excluye que en el principio hay un Pensamiento-Logos, es decir, un Quien, no el 'ser que es'. Un 'Quien' realmente personal, de esta forma, es necesariamente exiliado y puesto fuera de la esfera del ser, relegado al no-ser en el cual ya no le está permitido pensar. El ser de Parménides es, por tanto, pre-personal, pre-subjetivo, es más, es a-personal,

imposible de ser pensado como Sujeto.

Esto implica que, en el pensamiento parmenídeo, el quien-sujeto (sea Dios o sea el hombre) es excluido de la esfera redonda del "ser que es", fuera de las murallas del bien custodiado ente. Desde Parménides la filosofía ha heredado, a menudo acriticamente, un ser solipsista, que se basta a sí mismo, que no es compuesto entre sujetos, sino impuesto en una revelación llena de necesidad.

De este modo, al ser no se lo co-instituye, sino que se lo contempla. El ser no puede nacer de una co-institución cívica y jurídica, ya que simplemente no puede nacer. El ser, su método y su verdad aceptan sólo súbditos y no socios. El quien de un sujeto no puede intervenir en el ser, no tiene los derechos de ciudadanía en la esfera del ser. Mejor dicho, 'el ser que es' no es para nada cívico. El 'quien-sujeto' no podría intervenir en un ser-destino que ya ha dicho su palabra desde siempre y para siempre: El amo es. El 'quien-sujeto' sólo tiene un rol de esclavo que, si no acepta seguir este camino-método, se lo expulsa al vagabundeo en el no-ser, el ámbito de la mayoría de los mortales que recorren el camino trillado de las apariencias. El 'quien-sujeto' podría ser sólo un sometido, y sólo puede pensar con el pensamiento-cabeza de los amos, el de los filósofos parmenídeos que piensan por los demás en virtud de su superioridad epistémica, la de su iniciación religiosa-ontológica. El 'sujeto-quien', por tanto, no puede ser reconocido como ciudadano del "ser que es", sino que es sólo mero ejecutor mecánicamente burocrático de un orden-cosmos-naturaleza concebido por los iniciados. No es de ningún modo una casualidad que la filosofía griega haya nacido en el contexto esclavista de aquellos tiempos.

Baste pensar en los iluminados políticos que, en cuanto son los únicos poseedores de un saber superior, iniciático, se otorgan el Poder y el Saber para gobernar la polis (La República de Platón y la Política de Aristóteles son ejemplos preclaros). En este sentido, este saber-poder es, utilizando las expresiones de Lacan, un saber-poder revelado "desde un lugar radicalmente otro de cualquier aprensión del sujeto", de modo que el "ser que es" parmenídeo sería mero deudor de lo que Lacan llamaba un *sujet supposé savoir* (1968, pp. 38-39).

En este sentido, el saber de los investigadores que recorren el verdadero camino del "ser que es" puede ser incluso menos libre que el de los bicéfalos hombres comunes. De hecho, el 'quien' del investigador está sumiso, de modo esclavista, al revelado "ser que es", que es estático, inmovible, dominador, totalitario. El 'ser que es' tiene derechamente un Poder ab-solutus, es decir, disuelto y absuelto de todo nexo compuesto con otro quien-sujeto. El quien-sujeto, si quiere pensar, debe necesariamente pensar el ser que ya es, antecedente, supuesto y pre-supuesto, pues 'el ser que es' no necesita com-poner relación con el hombre.

Es más, para Parménides, el hado ha determinado lo que es. De este modo, no se puede hacer imputable a la necesidad. Por lo tanto, nadie es imputable por lo que

es. El ser no es constituido ni generado, por consiguiente, nadie se puede hacer imputable por él. Sólo un sujeto-quien puede ser imputable. El 'ser amo' parmenídeo es inimputable. El ser puede ser explicado por causas, pero no puede ser imputado. Sólo puede ser imputado un 'sujeto', pero los sujetos no tienen derechos de ciudadanía en la esfera del 'ser que es', ellos no pueden tener autoridad en la tiranía bien amurallada del ser.

Esto lleva a que el hombre ya no sea reconocido como un quien-sujeto, es decir, como sujeto meta-físico, como alguien que puede producir un ser que antes no existe en la naturaleza ontologizada, estática. Desde Parménides, el sujeto no puede producir ninguna novedad en el ser, no puede suplementar-enriquecer en nada a un 'ser que es', ya hecho. Desde esta doctrina parmenídea, es imposible entender el ser como fruto imputable de un sujeto sui iuris, jurídico-económico. Sería imposible entender la novedad del ser que es civitas como un fruto no natural, sino sobre-natural, meta-físico, en cuanto co-instituido entre sujetos, cívicamente.

A partir de estos fundamentos, no es extraño que filosofías posteriores hayan podido hablar de una ley natural en el hombre (a imagen y semejanza de la ley natural presente en el cosmos físico-biológico) y explicarlo desde una pre-determinación permanente. Esto ha llevado a postular la existencia de una ley natural-ontológica inserta-escrita en el hombre, a la cual este debe ser sumiso si quiere realizar su ontología ya hecha, antecedente. El pecado y los vicios consistirían, por tanto, en salirse de esta ontología pre-determinada por un Dios que, a su vez, es pre-determinado por una ley natural inscrita en él, acercándolo más a un Quid-Algo que a un Quis-Alguien.

Esta mens parmenídea se debe al hecho de que para su pensamiento está excluido de antemano el "trabajo" del ser porque este está ya concluido, es perfecto (teleion), sin fin, es decir, sin posibilidad de meta-satisfacción. El ser que ya es, siendo que es perfecto en sí, no debe trabajar para ponerse como meta satisfactoria de un 'quien-sujeto' que, por otro lado, es excluido de antemano. El ser parmenídeo no es positivo, es decir, no es puesto por un sujeto, no puede ser sino lo que ya era. En este sentido, se puede decir que la filosofía de Parménides es la filosofía del no acontecimiento. A este propósito, el ser parmenídeo no es contradictorio al devenir, sino más bien al acontecer, al acto de acontecer dentro de una relación que, por su naturaleza, no está ya hecha, sino que debe ser puesta con inicios siempre nuevos, semper condendum. Se podría decir que el ser parmenídeo es de iure condito, eternamente ya codificado, satisfecho de sí mismo, no es el ser de iure condendo, que debe ser co-instituido, fundado, com-puesto para poder ser.

Por todo lo anterior, se puede concluir que el ser parmenídeo es impotente, pues su 'Poder' está sustantivado, no se está constituyendo permanentemente. El 'ser que es' es aparentemente todopoderoso, mientras en realidad es impotente para

co-instituir cualquier relación com-puesta con otros sujetos. Cívicamente impotente, lo es también económicamente, pues es impotente-incapaz de suplementarse, de enriquecerse por medio de la co-institución de otros partners. Queriendo tener solo esclavos y no socios, el 'ser que es' parmenídeo se revela como una filosofía de la miseria (como diría Proudhon), que termina siendo una miseria de filosofía (como diría Marx). El 'ser que es' es, de modo pordiosero, perfecto en su autosuficiencia anoréxica, en su ser ab-solutus, impotente de cualquier nexu cívico. Lo que significa que el "ser que es" es impotente para ponerse con un acto en el ser y, finalmente, acontecer. El ser parmenídeo es impotente en la producción económica de riquezas imprevistas, pues está perfectamente acabado, o sea, perfectamente muerto. Al mismo tiempo, es impotente, pues es un "ser" anomós, sin ley de relación, pues la única ley que conoce es la de los límites a los que lo obligan sus atributos ontológicos ya-hechos que son su aparente "ley" interior. Es una ley aparente en cuanto se trata más bien de su esencia-ley que no es puesta, sino que se causa a sí misma como efecto, es decir, no es ley jurídica sino física. Las leyes jurídicas imputan a sujetos que han puesto sus actos. En este sentido, el ser parmenídeo es, repitámoslo, el de un esse sive natura, con sus causas naturales cosmológicas no imputables jurídicamente. Por lo anterior, no es extraño que el ser parmenídeo no pueda ser engendrado (agenetos), pues para que exista una generación sería necesaria una relación personal interna al mismo ser.

2.3. Una propuesta distinta al pensamiento parmenídeo

Si queremos salir de la distinción entre los dos planos parmenídeos, el de los iniciados y el de los caminos trillados de los que sólo se guían por las apariencias, es necesario pensar el ser en un solo plano, un sólo plano que no reconoce niveles altos ni bajos de acceso. Se podría perfectamente proponer la existencia de una igualdad epistemológica siempre que ésta sea entendida entre unos 'quienes', unos 'sujetos'. Ahora bien, estos sujetos no deberían entenderse como sumisos seguidores de la revelación del ser, sino como co-operarios de la generación de un ser entendido como un acontecer, como un fruto satisfactorio surgido del trabajo dentro de una relación. Sujetos que, a su vez, no son pre-supuestos, su-puestos instalados en la posesión del ser, sino que son trabajadores en constante reinicio de esa generación de acontecimiento. Entendemos, principalmente, este sujeto como un sujeto jurídico y no ontológico. Todos los que trabajan el ser son iguales en cuanto son sus obreros, legisladores y pensadores de la misma obra. La asimetría se observa, sin embargo, cuando la oferta de trabajar este acontecer-fruto- satisfactorio puede surgir de uno u otro sujeto. La propuesta excitatoria de un acontecer del pensamiento y del ser, tal como se mostró en la pars destruens, puede provenir de cualquiera de los sujetos que han puesto manos a la obra. Esto permite la imputabilidad reciproca de los sujetos. El ser es propiamente acontecer, la novedad de una historia de

relación imprevista e imprevisible que, si bien proviene de elementos anteriores, no es explicable exclusivamente a partir de estos elementos anteriores. El plus de novedad se lo otorga el trabajo de pensamiento de los sujetos que co-instituyen este acontecer. El acontecer renueva y cambia radicalmente la comprensión del viejo ser parmenídeo, ya que lo entiende como un fruto-satisfactorio producido por los que com-ponen el acontecer, por los que co-laboran en generar una historia, es decir, una relación: el ser es relacional. Esto permite que el ser sea una obra no presupuesta, sino producida: el ser no es naturaleza, sino sobre-naturaleza, metafísica propiamente tal. Una metafísica, un novum, producido por la co-institución de unos sujetos no presupuestos y ya hechos, sino jurídicos, imputables en sus actos co-institutivos. Vale decir, el acontecer no se nos impone, sino que se nos oferta como una relación-historia producida entre sujetos, lo que a su vez los hace imputables por ese acontecer que, antes de su trabajo, no existía en la 'naturaleza'.

Lo que conocemos como ser debería ser pensado más bien como el acontecer puesto entre sujetos. El ser es puesto, mejor dicho, es com-puesto, no es antecedente a la com-posición entre sujetos sui iuris. Esta propuesta se alejaría de la concepción de un *Esse sive natura* y propondría más bien un *Adesse sive sobre-natura*, un *esse ut actus imputandi*. Este *adesse-acontecer* no está presupuesto, sino que ingresa novedad al mundo porque es generativo y no naturaleza, pues el acontecer es producido en una relación, por medio de otro y no por causas naturales. Sabemos que no existe historia natural: nada nuevo ha ocurrido en la naturaleza. Aunque la naturaleza cambie, nunca producirá nada que no se mantenga en el mismo plano de la naturaleza, de la *creatio*. La naturaleza entierra su talento en un pozo. El ser es acontecer de un emprendimiento, es el fruto de una inversión del talento-relación que los sujetos asimétricos han trabajado para producir la multiplicación del mismo talento. El ser-acontecer es, de este modo, fructificación dentro de una amistad de pensamiento co-instituida. Fructificación que es producción de un fruto sobre-natural, meta-físico: es la producción de historia, es decir, de sobre-naturalidad generada en el presente en la composición de pensamiento entre sujetos (jurídicos). El viejo ser parmenídeo no puede acontecer, está obligado a vivir de sus rentas ya hechas, en la comodidad de su esfera protegida por fuertes cadenas. El ser no es neutro, inimputable como Suiza, sino que puede ser solo un ser-acontecer personal, el de la relación com-puesta. Por ello, el ser-acontecer no puede ser pensado desde una contemplación holgazana del objeto-ser parmenídeo, sino desde dentro de su sobre-naturaleza satisfactoriamente recíproca y que se oferta universalmente para ser satisfactoria para todos.

Pensar es producir el ser-acontecer, es decir, un acontecimiento recíproca y universalmente satisfactorio en alianza con otro. No existe un *cogito sive natura*, es decir, un pensamiento causado, inimputable, como es el ser natural-físico. El pensamiento es sobre-naturaleza, justamente porque es imputable, es decir, en cuanto es jurídico-económico, generado por medio de una ley, en una alianza co-

instituida, que hace imputables a los sujetos por los frutos producidos. El hombre sumiso al 'ser que es' parmenídeo es inhibido en su pensamiento, no puede pensar, sólo repite, mantiene lo ya hecho, ejecuta de modo mecánico-burocrático (Arendt 2003), o sea, es reducido a un homo sive natura, a un desertor de la historia meta-física compuesta entre los hombres. Se podría usar aquí, para describir el mandato del pensamiento causado y acomodaticio de la esfera redonda del ser, lo que escribía Kant: "Razonen cuanto quieran y sobre lo que quieran, pero obedezcan" (2004, p. 6) Este empleo del pensamiento crítico por parte del mismo pensamiento es posible porque los sujetos igualitarios y asimétricos se co-instituyen según una ley que ya no es la del ser parmenídeo, que es mecánica y, por tanto, incapaz de ley com-puesta. De hecho, una ley es siempre com-puesta entre sujetos, jamás puede ser impuesta. Por otro lado, se puede decir que el ser parmenídeo no conoce ley com-puesta en sí porque contiene una ley natural, la de ser perfecto, inmóvil y, por tanto, sin fin-satisfacción salvo en sí mismo, en su aseidad autosatisfecha. A esta ley antecedente, inscrita en el ser, el pensamiento debería serle sumiso según la lógica *ius quia iustum*, es decir, según la lógica de que existe la ley sólo en cuanto es justa, ajustada a lo justo ya hecho y presupuesto. Al contrario, salir de la impensable y ahistórica lógica parmenídea, permite afirmar, por el contrario, que *istum quia ius*, es justo lo que se com-pone por medio de una ley com-puesta entre sujetos. No existe, por tanto, un ser anterior a la ley com-puesta entre sujetos igualitarios y asimétricos. El ser-acontecer es, propiamente, el fruto de una ley justa en cuanto ha sido compuesta entre sujetos libres. En este sentido, proponemos que el viejo ser sea más bien repensado y verificado como la ley co-instituida de un acontecer satisfactorio entre sujetos. El acontecer es fruto satisfactorio en cuanto es ley co-instituida para el placer recíproco y que se oferta universalmente.

En este punto, salir de la perspectiva parmenídea, la de espectador sumiso al espectáculo del ser antecedente (Cf. Debord 2015, p. 49), permite volver a pensar una meta-física que responda a su real etimología. Meta-físico es solo lo que no es causado, lo que no es predeterminado, lo que no es cosmológico-natural, lo que no es *esse sive natura*, sino que es *esse ut actus imputandi*. El acontecer-fruto satisfactorio es imputable porque no ha surgido de una revelación de lo alto, sino que ha sido puesto y com-puesto entre sujetos. El ser es acontecer y este acontecer es el de sujetos que se co-instituyen en su ser-acontecer por medio de una ley que los hace imputables: sólo en este sentido el ser es meta-físico, no natural, es *genitus non factus*, engendrado y no causado. El ser no existe como una ley natural, es una ley positiva, generada no creada, por ello mismo, fruto del trabajo de sujetos que se hacen imputables en y por tal acontecer. Incluso más, tales personas, sujetos jurídicos, son libres en cuanto imputables de la historia que emprenden y producen. No existe una libertad ontológica, sino que se co-instituye por medio de una ley que hace imputable a los sujetos que la com-ponen. No existe una historia hecha por

medio de leyes naturales, sino la que es puesta y com-puesta por leyes positivas, puestas por los sujetos legisladores que se hacen-acontecen como imputables por ella. La inimputabilidad del ser parmenídeo es señal de falta de libertad, es señal de retroceso o mantención en la naturaleza, es señal de la deserción de la generación de una historia y de la ciudad meta-física de los hombres.

A diferencia de la perspectiva parmenídea, típicamente contempladora, filosofía de espectadores, consideramos que no se piensa sobre o afuera de una relación-alianza co-instituida, más bien, sólo se puede pensar en el acto-acontecer de componer la alianza-cooperación-colaboración con otros sujetos: co-instituirse en una relación-alianza es la *conditio sine qua non* para poder pensar. Sólo se puede pensar aconteciendo en una relación com-puesta, en una alianza de trabajo productiva de frutos cívicos. De hecho, sólo el trabajo com-puesto de generación de un acontecer-fruto-satisfactorio produce una *civis* y una *oecumene*. El acontecer del ser por medio del acontecer de un pensamiento com-puesto, necesita de una verificación crítica que evalúe su producto satisfactorio, es decir, su capacidad para ser disfrutado recíprocamente y universalmente.

El propósito es concluir, por tanto, con la idea de un pensamiento, de una filosofía inferior concebida como ancilla, sierva de un saber superior, rentista de las "cosas-en-sí" enterradas y ya hechas, funcionaria de la burocracia de las leyes naturales. La filosofía, entendida como amistad del pensamiento, sería finalmente laica, es decir, no deudora de una filosofía y un pensamiento fideístas e idolátricos del oscurantismo de las "cosas-en-sí". Es una filosofía finalmente laica, pues es co-instituida por emprendedores del pensamiento y de una historia meta-física, que ponen y componen una novedad del ser engendrando una relación. Por ejemplo, el acto con que dos sujetos com-ponen un juicio de pensamiento en el matrimonio, genera un ser que un minuto antes no existía. El ser es, en este sentido, sólo público, cívico, es un acontecimiento reconocible por todos y con alcance jurídico universal. Allí donde no hay nada, la amistad de pensamiento pone y genera una novedad del ser, novedad que es pública, es decir, una historia nueva del ser.

Por otro lado, puesto que el ser parmenídeo es inmóvil, ya perfecto en sí (es la perfección del solipsismo, de la aseidad, de lo ab-soluto que no puede ya ser perfeccionada), esto implica que no puede tener fin, es decir, meta-satisfacción, "punto final" (como lo llamaría Kelsen: 1960, p. 28) de imputación. El de Parménides es un ser eternamente inhibido de satisfacción, sin principio de placer por el cual verificar una eventual perfección-meta satisfactoria. El ser de Parménides es frígido, pues no conoce el principio de placer, es decir, la perfección de la satisfacción entendida como relación com-puesta por medio de otro con *inicios semper condendum*. Pensar, al contrario, el ser-acontecer como el que es puesto y com-puesto entre sujetos igualitarios y asimétricos, permite inferir un ser que se co-instituye, por medio de la relación con otro (s) según un sentido-dirección, es decir, una meta satisfactoria

engendrada por la fidelidad a un acuerdo con-veniente entre los sujetos, generación de una satisfacción que no existe en la naturaleza y que es pro-puesta públicamente a la ciudad y al mundo como el fruto metafísico de una amistad del pensamiento. Del mismo modo que el principio de placer no es natural, pues es engendrado en una relación com-puesta por medio de un juicio del pensamiento, la satisfacción no es natural, es producida como fruto metafísico en la co-institución del pensamiento. Sólo hay satisfacción metafísica, es decir, jurídico-económica. Al mismo tiempo, hay pensamiento donde hay satisfacción. Sólo en la amistad del pensamiento se puede generar-producir, de modo emprendedor, el fruto de la satisfacción, la novedad del ser. Se podría decir que el ser existe solo en la satisfacción.

Satisfacción que no es angélica, sino que es la de un cuerpo. De hecho, el cuerpo de los hombres no es mera biología, sino que se co-instituye en la amistad del pensamiento. Sólo de este modo el cuerpo es meta-físico, no un corpus vile, el cuerpo-objeto examinado por los médicos o las autopsias que no son sino contempladores parmenídeos.

La satisfacción del cuerpo significaría pensar el ser como imputable por sus beneficios satisfactorios, es decir, pensarlo jurídica y económicamente. Se constituiría, por tanto, una meta-física que no distingue entre saberes teóricos superiores y saberes inferiores-prácticos: el pensamiento sería solo práctico y, según su etimología, sería un saber jurídico-económico que consiste en el arte de hacer negocios, es decir, de producción de riqueza, de satisfacción. La tan famosa "realidad" no existe como cosa-en-sí, ni como circunstancias (Ortega y Gasset 2014), sino como satisfacción. Lo real es la satisfacción y solo la satisfacción es real.

En fin, lo que proponemos es pensar el ser en un único plano, sin distinciones de superior-inferior, exterior-interior. El ser vendría así a co-instituirse sólo en una partnership-sociedad com-puesta, en una amistad-trabajo del pensamiento. Amistad del pensamiento que es propiamente filo-sofía, en que no se reconoce a nadie como superior (*superiorem non recognoscens*), pues esto impediría una com-posición de relación, terminando en la sumisión adulatoria y en el parasitismo de sistema del ser ya-hecho. La amistad del pensamiento no es amistad de contemplación, de perspectivas, de aproximaciones, de puntos de vista exteriores, interdisciplinarios, sino la de co-obreros de un mismo trabajo: el ser no es antecedente, ya hecho, holgazán, sino que es el fruto del acontecer de una amistad de pensamiento puesto y com-puesto de modo satisfactorio, cívico, no encerrado en una esfera bien redonda, en un grupo-secta, sino capaz de suplementarse con otros partners.

3. REFLEXIONES TEOLÓGICAS

3.1. Los patológicos dos planos teológicos heredados de Parménides

Nietzsche ha afirmado que el único cristiano murió en la cruz: "Ya la palabra cristiano es un equívoco: en el fondo no hubo más que un cristiano, y éste murió en la cruz" (Nietzsche: 1981, p. 69). Pensamos que esta afirmación es algo más que una boutade, una exageración. De hecho, se puede afirmar que el pensamiento de Cristo (1 Co 2, 16), salvo contadas excepciones, ha sido la "piedra angular descartada por los constructores" (Sal 118, 22; Mt 21, 42; Mc 12, 10), descartada por los que erigieron finalmente el sistema ya-hecho de "El-Cristianismo". Los que levantaron este edificio sistemático fueron a buscar las piedras angulares en otro sitio.

El descarte del pensamiento de Cristo se ha obrado por medio de la helenización del pensamiento de Cristo, que es propiamente hebreo. Esta cuestión se ha debatido siempre y no acepta fáciles reconciliaciones entre Jerusalén y Atenas, como decía Tertuliano (Tertuliano 2001, pp. 165-169). Esta helenización (Molteni 2016, pp. 187-215) ha significado un ingente influjo de la filosofía parmenídea en el ámbito de la fe cristiana.

La herencia parmenídea es la de un *esse sive natura*. En este sentido, la teología cristiana siempre ha sostenido que la filosofía presocrática es mera cosmología. Tomás de Aquino resume esta postura cuando escribe: "Los antiguos filósofos [entre ellos Parménides], tal vez por su primitiva rudeza, no pensaron que hubiera otros seres fuera de los cuerpos sensibles. (...) Suponían que la sustancia de los cuerpos no había sido creada" (S. Th. I, q. 44, a. 2). Sin embargo, pese a estas afirmaciones, la teología ha avanzado en su trayectoria sin haber reconocido cómo este pensamiento parmenídeo ha penetrado en el ámbito del pensamiento cristiano. Han rechazado el apego de los presocráticos a explicar todo como cuerpos sensibles, pero no han rechazado su forma de explicación exclusivamente cosmológica y en base a causas y leyes naturales.

En la esfera parmenídea, el ser que conocemos gracias a una revelación, no es de ningún modo identificado con Dios. Puesto que el ser parmenídeo es el *esse sive natura*, esto hace imposible pensar el ser como un sujeto, como un 'quien' metafísico. La misma diosa reveladora es incluida en la esfera redonda del ser, es decir, lo divino, desde Parménides, sólo puede ser pensado como un *Quid-Algo*, alejando cualquier posibilidad de pensarlo como un *Quis-Alguien*.

Esto se refuerza aún más porque en el sistema parmenídeo del ser es imposible pensar una generación: el ser es ingénito. Nada nuevo puede nacer del ser porque él no conoce ni el nacimiento, ni el movimiento ni la corrupción. Aún más, el ser no puede ser pensado como un acontecimiento histórico que, como toda historia, pueda depender de las impredecibles relaciones de las personas. De este modo,

se excluye del ser, que es sólo físico y no meta-físico, cualquier posibilidad de comprenderlo como la co-institución entre sujetos que trabajan para engendrarlo. Si el ser parmenídeo es antecedente, pre-supuesto, esto implica que el mismo ser no puede ser puesto, compuesto y constituido en una relación entre sujetos meta-físicos. Dicho de manera explícita, el ser antecedente parmenídeo es el exacto contrario de una Trinidad de sujetos en los que el ser no los antecede, sino que es puesto por los actos recíprocos de los Sujetos trinitarios. En la Trinidad el ser es co-instituido por los tres sujetos divinos competentes, no es un cuarto elemento ajeno a esa composición. El ser de la Trinidad es la composición de las tres Personas divinas. El ser es lo que ellas co-instituyen: es la "obra" común en la que trabajan asociativamente. Podríamos decir que en la Trinidad el ser es la amistad de su pensamiento compuesto, la obra común dentro de una asociatividad beneficiosa. El ser, desde un pensamiento trinitario, es el fruto del trabajo metafísico dentro de una amistad del pensamiento. Por lo tanto, para la fe cristiana, no existiría un Dios, un ser divino, antecedente a la co-institución libre de las tres Personas. Dios es la comunión de la amistad productiva y beneficiosa, siempre reiniciándose, que se co-instituye por medio de los actos recíprocamente imputables de los tres Sujetos meta-físicos-divinos. El ser divino, por lo tanto, no existe fuera de la relación, sino que es relación, es fruto común producido en la amistad trinitaria. De hecho, separar el ser de esta relación, composición y labor común, sería pensarlo como una cuarta instancia no engendrada, antecedente y ya hecha, casi nos llevaría a pensar en una cuaternidad, en un más allá de la Trinidad. En este sentido, es evidente que el ser parmenídeo no se co-instituye en una Trinidad de Personas porque es un ser pre-personal y no-engendrado.

Sin embargo, la noción del ser de Parménides ha tenido una influencia casi tan grande como no explicitada en la tradición cristiana. Considerando todos los matices que posee cada propuesta filosófica y teológica, la concepción del ser parmenídeo no ha sufrido demasiadas alteraciones. Esto ha implicado, muy a menudo, la asunción en el ámbito cristiano de una Idea religiosa de Dios concebido como un Ser concluido en sí mismo, ya-hecho. Se ha pensado a menudo al Dios cristiano como aseidad que vive por sí mismo, como esfera bien redonda y separada (herencia parmenídea), habitante de un hiperurano superior a la tierra de los hombres (herencia parmenídea asumida por Platón), un "ser" dotado, en cuanto Primera Causa y Motor inmóvil, de atributos ontológicos ya-hechos e inmóviles (herencia parmenídea asumida por Aristóteles). Esta noción de ser se ha transformado en la modernidad en el pre y transpersonal noúmeno (herencia parmenídea asumida por Kant) o en el Espíritu indiferenciado que dirige el curso de la historia (herencia parmenídea asumida por Hegel). Pese a todas sus diferencias, estos sistemas conservan la idea de un ser antecedente, pre-personal, que exige la pura contemplación y la sumisión del hombre. Con toda esta sucesión de sistemas, se ha reducido el Dios cristiano, el del pensamiento hebreo de

Cristo para el cual Dios es Dios porque es Padre (es el contenido del Evangelio de san Juan), a un Dios religioso, dotado de una epi-steme superior al pensamiento del hombre, un Dios indistinto, genérico, adecuado a todas las religiones y a todos los sentimientos religiosos. Como ya hecho, en cuanto perfecto, en cuanto omnisciente, es un Dios que ya no podría sorprender al hombre: su ciencia y su bondad son un mecanismo previsible. Como Deus sive natura todo bondad y verdad ontologizada, sin trabajo y composición, puede solo exigir aduladores sumisos. Si el Dios cristiano quiere amigos y socios para trabajar (Jn 15, 15), el Dios parmenídeo exige adoradores. Como una pieza intercambiable, como un amuleto predecible en cuanto a sus efectos, es posible colgarlo indistintamente como un fetiche de todos los cuellos. Si el Padre de Cristo genera hijos y coherederos que trabajan su herencia (Rom 8, 17), el Dios religioso parmenídeo no exige sino contemplación y rendición del juicio. En este sentido, esta patológica identificación del Padre con un Dios religioso ha llevado a afirmar que vivimos, ya sea en el ámbito cristiano, religioso como en el laico, en tiempos furiously religious (Berger 1999), en los tiempos de un Dios indiferenciado y reducido a mecanismo divino, fácilmente intercambiable y desechable.

Un Dios que, naturalmente, como esse sive natura y "cosa-en-sí" ya-hecha, está dotado de atributos ontológicos-parmenídeos antecedentes, pre-supuestos: es el Ser que coincide con su esencia pre-determinada; la Causa Primera de la cual emanan efectos más que alianzas; el Ab-solutus y, por ello, la divinidad mono-teísta, es decir, sin nexo-partnership en sí mismo ni con el hombre (Peterson 1999); el Infinito sin satisfacción en sí mismo, sin sentido, es decir, sin meta satisfactoria; el Infinito que ya lo tiene todo y que no podría añadir-asociar a nadie a su totalidad: un Dios incapaz de enriquecerse; el Todopoderoso cuyo Poder está ya sustantivado y que es, por tanto, impotente para asociarse con otros: un Poder impotente, estático, sustantivo, no verbo; el Omnisciente dotado de un saber superior inaccesible al hombre y que, por ello mismo, no puede aprender de este: el sumo saber que, por ello mismo, ya no puede sorprenderse; el Misterio que, como inaccesible a la inteligencia humana, queda inimputable, más allá de la ley de cooperación y del beneficio: sólo pueden atisbar algo de ese misterio un puñado de iluminados, de espíritus distintos; el Destino-Hado que caprichosamente tiene una voluntad no com-puesta con el hombre: Él sabe más que el hombre por lo que no necesita de nuestra cooperación, ni de nuestro juicio, sólo necesita de nuestro dócil consentimiento; el Sentido superior de la vida humana, es decir, kantianamente, un Dios que puede ser reconocido sólo como fin y jamás como medio de producción de beneficios: un Dios 'propósito mental' y objeto de contemplación más que partner de un emprendimiento en la historia; lo Sagrado y lo Totalmente Otro, tremendo y fascinante en sus atributos, que pueden ser contemplados sólo catatónicamente y que confirma nuestra nulidad (Otto 2005, p. 9); el Dios-Grande: *Id quod maius cogitari nequit* ("Algo mayor que lo cual nada puede pensarse") de san Anselmo (1984: p. 56), tan grande que parece que ya no

sabemos en qué estamos pensando ni siquiera si lo podemos pensar realmente; lo Inefable que se puede conocer solo reconociendo que no se puede conocer-pensar; el Océano infinito de la divinidad (Tomás de Aquino comentando Éxodo 3, 14, es decir, la revelación del nombre de Dios a Moisés escribe: Qui est significat substantiae pelagus infinitum: De potencia, q. 7, a. 5). Por otro lado, considerado de modo parmenídeo como esse sive natura, se ha llegado a la identificación del ser de Dios con el mismo ser físico-natural (Suarez), hecho condenado justamente como onto-teología por parte de Heidegger.

Es esta una concepción patológica de Dios visto como "Objeto", no como un Quien-Sujeto, un Dios-ídolo que tiene ojos y no ve, tiene oídos y no escucha, tiene pies y no camina (Salmos 115 y 135). Un Dios Objeto-fetichismo en el mercado de las religiones, es decir, un Dios que termina siendo fetichismo de mercancía religiosa. Un Dios mecanismo que todo lo puede, todo lo sabe y que hace todo sin necesitar de la cooperación ni del pensamiento del hombre. En este sentido, san Agustín ha hecho un flaco favor a la fe cristiana definiendo el cristianismo (entendido como "sistema-ya-hecho", como esfera bien redonda) como "la verdadera religión" (1956: pp. 68-209), anulando así la novedad del acontecimiento cristiano, puesto que lo inscribe como una más (la mejor, pero una más) en el harem de las religiones.

Se ha realizado así lo que el pensamiento (hebreo) de Freud ha entendido aguda y perfectamente: que en el ámbito cristiano se ha sustituido al Padre por "Dios", con una esencia-fetichismo-ídolo-Objeto religioso superior (1992a, pp. 5-55), con un Super-Yo, con un Poder superior sustantivado frente al cual el hombre sólo puede ser un patológico enamorado hipnotizado por los atributos divinos inimputables y que solo pueden ser contemplados catatónicamente (Freud, 1992b)

Este Dios religioso no se hace imputable frente al hombre. Como no puede establecer relación-alianza con el hombre, no se le puede pedir cuentas por sus obras. Siendo que es pre-supuestamente bueno y perfecto, no se lo puede juzgar por sus actos. El Dios religioso es antecedentemente bueno: antes de cualquier verificación, ya es bueno. El juicio del hombre no puede sancionar al Dios religioso por sus frutos: eso sería un atropello a la justicia presupuesta, pre-juiciosa y, por ello, inimputable de un Dios que no puede ser sino un instinto-mecanismo amoroso. Al ser inimputable por el hombre, es la causa del nihilismo, ya que el pensamiento humano sólo puede vivir neuróticamente su relación con Dios, en cuanto es un Dios que no necesita de él y no aprende nada de su humanidad. El Dios religioso no es el de la historia, sino el de la histeria, es decir, un Dios que nunca acontece, que no-acontece ni con-viene en la historia de los hombres y, por eso, un Dios que, como decía Saturnino Salustio en el IV siglo d. C, es "desde siempre y jamás acontece" en una relación con el hombre (De Lubac 1969, p.163).

La reducción de Dios a un esse sive natura, a un Quid-Algo, excluyendo la posibilidad de que pueda ser un Quis-Alguien, ha llevado a la incapacidad de pensar una

revelación de Dios en la historia como Sujeto imputable, meta-físico. Un Quid, de hecho, jamás puede ser un Quis que se muestra en la historia como Sujeto de un cuerpo que es cuerpo de su pensamiento. Se hace imposible el dogma fundamental de la fe cristiana: Et Verbum caro factum est (Jn 1, 14), es decir, que el Logos, el Pensamiento del Padre que es el Hijo, se haya hecho carne, que haya trabajado-pensado su encarnación en un cuerpo de hombre (Jn 5, 17). Lo máximo que podría aceptar el religiosismo dominante en los siglos, si esta revelación fuera posible, sería, al modo parmenídeo, la de una enseñanza-mensaje aportada por un dios sirviéndose de la pantalla divina de un cuerpo aparente y superdotado (es la herejía del docetismo).

En este punto, hay que señalar que el mismo pensamiento de la fe cristiana ha sido influenciado por el sistema parmenídeo. De hecho, a menudo, en el ámbito cristiano, se ha afirmado la existencia de una epi-steme superior diferente a las de los trillados caminos de los cristianos comunes y corrientes, a la fe del carbonero. Se ha afirmado la existencia de un saber cristiano superior, el de los cristianos perfectos, de los iniciados. Se ha consolidado, de hecho, una mística, que tiene su representante eminente en el Pseudo Dionisio Areopagita que, en su Teología mística, escribe: "Con un continuo ejercicio de la contemplación mística, abandona las sensaciones y las potencias intelectivas, todo lo sensible e inteligible, todo lo que es y lo que no es y, dejando tu entender, esfuérzate por subir para unirte con aquel que está más allá de todo ser y conocer (...) y así serás elevado hasta el rayo supraesencial de las divinas tinieblas" (2002: p. 245). Se repite la misma perspectiva parmenídea: hay un saber superior, el de los iniciados, que consiste en dejar de pensar tal como piensan los trillados caminos de la fe del carbonero.

Las consecuencias antropológicas de esta concepción de Dios en el ámbito cristiano han sido graves. El hombre, si es pensado a imagen y semejanza de un Dios onto-teológico dotado de atributos pre-supuestos, es visto como homo sive natura, con una ontología estática, es decir, caracterizado por una naturaleza ya hecha, que no debe ser puesta y com-puesta con otros sujetos. El hombre ya no es reconocido como un quién-sujeto, es decir, como sujeto meta-físico, o sea, como sujeto jurídico-económico imputable por los frutos-beneficios que compone con otros. Esto ha llevado a postular la existencia de una ley natural-ontológica inserta-escrita en el hombre, a la cual este debe ser sumiso si quiere realizar perfectamente su ontología predeterminada

De esta herencia parmenídea, Aristóteles ha deducido su concepción del hombre como ontológica y naturalmente animal racional y político. Animal en cuanto pre-determinado por un instinto-ley natural (y no acontecimiento meta-físico). Desde esta noción del hombre como animal político, cuando se constituye en una ciudad el hombre seguiría sólo su inclinación natural, no estaría produciendo con-ciudadanos a través de acto puestos y com-puestos, es decir, pensados en una amistad cívica del

pensamiento. Esta concepción ha sido acriticamente asumida en ámbitos cristianos. Si, por un lado, san Agustín afirma que el hombre está hecho a imagen de la Trinidad (De Trinitate XV) por su memoria-pensamiento-voluntad, sin embargo, confirma la formula aristotélica de que el hombre es un "animal racional, mortal" (De civitate Dei, XVI, VIII, 1). El mismo Tomás de Aquino repite la formula aristotélica de que el hombre es animal racional (S. Th. I-II, 2, a. 6). Esto implica la patológica asimilación de un esquema antropológico para el cual el hombre cristiano, en cuanto originariamente "animal", sería constituido por instintos inferiores que deben ser sublimados en virtud de un conocimiento superior racional. De aquí surge la deformación patológica de mucha espiritualidad cristiana que se transforma, por un lado, en un ascetismo moralista que insiste en el esfuerzo de conocimiento y voluntad para deshacerse de las cosas sensibles (inferiores). Por otro lado, surge de aquí la espiritualidad cristiana que se inclinará más a un ejercicio ascético de introspección guiada por la fórmula del primer Agustín: "Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas" (De vera religione, XXXIX, 72).

Finalmente, esta interioridad naturalista y replegada de modo individualista sobre sí misma, lleva a que el hombre, incluso cuando pretende hacer historia y civilidad, no hace más que seguir su ley natural. Incluso cuando su pensamiento transforma y meta-ficiza la naturaleza (el trigo en pan, la uva en vino, la piedra en rueda) estos actos tendrían su raíz en un primer nivel natural y cosmológico, el del homo sive natura. La meta-física y sobre-naturaleza que produce su pensamiento (el pan, el vino, la rueda) es como si estuviera encerrada en las esferas y cadenas de las leyes naturales del ser ya hecho. Desde aquí nacerían una serie de recomendaciones para que el cristiano conozca y obedezca las leyes naturales ya hechas (las del hombre y del cosmos-naturaleza) para que alcance, por un lado, la perfección de su ontología ya pre-supuesta y, por otro lado, una armonía ecológica con la naturaleza (ecoteología naturalista, en ningún sentido meta-física).

3.2. Materiales para la constitución de una teo-lógica sana

Abandonar la lógica del ser y del pensamiento parmenídeo, abre la posibilidad de una metanoia, de un cambio de nous, de pensamiento acerca de quién es Dios.

En este sentido, el pensamiento hebreo bíblico y de la fe cristiana afirma que Dios es Dios porque es Padre, no lo contrario. Dios es Padre, es decir, acontecimiento de relación igualitaria sin ninguna epi-steme superior. El Dios de la fe cristiana es una relación de partnership igualitaria de pensamiento que es, al mismo tiempo, asimétrica, con un Pensamiento-Logos que es engendrado y no causado por el Padre como Hijo-heredero y con la confirmación lógica de un tercero, el Espíritu Santo. Este último confirma la razonabilidad y confiabilidad del trabajo de pensamiento que el Hijo hace con la herencia del Padre. Esto implica afirmar que el "ser" divino

es trinitario, sin ningún ser ya hecho ni sustancia divina subyacentes. El ser divino no se co-instituye fuera de la amistad del pensamiento de las tres Personas divinas. El ser-sustancia-esencia divino se co-instituye por medio de las relaciones intratrinitarias igualitarias, aunque asimétricas, es decir, con iniciativas tomadas ya sea por una como por otra de las tres Personas. Las tres Personas se complacen con un principio de placer que es confirmado como principio de realidad en componer actos imputables y recíprocamente beneficiosos entre ellas. La sociedad-ciudad trinitaria es la de Sujetos-partners-socios que no son causa uno del otro, sino socios, es decir, sujetos jurídicos-económicos y, por ello, meta-físicos, imputables por sus actos com-puestos. Las tres Personas de la Trinidad no se causan entre sí, sino que se co-instituyen libremente trabajando las iniciativas de Uno u Otro. Su Unidad es el fruto de su trabajo comunional, productora de beneficios universales. Dios es propiamente la Ciudad de estos Tres ciudadanos constituyentes.

Este ser divino, que es más bien acontecimiento de pensamiento *semper condendum*, siempre com-puesto con complacencia recíproca, se demuestra en la primera revelación de este Dios trinitario, que es la generación del hombre y la mujer. Afirmar que hombre y mujer son engendrados, significa afirmar que son sujetos meta-físicos, sujetos *sui iuris*, es decir, imputables, que no son pensables y reducibles a mera naturaleza. Hombre y mujer son engendrados y no creados (es decir, causados) a imagen y semejanza de Dios: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (...) ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos" (Gen 1, 26-27). Hombre y mujer son sujetos meta-físicos en cuanto son engendrados a imagen y semejanza de la misma *civitas*-relación intratrinitaria, son asociados como partners imputables de la sociedad trinitaria. La relación Dios-hombre, por tanto, se co-instituye en un mismo plano, es igualitaria, aunque es asimétrica. Esto quiere decir que tanto la Trinidad como el hombre tienen poder de poner actos imprevistos e imprevisibles, emprendedores de un nuevo inicio de relación. Cada uno de los sujetos de esta relación - Dios-Trinidad y hombre - es poseedor de un poder de iniciativa. En este sentido, la relación Dios-Trinidad con el hombre es acontecimiento, pues una relación no está ya hecha, sino que se compone con inicios siempre nuevos, no deducibles de factores anteriores, inicios imprevistos e imprevisibles. Dios y el hombre, en cuanto sujetos meta-físicos, no son de dos mundos diversos, extraños entre sí, el superior de la divinidad y el inferior del hombre.

Esto significa que la generación del hombre y la mujer implica que son asociados a la ciudad trinitaria como ciudadanos. Han sido asociados como hijos-herederos en cuanto se les da el poder de trabajar la herencia del Padre Trinitario. La generación del hombre y mujer, en este sentido, significa un enriquecimiento de la misma *oconomía* cívica trinitaria que no necesita de esclavos, sino de emprendedores de la inversión trinitaria que es la generación del hombre y mujer. Es por esta generación-asociación que hombre y mujer son a imagen y semejanza de la *civitas* intratrinitaria,

es decir, son engendrados como sujetos meta-físicos en el mismo plan económico e igualitario de la civitas trinitaria.

En este sentido, la des-economía del pecado original no ha roto definitivamente esta partnership jurídico-económica, meta-física, entre Dios y el hombre. El hombre no ha sido arrojado del paraíso hacia otro mundo inferior. El hombre no ha perdido del todo el paraíso. Lo que ha sucedido, más bien, es que el hombre, con el pecado hereditario, ha perdido-removido casi totalmente la ley de pensamiento paterna por la cual había sido engendrado como hijo y co-heredero del Hijo.

Sobre esta base, se entiende por qué la segunda revelación de una relación igualitaria Dios-hombre es la elección de Abraham y del pueblo de Israel en quien Dios se revela como aliado imputable a través de una Alianza. La Alianza de Dios con Abraham está lejos de cualquier inimputabilidad divina amparada detrás de atributos ontológicos pre-supuestos: "¿Qué nación grande hay que tenga un Dios tan cerca de ella como está el Señor nuestro Dios siempre que le invocamos?" (Dt 4, 7). Se trata, por tanto, de una relación en un único plano, igualitaria, entre Dios y el hombre.

Finalmente, esta Alianza-partnership igualitaria y asimétrica es confirmada por Cristo, Dios que se hace imputable. Este es el significado de la "carne-cuerpo" de Dios en Cristo. No es que se haga imputable porque tenga un cuerpo, más bien, es un cuerpo real en cuanto es imputable. Que Dios se haya hecho hombre significa que se ha hecho imputable y que ha querido que el hombre lo juzgue por sus obras, no por una esencia divina presupuesta. Dios ha querido ser probado (no demostrado) por los hombres. La encarnación consiste en que el Hijo acontece en la historia como Pensamiento del Padre confirmado por el Espíritu lógico. Y la redención es la confirmación de la *societas trinitaria* que, haciéndose hombre en el Hijo hecho carne, continua la lógica asociativa intratrinitaria que no se impone al hombre, sino que se asocia con él, re-proponiendo la misma lógica de la generación del hombre y la mujer en el primer Paraíso. Para mostrar esto es suficiente recalcar algunas pocas fórmulas definitivas y claras de esta partnership igualitaria y asimétrica. "Ya no los llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; los he llamado amigos, porque todo lo que a mi Padre le oí decir se lo he dado a conocer a ustedes" (Jn 15, 15). Esta afirmación de Cristo dice que el esclavo no conoce la *epi-steme superior* de un Dios amo que es tal en cuanto es Misterio-Infinito-Destino-Totalmente Otro-Sagrado. En cambio, el sujeto jurídico que Cristo genera como amigo-socio-partner, a través de un *habeas corpus* jurídico-económico, sabe todo del Padre, es decir, conoce perfectamente lo que los padres de la Iglesia llamaban la *oeconomia salutis* y el *admirabile commercium* recíprocamente beneficioso entre Dios y el hombre.

Es más, el sujeto engendrado como cristiano no sólo sabe todo de la relación con el Padre, sino que, además, es capacitado de nuevo en un "poder" por el cual puede hacer actos imputables: "El que en mí cree, las obras que yo hago, él las hará también; y aún mayores hará" (Jn 14, 12). Asociado por Cristo y con él, el hombre es capacitado

en un poder de emprendedor de beneficios universales. Si Cristo había dicho que sin él el hombre no podía hacer nada (Jn 15, 5), esto implica que con Cristo el hombre es de nuevo co-instituido en un "poder", entendido como verbo, o sea, como capacidad jurídico-económica de componer con otros un reinicio nuevo en la historia. El poder del cristiano es el de ser socio de un Aliado-Cristo que lo capacita a ser productor de beneficios universales. La buena nueva no es que Dios es Misterio, omnipotente, omnisciente, bondad e infinitud pre-supuestas, sino que Dios se ha hecho y ha acontecido como nuestro socio y amigo. La divinidad de Dios no está en sus atributos ontológicos inmóviles, sino en su trabajo de pensamiento compuesto no solo intratrinitariamente, sino con el hombre, en su afabilidad para generar socios y en su hacerse imputable por sus frutos satisfactorios en esta sociedad terrenalmente terna.

De este modo, se puede decir que la encarnación y la redención han puesto fin a las religiones con sus tentativas impotentes de relacionarse con un Dios lejano, de otro mundo, externo, sobre-puesto, superior, pre-supuesto, dotado de un episteme superior. Nos parece que esta declaración del fin-ocaso de las religiones está contenida en la afirmación de Cristo: "Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn 14, 3). Con Cristo se pone término finalmente a la que Lacan llamaba la *pêreversion* (Lacan, 1975), la de un *sujet supposé savoir*, la de un Dios que es de modo pre-supuesto pensado como poseedor de una episteme y un "Poder" superiores, misteriosos, inalcanzables por el pensamiento-razón-libertad del hombre.

San Pablo confirma esta Alianza-partnership engendrada y no causada por Cristo cuando escribe: *Dei enim sumus adjutores* (1 Cor 3, 9). El filósofo Alain Badiou ha comentado así esta afirmación:

"Somos co-operadores (co-ouvriers) de Dios. Es una máxima magnífica. Allí donde viene menos la figura de un amo (*maître*), se pone aquella, conjunta, del obrero (*ouvrier*) y de la igualdad. Toda igualdad es aquella de la co-pertenencia a una obra" (Badiou 1997, pp.63-64).

Dos observaciones finales.

La primera es sobre la inútil y estéril discusión sobre la relación entre fe y razón que ha atormentado y continúa atormentando a los cristianos que viven en perenne angustia, maltratados por un complejo de inferioridad respecto a la razón científica de la supuesta Modernidad. Si Cristo es un cuerpo pensante, es decir, si ha pensado cómo encarnarse y salvar a los hombres, significa que tiene razón, es decir, tiene capacidad *sui iuris* de pensar con una lógica no contradictoria. Ahora bien, si el cristiano, como escribe san Pablo, tiene "el pensamiento de Cristo", esto significa que no necesita que su razón, que juzga confiable la lógica de Cristo (esta es la fe), recurra a una razón-pensamiento extrínseco del que se haría deudora, como, por

ejemplo, el pensamiento griego, kantiano, hegeliano, heideggeriano, etc. Capacitado en y por el pensamiento de Cristo, el hombre, su razón, se asocia a una amistad de pensamiento que requiere amigos-socios y no esclavos de una epi-steme que no sea com-puesta en un plano igualitario. La fe, en este sentido, es el juicio que la misma razón da sobre la confiabilidad de la societas y civitas a la que Cristo llama al hombre. En segundo lugar, este pensamiento de la relación igualitaria fe-razón evitaría también la trágica y psicopatológica aparición de todo tipo de abusos clericales que se sustentan en la supuesta supremacía de un epi-steme superior propiedad de algunos iniciados. Para este clericalismo, la supuesta fe inferior, la de los cristianos comunes-imperfectos, para acceder a un conocimiento de fe superior, debería someterse a prácticas clericales iniciáticas en los más altos misterios espirituales sabidos sólo por estos pre-supuestos iniciados-mediadores clericales.

4. REFLEXIONES FINALES

En base a lo propuesto anteriormente, deberíamos rechazar cualquier epi-stemología que pretenda ser un saber superior y más elevado al supuesto trillado camino de los comunes mortales. Un saber que, además, se pre-supone como neutral, ya sea que hablemos del saber científico, filosófico o teológico, pues pretendería escapar a la imputabilidad jurídico-económica propia del sujeto sui iuris. Proponemos, por consiguiente, que estos saberes deberían ser comprobados en su verificabilidad cívica, es decir, en su capacidad de ser productores de beneficios universales.

Por otro lado, de lo que hemos dicho, se puede inferir que el pensamiento podría verse enriquecido gracias a su ensanchamiento jurídico-económico porque nos permitiría ponderar un conocimiento que ya no sería meramente per causas (causado naturalmente), sino per fructus (un pensamiento imputable económicamente por sus frutos meta-físicos). El pensamiento sería medido en su capacidad de generar un acontecimiento del ser com-puesto y, por ende, sobre-natural e histórico. La sumisión a las leyes naturales reveladas por el 'ser que es' no sería la única forma de entender el pensamiento. De este modo, el positivismo dominante aún en nuestro tiempo, y para el cual vale solo la cognitio rei per causas, se vería ensanchado por un saber cívico que es más bien com-puesto entre los sujetos y no meramente deducido de premisas pre-supuestas. Se realizaría así un verdadero positivismo, entendiéndolo como el acto-fruto del pensamiento puesto y com-puesto en el presente.

En el mismo sentido indicado en el punto anterior, podríamos proponer así en cada ámbito del saber el fin de la separación entre pensamiento teórico-superior y práctico-inferior, pues el conocimiento resultaría com-puesto a través de un pensamiento de sujetos emprendedores que debería ser imputado-juzgado por su producción de beneficios universales. El pensamiento del acontecer siempre es

pragmático, en cuanto promotor de negocios, de alianzas beneficiosas. Se conoce sólo el acontecimiento-fruto que se ha trabajado en una alianza para beneficios recíprocos y universales. La separación entre la teoría y sus frutos jurídicos, económicos y cívicos ha provocado que la episteme del saber teórico superior, erigida como amo, se permita estrangular todo a su paso con la excusa de su ajuste a las causas naturales y al 'ser que es'. Todas las teorías tienen el defecto de pensar que es suficiente comunicarlas, escapando a la imputabilidad de sus frutos. Las teorías no deberían ser lanzadas simplemente al mercado de las ideas, deben ser juzgadas por sus acontecimientos beneficiosos o no dentro de la historia. La razón sabe medir esos frutos: por su generación de un acontecer imputable jurídicamente, satisfactorio y co-instituido cívicamente y para el disfrute de los ciudadanos.

Por lo anterior, podríamos también liberarnos de una contraposición pre-supuesta entre Objeto y Sujeto, entre una Realidad-Cosa-en-sí superior que está ahí y un Sujeto sumiso-reificado. Esto vale en todos los ámbitos del saber en los cuales el sujeto, en lugar de ser la fuente del pensamiento, es más bien "pensado" por sistemas ya-hechos; es "hablado" antes que capaz de actos lingüísticos propios; es "consumido" antes que ser consumidor capaz de beneficio de inventario; es "espectador" de una sociedad del espectáculo (Cf. Debord 2015) antes que proto-agonista de actos no homologables; es "creyente fideísta" y sumiso a un Dios-Objeto antes que sujeto competente de un acto de razón que se desarrolla como juicio jurídico-económico acerca de un Dios-Sujeto imputable (esta es la fe).

En base a lo que proponemos, en un ámbito laico se relativizaría una concepción patológica del "Poder" entendida en sentido parmenídeo como sustantivo, una concepción de "El Poder" necesariamente holgazán, en cuanto es un poder que ya está hecho y que sería propiedad sólo de algunos poseedores de un saber superior. Se relativizaría, por ejemplo, el poder de un Estado superior entendido como deidad paternalista y omnisciente (como el Leviatán hobbesiano o el Estado hegeliano); el de "La Mayoría" aparentemente democrática en la cual algunos son más iguales-superiores que otros; el de "La Masa" a la que se llega a pertenecer ansiolítica y catatónicamente, puesto que hay líderes-próceres que son sumisamente reconocidos como los legítimos pensadores superiores. Frente a esto, proponemos el poder del ciudadano competente que no necesita pedir al Estado algo que le pertenece como sujeto sui iuris: su capacidad de com-poner con otros la ciudad. Frente al poder del sujeto competente para componer civilidad y ser emprendedor de la historia en alianza con otros, el Estado tiene sólo un poder muy limitado, puesto que es la co-institución permanente de relaciones cívicas por parte del sujeto, del ciudadano, lo que confiere poder al Estado. Sin este trabajo ciudadano, el Estado no sería más que una fantasmagoría. En este sentido, el sujeto no debe esperar al Estado para ser ciudadano, es el Estado el que debe esperar al ciudadano para ser algo más que una mera abstracción.

Por otro lado, en el ámbito eclesiástico, se relativizaría “El-Poder” ontológico de la pertenencia a “La-Comunidad” cristiana que es pensada como ya-hecha a través del ministerio exclusivo sólo de algunos. En este sentido, se resolvería la massmediática contraposición-asimilación-homologación de los supuestos “Poderes” del Estado y de la Iglesia (Molteni 2019, pp. 99-125). De hecho, la Iglesia no tiene ningún “Poder” sustantivado. Siguiendo la lección de san Agustín, se reconocería la existencia de dos ciudades, la civitas Dei y la de los hombres que no son cristianos, ciudades que no están en planos contrapuestos ni superiores una de la otra, sino que están en la disposición de una recíproca colaboración, según el pensamiento de Cristo por el cual hay que “dar al César lo que es del César”. Hay que dar lo suyo al César porque este tiene bien poco “poder”, entendido como verbo, es decir, como capacidad de co-institución, como capacidad de generar socios.

De lo anterior podría surgir un espacio para una reflexión que sea realmente política, la de la Constitución de una polis y civitas en las que todos los sujetos son reconocidos sui iuris, capaces de la elaboración de una constitución universal. No existe “Constitución” sin un sujeto constituyente, sin un individuo sui iuris, es decir, capaz de co-instituir con otros, libremente, en la vida cotidiana y común, los artículos-principios de un régimen de encuentros imputables por sus beneficios universales. La afirmación de un sujeto jurídico-económico sui iuris llevaría a la constitución de un homo oeconomicus, emprendedor, para el cual no existe la contraposición entre micro y macroeconomía, pues el acto económico del sujeto generaría un ámbito de beneficios disponibles universalmente. Se terminaría así con la querulomanía resentida y estéril que postula la existencia de clases superiores e inferiores. El civis es el sujeto superiorem non recognoscens. El sujeto podría así volver a pensarse como emprendedor, capaz de iniciativa productiva de beneficios universales, sin necesidad de esperar del Estado ni de los políticos la iniciativa. No se puede esperar del Estado, el más escuálido de los poderes, la com-posición de una civilidad. Las iniciativas que han producido sobre-naturaleza en historia no se han dejado explicar por causas, sino que siempre han provenido de iniciativas del civis con otros con-ciudadanos. Si el Estado ha llegado a ser pensado como poseedor de un Poder superior, es porque el sujeto ha renunciado a su competencia y a su poder constituyente, llegando a ser un mero efecto del Estado-Primera Causa. Todo lo dicho anteriormente valdría, por ejemplo, en relación a los tan pregonados “derechos del hombre” que, de este modo, no serían ya pensados como ontológicamente pre-supuestos y conferidos graciosamente por las organizaciones estatales, sino que deberían ser producidos, una y otra vez, por un trabajo cívico com-puesto entre todos los conciudadanos.

Esto significa dejar de privilegiar el patológico concepto de “comunidad” humana entendida como una entidad hecha de vínculos ontológicos-naturales y se elaboraría más bien el pensamiento de “sociedad” compuesta por el socius con otros socii. De este modo, las relaciones sociales no serían pensadas como las que se dan entre

sujetos hipostatizados en ontologías pre-definidas e inimputables (Los-Políticos, El Clero, Los Burgueses, Los Proletarios, etc.), sino entre Sujetos que, por su trabajo cívico hecho de actos com-puestos, se hacen imputables por su beneficios o perjuicios. El mismo abusado término de la "responsabilidad" social tomaría todo su real espesor cívico si esta responsabilidad es reconducida a una imputabilidad de los Sujetos en su trabajo com-puesto.

Siguiendo esta lógica, y este sería el resultado-fruto más decisivo, se inauguraría finalmente la "Modernidad" que entendemos como la soberanía (poder y saber) de un sujeto *sui iuris*, *superiorem non recognoscens*, sueño inalcanzado de Kant y de su ¿Qué es la Ilustración? Un sujeto capaz de jurisdicción universal, emprendedor de beneficios universales, productor de aconteceres-frutos meta-físicos (pan, vino, rueda) que trabaja, en una amistad de pensamiento, su herencia que es la realidad entera. Esto implicaría volver a repensar la llamada 'Posmodernidad' como una mera afirmación ficticia, es decir, como un momento contestatario de una "Modernidad" que aún no ha comenzado ni laica ni cristianamente.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (1956): De Trinitate, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
_____. De civitate Dei. <https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm> (Consultado el 12 de noviembre de 2020).
_____. (1856): La verdadera religión, en: Obras de san Agustín, tomo IV, Madrid: Biblioteca de Autores cristianos.
- Anselmo (1984): Proslogion. Sobre la verdad, Buenos Aires: Ediciones Orbis.
- Arendt, H. (2003): Eichmann en Jerusalén. La banalidad del mal, Barcelona: Editorial Lumen.
- Badiou, A. (1997): Saint Paul. La fondation de l'universalisme, Paris: Presses Universitaires de France.
- Berger, P. (1999): "The desecularization of the Worl: A Global Overview", in: The Desecularization of the World. Resurgent religion and worl politics, Washington: Ethics and Public Policy Center, pp. 1-18.
- Breton, S. (2000): "Est-Je suis. Parménide ou Moïse", Revue Philosophique de Louvain, 98 (2), pp. 235-249.
- Burnet, J. (1930): Early Greek Phylosophy, London: A. & C. Black.
- Chiauzza, M. (2003): Il método, Torino: Paravia
- Debord, G. (2015): La sociedad del espectáculo, Valencia: Pre-textos.
- De Lubac, H. (1969): La Sacra Scrittura nella tradizione, Brescia: Morcelliana.
- Freud, S. (1992a): "El porvenir de una ilusión", en Obras completas Tomo XXI, Buenos Aires: Amorrortu.

- _____ (1992b): "Psicología de las masas y análisis del yo", en Obras completas Tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu.
- García de la Sienra, A. (2016): "La teología de Parménides", *Stoa* 7/13, pp. 21-35.
- Gilson, E. (1945): *Dios y la filosofía*, Buenos Aires: Emecé.
- Jaeger, W. (1952): *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (2004): "Was ist Aufklärung?", *UTOPIE kreativ* 159, pp. 5-10.
- Kelsen, H. (1960): *Teoría pura pura del derecho. Introducción a la ciencia del derecho*, Buenos Aires: Eudeba.
- Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M. (2003): *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid: Gredos.
- Lacan, J. (1975): Seminario 22, Clase 9, en: [www.bibliopsi.org/docs/lacan/27 Seminario 22.pdf](http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/27_Seminario_22.pdf) (consultado el 8 de abril de 2021).
- Molteni, A. (2016): "Pensamiento de Cristo e idealismo griego. Para una relectura de *Laberthonnière*", *Veritas* n. 35, pp. 187-215.
- _____ (2019): "El Estado-Iglesia: Kierkegaard vs. Lutero y el protestantismo. Razones filosóficas", *Veritas* n. 42, pp. 99-125.
- Nietzsche, F. (1981): *El anticristo*, Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2014): *Meditaciones de Quijote y otros ensayos*, Madrid: Alianza.
- Otto, R. (2005): *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza Editorial.
- Pseudo Dionisio el Areopagita (2002): *Teología mística*, en: *Obras completas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Peterson, E. (1999): *El monoteísmo como problema político*, Madrid: Trotta.
- Popper, K. (1999): *El mundo de Parménides*, Barcelona: Paidós.
- Severino, E. (1964): "Ritornare a Parmenide", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 56 (2), pp. 137-175.
- Tomás de Aquino. (2001): *Suma de Teología I, parte I*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____ (1989): *Suma de Teología II, parte I-II*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____, De potencia, <https://www.corpusthomicum.org/it/index.age> (consultado el 22 de junio de 2021).