



Textor Dei, textor hominum. Suturas y traumas en el Libro de la onto-teo-logía cristiana

Germán Osvaldo Prósperi¹

Recibido: 7 de abril de 2019 / Aceptado: 10 de octubre de 2020

Resumen. Según ciertos filósofos (J. Derrida, M. Blanchot, A. Kojève, etc.), la historia de la metafísica occidental es una historia del Libro. En este artículo quisiéramos mostrar que Cristo ha representado, a lo largo de la teología dogmática, la figura (el Libro último) en la que se conjugan los dos libros de la tradición: el libro de la Revelación (Espíritu) y el libro de la Naturaleza (Carne). Por eso afirmaremos que Cristo es el tejedor de la historia occidental del Ser y a la vez del Ser de la historia occidental. Sin embargo, el tejido realizado por Cristo, el Ser en cuanto realidad histórica, la historia metafísica en cuanto tal, no es absolutamente homogéneo y continuo. Nuestro objetivo consistirá en mostrar que, junto a la operación de tejido efectuada por Cristo, es preciso distinguir también, como en filigrana, las fallas del tejido (en su doble sentido: como soporte y como cadena de signos), las rasgaduras que acechan al interior, que ya es un afuera, del libro. Y si Cristo designa la figura del costurero o el tejedor, el Anticristo representa la figura del rasgador o el perforador.

Palabras clave: Cristo; anticristo; sutura; trauma; texto; tejido; libro; cristología; anticristología.

[en] *Textor Dei, textor hominum.* Sutures and traumas in the Book of Christian Onto-theology

Abstract. According to some philosophers (J. Derrida, M. Blanchot, A. Kojève, among others), the history of Western metaphysics constitutes the history of the Book. The aim of this paper is to demonstrate that, throughout dogmatic theology, Christ has represented the figure (the ultimate Book) upon which the two books of that tradition converge: the Book of Revelation (Spirit) and the Book of Nature (Flesh). Based on that, we will argue that Christ is the weaver of the Western history of the Being and, at the same time, of the Being in Western history. However, the fabric produced by Christ –that is, the Being in terms of historical reality and the metaphysic history as such– is not a totally homogeneous and uniform texture. We aim at demonstrating that it is important to define not only the weaving act performed by Christ, but also the defects in the fabric (understood both as medium and string of signs), rips and tears threatening the inside –which is also an outside– of the book. So, if Christ represents the weaver, Antichrist represents the figure of the ripper or tearer.

Keywords: Christ; Antichrist, Suture, Trauma, Text, Fabric, Book, Christology, Antichristology.

Sumario: 1. Introducción; 2. *Textus Christi*; 2.1. *L'étoffe de l'univers*; 2.2. *Cor vulneratus*; 3. *Sutura et cicatrix*; 4. El afuera del texto; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Prósperi, G.O. (2020) “*Textor Dei, textor hominum.* Suturas y traumas en el Libro de la onto-teo-logía cristiana”, en *Escritura e Imagen* 16, 191-212.

¹ Universidad Nacional de La Plata (Argentina)
gerprosperi@hotmail.com

1. Introducción

La historia de la metafísica occidental², según una antigua tradición rabínica (o cabalística, con más propiedad)³ pero también cristiana e incluso, a partir del siglo XVI, científica en su sentido naciente, es una historia del Libro⁴. Historia del Libro que supone, en consonancia con su naturaleza (es decir con su proveniencia) metafísica, *dos* libros o dos tomos de un mismo y único, ubicuo, Volumen: el Libro de la Revelación y el Libro de la naturaleza, el código sagrado y el código profano, la Biblia y el Mundo: *liber scripturae* y *liber naturae*⁵.

Sería un error considerar la figura del Libro como una simple metáfora de lo Real, como una imagen, privilegiada tal vez pero decididamente fortuita, de la que se habrían servido los hombres para representarse el mundo y lo que está más allá del mundo; en suma, para dominarlo⁶. Sería un error interpretarla como un mero símbolo – aunque el concepto de *symbolon* no deja de mantener una relación esencial con el Libro cristiano⁷ –, uno más entre los innumerables que han gozado alternativamente de mayor o menor fortuna a lo largo de los siglos. *El Libro es el Ser*: admitámoslo al menos de manera provisoria; admitámoslo incluso desde una perspectiva teológica.

² Cuando hablamos de “historia de la metafísica” o de “tradición onto-teo-lógica” nos situamos por supuesto en la línea abierta por Martin Heidegger y retomada posteriormente por Jacques Derrida entre otros. En efecto, para Heidegger la metafísica comienza con Platón y culmina con Nietzsche (cfr. Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 235; Heidegger, M., *Nietzsche*, Erster Band, Deutschland, Neske, 1961, p. 525). Se objetará que se trata de una concepción demasiado general de la historia, alejada de la minuciosidad de un artículo académico. Sin embargo, nuestro objetivo no es discutir dicha concepción de la historia occidental, sino adoptarla como un punto de partida o como una herramienta conceptual y heurística que nos permita plantear las dos operaciones, de tejido y de destejido, efectuadas por Cristo y el Anticristo respectivamente, en la trama de la historia occidental. En todo caso, la objeción habría que dirigirla a Heidegger o Derrida, en cuya perspectiva nos situamos aquí.

³ Uno de los pensadores contemporáneos que más ha retomado esta tradición es sin dudas Jacques Derrida. Sobre la influencia del pensamiento rabínico y cabalista en Derrida, cfr. Idel, M., «Jacques Derrida et les sources kabbalistiques», en Cohen, J. y Zagury-Orly, R., (dirs.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2003, pp. 133-156. En dicho ensayo, Idel sostiene, en efecto, que una de las fuentes de inspiración del filósofo argentino “se encuentra en los textos cabalísticos” (p. 134).

⁴ Sobre la concepción cabalista del Libro, cfr. Scholem, G., *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 35-94; Idel, M., *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*, New Haven – London, Yale University Press, 2002; Idel, M., *Language. Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, New York, State University of New York Press, 1989, pp. 29-81.

⁵ Para un panorama general de estos dos libros, cfr. Curtius, E. R., *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 1983, pp. 302-347.

⁶ Por el contrario, la figura del libro como metáfora de la legibilidad del mundo es analizada magistralmente por Hans Blumenberg: “En estas metáforas –dice Blumenberg– no se trata de verdades últimas, de ontología o historias del ser o de metafísica. En ellas nos encontraremos con lo interpretable [...] Ninguna experiencia se mueve nunca en un espacio de completa indeterminación, así como tampoco en la mera reproducción lineal de los nexos causales de sus objetos. Con esta determinada indeterminación tiene que ver la metafórica de la experimentabilidad del mundo, para la cual está el paradigma de la ‘legibilidad’” (Blumenberg, H., *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1984, p. 10). En este artículo, sin embargo, si se tratará de ontología, de historia del ser y de metafísica; no, claro, en lo que estos tópicos tienen de dogmático, sino en lo que tienen de absolutamente disruptivo. Más que el libro, veremos, nos interesarán sus rasgaduras y sus agujeros.

⁷ Para un panorama general de la etimología y el significado del término *symbolon* –y, como veremos, de su antónimo *diabolon*–, cfr. las entradas *σύμβολον* y *διάβολος* respectivamente en el *Liddell-Scott Greek Lexicon* [En línea: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>]. Para más detalles sobre el término *symbolon*, cfr. Alleau, R., *De la Nature du Symbole*, Paris, Flammarion, 1958; sobre *diabolon*, cfr. Wray, T. J. y Mobley, G., *The Birth of Satan: Tracing the Devil's Biblical Roots*, New York, Palgrave MacMillan, 2005, pp. 24-25.

El mundo es la escritura de Dios,⁸ en sus dos tomos: libro pneumático, metafísico; libro somático, físico; espíritu y naturaleza. Reconozcámosle, además –o en consecuencia–, su pretensión de totalidad, su exigencia ontológica, su demanda de Ser, de ser el Ser, la totalidad del Ser, de albergar en sus páginas lo Absoluto, en sus dos movimientos: despliegue y repliegue, desenvoltura y envoltura, desarrollo y enrollamiento.

En este artículo quisiéramos mostrar que Cristo ha representado, a lo largo de la teología dogmática cristiana, la figura del *textor*, el tejedor o el escritor, por antonomasia. Esto significa que los dos grandes Libros de la tradición occidental, el libro de la Revelación y el libro de la Naturaleza o el libro del Espíritu y el libro de la Carne, coexisten en Cristo, el tercer libro, último y absoluto, el Libro de la Cruz: *Liber crucis*.⁹ En este sentido, el acontecimiento de la encarnación, del devenir-hombre de Dios, designa la cifra misma del Libro. Sin embargo, el tejido realizado por Cristo, el Ser en cuanto realidad histórica, la historia metafísica en cuanto tal, no es absolutamente homogéneo y continuo. La trama del texto exhibe huecos y hendiduras. Junto a la operación de sutura efectuada por Cristo, es preciso distinguir también, como en filigrana, las fallas del tejido (en su doble sentido: como soporte y como cadena de signos), las rasgadas que acechan al interior, que ya es un afuera, del libro. Y si Cristo designa la figura del costurero o el tejedor¹⁰, el plano virtual que se actualiza en cada puntada histórica, el Anticristo representa la figura del rasgador o el perforador, el plano también virtual que se insinúa en las dehiscencias del *textus*. Esta contraposición entre las figuras de Cristo y del Anticristo en lo que concierne a la historia del Libro nos permite además arrojar una nueva luz sobre ciertas tesis características del proyecto gramatológico elaborado por Jacques Derrida –cercano, en cierto sentido, al pensamiento de Maurice Blanchot, a quien también haremos referencia aunque en menor medida–. De esto último se desprende que el presente artículo propone un entrecruzamiento de diversos horizontes epistemológicos: la teología bíblica, la cristología, la filosofía y la cultura medieval, la historia del libro, la filosofía contemporánea (en especial postestructuralista), etc. En este sentido, el objetivo último de este artículo es mostrar: 1) que Cristo y el Anticristo son las figuras que encarnan las dos operaciones, conjuntiva y disyuntiva respectivamente, que estructuran y des-estructuran la trama del texto histórico y a la vez el tejido del

⁸ La idea de identificar a la realidad con la escritura de Dios no sólo posee raíces hebreas o místicas, sino que puede ser interpretada también en clave hegeliana. Así, en su estudio ya clásico sobre Hegel, Charles Taylor consigna: “El universo debe por lo tanto ser aprehendido como algo análogo a una forma orgánica, y ser entendido pues a través de la categoría de ‘teleología interna’ derivada de Aristóteles; y ser leído como algo análogo a un texto en el cual Dios dice lo que es” (*Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 88). Aclaramos que en este artículo emplearemos también un método analógico. Sobre este asunto, cfr. la nota 40.

⁹ Sobre el Libro de la Cruz o sobre Cristo como el tercer libro que aúna los otros dos, cfr. Tanzella-Nitti, G., «The Two Books Prior to the Scientific Revolution», *Perspectives on Science and Christian Faith*, vol. 57, n° 3 (2005), pp. 235-248. Sobre los libros y los lectores cristianos en los primeros siglos, cfr. Gamble, H. Y., *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven – London, Yale University Press, 1995.

¹⁰ Se objetará que la operación de costura no es idéntica a la operación de tejido: coser no es tejer. En efecto, el zurcido supone la unión o coligación de dos bordes; el tejido, en cambio, un entrelazamiento de dos hilos. Sin embargo, ambas operaciones, en la medida en que aseguran y sostienen la presencia, cada una a su modo, convergen en la figura de Cristo. Tanto el zurcido como el tejido son técnicas presentificadoras y, en consecuencia, inherentes a la condición icónica de la segunda hipótesis. Cristo es, por eso mismo, tanto el gran zurcidor cuanto el gran tejedor de la historia onto-teo-lógica del Occidente. Sirva esta aclaración para la totalidad de este artículo.

Ser en cuanto tal; y 2) que la operación desgarradora o disyuntiva del Anticristo va incluso más lejos que la deconstrucción derridiana.

2. *Textus Christi*

El tejido de la historia de la metafísica encuentra en Cristo su cifra y su fundamento. Lo cual no significa que esa historia, en cuanto tal, comience con el cristianismo. En efecto, como bien han indicado Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, la metafísica comienza (simbólicamente, por lo pronto) con Platón, quien divide lo Real en las dos regiones de lo suprasensible y lo sensible (en la terminología de Nietzsche: el mundo verdadero y el mundo aparente). Sin embargo, es recién con el cristianismo, y en particular con la encarnación, que el reino divino o invisible se une, sin confundirse ni mezclarse pero sobre todo sin separarse, con el reino humano. Esta sutura del espíritu y la naturaleza, ya preanunciada de algún modo en el estoicismo, asume su sentido teológico definitivo con el devenir humano del Dios cristiano. A partir de ahora, la costura de lo sobrenatural y lo natural no pertenecerá sólo a las abstractas especulaciones de la filosofía pagana, sino a los mismos pilares de la teología dogmática. En Cristo, el Libro de las cosas invisibles y el Libro de las cosas visibles encuentran la ocasión de su convergencia. Como sostiene Tanzella-Nitti: “El Verbo divino es la garantía del origen y de la coherencia de ambos libros”¹¹. Pablo, por cierto, había sostenido que por Cristo “fueron creadas todas las cosas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, visibles e invisibles [*ta horata kai ta aorata*]”¹². Dios crea el mundo, es decir lo escribe y lo inscribe, lo teje, a través del Verbo encarnado. Pero justamente por eso, en tanto *eikōn Theou*, en tanto *homoousios*, el Hijo es el encargado de consumir la operación textil de la divinidad. Cristo es el mediador, y en cuanto tal, cose o zurce al Creador con las creaturas, al Padre con el mundo. Desde Agustín de Hipona a Escoto Eriúgena, desde Máximo el Confesor a Hugo de San Víctor, desde Gregorio de Nisa a Buenaventura, desde Galileo Galilei a la encíclica *Fide et ratio* de Juan Pablo II, lo Real es interpretado como un Libro doble, *liber naturae* y *liber scripturae*, o como los dos lados de un mismo volumen o pergamino cuya superficie de contacto es por supuesto Cristo.

Estos dos libros de la tradición occidental terminan convergiendo en la curiosa expresión *Theologia naturalis*¹³. No es casual que este sea el título del célebre escrito de Raimundo de Sabunde, conocido en diferentes lugares como *Liber Naturae sive Creaturarum* (Paris), *Scientia Libri creaturarum seu Naturae et de Homine* (Toulouse), *Liber Creaturarum sive de Homine* (Clermond-Ferrand), etc., en el cual se asevera que a través del libro de la naturaleza podemos comprender sin error lo que se encuentra contenido en el libro de las Escrituras¹⁴. Pero para que

¹¹ Tanzella-Nitti, G., «The Book of Nature and the God of Scientists according to the Encyclical Fides et Ratio», en *The Human Search for Truth: Philosophy, Science, Faith. The Outlook for the Third Millennium*, Philadelphia, St. Joseph's Univ. Press, 2001, p. 86.

¹² Colo. 1:15-16.

¹³ Sobre la *Theologia naturalis* en la revolución científica y el Iluminismo, cfr. Brooke, J. H., *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 261-306.

¹⁴ Hans Blumenberg explica que “Raimundo había ampliado la metáfora al punto que en el libro de la totalidad de las creaturas (“*liber universitatis creaturarum*”) toda creatura constituye una letra” (Blumenberg, *op. cit.*, p. 56). Esta idea, sin duda, remite a una concepción cabalista de la escritura. Por otro lado, la concepción según la cual la lectura del libro de la naturaleza permite obtener un conocimiento legítimo fundado en la

esta convergencia entre Creador y creación haya sido posible, fue necesario un lento proceso de zurcido onto-teo-lógico; fue preciso, en suma, una operación hipostática meticulosa. No vale la pena repetir que el dispositivo hipostático es, antes que nada, una máquina de costura. El peligro a conjurar, como se evidencia en los decretos del Concilio de Calcedonia, es la confusión de las dos naturalezas, divina y humana, en la segunda hipótesis, pero sobre todo, el mayor riesgo es la dehiscencia al interior de Cristo, la separación de ambas naturalezas¹⁵. La *Theologia naturalis* de Raimundo no hace más que secularizar el *Liber crucis* o el *Liber Christi* que los teólogos, desde siglos, habían sacado a la luz: “Entra en escena un tercer libro, el *Libro de la Cruz*. Cristo mismo, su encarnación y redención, es comparado a un gran libro, necesario para comprender los otros dos”¹⁶. Esta concepción del cosmos como un tejido y del rol preponderante de Cristo entendido como foco de convergencia y eje aglutinante de lo Real va a encontrar una de sus formulaciones más interesantes –y polémicas– en el pensamiento de un teólogo, paleontólogo y filósofo del siglo XX: Pierre Teilhard de Chardin¹⁷. En el próximo apartado nos limitaremos a señalar aquellos puntos de

matemática encuentra su formulación ejemplar en el célebre pasaje de Galileo: “La filosofía está escrita en ese libro enorme que tenemos continuamente abierto delante de nuestros ojos (me refiero al universo), pero que no puede entenderse si no aprendemos primero a comprender la lengua y a conocer los caracteres con que se ha escrito. Está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin los cuales es humanamente imposible entender una palabra; sin ellos se deambula en vano por un laberinto oscuro” (*Il Saggiatore*, cap. VI). Galileo, además, deja también en claro que el desciframiento del Libro de la naturaleza, escrito en lenguaje matemático, no se contradice con el texto bíblico; más bien lo corrobora por otros medios. Sobre este punto, cfr. particularmente la carta de 1615 dirigida a madama Cristina di Lorena, *granduchessa* de Toscana, en la cual el sabio italiano llega a afirmar que los dos Libros proceden del Verbo encarnado: “porque procediendo ambas del Verbo divino la Escritura sagrada y la naturaleza, aquélla como dictada por el Espíritu Santo, y ésta como fidelísima ejecutora de las órdenes de Dios” (1953, *Lettera* XIV). Sobre Galileo y la naturaleza como libro en relación a las sagradas Escrituras, cfr. Brooke, *op. cit.*, pp. 103-107. Sobre la relación esencial entre la física matemática impulsada por la revolución científica y la teología cristiana, más particularmente el dogma de la encarnación, cfr. Kojève, A., «El origen cristiano de la ciencia moderna», *Revista Descartes*, N° 22/23 (2012), pp. 1-8. En efecto, en este ensayo Kojève sostiene: “Si entonces el cristianismo es responsable de la ciencia moderna, es el dogma cristiano de la encarnación quien lleva la responsabilidad exclusiva. [...] Por cierto, ¿qué es la encarnación, sino la posibilidad para el Dios eterno de estar realmente presente en el mundo temporal donde nosotros mismos vivimos, sin perder sin embargo su absoluta perfección?” (p. 6). Sobre el trasfondo teológico-político de la ciencia moderna, cfr. Beresniak, F. *El imperio científico. Investigaciones político-espaciales*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2017.

¹⁵ Se recordará el texto principal del Concilio de Calcedonia (sesión V, definición 34): “se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipótesis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres”. Sobre el Concilio de Calcedonia, cfr. Grillmeier, A., *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Vol. I, Atlanta: John Knox Press, 1975, pp. 488-519; Price, R. y Whitby, M. (eds.), *Chalcedon in Context. Church Councils 400–700*, Liverpool, Liverpool University Press, 2009. Puede consultarse una traducción inglesa de las Actas del Concilio en Price, R. y Gaddis, M. (eds.), *The Acts of the Council of Chalcedon*, Liverpool, Liverpool University Press, 2005; el pasaje recién citado corresponde a la p. 204.

¹⁶ Tanzella-Nitti, G., *op. cit.*, 2001, p. 87.

¹⁷ Con esto no queremos decir, desde luego, que el pensamiento de Teilhard de Chardin agote las reflexiones cristológicas acerca del Libro, pero sí que esta concepción metafísica de la realidad entendida como un tejido o un texto encuentra en el teólogo francés un exponente privilegiado. El punto central de la obra de Teilhard, además, radica para nosotros en la función que posee Cristo en la economía y la ontología del Libro: el Hijo de Dios es el principio unificador y sintético del tejido cósmico. En este sentido, creemos que Teilhard sistematiza ciertos aspectos de la teología que a lo largo de la historia cristiana habían permanecido muchas veces dispersos, a la vez que construye a partir de ellos una teoría integral – no siempre ortodoxa – de la realidad en términos de

su filosofía que resultan pertinentes para el planteo de este artículo.

2.1 *L'étoffe de l'univers*

Como suele suceder a menudo, quienes permanecen un poco al margen de las instituciones dominantes son los que logran captar con mayor profundidad las consecuencias extremas de un determinado momento histórico. Tal es el caso de ese gran teólogo que fue Teilhard de Chardin¹⁸. Este discutido pensador jesuita, en conflicto constante con la Santa Sede, habrá de sacar, como Alexandre Kojève respecto a Hegel, las consecuencias extremas de la doctrina cristiana y de la figura de Jesús en particular. En principio, la realidad universal, para Teilhard, no es sino una totalidad espacio-temporal, un tejido de espacio-tiempo: “El tiempo y el espacio se reúnen orgánicamente para tejer, los dos juntos, la tela del Universo [*l'Étoffe de l'Univers*]”¹⁹. Esta tela cósmica o, más bien, esta concepción textil del cosmos posee una dinámica organicista y evolutiva²⁰. El Universo es una totalidad que se desarrolla progresivamente y en la que cada elemento que lo compone “está positivamente tejido con todos los otros [...]. Imposible realizar un corte en esta red, aislar una pieza, sin que se deshilache y se deshaga por todos sus bordes”²¹. La realidad, concrescente y dinámica, es profundamente homogénea. No porque no existan diferencias en el seno del Todo, sino porque la malla del Universo está tejida de una sola pieza:

Las envolturas que componen la materia son heterogéneas unas en relación a las otras [...]. El orden, el diseño no aparecen más que en el conjunto. La malla del Universo es el Universo mismo. [...] Tejido de una sola pieza, según un único y mismo procedimiento, pero que punto a punto no se repite jamás, la tela del Universo corresponde a una única figura: ella forma estructuralmente un Todo.²²

El punto más interesante es que, según Teilhard, este “extraordinario poder de aglutinación y de coalescencia”²³ que mantiene apretadas las fibras del tejido cósmico, que ajusta las puntadas a fin de que no haya ni huecos ni desgarros, no es otro que Cristo: “Cristo es el principio de consistencia universal”²⁴, o también: “Cristo es la plenitud, el principio sintético del Universo”²⁵, “centro supremo de convergencia y de consistencia, donde todo se anuda y por el cual todo se sostiene”²⁶. Se advertirá la función aglutinante de Cristo: el gran tejedor que asegura la consistencia—la presencia—en la que se asienta la malla cósmica. Por eso la encarnación adopta en Teilhard un matiz decididamente cósmico. El Universo, en su totalidad material y espiritual, es la

tejido o entramado de relaciones. De allí nuestro interés en su pensamiento.

¹⁸ Sobre la importancia de Teilhard de Chardin en la teología y el pensamiento contemporáneos, cfr. Towers, B., «The Significance of Teilhard de Chardin», *New Blackfriars*, Vol. 40, 468 (1959), pp. 126-129.

¹⁹ Teilhard de Chardin, P., *Le phénomène humain*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1956, p. 241.

²⁰ Recordemos que evolucionar, explica Hans Blumenberg, proviene del “originario modelo latino *evolutio*, que indicaba el desenvolverse del *volumen*, del rollo” (*op. cit.*, p. 13). Sobre el evolucionismo de Teilhard en relación a Darwin y Lamarck, cfr. Grumett, D., «Teilhard de Chardin's Evolutionary Natural Theology», *Zygon. Journal of Science and Religion*, Vol. 42, 2 (2007), pp. 519-534.

²¹ Teilhard de Chardin, *op. cit.*, p. 38.

²² *Ibidem*, pp. 39-40.

²³ *Ibidem*, pp. 194-195.

²⁴ Teilhard de Chardin, P., *Comment je crois*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1969, p. 81.

²⁵ Teilhard de Chardin, P., *Science et Christ*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1965, p. 60.

²⁶ Teilhard de Chardin, P., *Science et Christ*, *op. cit.*, 1965, p. 60.

hostia cósmica, el cuerpo místico: “El Redentor no ha podido penetrar en la tela del Cosmos, infundirse en la sangre del Universo, más que fundiéndose primero con la materia para renacer después”²⁷. Pero además de funcionar como la sutura del mundo y de Dios, de la humanidad y la divinidad, la encarnación deja entrever de manera fundamental el *telos* de todo lo creado. La evolución del Universo tiene un sentido: converger en la Unidad última y absoluta que Teilhard llama *Punto Omega*: “[Cristo] ha ofrecido a través de la encarnación un punto privilegiado donde todas las fibras cósmicas, por estructura natural, tienden a reunirse [...]. Cristo, *hic et nunc*, ocupa para nosotros, en posición y en función, el lugar del Punto Omega [*Point Oméga*]”²⁸. Se comprenderá que el punto Omega es la última puntada, la sutura definitiva del devenir histórico-cosmológico. La dinámica organicista de Teilhard, muy cercana en cierto sentido a la filosofía procesual de Alfred N. Whitehead, culmina en la Unidad homogénea y absoluta. Pero incluso antes de que el Universo llegue a su *telos*, antes de que conquiste la plenitud de Omega, antes del fin del mundo, de la *parousia*, el trabajo sintetizador y cohesivo de Cristo garantiza –aunque de modo imperfecto e insuficiente, por cierto– que en la tela del cosmos no se produzcan rasgaduras ni desgarros: “Considerada en su realidad física y concreta –explica Teilhard–, la Tela del Universo no puede desgarrarse”²⁹. Sin embargo, como veremos en el próximo apartado, la malla histórica está atravesada, desde su mismo inicio, por una herida insalvable. Los estigmas de Cristo revelan la condición hemofílica inherente a la trama del mundo occidental.

2.2 *Cor vulneratus*

En la página inicial de un Evangelio ilustrado del siglo XV (*Fig. 1*) se pueden observar las cinco heridas de Cristo y los instrumentos de la Pasión, los *arma Christi*, a la vez que la íntima relación que existe para los medievales entre el texto y el tejido.

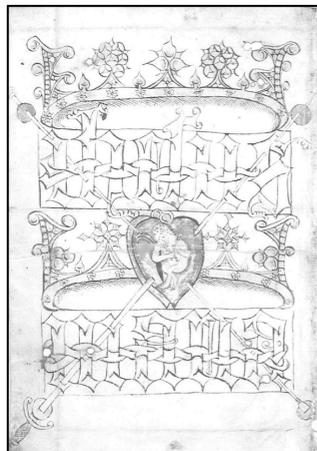


Fig. 1: Cristo niño, los *arma Christi* y los nombres de Jesús y María. Libro del Evangelio, ilustrado y coloreado a mano, The Hague, Koninklijke Bibliotheek, MS 75 E 9, 1^r. Utrecht, 1472.

²⁷ *Ibidem*, p. 89.

²⁸ *Ibidem*, p. 210.

²⁹ Teilhard de Chardin, *op. cit.*, 1956, p. 37.

En un interesante ensayo, Hanneke van Asperen ofrece la siguiente descripción de este dibujo:

Las ramas de la corona de espinas están entretejidas con las palabras *Ihesus* y *Maria*. Como la urdimbre y la trama en un tejido, las letras y las ramas forman una apretada estructura. El texto *es* textil. Los objetos están ubicados como un trasfondo del *textus*, en los dos sentidos del término. La espada y la lanza, dispuestos en forma de cruz, perforan las letras y conectan las cinco heridas – la herida del costado en el medio y las heridas de las manos y pies en las esquinas – con los nombres de Cristo y de su madre. Las palabras y los objetos en el dibujo están firmemente entretejidos como partes proporcionales en el todo. Juntos, crean un tejido en el cual cada elemento está interconectado. Como una vestimenta de honor, las letras y los objetos forman una composición apropiada para el Cristo niño.³⁰

Esta imagen puede ser interpretada como una alegoría (que, por supuesto, no se encuentra en la imagen en cuanto tal y por ende corre por nuestra cuenta) de la estrategia específica de la teología: la sutura de las heridas del texto de la historia³¹. En este dibujo, los estigmas de la Pasión son entretejidos, hasta prácticamente perder su especificidad, con los nombres de la Virgen y del Salvador. Las espinas, la espada y la lanza se vuelven funcionales a la malla homogénea de la economía cristiana. No obstante, la herida del sagrado corazón permanece abierta.

En otra miniatura de un libro de plegarias de principios del siglo XVI (*Fig. 2*) se enfatiza también la relación entre el tejido y las heridas de Cristo. Los rombos en las esquinas representan las heridas de las manos y los pies mientras que la herida del costado ocupa la parte central de la miniatura. Dentro de la figura ovalada (que se asemeja a una vulva)³² se puede observar el corazón herido de Cristo. Lo más interesante es que un rollo o pergamino penetra varias veces en el sagrado corazón, “como el hilo de la trama en un tejido que se mueve dentro y fuera de la urdimbre”³³. En este caso, el hilo de la trama, continúa van Asperen, “se ha convertido en un rollo de tal manera que puede transportar palabras sobre sí”³⁴. El texto del rollo reza: *dominus amore vulneratus est* (el Señor está herido de amor)³⁵.

³⁰ Van Asperen, H., «Praying, Threading, and Adorning: Sewn-in Prints in a Rosary Prayer Book (London, British Library, Add. MS 14042)», en Rudy, K. y Baert, B. (eds.), *Weaving, Veiling, and Dressing. Textiles and their Metaphors in the Late Middle Ages*, Belgium, Brepols Publishers, 2007, p. 96.

³¹ Sobre el salto de un registro histórico basado en la descripción de una imagen concreta perteneciente a un manuscrito medieval a un registro metafísico y teológico-político, frecuente en nuestra exposición, cfr. la nota 40.

³² Sobre la operación de sutura efectuada por Cristo y la figura de la vulva entendida como herida metafísica, cfr. Prósperi, G., *La respiración del Ser: Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2018, pp. 45-80.

³³ Van Asperen, *op. cit.*, p. 99.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Parte del texto, lógicamente, está invertido para respetar el sentido de las curvas del rollo.



Fig. 2: Las cinco heridas de Cristo. Miniatura pegada sobre una página de un libro de plegarias. Londres, British Library, Add. MS 14042, fol. 337^v, posiblemente primer cuarto del siglo XVI.

Para sellar la dehiscencia y suturar las paredes abiertas del corazón crístico se recurre en este caso a coser la herida con el rollo de la escritura: el *textus* es a la vez hilo y tejido, signo y soporte, letra y trama, ley y urdimbre. Cristo, de nuevo, es la cifra de esta operación de zurcido. Por eso mismo, en el apartado siguiente analizaremos este mecanismo higiénico de sutura que ha funcionado, en paralelo al acoso despresentificador del Anticristo, como uno de los dispositivos inmunitarios³⁶ más efectivos de la onto-teo-logía occidental.³⁷

³⁶ Cfr. Esposito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.

³⁷ La relación entre la historia de la metafísica entendida como onto-teo-logía y la tradición cristiana es más que evidente en la medida en que el cristianismo constituye una de las declinaciones fundamentales de la estructura dual propia de esa historia. De allí que la famosa “muerte de Dios” nietzscheana signifique, para Heidegger, la consumación del proyecto metafísico-cristiano que consiste en oponer un mundo suprasensible a un mundo sensible: “los nombres Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general. [...] Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón, o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real” (*Holzwege*, en *Gesamtausgabe*, Band 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 216); o también, cuando Heidegger señala que la teología cristiana se basa en la tradición helenístico-judaica: “Lo que se quiere poner de esta manera en el lugar del mundo suprasensible son variantes de la interpretación del mundo cristiano-eclesiástica y teológica, que había tomado prestado su esquema del orden, del orden jerárquico de lo ente, del mundo helenístico-judaico [*der hellenistisch-jüdischen Welt*], cuya estructura fundamental había sido establecida por Platón al principio de la metafísica occidental” (*Ibidem.*, p. 221). No es causal, en este sentido, que el mismo Nietzsche considere que “dentro de la gran fatalidad que supuso el cristianismo, Platón fue ese equivoco y esa fascinación llamada ‘ideal’, que hizo posible que los individuos más nobles de la antigüedad se interpretaran mal a sí mismos y que pusieran un pie en el *punte* hacia la cruz” (*Götzen-Dämmerung*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Band I, Berlin – New York – München, W. de Gruyter, 1999, p. 156).

3. *Sutura et cicatrix*

Gran parte de los manuscritos medievales estaban escritos en pergaminos, es decir en pieles de animales³⁸. Más allá de los arduos esfuerzos realizados por los productores de pergaminos, lo cierto es que en general la superficie de inscripción, incluso luego de los tratamientos requeridos, exhibía imperfecciones e irregularidades. En efecto, en la producción medieval de libros era frecuente que ciertas partes del animal, tales como la espina, la cola o las uñas, produjesen alteraciones en la superficie. Por tal motivo, una de las tareas centrales que se realizaban en los diversos *scriptoria* monacales era la reparación de pergaminos, la cual consistía preferentemente en coser o zurcir las rasgaduras. Explica Christine Sciacca:

Resultaba difícil para los *scriptoria* que producían múltiples libros evitar la utilización de algunos pergaminos defectuosos. Era muy frecuente reparar estas imperfecciones con hilo durante el proceso de preparación del pergamino, pero a veces también luego de que la piel hubiese sido dispuesta como bifolio. Estas reparaciones usualmente consistían en una costura rústica y vigorosa.³⁹

La reparación de los pergaminos dañados consistía entonces en suturar los dos bordes de la rasgadura o, si se trataba de un agujero más o menos extenso, en rellenar el vacío con un tejido o bordado que muchas veces alcanzaba una alta calidad artística. Sciacca, en el estudio citado, analiza esta técnica de bordado en la región central de Europa, particularmente en el monasterio de Engelberg, en la abadía de Weingarten y en el convento de Interlaken. Reproducimos aquí algunas imágenes:

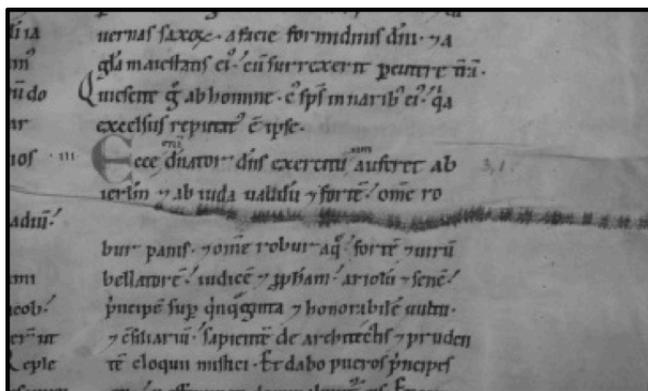


Fig. 3: Reparación con bordado en la Biblia Frowin, vol. 1 (Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 3), fol. 168r. Fotografía: Christine Sciacca

³⁸ Cfr. Quandt, A. y Noel, W., «From Calf to Codex», en Tanis, J. R. (ed.), *Leaves of Gold: Manuscript Illumination from Philadelphia Collections*, Philadelphia, Philadelphia Museum of Art, 2001, p. 14.

³⁹ Sciacca, C., «Stitches, Sutures, and Seams: “Embroidered” Parchment Repairs in Medieval Manuscripts», en Netherton, R. y Owen-Crocker, G. (eds.), *Medieval Clothing and Textiles*, Vol. 6. Woodbridge, The Boydell Press, 2010, p. 58.



Fig. 4: Reparación con tejido bordado de un hueco en un misal (Sitten, Kapitelsarchiv, MS 18), fol. 26r. Fotografía: Christine Sciacca

El peligro a conjurar, como hemos visto, era la apertura de huecos o rasgaduras en la superficie del pergamino. Cuando tal cosa ocurría, o bien se procedía a coser o zurcir los bordes de la rasgadura (Fig. 3), o bien, en el caso de huecos más pronunciados, a rellenar el espacio vacío con un tejido bordado (Fig. 4). Pero se comprenderá rápidamente que, en la medida en que la noción de tejido, de *textus*, y más allá de libro, posee en la tradición teológica, tanto judía cuanto cristiana, un claro sentido ontológico, es preciso interpretar estas imágenes desde una perspectiva también ontológica e histórica⁴⁰. El tejido de la historia, la historia como tejido, como texto envuelto en un volumen, en un rollo que custodia la urdimbre del espíritu, de la divinidad, y la trama de la carne, de la humanidad, el tejido que sólo Cristo vuelve consistente y aglutinante – homogéneo, en suma –, está acosado, y debe interpretarse aquí el término “acoso” como el acoso de un fantasma, por heridas y agujeros despresentificadores. Las imágenes que reproducimos aquí deben leerse en su sentido teológico-metafísico, onto-teo-lógico. Las rasgaduras en el pergamino (de la historia) son rasgaduras en el Ser, los huecos son islas fantasmáticas que interrumpen el *continuum* de la piel cósmica. El trabajo de costura propio del dispositivo cristológico-hipostático es una estrategia teológico-política⁴¹.

⁴⁰ Pueden encontrarse innumerables referencias al tejido desde una perspectiva ontológica en los últimos escritos de Merleau-Ponty, particularmente en el grandioso *Le visible et l'invisible*. En este texto póstumo, Merleau-Ponty habla, por ejemplo, del “tejido de un único Ser [*le tissu d'un seul Être*]” (*Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 146), del “tejido de la experiencia [*le tissu de l'expérience*]” (p. 148), de “la textura de la experiencia [*la texture de l'expérience*]” (p. 157), del “tejido de nuestra vida [*le tissu de notre vie*]” (p. 155), etc. Sobre la filosofía de Merleau-Ponty y las nociones de *tissu* y *texture*, cfr. Vasseleu, C., *Textures of Light. Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*, London – New York, Routledge, 1998.

⁴¹ Es preciso aclarar que, en la medida en que interpretamos estas imágenes en un sentido metafísico-político o, más bien, onto-teo-lógico, quien lee se encontrará frecuentemente con saltos de registro. Por ejemplo, las reparaciones de pergaminos realizadas en los *scriptoria* monacales cifran, más allá de su condición efectiva y concreta, una maniobra teológico-política y metafísica: la sutura o reparación de las heridas en la trama de la historia y, al límite, en el tejido del Ser. En este caso, por lo tanto, realizamos deliberadamente un salto analógico de un registro histórico concreto, empírico, a un registro metafísico o teológico-político. Sobre el método analógico que aplicamos aquí, cfr. Melandri, E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet, 2004; Courtine, J.-F., *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005; Derrida, J., «Comment ne pas parler. Dénégations», en *Psyché, Invention de l'autre*, (tome 2), Paris, Galilée, 2003, pp. 145-200.

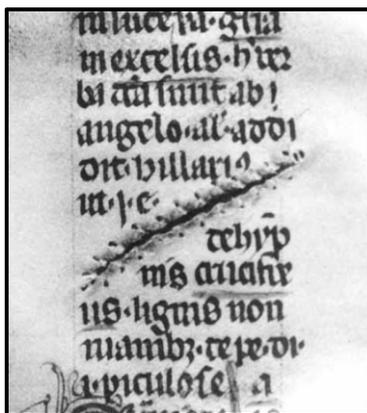


Fig. 5: Rasgadura de un pergamino y rastros de costura, ahora sin hilo.

Extraído de Clarkson 1992: 20.

En el ensayo “Rediscovering Parchment. The Nature of the Beast”, Christopher Clarkson explica que en este pergamino (Fig. 5) puede notarse que el hilo, ahora faltante, pasaba de un lado al otro a través del corte o rasgadura, “previniendo que los bordes se superpongan”⁴². Lo cual no sorprende, puesto que el dispositivo hipostático, lo sabemos por el Concilio de Calcedonia, debía garantizar tanto la unión de lo divino y lo humano cuanto su no confusión – su no superposición, diríamos aquí.

En todos estos casos, salvo la Fig. 4, las rasgaduras interrumpen el texto propiamente dicho, es decir el tejido de signos. La laceración en el soporte implica un quiebre correlativo de la cadena significativa. El sentido, *ergo*, se fractura y, con él, la homogeneidad de lo Real. Esta secuencia aleatoria de desgarros, de traumas, por eso mismo, constituye la mayor amenaza para el despliegue textual de la historia. De allí los minuciosos mecanismos de sutura implementados por la cristología dogmática, toda esa red de micro-costuras extendiéndose hasta los rincones más alejados de la cristiandad. Se cose la superficie, como en el pergamino de la Fig. 6, a fin de que la escritura continúe y no se desgarre la trama y el sentido – la trama *del* sentido – de la historia. Pero en la medida en que el *textus* histórico no puede sustraerse por completo a la erosión despresentificadora, la cristología es inescindible de una traumatología.⁴³

⁴² Clarkson, C., «Rediscovering Parchment: The Nature of the Beast», *The Paper Conservator*, 16:1 (1992), p. 20.

⁴³ El término “trauma”, por cierto, proviene del griego *trauma* y significa herida. En tiempos antiguos, hacía referencia a una laceración realizada en un cuerpo (cfr. Caruth, C., *Trauma. Explorations in Memory*, Baltimore – London, The Johns Hopkins University Press, 1996, pp. 3-4). Sobre la relación entre historia, memoria y trauma, aunque desde una perspectiva diversa a la nuestra, cfr. Caruth, *op. cit.*; LaCapra, D., *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014. A diferencia de la propuesta de LaCapra, quien analiza experiencias traumáticas concretas (Holocausto, Hiroshima, Colonialismo, etc.), nosotros consideramos al trauma fundamentalmente como una herida ontológica, es decir como un desgarro en el tejido del Ser y, por lo tanto, de la historia. Llamamos trauma a la dehiscencia despresentificadora efectuada por el Anticristo en el tejido de la historia occidental, tanto en su aspecto cósmico u ontológico cuanto en su aspecto propiamente narrativo-historiográfico. De este modo, la historia de la teología cristiana es, a la vez, una suturología (o *raphología*) y una traumatología. No obstante, esta afirmación es sin duda falaz: la traumatología, ajena por necesidad a la presencia, a la presentificación implementada por Cristo a través de su operación suturoológica o *raphológica*, no puede ser recogida en ninguna trama ni en ninguna historia (del Libro). En el tejido cósmico de la historia, la traumatología es la ciencia de los agujeros negros. Cristo es el buen samaritano de la historia de la metafísica – y de la metafísica de la historia –, quien sana las heridas y cura los traumas histórico-cosmológicos – “y acercándose, vendó sus heridas [*katedēsen ta traumata*], echándoles aceite y vino” (Lucas 10:34) –, el *rapheus* del tejido narrativo del Occidente. ¿Quién o qué, entonces, es el Anticristo?



Fig. 6: Rastros de la costura de un pergamino realizado posiblemente en un *scriptorium*. MS.W.135, f. 15r. Extraído de Clarkson 1992: 20.

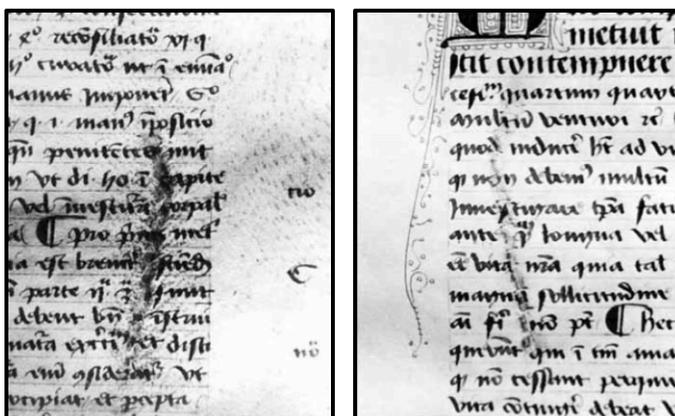


Fig. 7: Dos imágenes de una reparación en la cual los dos bordes de la hendidura han sido unidos y alisados para posibilitar la escritura. MS.W.311, f. 306r & v. Extraído de Clarkson 1992: 21.

En estas imágenes (*Fig. 7*), los dos bordes son fusionados y alisados, permitiéndole al amanuense escribir sobre la reparación. Clarkson explica que “esto se lograba posiblemente uniendo los bordes con hilo, luego aplicándole agua caliente y al mismo tiempo frotando la piel alisada. El hilo debe haber sido quitado luego de que la reparación se secura”⁴⁴. Este cuidadoso trabajo de costura y reparación constituye la operación específica de Cristo, el gran tejedor y costurero de la presencia. Sin embargo, el tejido de la onto-teo-logía no está exento de heridas y fallas. En las fracturas del texto, en los desfiladeros y las hondonadas de la geografía del *Liber Christi*, es decir del *Liber historiae*, acecha el Anticristo, no sólo para interrumpir la cadena significativa, no sólo para deshilar el tejido de signos, sino incluso para hendir la superficie de inscripción, ese otro tejido a-significante de fibras, a fin de ahuecar, en definitiva, el corazón del afuera. Este afuera del libro, pero también del texto, nos conduce directamente a ciertas tesis características de la filosofía contemporánea. En el apartado siguiente abordaremos, sin descuidar lo que hemos desarrollado hasta aquí, el problema del afuera o de la clausura del Libro en la

El trauma de Cristo, evidentemente.

⁴⁴ Clarkson, *op. cit.*, p. 21.

filosofía de Jacques Derrida – y también, aunque en menor medida, de Maurice Blanchot –.

4. El afuera del texto

La filosofía contemporánea, sabemos, se ha interrogado obsesivamente sobre el afuera del Libro⁴⁵, sobre la posibilidad –y sobre la legitimidad de tal posibilidad– de pensar tan siquiera un afuera o, con mayor cautela, una *clausura* del Libro⁴⁶. Se conoce la operación deconstructiva de la gramatología derrideana y su gesto paradójico: el Libro, lejos de ser el aliado natural de la escritura, sería más bien su enemigo, el disfraz protector de la onto-teo-logía ante la amenaza inasimilable del *texto*.

La idea del libro es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, más que si una totalidad de lo significado le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, es independiente de su idealidad. La idea del libro, que reenvía siempre a una totalidad natural, es profundamente extranjera al sentido de la escritura. Ella es la operación enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la disrupción de la escritura, contra su energía aforística y, lo precisaremos más adelante, contra la diferencia en general. Si nosotros distinguimos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia hoy en todos los dominios, desnuda la superficie del texto.⁴⁷

Derrida contrapone el texto, entendido como “tejido de signos [*tissu de signes*]”⁴⁸, al libro. En efecto, este último no designa sino la organización o la estructuración – la jerarquía, diríamos – del texto. De tal manera que la destrucción del libro, envoltura y custodio absoluto del sentido, posibilitaría la emergencia del texto, juego de escritura, *différance*: producción inestable de diferencias. No obstante, como hemos dicho, el gesto decisivo de Derrida consiste en mostrar que, a fin de cuentas, el libro es una forma históricamente legitimada del texto. El libro es un texto que ha sido debidamente domesticado e introducido en la economía de la presencia. Y si a lo largo de la historia de la metafísica la escritura ha sido considerada subsidiaria o secundaria respecto de la voz, la cual pretendería asegurar en su intimidad espontánea la presencia del sentido y el sentido de la presencia, se trataría de mostrar que la voz, en verdad, no es sino una de las máscaras de la escritura; mostrar, en suma, que el libro es un disfraz *policial* del texto⁴⁹. De tal manera que el libro no sería más que el repliegue de un afuera insondable pero necesariamente histórico: la (archi)escritura⁵⁰. Dicho de otro modo, si bien es cierto que para Derrida el texto es el “afuera” del libro

⁴⁵ ¿Acaso no ha dicho Blanchot “que lo que obsesiona al libro (lo que lo acusa), sería esta ausencia de libro que siempre falta” (*L’entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 630)?

⁴⁶ Sobre la clausura del Libro, cfr. Derrida, J., *L’écriture et la différence*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1967a, pp. 429-436.

⁴⁷ Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967b, pp. 30-31.

⁴⁸ *Ibidem.*, p. 26.

⁴⁹ Sobre el sentido que le damos aquí al término *policial*, cfr. Rancière, J., *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

⁵⁰ Para un panorama general sobre la historia de la escritura y su relación con los diversos soportes, cfr. Fischer, S. R., *A History of Writing*, London, Reaktion Books Ltd., 2001.

o la escritura el “afuera” de la voz, si cada vez que salimos del libro nos abismamos en el texto, también es cierto que una vez *caídos* en el texto ya no hay salida, puesto que, sabemos, y lo sabemos por el mismo Derrida, “no hay nada fuera del texto [*il n’y a rien hors du texte*]”⁵¹. Pero es preciso señalar que el texto, como el libro, como el Ser, es también un tejido: de fibras vegetales, en el caso del papiro o del papel; de fibras animales, en el caso del pergamino⁵². El entrelazamiento de las fibras que componen las hojas del libro, amén de la costura que las liga entre sí en el proceso de encuadernación, constituye un tejido trascendental respecto al texto en su sentido vulgar, es decir como tejido de signos (lingüísticos o no)⁵³.

Ahora bien, en la medida en que la operación efectuada por el Anticristo, según hemos visto en los apartados previos, consiste en hendir o desgarrar el entramado del *texto*, y no simplemente del libro, sus efectos van más allá incluso que el proyecto derrideano. Por tal motivo, si bien la literatura como *interrogación absoluta*, reconoce Derrida, “no pertenecería jamás a ningún libro”⁵⁴ pero por eso mismo se inscribiría siempre en las huellas de una “archi-escritura”, siempre en el entramado de un texto, del cual no existe – recordémoslo – afuera, es preciso mostrar los agujeros y las rasgaduras que acosan, no ya al libro, sino a su “afuera”, al texto mismo. En suma, si “la clausura del libro” es sinónimo de “la abertura del texto”⁵⁵ o, lo que es lo mismo, si “la cuestión de la escritura sólo puede abrirse a libro cerrado”⁵⁶, si “entre Dios y Dios, entre el Libro y el Libro [...] la escritura vela”⁵⁷, no la escritura en su sentido vulgar, desde luego, sino como *différance*, como “la sombra del libro”⁵⁸, es preciso mostrar las hendiduras o las fracturas que escanden la trama de la *différance* misma, que se sustraen a la economía lúdica de la diferencia, a la operación subversiva del texto. En las heridas del tejido histórico, del Libro pero también del texto, ni siquiera vela la escritura, esa “(pura) forma de exterioridad”, en palabras de Blanchot⁵⁹. El Anticristo, en este sentido, es decir como despresentificador, es el hueco al interior de la *différance*, la suspensión de la archi-escritura, el descalabro incluso de ese *jeu insensé d’écrire* (Mallarmé) que para Blanchot apuntaba ya, titubeante, a la ausencia de Libro. Si el texto es el afuera del libro, el Anticristo es el afuera del texto, que para Derrida no existe⁶⁰.

⁵¹ Derrida, *op. cit.*, 1967b, p. 233.

⁵² La idea del Libro como “tejido viviente” se encuentra en el centro de la cábala: “Que la Torá es un organismo viviente es una noción que se encuentra en la línea de varias corrientes del pensamiento de los cabalistas” (Scholem, *op. cit.*, p. 48).

⁵³ Sobre la historia del libro existe una vastísima bibliografía que no viene al caso mencionar aquí. Siguen siendo esenciales, y bien vale la pena la referencia, además de los trabajos de Roger Chartier, los dos volúmenes que componen el estudio consagrado a la aparición del libro, entendido en su sentido tradicional, es decir no metafísico ni místico, de Lucien Febvre y Henri-Jean Martin (1958).

⁵⁴ Derrida, J., *op. cit.*, 1967a, p. 116.

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 429.

⁵⁶ Derrida, J., *op. cit.*, 1967a, p. 429.

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*, p. 436.

⁵⁹ Cfr. Blanchot, *op. cit.*, p. 632.

⁶⁰ Con la noción de *neutro*, sin embargo, retomada entre otros por el mismo Derrida, Blanchot se ha arriesgado a pensar aquello que parecía perderse más allá del pensamiento y del sentido, no en un más allá trascendente, elevado, soberano, sino en una región ajena e irremediamente obliterada. ¿Será casual que en esa neutralidad, siempre ligada en Blanchot y en Derrida a la escritura, se insinúe la estela evasiva del fantasma?: “Neutro sería el acto literario que no es ni de afirmación ni de negación y (en un primer momento) libera el sentido como fantasma, acoso, simulacro de sentido, como si lo propio de la literatura fuera ser espectral” (Blanchot, *op. cit.*, 1969, p. 448). En nuestro caso, el fantasma es ajeno tanto a la voz cuanto a la escritura. El Anticristo, el

Se comprenderá entonces que el Anticristo efectúa una despresentificación que afecta fundamentalmente a la dimensión *trascendental* del libro. Si, como sostiene Blanchot, “el libro es el *a priori* del saber”⁶¹, entonces las rasgaduras y los agujeros del libro son lesiones en el espacio trascendental de la historia. No se trata sólo de rupturas en el nivel empírico de los signos, en las eventuales actualizaciones significantes, sino de verdaderos desgarros en la superficie de inscripción del texto histórico. Según Derrida y Blanchot, la superficie de inscripción no es el libro sino el texto o la escritura. Y si el libro, el *a priori* del saber, no es sino una forma legitimada históricamente del texto, entonces éste es el *a priori* de aquél, el *a priori* del *a priori*⁶². Lo cual no significa que la dehiscencia producida por el Anticristo en el tejido del libro implique un descubrimiento o una apertura del texto, como sugiere Derrida. La herida es demasiado profunda: atraviesa libro y texto, *phōnē* y *gramma*, *a priori* y *a priori* del *a priori*. Por ese motivo la dehiscencia no supone, frente a la relación analógica del libro/voz con el alma, una reivindicación del cuerpo, sino algo más abominable, *lo* abominable: el fantasma⁶³. Por el contrario, Derrida afirma en *De la grammatologie*:

la escritura, la letra, la inscripción sensible han siempre sido consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exteriores al espíritu, al aliento, al verbo y a sus logos. Y el problema del alma y del cuerpo es sin duda derivado del problema de la escritura al cual parece – inversamente – prestar sus metáforas.⁶⁴

Derrida propone la siguiente analogía: la escritura es al cuerpo lo que la voz es al alma, o, también, el texto es al cuerpo lo que el libro es al alma. Se notará, entonces, la especificidad del gesto del Anticristo: hiende el libro, la voz, el alma, el espíritu (*psychē*, *pneuma*), pero en vez de restituir sus derechos al texto, a la escritura, al cuerpo, a la carne (*sōma*, *sarx*), profundiza la hendidura y atraviesa incluso la materialidad que le sirve de soporte⁶⁵. Por eso la rasgadura es tanto empírica como trascendental, tanto espiritual como corporal, tanto inteligible como sensible. A través de ella accedemos a ese *effondement universel* del que habla Gilles Deleuze⁶⁶,

phantasma, a diferencia de Cristo, el *eikōn*, no se hace nunca presente, pero justamente por esa razón, debilita la presencia y la hunde en las profundidades del sueño que es, se sabe, el profeta intermitente de la muerte. Sobre el sentido que le damos aquí al término *phantasma*, cfr. la nota 62.

⁶¹ Blanchot., *op. cit.*, p. 621.

⁶² Sobre la noción de “*a priori* del *a priori*”, cfr. Prósperi, G., *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2019, pp. 559-562.

⁶³ El término *phantasma* designa para nosotros una entidad irreductible a lo sensible y lo inteligible o a la materia y el espíritu. Así como Cristo, en tanto *eikōn*, aglutina (es decir cose o sutura) lo humano y lo divino, el Anticristo, en tanto *phantasma*, lo separa y desune. La operación de Cristo, por eso mismo, es eminentemente *conjuntiva*; la del Anticristo, *disyuntiva*. En cierto sentido, nuestra concepción del *phantasma*, que por razones de extensión no podemos desarrollar aquí, remite a Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 245-252.

⁶⁴ Derrida, *op. cit.*, 1967b, p. 52.

⁶⁵ Sería posible afirmar que la intermitencia del Anticristo, es decir de las fracturas del – y en el – tejido histórico, se asemeja a un *fenómeno cársico*. Sergio Givone, en su *Storia del nulla*, recurre a esta expresión – que alude, en su sentido geográfico, al tipo de relieve calcáreo surcado por hendiduras que permiten una rápida absorción de las aguas y un desarrollo de su circulación subterránea – para explicar la aparición intermitente de la Nada a lo largo de la historia de la filosofía occidental (cfr. *Storia del nulla*, Bari, Laterza, 1995, p. xi). Si bien el Anticristo no se identifica para nosotros con la Nada, la expresión “fenómeno cársico” explica de manera precisa el acoso despresentificador que sufre, aquí y allí, el libro de la historia de Occidente.

⁶⁶ Cfr. Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968, p. 92.

por ella nos abismamos en el dominio despresentificador de los sueños y de la muerte, el *hadēs* o el *sheol*; no para encontrar allí, por cierto, la espesa materialidad de los cuerpos, tampoco la etérea espiritualidad de los ángeles, sino la paradójica neutralidad del fantasma. Ni *res extensa* ni *res cogitans*, ni substancia ni accidente, ni acto ni potencia, ni forma ni materia, ni empírico ni trascendental: el fantasma no pertenece a ninguna de las regiones de la metafísica. No es casual que ya en un libro temprano como *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Giorgio Agamben haya analizado pormenorizadamente la concepción medieval del fantasma, sobre todo en la poesía del *Dolce stil novo*, y al mismo tiempo haya insistido en la insuficiencia del proyecto derridiano a la hora de “superar” la historia de la metafísica. La crítica de Agamben consiste en mostrar que el *gramma* no es sino la otra cara de la metafísica de la *phōnē*, el lado negativo del proyecto metafísico mismo y de ninguna manera su superación:

Poner en el inicio una escritura y un rastro significa poner el acento en esa experiencia original, pero no por cierto superarla. *Gramma* y *phōnē* pertenecen en efecto ambos al proyecto metafísico griego, que, calificando de «gramática» a la reflexión sobre el lenguaje y concibiendo la *phōnē* como *semantike* (o sea como signo de una «escritura del alma»), ha pensado desde el comienzo el lenguaje desde el punto de vista de la «letra». La metafísica de la escritura y del significante no es sino la otra cara de la metafísica del significado y de la voz, el venir a la luz del fundamento negativo y no por cierto su superación.⁶⁷

Tres años después de la publicación de *Stanze*, en el seminario *Il linguaggio e la morte*, Agamben vuelve a insistir en la imposibilidad de superar la metafísica profundizando la vía negativa, inherente –según el autor– a la misma tradición que se pretende deconstruir⁶⁸. En la “ottava giornata”, por ejemplo, alude al “límite de toda crítica de la metafísica –y tales son tanto la filosofía de la diferencia como el pensamiento negativo y la gramatología– que piensa traspasar su horizonte radicalizando el problema de la negatividad y de lo infundado”⁶⁹. Al contrario, según Agamben no se trata de afirmar el significante o la escritura sobre el significado o la voz, sino de “reconocer la situación originaria del lenguaje, ese «plexo de diferencias eternamente negativas», en la barrera resistente a la significación”⁷⁰. Tal es así que Agamben identifica a lo humano, en un claro gesto antropocéntrico acaso heredado de Heidegger, con esa fractura en la que se fundan los dos elementos del signo:

El núcleo originario del significar no está ni en el significante ni en el significado, ni en la escritura ni en la voz, sino en el pliegue de la presencia sobre el que estos se fundan: el *logos*, que caracteriza al hombre en cuanto *zōon logon echōn*, es ese pliegue que recoge y divide cada cosa en la «conmesura» de la presencia. Y el humano es precisamente esa fractura de la presencia, que abre un mundo y sobre el cual se sostiene el lenguaje. El algoritmo S/s debe reducirse por eso a la sola barrera: –.⁷¹

⁶⁷ Agamben, G., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1979, p. 187.

⁶⁸ Sobre la crítica de Agamben a la gramatología derridiana, cfr. Attell, K., *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*, New York, Fordham University Press, 2015, pp. 19-39.

⁶⁹ Agamben, G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino, Einaudi, 1982, p. 105.

⁷⁰ Agamben, G., *op. cit.*, 1979, p. 188.

⁷¹ *Ibidem*.

Agamben explica que esta estructura dual (meta-física) ha gobernado implícitamente la interpretación del significar como unidad de un significante y un significado desde la Antigüedad greco-latina hasta la lingüística y la semiología modernas. La definición del *signo* como “unidad lingüística de una cosa doble, hecha de la aproximación de dos términos”⁷² propuesta por Ferdinand de Saussure en el célebre *Cours de linguistique générale* constituye en cierto sentido su fórmula paradigmática. El signo mantiene unidos el significante y el significado según su eje vertical y a la vez instaura una distinción, una barra: –, según su eje horizontal. En este sentido, Saussure puede decir que el signo “es una entidad psíquica de dos caras”⁷³. Como Cristo, según su naturaleza hipostática, el signo une sin confundir y distingue sin separar. Por eso mismo no se trata sólo de restituir los derechos del significante, del *gramma* (como propone Derrida), sino de abismarse en la barrera o el pliegue, no ya para descubrir allí el nexo meramente *conjuntivo* implementado por el dispositivo cristológico del Libro, sino también – y sobre todo – la dehiscencia *disyuntiva* introducida por el Anticristo. Nótese entonces que los huecos o las hendiduras provocadas por el Anticristo, según la analogía planteada, conciernen específicamente al espacio anfibológico establecido por la barra del signo. No es por eso casual que Agamben identifique a lo simbólico y lo diabólico con los dos movimientos del significar y por ende de la metafísica occidental en cuanto tal:

En cuanto que en el signo está implícita la dualidad del manifestante y de la cosa manifestada, es en efecto una cosa fragmentada y doble, pero en cuanto que esa dualidad se manifiesta en el único signo, éste es por el contrario una cosa conjunta y unida. Lo *simbólico*, el acto de reconocimiento que reúne lo que está dividido, es también lo *diabólico* que continuamente transgrede y denuncia la verdad de ese conocimiento.⁷⁴

La tesis que quisiéramos sugerir es que Cristo funciona como *symbolon*, es decir como fuerza conjuntiva o aglutinante de los dos elementos del signo – y, más allá, de las dos regiones de la metafísica en general: inteligible/sensible, espíritu/materia, alma/cuerpo, etc. –, a la vez que el Anticristo funciona como *diabolon*, es decir como fuerza disyuntiva o como escisión entre ambos elementos. Si el Libro es esencialmente simbólico, las heridas del Libro son por necesidad diabólicas, razón por la cual la teología cristiana ha pensado al Anticristo como “el hijo del diablo [*huios tou diabolou*]”⁷⁵, según las palabras de Hipólito de Roma. Antonio Orbe lo corrobora en un genial artículo: “Da la impresión de que la primera literatura eclesiástica tradujo Anticristo por hijo del diablo, y aun por ‘primogénito de Satanás’, con alcance genérico”⁷⁶. El Libro es el espacio –el *a priori* textil– que sostiene la cadena de signos y asegura así el proceso semántico. Cada signo, en efecto, es un punto de tejido en la trama de la significación. Se comprenderá ahora la radical catástrofe generada por el efecto del Anticristo: rompe la cadena de signos y a la vez separa al significante del significado. Los dos movimientos de la significación, explica Agamben sin hacer referencia por supuesto a las figuras de Cristo y del

⁷² Cfr. Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995, p. 98.

⁷³ *Ibidem.*, p. 99.

⁷⁴ Agamben, G., *op. cit.*, 1979, p. 160; las cursivas son de Agamben.

⁷⁵ Hipólito de Roma, *De Anticristo*, 14-15.

⁷⁶ Orbe, A., «La trinidad maléfica (A propósito de ‘Excerpta ex Theodoto’ 80, 3)», *Gregorianum*, Vol. 49, No. 4 (1968), p. 731.

Anticristo, conciernen de manera esencial a las imágenes y a la imaginación: “La historia de la humanidad es siempre historia de fantasmas y de imágenes, porque es en la imaginación donde tiene lugar la fractura entre lo individual y lo impersonal, lo múltiple y lo único, lo sensible y lo inteligible [el significante y el significado, agregaríamos nosotros] y, a la vez, la tarea de su dialéctica recomposición”⁷⁷. Estos dos movimientos, de recomposición y de fractura, atañen – es nuestra tesis – a las figuras de Cristo y del Anticristo respectivamente: aquél cose y éste descose, aquél teje y éste desteje, aquél une y éste desune.

5. Conclusión

Intentemos recapitular nuestro recorrido y sintetizar las principales tesis avanzadas en una figura mitológica: Penélope. La esposa de Odiseo es la figura que representa, según nuestra perspectiva, la lógica interna de la historia de la metafísica occidental. Se conoce el relato de Homero: para conservar su castidad mientras espera a Odiseo, Penélope convence a sus pretendientes de que aceptará un nuevo enlace cuando termine de tejer un sudario para el fallecido Laertes. “Desde aquel instante –leemos en *Odisea*– pasaba el día [*ēmatiē*] labrando la gran tela [*hyphainesken megan histon*], y por la noche [*nyktas*], tan luego como se alumbraba con las antorchas, deshacía [*allyesken*] lo tejido”⁷⁸. *Megas histos* designa la gran tela de la historia occidental, el tejido (texto) del devenir histórico del Occidente, la urdimbre de lo sensible (la carne, *sarx*), y la trama de lo inteligible (el Verbo, *logos*)⁷⁹. Cristo, en efecto, es el costado diurno (*ēmatios*) de Penélope, la operación de tejido (*hyphainō*) que entrelaza lo visible con lo invisible y los hace funcionar al servicio de la presencia. El Anticristo, en cambio, es el costado nocturno (*nyktos*) de la esposa de Odiseo, la operación de des-tejido (*analyō*) que abre los puntos de la trama histórica y debilita la plenitud de la presencia. Como ha señalado Mónica B. Cragnolini, la operación de destejido, contraria a la conjunción del *symbolos*, es esencialmente diabólica:

Si el *sym-bolos* era la unión de las dos partes de la moneda a partir de las cuales se reconocían los portadores de las mismas (y desde allí podían tejer una historia), el *dia-bolos* ha de ser justamente el camino inverso: la separación después de la unión, la ruptura de la significación, la historia des-tejida, la falta de re-conocimiento, el des-conocimiento, la falta del sentido, la locura, la pérdida de la identidad.⁸⁰

Cristo es el presentificador, el tejedor metafísico por excelencia; el Anticristo, el despresentificador, el destejedor. Estas heridas despresentificadoras coinciden con la barra o la fractura que separa, al interior del signo en su sentido saussuriano, el

⁷⁷ Agamben, G., *Ninfas*, Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 53.

⁷⁸ *Odisea* II, vv. 104-105.

⁷⁹ La cercanía de los términos *histos* (ἵστός): tejido, tela e *historia* (ἱστορία), del cual se deriva *histōr* (ἵτωρ): experto, luego historiador, así como de los términos *kairós* (καίρος): tiempo oportuno, tiempo del ahora y *kairos* (καίρος): tejer, cruzar la urdimbre con la trama, si bien provenientes de raíces y de contextos diferentes, no deja de resultar curiosa. En el último caso, hemos incluido los acentos, agudo sobre ómicron en *kairós* y circunflejo sobre iota en *kairos*, violando las normas de transliteración (ALA-LC 2010) adoptadas a lo largo del texto, puesto que en ellos radica la sutil diferencia terminológica.

⁸⁰ Cragnolini, M. B., «Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura», *Confines*, n° 3 (1996), p. 195.

significante del significado. Hemos mostrado asimismo que esa barra, irreductible a cada uno de los componentes del signo, coincide con el fantasma o con la imagen y, en términos más generales, con la imaginación.

Por último, se comprenderá que, en tanto el tejido histórico-metafísico del Libro está atravesado por estos dos vectores antagónicos (Cristo y el Anticristo), Penélope es la figura misma de la esquizofrenia. Vanos son los esfuerzos crísticos por suturar la falla y clausurar la dehiscencia despresentificadora. La noche de los fantasmas – la noche irreductible y abominable, disfuncional e irremediabilmente ajena a la luz diurna – acecha en el corazón del día presuntamente homogéneo⁸¹. Cristo teje lo corpóreo y lo incorpóreo, lo material y lo espiritual, pero su labor no sobrepasa los límites del crepúsculo y por eso responde siempre al llamado de la presencia, de la *parousia* (*vocatio Dei*, es decir *Patris*). En la noche, más allá del ocaso pero más acá de la aurora, el Anticristo, el costado despresentificador de Penélope, deshace la operación diurna de tejido. Crepúsculo y aurora designan los umbrales de la historia y de la política del mundo occidental.

¿No debió Zaratustra, el Anticristo, hundirse finalmente en su *ocaso*, aunque sólo para renacer, poco después, con los primeros resplandores de la *aurora*? El eterno retorno de este doble movimiento, del día a la noche (*Dämmerung*) y de la noche al día (*Morgenröthe*), fue la esquizofrenia de Nietzsche. ¿Es necesario todavía decir que es también nuestra esquizofrenia? ¿Nuestra historia, nuestra política?

6. Referencia bibliográficas

- Agamben, G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino, Einaudi, 1982.
- Agamben, G., *Ninfas*, Valencia, Pre-Textos, 2010.
- Agamben, G., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1979.
- Alleau, R., *De la Nature du Symbole*, Paris, Flammarion, 1958.
- Attell, K., *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*, New York, Fordham University Press, 2015.
- Beresñak, F. *El imperio científico. Investigaciones político-espaciales*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2017.
- Blanchot, M., *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- Blanchot, M., *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.

⁸¹ Sería preciso remitir aquí a Maurice Blanchot: la noche del Anticristo no es meramente la noche *del* día, sino la *otra* noche: *l'autre nuit*. El trabajo de costura efectuado por Cristo tiene por finalidad asimilar la noche al día: “El día es entonces el todo del día y de la noche; la gran promesa del movimiento dialéctico” (Blanchot, M., *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 220). Pero la *otra* noche, la segunda, impura e inaccesible, es irremediabilmente extraña a la noche diurna, a la noche carnal o pecaminosa *del* día: “En ella, se está siempre afuera [...]. La noche es inaccesible, puesto que tener acceso a ella es acceder al afuera, es permanecer fuera de ella y perder para siempre la posibilidad de salir de ella” (*Ibidem.*, p. 214); y también: “La *otra* noche es siempre la otra, y quien la escucha deviene otro, quien se aproxima a ella se aleja de sí, no es más aquel que se aproxima, sino aquel que se desvía” (*Ibidem.*, p. 222).

- Blumenberg, H., *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1984.
- Brooke, J. H., *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- Caruth, C., *Trauma. Explorations in Memory*, Baltimore – London, The Johns Hopkins University Press, 1996.
- Clarkson, C., «Rediscovering Parchment: The Nature of the Beast», *The Paper Conservator*, 16:1 (1992), pp. 5-26.
- Courtine, J.-F., *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005.
- Cragolini, M. B., «Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura», *Confines*, n° 3 (1996), pp. 185-198.
- Curtius, E. R., *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 1983.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968.
- Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- Derrida, J., «Comment ne pas parler. Dénégations», en *Psyché, Invention de l'autre*, (tome 2), Paris, Galilée, 2003, pp. 145-200.
- Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967b.
- Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1967a.
- Esposito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.
- Febvre, L. y Martin, H.-J., *L'apparition du livre*, tome I, Paris, Les Éditions Albin Michel, 1958.
- Fischer, S. R., *A History of Writing*, London, Reaktion Books Ltd., 2001.
- Gamble, H. Y., *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven – London, Yale University Press, 1995.
- Givone, S., *Storia del nulla*, Bari, Laterza, 1995.
- Grillmeier, A., *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Vol. I, Atlanta: John Knox Press, 1975.
- Grumett, D., «Teilhard de Chardin's Evolutionary Natural Theology», *Zygon. Journal of Science and Religion*, Vol. 42, 2 (2007), pp. 519-534.
- Heidegger, M., *Holzwege*, en *Gesamtausgabe*, Band 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, Erster Band, Deutschland, Neske, 1961.
- Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.
- Idel, M., «Jacques Derrida et les sources kabbalistiques», en Cohen, J. y Zagury-Orly, R. (dirs.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2003, pp. 133-156.
- Idel, M., *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*, New Haven – London, Yale University Press, 2002.
- Idel, M., *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, New York, State University of New York Press, 1989.
- Kojève, A., «El origen cristiano de la ciencia moderna», *Revista Descartes*, N° 22/23 (2012), pp. 1-8.
- LaCapra, D., *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014.
- Melandri, E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet, 2004.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

- Nietzsche, F., *Götzen-Dämmerung*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Band I, Berlin – New York – München, W. de Gruyter, 1999.
- Orbe, A., «La trinidad maléfica (A propósito de ‘Excerpta ex Theodoto’ 80, 3)», *Gregorianum*, Vol. 49, No. 4 (1968), pp. 726-761.
- Price, R. y Gaddis, M. (eds.), *The Acts of the Council of Chalcedon*, Liverpool, Liverpool University Press, 2005.
- Price, R. y Whitby, M. (eds.), *Chalcedon in Context. Church Councils 400–700*, Liverpool, Liverpool University Press, 2009.
- Prósperi, G., *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2019.
- Prósperi, G., *La respiración del Ser. Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2018.
- Rancière, J., *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
- Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995.
- Scholem, G., *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI, 1998.
- Sciacca, C., «Stitches, Sutures, and Seams: “Embroidered” Parchment Repairs in Medieval Manuscripts», en Netherton, R. y Owen-Crocker, G. (eds.), *Medieval Clothing and Textiles*, Vol. 6. Woodbridge, The Boydell Press, 2010, pp. 57-92.
- Tanzella-Nitti, G., «The Book of Nature and the God of Scientists according to the Encyclical Fides et Ratio», en *The Human Search for Truth: Philosophy, Science, Faith. The Outlook for the Third Millennium*, Philadelphia, St. Joseph’s Univ. Press, 2001, pp. 85-92.
- Tanzella-Nitti, G., «The Two Books Prior to the Scientific Revolution», *Perspectives on Science and Christian Faith*, vol. 57, n° 3 (2005), pp. 235-248.
- Taylor, Ch., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Teilhard de Chardin, P., *Comment je crois*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1969.
- Teilhard de Chardin, P., *Le phénomène humain*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1956.
- Teilhard de Chardin, P., *Science et Christ*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1965.
- Towers, B., «The Significance of Teilhard de Chardin», *New Blackfriars*, Vol. 40, 468 (1959), pp. 126-129.
- Van Asperen, H., «Praying, Threading, and Adorning: Sewn-in Prints in a Rosary Prayer Book (London, British Library, Add. MS 14042) », en Rudy, K. y Baert, B. (eds.), *Weaving, Veiling, and Dressing. Textiles and their Metaphors in the Late Middle Ages*, Belgium, Brepols Publishers, 2007, pp. 81-120.
- Vasseleu, C., *Textures of Light. Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*, London – New York, Routledge, 1998.
- Wray, T. J. y Mobley, G., *The Birth of Satan: Tracing the Devil’s Biblical Roots*, New York, Palgrave MacMillan. 2005.