CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Dr. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Dr. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p., Dra. Isabel Pincemin, Pbro. Augusto Zampini, Pbro. Andrés Di Ció, Arq. Adolfo Mazzinghi.

COMITÉ DE REDACCIÓN

*Prof. Carola Blaquier, Mons. Eugenio Guasta,
Mons. José Rovai (Córdoba), Prf. Dr. Raúl Valdez
Carlos J. Guyot, Dr. Florian Pitschl (Brixen)*

*Director y editor responsable: Dr. Luis Baliña
Vicedirector: Francisco Bastitta Harriet
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

<i>Luis Baliña</i>	3	Editorial: rol cultural del testimonio
<i>Martín Grassi</i>	9	Hermenéutica y metafísica del testimonio
<i>Francisco Bastitta Harriet</i>	21	Compartir desde la fragilidad: testimonio y fuente de alegría verdadera
<i>Paola Delbosco</i>	27	Ser madre
<i>Adolfo Mazzinghi</i>	31	Johannes Vermeer de Delft: El pintor como testigo
<i>Robert Vorholt</i>	43	Testimonio y martirio
<i>Andrés Di Ció</i>	55	El escándalo: del anti-testimonio al testimonio
<i>Emmanuel Housset</i>	67	Dar testimonio y recibir el testimonio
<i>V. Neckebrouck</i>	79	Testimonio de la palabra y testimonio de la vida
<i>Mariana C. Facciola</i>	91	Reflexiones desde los márgenes
<i>Philippe Richard</i>	95	Bernanos, el sacerdote y la comprensión de la piedad

HERMENÉUTICA Y METAFÍSICA DEL TESTIMONIO¹

Martín Grassi

Hace ya tiempo que mis inquietudes se mueven en torno a la posibilidad de un acceso genuino a lo metafísico, que atienda tanto a la manifestación de lo divino como a la realidad de Dios. ¡Pequeña cuestión la que me provoca! La especie de antinomia que se presenta cuando hablamos de Dios puede llegar a expresarse de la siguiente manera: no es de Dios de quien hablamos cuando hablamos de Dios, pues Dios es absolutamente Otro, trascendente e inefable; o bien, de Dios hablamos siempre al modo simbólico, retrayéndolo a las manifestaciones históricas y culturales de las diversas religiones. Así, nos encontramos con una disyuntiva, que debe apostar o bien por la intermediación de lo divino, o bien por sus mediaciones simbólicas: en el primer caso, se trata de la univocidad de la palabra Dios que marca su absoluta trascendencia, mientras que en el segundo caso se trata de la equivocidad de la palabra Dios según los modos históricos en que se simbolice. Pero un segundo examen podría mostrar que, en rigor, la univocidad del primero se transforma en pura equivocidad, pues si Dios es absolutamente Otro, entonces no puede haber un concepto común que convoque a los plurales fenómenos religiosos; a su vez, la equivocidad del segundo se transforma en univocidad, puesto que todos los símbolos divinos convergen en un único concepto de Dios

¹ Trabajo presentado en: *I Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica*, CEOP, Buenos Aires, 7 y 8 de junio de 2012.

al cual todos se dirigen (¿cómo podríamos, si no, detectar un símbolo como “divino”?). Estamos presos, pues, en la *encrucijada*: o un puro inmediato, o una pura mediación. Claro que la *encrucijada* no es caprichosa, sino que se desprende del encuentro entre lo finito y lo infinito, encuentro arcano al que acudimos como invitados de honor en el universo, y al que, como filósofos, estamos llamados a rendir homenaje y a tributarle un titánico trabajo reflexivo. La cuestión, entonces, será la de pensar una “hermenéutica de la *encrucijada*”,² una hermenéutica que intente evitar tanto al univocismo como al equívocismo, y que tenga como pivote la noción de analogía.

El problema que hemos señalado ha ocupado un lugar privilegiado en el siglo pasado. Por un lado, había quienes abogaban por una trascendencia absoluta de Dios que lo separe tajantemente de cualquier tipo de discurso que lo tome como sujeto, como es el caso, entre otros, de Karl Barth y su teología dialéctica, o de Gabriel Marcel y su teología de la invocación. De algún modo, esta postura llevaba a separar el cristianismo de las religiones, queriendo relegar a un segundo lugar las mediaciones religiosas que darían acceso a lo divino. Por otro lado, había una serie de pensadores que reconducían la cuestión de lo divino al terreno de lo sagrado, reduciendo a Dios a sus manifestaciones históricas, tal como parece suceder con grandes filósofos e historiadores de la religión como Mircea Eliade. Como ya había señalado, ambas posiciones se encuentran en un punto: de Dios no se puede hablar, y todos sabemos desde Wittgenstein que de lo que no se puede hablar mejor es callar. Así, se trataba o bien de un silencio místico, o bien de un silencio escéptico. Y aquí mi preocupación se encarna, pues la metafísica –de ser posible– debe constituirse más allá de esta disyuntiva entre el misticismo y el escepticismo (por otro lado, habría que evitar también cualquier racionalismo deísta, enemigo que nuestra era filosófica ha dejado fuera de juego ya). Pero, ¿de qué modo puede pensarse una metafísica? Ya en la misma época

² Cf. BEUCHOT, Mauricio - ARENAS-DOLZ, Francisco. *Hermenéutica de la *encrucijada*: Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2008.

de esta controversia, podemos detectar la obra de un teólogo que intenta una *vía media*: la *Analogia entis*, de Erich Przywara. Mi intención no es, de todos modos, detenerme en esta polémica histórica, sino tan solo señalarla como una estación históricamente cercana del problema que me convoca.

Si no estoy del todo equivocado, creo que esta polémica ha vuelto a aparecer en la filosofía continental, sobre todo en el ámbito de la fenomenología. La filosofía de Heidegger ha asestado un golpe mortal a una metafísica onto-teo-lógica, y la figura de Levinas ha terminado de imponer la consigna de pensar lo Otro en tanto que Otro, la Alteridad absoluta. Así, en nuestros días, Jean-Luc Marion representa el esfuerzo más marcado por pensar a un Dios post-metafísico, a un Dios sin el Ser. Por otro lado, el injerto hermenéutico de la fenomenología, inaugurado por Heidegger, ha intentado reivindicar las mediaciones en el orden ontológico, tal como sucede con Gadamer y Ricouer, y, en nuestros días, con Phillipe Capelle-Dumont. La controversia, pues, se entabla en torno a las posibilidades hermenéuticas frente a la alteridad. En efecto, o bien la irrupción de la alteridad quiebra cualquier tipo de horizonte de sentido en una intuición pura, o bien cualquier alteridad puede ser reconocida como tal gracias a los horizontes de interpretación y las mediaciones simbólicas. El dilema es terrible: ¿puede haber un otro sin que lo reconduzcamos a nuestro modo de aprehenderlo? En los términos que he usado antes: ¿podemos enfrentarnos a lo infinito desde la finitud de nuestros horizontes de interpretación?

Lejos de mí está la pretensión de zanjar esta cuestión -¿puede zanjarse, por otro lado?-, sino que lo que aquí me gustaría proponer es reflexionar en torno a la noción de *testimonio* para repensar la relación analógica entre lo divino y lo sagrado. Es de notar que la cuestión del testimonio no ha sido ignorada en la filosofía del siglo XX,³ y asistimos hoy al rescate de la obra de un pensador que le ha dedicado esfuerzos especiales: me refiero a Jean Nabert (por otra parte,

³ Cf. CASTELLI, Enrico (dir.). *Le Témoignage*. Paris: Aubier, 1972.

uno de los maestros de Paul Ricoeur). Creo que la importancia del testimonio se encuentra, por un lado, en su estilo único de mediador, y, por otro lado, a la transfiguración del sujeto a partir de la figura del *testigo*. Intentaré, entonces, desarrollar esta característica doble para luego proponer al testimonio como el lugar central en el que la analogía metafísica debe enraizarse.

Detengámonos, primero, en el estilo de mediación propio del testimonio. Cuando alguien da un testimonio, ese alguien se presenta él mismo como garante de la verdad que proclama y, a la vez, presenta un acontecimiento que vale la pena que sea declarado, o mejor aún, que *debe ser* declarado. El testimonio pone en juego la dignidad de quien lo da y la dignidad del acontecimiento mismo en cuestión. Habría que preguntarse hasta qué punto ambas dignidades pueden ser dissociadas: en efecto, quien es llamado a dar testimonio de algo valioso es, por ello mismo, enaltecido y jerarquizado, y, a la vez, aquello por lo cual uno da testimonio, poniendo la valía de sí en juego, adquiere por ello un valor insospechado. Testimonio y valor, pues, son indisolubles. Pero si es el valor de quien testimonia y del acontecimiento testimoniado lo que está en juego, entonces se intentará por todos los medios —o mediaciones— comunicar la verdad testimoniada cuan fielmente sea posible. Las palabras aparecen cada vez más inapropiadas a medida que el acontecimiento testimoniado es más denso en su significación existencial, por lo cual, ante situaciones límites en las que quien da testimonio se encuentra comprometido en el testimonio mismo —razón por la cual podríamos decir que no es distinto el *testimonio de lo otro* y el *testimonio de sí*—, el lenguaje da lugar al *sacrificio*. En efecto, es en el sacrificio donde mi propia vida se *per-dona* a sí misma, y se libera de su ser vida, para saltar a aquello mismo que la justifica, adquiriendo así su verdadero y auténtico valor. Ya en su tiempo, Gabriel Marcel subrayaba la infinita distancia que hay entre el sacrificio y el suicidio. En el sacrificio (*sacrum-facere*), mi vida se sacraliza haciéndose ella misma testimonio de lo que testimonia, transformándose ella misma en *icono* de la trascendencia testimoniada. Se trata, como se adivinará, del caso límite de la *santidad*.

En el límite de la santidad, entonces, el signo y el significado tienden a confundirse, hasta tal punto que el significado solo puede ser comprendido desde el signo de la vida santa, así como la vida santa solo puede ser reconocida por el significado que la anima. No hay aquí, por cierto, una cuestión de causalidad o de orden de prioridad entre la inteligencia y la voluntad: el santo no es santo porque practica lo que entiende, ni porque entiende lo que practica, sino que el santo se mueve en el plano del misterio y de la paradoja, en la que cualquier intento de justificación queda inhabilitada o suspendida. Sin embargo, la santidad como testimonio fiel de lo absoluto no puede ser sino un testimonio sopesado críticamente. La exigencia de santidad es, a la vez, mística y reflexiva: más allá de la justificación, queda sin embargo más acá de lo absurdo. El santo no es inocente –salvo el único propiamente Santo–, y esta conciencia de su distancia infinita entre su ser signo y su ser significado es lo que despierta la necesidad de una *hermenéutica del testimonio*.⁴ Pero es preciso subrayar que la distancia entre el santo y lo divino es heterogénea a la distancia entre el texto y el autor, puesto que en esta última no se da la identificación paradójica del signo y la significación. En rigor, el testimonio se mueve en el registro de la *praxis*, mientras que el concepto y el símbolo están relegados al registro de la *theoría*, y pareciera que solo en el ámbito práctico puede tener el significado una

⁴ Paul Ricoeur ha dedicado un artículo especialmente a la hermenéutica del testimonio, y ha pensado en particular la cuestión de una hermenéutica de los textos bíblicos y una teoría general de la hermenéutica. Pueden verse los siguientes trabajos: RICOEUR, Paul. “La hermenéutica del testimonio”, en: *Fe y Filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo-UCA, 2008, pp. 109-136. RICOEUR, Paul. “Hermenéutica de la idea de revelación”, en: *Fe y Filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo-UCA, 2008, pp. 137-170. CAPELLE-DUMONT, Philippe. “Ethique et religion. Ricoeur héritier de Nabert [en línea]”. *Simposio Paul Ricoeur*, 11-12 agosto 2011, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Universidad Católica de Santa Fé. Buenos Aires. Consultar versión digital en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/ethique-religion-rocoeur-heritier-nabert.pdf>. LEWIS, Jeff. “Attestation and Testimony: Paul Ricoeur’s Hermeneutic of the Self and Jean Nabert’s Hermeneutics of Testimony”, en: *Vue de Belgique*, Vol. III, n°1 (Spring 1991), pp. 20-28.

efectiva realización en el signo. Hasta tal punto es así, que la santidad solo puede ser salvada como tal en tanto que la separemos de la ejemplariedad –como en el caso del héroe-, pues el ejemplo es aún un modelo teórico de una praxis sugerida, mientras que la santidad rompe, por definición, todo modelo. Si se me permite la distinción, diría que la santidad habita el terreno ético, mientras que la ejemplariedad respira en la atmósfera de lo moral (entendida como reino de las costumbres y del orden social).

El testimonio, entonces, solo puede ser leído hermenéuticamente desde una mirada ética. La misma palabra testimoniar adquiere todo su sentido desde el binomio *atestar-detestar*. En efecto, estamos en el ámbito de la *presencia* (ámbito que contraponemos al de la objetividad), y ante la presencia no cabe ningún tipo de juicio lógico, sino tan solo la disponibilidad a su manifestación en el rostro, o su activa negación en el homicidio. La atestación no es separable, por ello, de la creación, mientras que la detestación no lo es de la aniquilación: ante la presencia, la libertad es suscitada como responsabilidad, y se realiza en su aceptación creativa o se traiciona en su rechazo infértil.⁵ Quien da testimonio, por ello, se realiza a sí mismo en su testimoniar, así como quien se niega a testimoniar se aniquila como libertad. De aquí, también, que el dar testimonio esté siempre acompañado de una sensación de liberación, mientras que el no darlo siempre se encuentra acompañado de una crispación y tensión esclavizante.

Pero lo desafiante de este carácter esencialmente ético del testimonio para una filosofía hermenéutica es el carácter extra-teórico de su mediación. El absoluto se mediatiza históricamente en los testimonios de lo absoluto –es decir, en los santos-, pero dichas mediaciones no son reductibles a la lógica ni al lenguaje: no podemos asimilar el santo al concepto ni a la metáfora ni al símbolo ni a la metonimia. En la lógica hay una distancia entre signo y significado que

⁵ Gabriel Marcel ha subrayado en especial esta relación entre el testimonio y la atestación creadora (Cf. “Note sur l’attestation créatrice dans mon oeuvre”, en: CASTELLI, Enrico (dir.). *Le Témoignage*. Paris: Aubier, 1972).

es distinta a la de la praxis ética, como ya sugerimos. Y mientras que signo y significado se mueven en el plano lógico a partir de la noción de objeto, en el plano ético se configuran a partir de la noción de la presencia. La reflexión filosófica debe atender a esta diferencia radical. Pero, entonces, ¿puede haber hermenéutica del testimonio? ¿Hay necesidad de una interpretación allí donde signo y significado parecen maridarse definitivamente? Volvamos a afirmar que la distancia entre lo santo y lo divino sigue siendo irreductible, por lo cual hay una urgencia por mantener dicha distancia como, a la vez, distante y comunicante: es decir, la distancia del santo respecto a lo divino no puede reducirse hacia lo divino, sin traicionar la humildad esencial de la santidad, ni tampoco reducirse hacia lo santo, sin perder lo absoluto de la divinidad. La hermenéutica, entonces, es reclamada para discernir entre un testimonio fiel o icónico, o un testimonio falso o idolátrico. La dualidad icono-ídolo (que ha trabajado con inteligencia Jean-Luc Marion)⁶ se encuentra en el corazón mismo de nuestra experiencia de lo absoluto, y es preciso emprender siempre de nuevo una crítica de nuestras referencias a lo divino, de nuestras mediaciones sagradas: una mediación idolátrica es una mediación que no conduce más que a sí misma, mientras que el icono es una mediación que nos lleva siempre más allá de sí, hacia una distancia irreductible. La santidad, como la sacralidad, vive en el conflicto mismo de esta dualidad y ambigüedad, y su testimonio revela, esencialmente, la paradoja viviente del hombre de fe (aquél hombre paradójico que describía Kierkegaard cuando se refería a Abraham).

Sin embargo, la crítica de lo santo no es para nada sencilla, pues si bien el testimonio implica una convivencia del signo y del significado en una praxis ética que efectúa sin cesar dicha síntesis, no debemos pasar por alto que la praxis implica necesariamente una alienación de sí. Como bien ha visto Sartre, por una parte, dejamos de reconocer nuestro acto apenas se encuentra realizado (esa herida que hay entre lo hecho y el hacer, el acto y el actuar), y, por otra parte, la

⁶ Cf. *El ídolo y la distancia*. Salamanca: Sígueme, 1999.

esencia del lenguaje –entendido de manera amplia como comunicación de sí a un otro- es la de librarse de la intención subjetiva del hablante para ofrecerse como un objeto del mundo a la recepción del oyente. En otras palabras, la praxis no se comprende sino como praxis de un ser-en-el-mundo, que se objetiva y se hace accesible a la recepción de los otros. Sin concluir como Sartre en el necesario conflicto entre las conciencias, no deja de ser cierto que nuestras intenciones y motivaciones son inaprensibles, no solo para los otros, sino también para mí mismo, puesto que no puedo reconocerme plenamente en los actos que he realizado. ¿Acaso no sucede lo mismo en el registro del testimonio? ¿Acaso quien da testimonio puede dar cuenta cabal de su fidelidad en su testimoniar? Si dar testimonio –en el caso límite del santo- es dar testimonio de sí, es encarnar lo otro de sí que me justifica, podemos afirmar que dicha expresión de lo otro en mi vida es inequívoca. El testimonio de un santo, por definición, es escandaloso para muchos y revelador para pocos; a su vez, el santo mismo no deja de implorar sabiduría para separar lo que hay en él de divino y lo que hay en él de mezquino. Si la lectura del testimonio no fuera problemática, entonces no encontraríamos ninguna de las dos dificultades: el santo sería reconocido unánimemente por la totalidad de los hombres, y él mismo no tendría dudas sobre su santidad. Pero descubrimos, por lo dicho, que esta ambigüedad del testimonio define esencialmente a la autenticidad de lo santo, pues en él debe mantenerse siempre un abismo infinito entre el testimonio de lo divino y lo divino mismo. Lo santo, pues, sería el paradigma mismo de lo sagrado, en tanto que el estilo único del testimonio como mediación es el único que puede funcionar verdaderamente como icono de lo divino (no es de extrañar que Marion lleve la noción de icono al fenómeno saturado de la revelación ética del rostro en obras posteriores a *El ídolo y la distancia*, mientras que reserva la palabra ídolo para los fenómenos de tipo estético-artístico).

El testimonio de lo santo, entonces, exige ser interpretado, y aún más, exige que sea interpretable por esencia, si no quiere caer en la idolatría y la profanación. En otras palabras, el testimonio del santo

no puede ser sino *analógico* y *anagógico*: de ser unívoco, lo santo se confundiría con lo divino, y de ser equívoco, no habría posibilidades de ver en el santo un testimonio de lo divino, es decir lo santo escaparía a su ámbito propio de lo sagrado. Llegamos así a una primera conclusión: lo sagrado, como región óptica, es esencialmente analógico. La cuestión está ahora en la dimensión intersubjetiva y comunitaria de lo sagrado mismo, pues no es nunca un individuo quien reconoce lo santo, ni tampoco es el santo mismo quien se reconoce como tal. Y aquí es donde debemos detenernos en la figura de *testigo* que suscita una hermenéutica del testimonio. Mientras que en el ámbito jurídico entendemos por testigo a un individuo que ha visto un determinado acontecimiento y lo relata a un jurado, en el ámbito sagrado se hace patente que el ser testigo no es una característica privativa, sino *comunitaria*. No hay ni puede haber un acontecimiento sagrado que ocurra fuera de la institución religiosa, sea cual fuere.⁷ Somos conscientes de lo problemático que pueda resultar esta afirmación para oídos posmodernos, para los cuales la noción misma de institución carece de sentido. Como indica el sociólogo alemán Ulrich Beck, la religión posmoderna es una religión privada, y Dios mismo se desembaraza de su horizonte comunitario para habitar en la soledad misma del cada quien.⁸ Pero se trata aquí de una de las exigencias mismas de la filosofía hermenéutica: no hay sentido sin tradición, ni acontecimiento sin institución, ni fenómeno sin lenguaje, lo cual equivale a decir que no hay ninguna vivencia subjetiva que se efectúe fuera de un horizonte intersubjetiva e históricamente calificado. De aquí que, en rigor, el testigo del ámbito jurídico tampoco pueda comprenderse de manera solipsista. Ya el hecho de que un determinado acontecimiento se juzgue como digno de ser relatado frente a un

⁷ El filósofo francés Henry Duméry ha sido quizá el que más ha insistido en el carácter *instituido* de toda religión. Cf. *Phénoménologie et religion*. Paris: PUF, 1962. *Critique et religion: Problèmes de méthode en philosophie de la religion*. Paris: SEDES, 1957. *Philosophie de la religion: Essai sur la signification du christianisme*. Paris: PUF, 1957, 2 vols.

⁸ Cf. *Un Dios personal: La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Madrid: Paidós, 2009.

tribunal, muestra que el testigo se sostiene en una valoración de los hechos que no le es privativa, sino recibida.

La figura del testigo, pues, adquiere una dimensión *eclesial* (en su sentido amplio), por lo cual el testigo de lo divino por antonomasia no es el santo en su ser personal, sino la Iglesia misma que reconoce en el santo la huella de lo divino, y por mediación de la cual el santo mismo se reconoce en su santidad. El sujeto interpretante, entonces, no puede ser un sujeto individual, ni tampoco puede ser un sujeto trascendental —que por definición no conoce la historia—, sino que es un sujeto comunitario, o digamos mejor, un *nosotros*. Lo divino no establece una *alianza* con un individuo, sino con un *Pueblo*. Pero lo interesante aquí es que el Pueblo mismo, la Iglesia como comunidad sagrada, es el testigo hecho testimonio: como testigo de la presencia de Dios en su carácter santo, la Iglesia (recordemos aquí que decimos Iglesia en sentido amplio, y no privativo de alguna religión particular) es testimonio vivo de dicha presencia. En otras palabras, el testigo deja de ser exterior al acontecimiento para identificarse con el acontecimiento mismo, deja de ser un observador para ser un participante. Solo así puede el testigo llamarse santo, puesto que en él —y solo en él— lo acontecido y lo testimoniado se hacen uno. Pero, insistamos, el testigo no es nunca un individuo, sino que es la comunidad misma que se reconoce *elegida y llamada*.

El carácter comunitario del testigo santo nos abre, a su vez, a la dimensión esencialmente dialógica y hermenéutica de lo sagrado, que no se separa de una razón pública y comunicativa. En efecto, en la necesidad de discernimiento de lo sagrado y lo profano, la Iglesia es, a la vez, testigo y juez del proceso. Y esta situación paradójica es propia de la institución como tal, puesto que no hay nada fuera de la institución o de la tradición que pueda justificar o criticar la institución misma. La crítica de la institución sagrada —que es el caso que estamos observando— no proviene de lo divino, sino que se opera dentro de lo sagrado mismo. Pero una crítica de lo sagrado por lo sagrado sólo puede ser posible desde una exigencia de lo divino que no puede nunca materializarse o efectuarse cabalmente en ninguna de

sus mediaciones. El “deseo absoluto de lo absoluto”, al decir de Nabert, opera siempre la distancia infinita entre lo sagrado y lo divino, distancia que no es nunca separación ni tampoco confusión, que no se mueve ni en la univocidad ni en la equivocidad del sentido de lo sagrado. Lo sagrado solo es sagrado si es analógico, y esta analogía se da primeramente en el testimonio de lo santo, antes que en las mediaciones lógicas del símbolo, del concepto o de la metáfora (y quizá cabría como hipótesis que es el testimonio quien genera símbolos y lenguajes). Esta analogía-anagógica es primeramente ética o práctica, y la exigencia absoluta de absoluto se reconoce y realiza, en primer lugar, *por y para* la libertad. Así, la crítica de lo divino y la hermenéutica de lo sagrado tienen un origen esencialmente ético, antes que teórico, pues es la misma Alteridad (ese Otro del que habla Levinas) la que opera toda crítica y juicio.

Las consecuencias del planteo no tardan en aparecer. En primer lugar, no puede separarse de ninguna manera la Teología Filosófica (o Teodicea) de la Filosofía de la Religión, pues lo divino se revela en lo sagrado, especialmente en lo santo, y no puede haber discurso sobre Dios que no se sostenga sobre el testimonio mismo de lo divino. En segundo lugar, accedemos a lo ontológico o metafísico gracias a la analogía que opera siempre desde la Alteridad, y ésta, a su vez, solo puede revelarse en el ámbito ético, por lo cual el discurso analógico-anagógico es principalmente ético, separando así netamente lo trascendental de lo predicamental.⁹ En tercer lugar, el Otro de la metafísica se revela desde la noción de presencia, y no desde la del objeto, por lo cual el Ser mismo –aun cuando no pueda identificarse sin más con Dios- debe ser pensado desde categorías y nociones decantadas de la experiencia práxica y no gramática. En cuarto lugar, no puede haber revelación de un Otro sin una mediación u horizonte de sentido, por lo cual acudíamos al testimonio del santo como el mediador entre lo humano y lo divino. Por último, la figura

⁹ “¿No sería propio de la esencia de lo ontológico el poder ser solamente atestiguado?” (MARCEL, Gabriel. *Ser y Tener*. Madrid: Caparrós, 2003, p. 92)

Martín Grassi

misma de testigo resignifica y transfigura a la subjetividad, por lo cual el sujeto de la fe y de la metafísica no puede ser un sujeto individual ni trascendental, sino un sujeto en primera persona del plural, es decir, un nosotros. El desafío, pues, sigue en pie, y si los presentes análisis son válidos, aparece la tarea a encarar: ¿cómo podemos pensar y estructurar una hermenéutica analógica del testimonio, que parece ser la más apropiada para abrir el pensamiento metafísico, que se sostiene por definición en la distancia infinita entre el Ser y sus manifestaciones, y el religioso, que se sostiene en la distancia infinita entre lo divino y lo sagrado?