

La resurrección de Jesús: acontecimiento disruptivo marcado por el resto. Un diálogo teológico con la filosofía de Jacques Derrida

The Resurrection of Jesus: a disruptive event marked by the rest
A Theological Dialogue with Jacques Derrida's Philosophy

Juan Pablo Espinosa-Arce

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

jpespinosa@uc.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-2474-9185>

Recibido: 8 de julio de 2026. Aceptado: 19 de agosto de 2026.

Resumen: A partir de la categoría del “resto” presente en la filosofía de Jacques Derrida, este artículo busca ofrecer una lectura en torno al sentido de la resurrección de Jesús, momento fundante el cual se denominará en este trabajo “acontecimiento disruptivo”. En particular se buscará mostrar cómo la idea de resto o del espacio abierto en el significado, permitiría ampliar nuestras perspectivas sobre la pascua misma. A partir de una metodología de análisis de fuentes filosóficas en diálogo con la teología, el artículo se estructura en los siguientes momentos. En primer lugar, se ofrecerá un estado de la cuestión en torno a la categoría derridiana de resto para luego mostrar cómo la filosofía del argelino-francés está siendo utilizada por la reflexión teológica como marco hermenéutico de su propio quehacer. En tercer lugar, se realizará una lectura, desde el resto y la lógica del acontecimiento, a la resurrección de Jesús en particular con tres ejes: el cuerpo ausente y la tumba vacía, la confusión de Jesús como fantasma y la crisis en el lenguaje al momento de querer reconocer al resucitado. Al finalizar se ofrecerán las conclusiones de este artículo.

Palabras clave: Jacques Derrida, fantasma, resurrección de Jesús, lenguaje, deconstrucción

Abstract: Starting from the category of “remainder” present in Jacques Derrida’s philosophy, this article seeks to offer a reading of the meaning of Jesus’ resurrection, a founding moment that will be called in this work the “disruptive event.” In particular, it will seek to show how the idea of remainder, or the open space of meaning, would allow us to broaden our perspectives on Easter itself. Based on a methodology of analyzing philosophical sources in dialogue with theology, the article is structured in the following steps. First, it will offer a state of the art regarding the Derridian category of remainder, and then show how the Algerian-French philosopher’s philosophy is being used by theological reflection as a hermeneutical framework for its own work. Third, it will offer a reading, from the perspective of remainder and the logic of the event, of Jesus’ resurrection in particular, along three axes: the absent body and the empty tomb, the confusion of Jesus as a ghost, and the crisis in language when trying to recognize the resurrected Christ. The conclusions of this article will be offered at the end.

Keywords: Jacques Derrida, ghost, resurrection of Jesus, language, deconstruction

Introducción

Uno de los desafíos permanentes de la reflexión científica de la teología es construir espacios de interdisciplina. A través de diálogos críticos entre el dato de la fe contenido en la revelación y en la tradición y diversas epistemologías y hermenéuticas, la disciplina teológica está llamada a ser un lugar en donde converjan narrativas que ayuden a proponer una mirada más amplia sobre el ser humano, el mundo y el Misterio de Dios (Novoa, 2002; Azcuy, 2004; Mora Acosta *et al.*, 2014). De este modo las grandes preguntas por el sentido de lo humano, de la cuestión de Dios y de los elementos centrales de la fe cristiana son posibles de proponer en un espacio académicamente desafiante y humanamente relevante.

A partir de estas cuestiones iniciales, surge en nosotros la pregunta de cómo continuar acercándonos al acontecimiento fundamental del cristianismo, a saber, la resurrección de Jesús. La toma de posición que establecemos al enfrentarnos a esta pregunta es que ella constituye un espacio que no puede cerrarse con una respuesta definitiva y que, después de dos mil años de acontecida, continúa despertando en nosotros una pregunta, un deseo de acercarnos a ella y continuar profundizando en cuáles son sus implicancias para la estructura humana, así como para la totalidad del cosmos. Preguntarse por la resurrección y pensar en torno a ella demanda de la inteligencia cristiana articulada en el trabajo interdisciplinar propuestas y acercamientos que sean capaces de dialogar con las vidas de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. En palabras del teólogo Thorwald Lorenzen (1999), “cuando hablamos de la resurrección de Jesucristo no tratamos una cuestión de fe, sino la cuestión de la fe cristiana. La resurrección no es sólo un objeto de fe, ni es simplemente una afirmación del credo que se ha de aceptar; es el origen y fundamento de la fe” (p. 15). La cuestión identificada por Lorenzen (1999), a saber, que la resurrección no representa sólo una afirmación, vendría a abrir la puerta en torno a que es posible continuar ampliando los modos de acercamiento y profundización de aquello que da sentido a la estructura misma del cristianismo.

Objetivo, método y estructura del artículo

En vistas a esto ofrecemos un estudio exploratorio que convocará la filosofía de la deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004) en tanto cuanto espacio categorial que nos permitirá acercarnos a rastrear otros significados en el acontecimiento pascual. Decimos *exploratorio* porque aun cuando se han dado en el campo teológico estudios que ya han utilizado la filosofía de Derrida, trabajos de los cuales daremos cuenta más adelante, hasta ahora no se han dado trabajos que ofrezcan una posible lectura a la pascua desde esta epistemología particular. Sí podemos destacar el trabajo de Sarah Horton (2023) en el cual se trabaja el tema general del duelo y la esperanza cristiana en sintonía con la filosofía de Jacques Derrida. Por lo tanto, este trabajo intentará ofrecer una primera mirada en torno a ciertos elementos de la resurrección los cuales se presentarán a continuación.

Así las cosas, el objetivo del presente artículo es usar la categoría del *resto* presente en la filosofía de Jacques Derrida para pensar cómo la Pascua de Jesús, narrada en los evangelios canónicos, abre un espacio de lo faltante y que por dicha falta se puede lograr otra forma de comprender la misma Pascua. Para Derrida el *resto* es lo que falta,

no lo que sobra, y que por dicha falta o punto de fuga es posible abrir el relato y la interpretación. El método del artículo entonces es apropiarnos de la categoría del *resto* de Derrida, de sus puntos de categorización y los modos de articulación de la misma para profundizar en el acontecimiento mismo el cual hemos de llamar *acontecimiento disruptivo*.

La estructura del artículo se divide en los siguientes momentos. En primer lugar, la presentación de algunos elementos a modo de estado de la cuestión de la categoría *resto* y de elementos implicados en ella tanto en la filosofía de Derrida como en la literatura secundaria. En segundo lugar, y desde una entrada que presenta algunos usos recientes que la teología ha realizado de la filosofía de Derrida, se realizará la presentación de tres espacios pascuales presentes en los relatos de la resurrección de Jesús en donde podemos reconocer cómo la falta abre un espacio de lectura teológica de la resurrección. Los espacios que presentaremos son: el cuerpo que falta en el sepulcro y la tumba vacía, el no reconocimiento del resucitado específicamente la confusión que se hace de Él como espíritu o fantasma y, finalmente, la falta de lenguaje al momento de expresar de manera total del acontecimiento, en particular, el desconocimiento de la identidad del resucitado. El modo de acercarnos a los mencionados espacios será leerlos desde la categoría del *resto* presente en la obra de Derrida. Son estos espacios del *resto* los que dinamizan la interpretación de la pascua y, en razón de que existe una falta o un *resto*, es decir de lo que queda abierto y no totalizado, es que el acontecimiento disruptivo es posible de interpretar. En palabras de John Caputo, uno de los lectores teológicos de Derrida, este acontecimiento (el teológico) siempre es hermenéutico. En palabras de Caputo (2014):

una hermenéutica real, una hermenéutica con agallas, es nuestra tarea porque precisamente porque nos falta la llave, precisamente porque no hay una interpretación final, precisamente porque la interpretación nunca se detiene. Una interpretación final no es una interpretación (...) la interpretación va “hasta el fondo”, a las raíces. (p. 56)

Finalmente se ofrecerán las conclusiones y principales puntos de síntesis del presente artículo.

Algunos puntos para el estado de la cuestión del *resto* en Jacques Derrida

El *resto* y la cuestión de los nombres

Para autores como Alejandro Sacbé (2024) el tema del *resto* derridiano es aquello que se resiste a la totalización o que es la condición espectral de lo indecible. En particular Sacbé (2024) articula su propuesta a partir de la idea de los nombres y del nombre propio, elemento central en Derrida presente en obras como *Otobiografías* del año 1984¹ o también en *Salvo el nombre* del año 1993². Para Sacbé hacer memoria de los nombres supone un alto a la clausura o a la totalización, en sus palabras para “nunca borrar esa alteridad irreductible” (Sacbé, 2024, p. 157). La cuestión de la alteridad radical, de la alteridad monstruosa o de la alteridad que no puede ser limitada por

¹ 1984 es la obra de publicación original en francés y 2009 es la fecha de edición española.

² 1993 es la obra de publicación original en francés y 2011 es la fecha de edición española.

una cuestión del lenguaje, constituye un punto focal en la propuesta de la deconstrucción. Asumiendo que el terreno derridiano es el concurso del lenguaje en la estructura humana general, la pregunta por aquello que se interpreta o por los modos en los que se logra el acercamiento hermenéutico a la experiencia de lo real, literalmente de aquello que *posee un nombre*, implica el reconocimiento explícito de que ese nombre implica un recuerdo y, a su vez, abre una interpretación. A. Sacbé (2024) profundiza en estas perspectivas cuando escribe:

recordamos para no olvidar, para no depositar en los anaqueles de la Historia el saber sin cicatrices de una tradición semántica que en su proceso de asimilación excluye las diferencias constitutivas de una cultura, de una dialéctica totalizante y conciliadora. Los nombres son las heridas de la memoria, trazas, huellas, que evocan los sometimientos, las luchas y las exclusiones producidas para sostener las verdades históricas. (p. 158)

Al pronunciar el *nombre* no decimos sólo el nombre, sino todo un sistema que se posiciona junto al nombre. El punto aquí tiene que ver con que la propuesta total de Derrida es poner en cuestión la idea de un centro único (lo metafísico) y de instalar una *différance* que permite abrir la escucha hacia otras modulaciones de la comprensión histórica, así como de las comprensiones de los mismos sujetos (Sacbé, 2006; Szendy, 2015). En palabras de Derrida (1977): “lo que se escribe como “*différance*” será así el movimiento de ese juego que “produce” (...) determinados efectos conceptuales [al interior del sistema de la lengua], que están a la vez impresos y fracturados por la cuña de esa “letra”, por el trabajo incesante de su extraña lógica” (p. 53). En la perspectiva de la *différance* existe la inserción tanto de un nombre radicalmente distinto, por tanto, irreducible a la figura del centro metafísico, así como la capacidad de nombrar a lo que en sí es radicalmente distinto. Por ello la *différance* es intraducible entendiendo por traducción posicionar un único concepto, por ejemplo, lo descriptivo. En palabras de Z. Yébenes (2009):

cualquier intento por definir entonces *différance* es un intento condenado de antemano al fracaso. No es ni una palabra ni un concepto, sino que pretende expresar la condición de posibilidad (y de imposibilidad) de todos los conceptos y de todas las palabras. (p. 188)

Desde esta perspectiva se opera una política de la diferencia en el terreno de la lengua, abriéndose con ello un espacio más amplio en el decir. Si el nombre compromete otros nombres, otras fisuras, otros puntos de fuga, otras formas de decir el nombre que se olvida, es decir, que impide ser cerrado o clausurado y que continúa produciendo efectos justamente por la imposibilidad de la totalización. La memoria, con ello, se va mostrando como una forma específica de la construcción de una realidad conformada por retazos, huellas y espacios provenientes de otros nombres y experiencias. De esta manera se produce una irrupción de un acontecimiento y que como tal puede ser captado en cuanto momento inteligible, es decir, como momento hermenéutico. En palabras de A. Sacbé (2024): “los nombres son acontecimientos de escritura: escribimos los nombres para seguir teniendo presente su dimensión espectral, recordar esa condición excedente que los lleva al límite, que los asedia y les comunica incondicionalmente con ese otro irreducible que (se) aparece” (p. 160).

El resto como espacio de la pregunta y de despliegue de la apofática

Para autores como Horacio Potel (2013), la cuestión del resto derridiano está vinculada también con la pregunta por el porvenir. En palabras de Potel (2013) “lo por-venir es lo que no se ve en ningún horizonte, lo monstruoso, lo imprevisible más allá del horizonte de lo mismo (...) la afirmación de lo otro que viene, la invención de lo otro, la promesa siempre renovada” (p. 154). Con ello si la promesa es lo estructuralmente abierto, lo no condicionado, el acontecimiento siempre novedoso y monstruoso, encerrarla en la totalidad metafísica o en una única definición o en una única caracterización impide que la promesa sea tal. Pasa algo similar con el mismo concepto de deconstrucción. Así en la conocida carta al amigo japonés, Jacques Derrida se esfuerza en mostrar cómo el concepto de deconstrucción no puede ser afincado en un único espacio del discurso y que más bien se va moviendo en su estructura conceptual a través de otros conceptos, así como tampoco es posible decir que la deconstrucción es un método y que tampoco se puede transformar en uno. En palabras de Derrida (2016):

la deconstrucción tiene lugar, es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad (...) para mí, por lo que yo he tratado o trato todavía de escribir, dicha palabra (la deconstrucción) solo tiene interés en determinado contexto donde sustituye a y se deja determinar por tantas otras palabras, por ejemplo, “escritura”, “huella”, “*différance*”, “suplemento”, “himen”, “fármakon”, “margen”, “encentadura”, “parergon”, etc. (pp. 469-470)

Por ello para Derrida encerrar o intentar encerrar la deconstrucción sería un ataque contra la misma deconstrucción. De este modo la lógica del resto expone la apertura a otro registro en donde la promesa o lo que viene de manera incondicionada continúa estando abierta, en latencia y en constante expresión de lo por-venir, de lo imposible de ser encerrado en un conjunto esencialista de proposiciones. En palabras de Zenia Yébenes (2009):

la deconstrucción no ha de ser comprendida como el proyecto filosófico arbitrario de un autor sino como una práctica de lectura y de escritura que descubre el principio de ruina que está inscrito en todo texto y muestra la imposibilidad, el error radical, que supone toda voluntad ideal de sistema. (p. 186)

En esta perspectiva la resurrección de Jesús —en términos cristianos— es el lugar de la promesa y de lo totalmente indecible, de lo inaudito, de la fisura que permite hacer emerger lo distinto. En palabras de H. Kessler (1989): “la resurrección de Jesús representa una realidad totalmente peculiar, excepcional y escatológica (...) todas las expresiones empleadas remiten a un tipo cualitativa y radicalmente nuevo de realidad” (p. 233). De este modo la idea de la promesa o de lo que viene, en el pensamiento de Derrida, podría constituir un espacio de lectura de esa misma venida o acontecimiento disruptivo. El punto estrictamente teológico pasa por la consideración de una hermenéutica del resto como modo de comprender la Pascua, es decir, de mostrar que siempre podemos decir algo más sobre la misma resurrección de Jesús. Si cerramos la hermenéutica pascual en un discurso esencialista terminaríamos quitándole al mismo acontecimiento toda su potencia hermenéutica. Hay que tomar conciencia de que la hermenéutica pascual supone abrir los registros del decir, del pensar y del proponer.

De este modo la resurrección podría ser el nombre que manifiesta la acción totalmente novedosa —monstruosa (Espinosa Arce, 2024)— de Dios en la historia del crucificado y, en Él, de todo el cosmos. Ahora bien, si la resurrección es un nombre que indica un acontecimiento y si para Derrida el acontecimiento es transitable a partir del orden del lenguaje y de la hermenéutica, la resurrección sería espacio de la hermenéutica misma. Y, a su vez, si la resurrección es un nombre y, en sintonía con Derrida, ese nombre conlleva en sí mismo otras expresiones del decir. La política del nombre que convoca al lenguaje y en el aspecto específico de la resurrección nos podría hacer pensar cómo ella inaugura una suerte de teo-lógica de los nombres los cuales abren la interpretación del acontecimiento inaudito y que por ser inaudito conlleva la ampliación de la interpretación.

Con ello el nombre resurrección lejos de encerrar el acontecimiento posibilita su apertura y la deconstrucción gracias a que en sí misma llevaría la presencia del resto no totalizador. De aquí se podría comprender cómo y por qué la visión derridiana sobre, por ejemplo, la apofática podría constituir un modo posible para articular la hermenéutica de la misma resurrección. Al decir de Leandro Posadas (2015) hay una audacia en el lenguaje derridiano de la apofática que se vincula con el deseo de Dios. En sus palabras: “para J. Derrida el discurso apofático puede responder al más insaciable deseo que el hombre tiene de Dios, pues uno de los rasgos esenciales de toda teología negativa es intentar traspasar los límites, designando límites” (Posadas, 2015, s/p; Posadas, 2010).

Si la apofática en Derrida expresa una forma del deseo, y si la apofática impide clausurar el discurso entonces podríamos indicar que la resurrección y su hermenéutica al estar puesta en el marco del resto y de lo no totalizable abre en el sujeto el deseo amparado en el lenguaje. Y sería gracias al resto que emerge el deseo y es por el deseo, fruto del resto, que podemos decir algo más sobre la resurrección. Para Carlos Mendoza Álvarez (2015), la apofática constituye un momento central para hacer teología especialmente en clave de deconstrucción. En sus palabras: “tanto el artista como el místico, tanto la profetisa como el sabio, son capaces de vislumbrar, cada uno a su modo, ese resplandor (de lo divino) en medio de la luz oscura” (p. 71). Entonces el gesto del resto y su todavía-por-decir vendría a permitir continuar haciendo teología en cuanto ejercicio hermenéutico. En relación a esto Horacio Potel (2013) escribe: “la deconstrucción es una filosofía contra la totalidad (...) el arma que ella utiliza es el resto, aquello que los esquemas de la razón no pueden contener, aquello que se escapa y resiste siempre a todo intento de apropiación, de asimilación, de totalización” (p. 157). El orden hermenéutico con el resto se amplía para dar espacios a otros modos de acercarse al acontecimiento de la resurrección.

Con esto se va revelando la dimensión escatológica de Derrida, que, sin ser propiamente cristiana, sí se articula en aquello que está por-venir. En palabras de Potel (2013):

pero por suerte nos ha sido prometido el resto o, para seguir al último Derrida, la justicia: la promesa de que la separación, la diferencia, lo individual no será nunca devorado por lo mismo, que es lo mismo que decir que la muerte no triunfará: larga vida a los fantasmas. Y no serán nunca devorados porque la justicia siempre está por llegar. (p. 157)

Con estas perspectivas, una posible lectura de la resurrección a partir de los conceptos de Jacques Derrida supone que nuestra atención se va centrando en la consideración

de que la promesa y la esperanza, en cuanto gramática del por-venir, abre también la experiencia de la hermenéutica que también aparece como una negación a la totalización y a la muerte. Nuevamente con Potel (2013):

un llamado a romper con todos los muros del presente, los muros de lo posible. Mantener abierto el sentido es sostener la promesa de que alguna vez se escribirá la palabra justa. El Mesías es posible sólo porque es imposible (...) no hay posibilidad en el reino cerrado de lo posible. No hay por-venir. (p. 158)

Aquí el pensamiento de Derrida entronca con la propuesta de Maurice Blanchot (2019) para quien el mesianismo —desde una perspectiva estrictamente judía— es aquello que viene en la figura de lo imposible y de lo monstruoso. Con estos planteamientos volvemos a una salvedad ya considerada, a saber, que el mesianismo derridiano es propiamente judío y que la cuestión de la resurrección, tal y como la estamos comprendiendo nosotros en este artículo es cristiana. Lo que sí es clave es que en ambas concepciones mesiánicas la clave es que el Mesías viene y que en dicha venida irrumpe un acontecimiento que, con lo propio del resto no queda totalmente clausurado. El resto, con ello, abre un espacio en donde el gesto de la escritura adquiere el talante de la hospitalidad. Abrir, gracias al resto, un espacio hospitalario, viene a mostrar cómo los gestos del acontecimiento no pueden ser totalizados de modo definitivo, sino que se logran articular como relato en progreso. La deconstrucción, con ello, es efectivamente una forma de mostrar la *différance*.

Por ello para Derrida dicha *différance* es “un movimiento de espaciamiento, un devenir-espacio del tiempo, un devenir-tiempo del espacio, una referencia a la alteridad” (Derrida y Roudinesco, 2003, p. 30). A esto se suma lo que el mismo Derrida coloca en el vínculo de la *différance* y la huella, indicando que la huella, es decir, el resto del acontecimiento, la falta, el espacio que señala algo que falta, es lo que permite el desplazamiento de la frontera y, por tanto, la emergencia de la escritura y de la reescritura. En el discurso que Derrida pronunció el 07 de diciembre de 1996 durante el homenaje a Emmanuel Levinas organizado por el Colegio Internacional de Filosofía, el argelino vuelve sobre el tema de la hospitalidad. Con ella está entendiendo una apertura y una “tensión hacia el otro, intención atenta, atención intencional, sí al otro” (Derrida, 1998, pp. 40-41). En definitiva, el que viene como desconocido es la fuerza mesiánica que requiebra los espacios cerrados instalándose como fuerza performativa y como gramática de lo no condicionado. Si la fuerza que resquebraja, que es la fuerza del otro, del Mesías, se intentase controlar, en ese momento el Mesías deja de ser tal y el resto ya no constituye resto.

Hasta ahora hemos dicho que, por la fuerza del espacio vacío, del resto en tanto apertura del sentido, es que podemos dar cabida a la hospitalidad de la interpretación. Es el pedazo roto el que funciona como auténtico canal hermenéutico que provee de significación y de nacimiento de otro lenguaje. Hablando en particular de las tablas rotas en el libro del Éxodo, Derrida (1989) escribe: “entre los pedazos de la tabla rota brota el poema y se enraíza el derecho a la palabra. Vuelve a comenzar la aventura del texto como mala hierba” (p. 93). Misma idea tiene Derrida (2009a) en *Carneros* cuando hablando del poema utiliza la categoría de interrupción. Para el argelino la interrupción es la condición del diálogo, de “la comprensión y del entendimiento” (p.

19). La fractura o la interrupción abre el pasaje de la hermenéutica, ya que lo que viene no está condicionado, sino que se manifiesta justamente como manifestación que viene. En palabras de Derrida (2016): “yo digo *dejar venir* porque si el otro es justamente lo que no se inventa, la iniciativa o la inventividad deconstructiva no puede consistir más que en abrir, desencerrar, desestabilizar estructuras de forclusión para dejar el pasaje a lo otro” (p. 64). Y más adelante Derrida (2016) escribe: “como el porvenir, porque esa es la única preocupación que porta: dejar venir la aventura o el acontecimiento de todo otro” (p. 65).

El resto como marco interpretativo de la pascua en cuanto acontecimiento disruptivo

Estado de la cuestión teológica: el uso de la filosofía de Derrida en la teología contemporánea

La pregunta por la deconstrucción y por el lugar de la filosofía de Jacques Derrida ha sido manifestamente abordada por la teología contemporánea. Así por ejemplo los trabajos del teólogo norteamericano John Caputo han ofrecido diálogos explícitos con Derrida entre los que destacan los libros *La deconstrucción en una cáscara de nuez* (2009) y *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento* (2014). Es sobre todo en este último libro que Caputo utiliza explícitamente la filosofía de Derrida para pensar y hacer teología. También encontramos los aportes específicos de Carlos Mendoza Álvarez (2015) cuando afirma que la deconstrucción constituye un camino fundamental para hacer teología, especialmente teología posmoderna. También destacamos el trabajo del monje benedictino venezolano Leandro Posadas quien en 2010 ofreció un artículo en donde trabajó el apofatismo de autores como M. Eckhart, G. Scholem y J. Derrida. Autores de la disciplina bíblica como César Carbullanca (2014) han reconocido que el trabajo de Derrida, sobre todo el referido a las metáforas, constituye un andamiaje epistémico válido para pensar las cuestiones relativas al texto bíblico en Latinoamérica. En el orden de los estudios narrativos aplicados al texto bíblico resalta el libro de Hannah Strømme quien en *Biblical Animality after Jacques Derrida* (2018) analiza el lugar de los animales en la biblia a partir de las categorías de la deconstrucción derridiana. También destaca el trabajo que Sarah Horton (2023) realizó en torno a la pregunta por el duelo y por el futuro en diálogo del cristianismo con la filosofía de Jacques Derrida. Recientemente podemos encontrar el artículo de Sergi Castella-Martínez (2025) quien pone en diálogo la fe y la teología negativa a partir de la modulación de Jacques Derrida. Nosotros mismos hemos ofrecido un artículo reciente (Espinosa Arce, 2025) en donde utilizamos la categoría de interrupción trabajada por Derrida en su libro *Carneros* (2009a) para pensar el acontecimiento pascual.

Con estos antecedentes mostramos, a nivel metodológico, dos elementos centrales. En primer lugar, la consideración explícita de que es posible utilizar la metodología derridiana para hacer teología lo cual lo indicamos en razón del uso que diversos autores ya han utilizado el marco epistemológico de Derrida para hacer teología. Y, en segundo lugar, el uso que podamos realizar de los conceptos derridianos para pensar, en este caso, algunos elementos de la resurrección de Jesús, en particular los elementos implicados en la noción del *resto*. A propósito del resto Leandro Posadas (2010) escribe:

“más allá del teorema y de la descripción constatativa, el discurso de la teología negativa “consiste” en exceder la esencia del lenguaje testimoniando el resto o residuo” (p. 197).

Con esta indicación procedamos a proponer los tres aspectos que enunciamos al comienzo de nuestro artículo, a saber, el cuerpo ausente de la tumba, el no reconocimiento de Jesús y su confusión con un espíritu o fantasma y la conciencia del lenguaje fragmentado al momento de vincularse con el acontecimiento. El modo de realizar la lectura de los mencionados momentos será mostrar cómo en cada uno de ellos existiría algo así como un elemento faltante, un *resto derridiano*, el cual permite la apertura de otro proceso de interpretación. La Pascua, a nuestro entender, va marcada por momentos de espacios en blanco, de silencios en el decir, de un resto constitutivo. A partir de ello procedamos a realizar nuestra lectura e interpretación.

Los espacios pascuales del resto

El cuerpo ausente de la tumba

El teólogo y psicoanalista francés Jean-Daniel Causse (2015) indica que el cristianismo tiene su comienzo constitutivo en la ausencia de un cuerpo. Con Derrida habríamos de ocupar el concepto de resto o residuo para poder comprender qué implicancias tiene la ausencia del cuerpo en el sepulcro. En palabras de Jean-Daniel Causse (2015)

el cuerpo cristiano se construye así sobre la base de una ausencia inaugural (...) El cuerpo se compone únicamente sobre la base de aquello que le falta. Es verdad respecto al cuerpo comunitario que se reúne en nombre de aquel que no está y que hace de su presencia una presencia espiritual. Es también el caso del cuerpo cristiano que está marcado para siempre por aquello que ya no está. De esta forma, el místico da testimonio, haciendo del cuerpo el lugar donde se concentra el deseo, de lo que falta y que nada puede completar. Es un punto de focalización melancólica inherente a la simbología cristiana de la tumba vacía. Ya que el melancólico es invadido por la ausencia del objeto perdido. Pero es también esta ausencia la que puede reabrir al deseo un movimiento hacia aquello que es una forma de presencia en la ausencia y que impide toda totalización tanto del ser como del discurso. En este sentido, el cuerpo místico es un cuerpo poroso, un cuerpo ausente, y es esto lo que manifiestan también paradójicamente las puestas en escena del despojo de uno mismo, incluidos sus aspectos más espectaculares. (pp. 143-144)

Los conceptos de J. Causse son claves, especialmente la cuestión del objeto perdido (y deseado) el cual por no ser localizable en un espacio delimitado (el sepulcro) genera que aparezca un determinado discurso que permita comprender esa misma ausencia. En palabras de Ricoeur la resurrección es un acontecimiento que abre y que no clausura:

la resurrección (de Jesús) interpretada en una teología de la promesa, no es un acontecimiento que clausura, al cumplir la profecía, sino un acontecimiento que abre, porque refuerza la promesa al confirmarla. La resurrección es el signo de que la promesa, de ahora en más, será para todos; el sentido de la resurrección está en su porvenir. (Ricoeur, 2008, p. 364)

La ausencia o, en términos derridianos *el resto*, constituyen un punto que favorece la ampliación de las estructuras discursivas, es decir, gracias al resto es que es posi-

ble desplegar un determinado discurso o una interpretación. Aquí es interesante además reconocer cómo el acontecimiento cristiano supone la experiencia de un duelo en tanto cuanto conciencia de la pérdida de un determinado objeto. La pérdida del objeto supone la emergencia de una pregunta específica por la ausencia. Entonces vendría a posicionarse el siguiente axioma posible: la pregunta por el objeto ausente (o perdido) abre el espacio del discurso en cuanto materialización del deseo del que busca o del que establece una determinada pregunta. En el caso de los místicos Dios sería el objeto perdido, así como en el caso de la resurrección de Jesús el objeto perdido está presente en el cuerpo ausente de la tumba, así como en la misma tumba vacía. También aquí podríamos pensar en el *noli me tangere* lanzado por Jesús Resucitado a Magdalena (Jn 20:17) el cual es recuperado por Jean-Luc Nancy (2006) en una obra que intenta mostrar que la resurrección es un acontecimiento que se da en tanto forma de retirada o de abrir un espacio de nueva significación. Son estos espacios vacíos y estos objetos perdidos los que abren el duelo y la conciencia del deseo. Por lo tanto, la pregunta por el cuerpo ausente de la tumba, por el cuerpo-resto, es la pregunta del duelo y la pregunta signo del deseo. Paul Ricoeur (2008) tiene ideas similares cuando escribe que el sepulcro vacío es un espacio que instala un hiato o un espacio que no está completo. Ese espacio imposible de completar abre la interpretación. En palabras de Ricoeur (2008) “también para el relato (de la resurrección de Jesús) hay un hiato entre la cruz y las apariciones del resucitado: la tumba vacía es el enunciado de ese hiato” (p. 367). Con estos elementos estamos intentando mostrar que el acontecimiento pascual tiene tal fuerza transformadora en tanto abre un espacio de ausencia o vacío que permite la interpretación y la puesta en relato de una ausencia. Es de esta manera que seguimos mostrando el carácter exploratorio de este mismo estudio en tanto nos invita a mirar lo que no está totalmente dicho, aquello que es imposible clausurar, aquello que siempre es posible de decir de otro modo.

La idea de hiato ha sido asumida por disciplinas como el psicoanálisis. Alexandra Kohan (2020), a propósito de la práctica psicoanalítica —fuente de la cual bebe el mismo J. Derrida en conjunto con Roudinesco (2003)—, escribe: “la escisión entre decir y saber es acaso uno de los fundamentos del psicoanálisis (...) es bordear los agujeros sin la pretensión de obturarlos, es hacer de los agujeros un lugar por donde puede empezar a respirar el deseo” (p. 15). Y, en otro momento la misma A. Kohan (2020) escribe: “es gracias a esa discordancia, a ese tajo, a ese hiato que surge el deseo” (p. 45). El hiato en cuanto apertura del decir o del surgimiento del deseo, representaría otra forma de entender la lógica del resto. Si el resto es justamente aquello que falta, aquello que impide la totalización o la homogeneidad en los discursos y prácticas, dicha potencia enunciativa de lo extraño y lo monstruoso tiene, en el contexto de la resurrección de Jesús, un lugar de protagonismo fundamental. Así las cosas, habríamos de sostener que el cuerpo ausente de la tumba, hace emerger en los testigos del acontecimiento la pregunta, el miedo y el sobresalto (Cf. Mc 16:8).

De este modo la experiencia de la falta introduce en el horizonte interpretativo de los sujetos la toma de conciencia de que hay algo que no concuerda. Derrida en diálogo con M. Ferraris (2010) cuando habla de la pregunta indica que ella es gesto de la apertura hospitalaria, de la irrupción de una *différance* radical que, justamente, por ser de un espesor extraño, permite la apertura de la diferencia. Esa diferencia es para

Derrida la irrupción no controlada, diríamos monstruosa, del acontecimiento. Para el filósofo argelino-francés “conviene recordar que un acontecimiento supone la sorpresa, la exposición, lo inanticipable” (Derrida, 2013, p. 81). Más adelante Derrida (2013) vincula acontecimiento, decir y conocimiento y anota: “un decir-el acontecimiento, un decir que hace el acontecimiento más allá del saber” (p. 91). Por lo tanto, lo que vamos encontrando en Derrida pareciera vincularse con un modo particular de entender la irrupción de un momento epocal cargado de tensión que hace suspender la normalidad y cotidianidad de los modos reconocidos como acostumbrados. En el caso de la resurrección de Jesús y en particular de la tumba abierta y vacía con el cuerpo ausente tenemos, narrativamente, un momento de suspensión de lo conocido. Así en el evangelio de Marcos 16:1-2 tenemos la escena de las mujeres yendo al sepulcro con aromas para embalsamar el cuerpo de Jesús. Las mujeres van con aromas (Mc 16:1) y se preguntan por quién les movería la piedra de la tumba (Mc 16:3). Ellas, las mujeres, están seguras de que en la tumba encontrarían un hombre muerto. Y es aquí donde acontece la interrupción y la revelación del resto-falta. Las previsiones naturales de las mujeres se ven puestas en tensión o en crisis. El sepulcro abierto y vacío y la ausencia del cuerpo de Jesús representarían el comienzo de la interpretación para la comunidad. Para José Caba (1986) “el sepulcro vacío se convierte en una señal que ayuda a comprender el mensaje que se ha proclamado. El dar una señal que de alguna manera respalde el anuncio es un procedimiento frecuente en las comunicaciones que Dios hace a los hombres a través de un enviado especial” (pp. 126-127).

La teóloga y psicóloga española Mercedes Navarro Puerto (2011) en su lectura de la resurrección de Jesús, específicamente en el relato de Marcos 16, lectura realizada desde una óptica psicológica se pregunta: “¿a quién pertenece Jesús una vez muerto?” (p. 47). La autora indica que no es preocupación ni del Estado que condenó a Jesús ni de la familia de Jesús que está totalmente ausente. Cuando habla de José de Arimatea, Navarro Puerto (2011) dice que el mencionado personaje debe negociar con el Estado pero que aun así no es el dueño del cuerpo. Aquí la autora menciona que el uso de la voz pasiva del ser resucitado (por Dios) indica que el único que puede reclamar el cuerpo muerto de Jesús es Dios mismo. En sus palabras: “Dios no reclama un cadáver, sino un cuerpo muerto destinado a la vida (con vocación de vida)” (Navarro Puerto, 2011, p. 48). Y más adelante la misma Navarro Puerto (2011) escribe: “Jesús queda en la paradoja de ser el in-manipulable” (p. 49). La clave de comprensión de lo no-manipulable de Jesús estriba en la cuestión de que la ausencia-falta del sepulcro implica una transformación de la muerte cuando todas las evidencias muestran que la muerte está totalmente desplegada.

Ahora bien, si con Derrida hemos observado que el acontecimiento implica la interpretación y el relato y si la misma resurrección es un acontecimiento pasado a través de la mediación del relato, ¿qué supone la ausencia del cuerpo de Jesús en la tumba para los procesos de interpretación en la lógica del resto? Para Mercedes Navarro (2011) los testigos del resucitado son aquellos que permiten la hermenéutica del acontecimiento. La ausencia del cuerpo, la emergencia del resto-falta derridiana, habría que vincularla directamente con el relato ofrecido por los testigos. Si con Javier Agüero (2021) decimos que el resto en Derrida es “una partida sin retorno que vendrá a presionar el presente con toda su fuerza espectral” (p. 218), el modo en que nosotros queremos leer lo

acontecido en la resurrección supone la toma de posición de que aquello “sin retorno” podría ser una categoría para entender cómo la muerte ya no tiene poder sobre el crucificado (Cf. 1 Cor 15:55-57) y, en Él, ese no-poder se extiende hacia la humanidad y la totalidad del cosmos. Es aquí en donde, a nuestro entender, se encuentra el sentido del resto operado por el acontecimiento. En las trayectorias de los testimonios, los cuales podríamos llamar como los relatos nacidos del resto o gracias al resto, se va mostrando cómo la cuestión de la memoria transita como lugar a través del cual se hace material el resto. Si la interpretación emerge justamente por una fisura en el cuerpo del mundo socializado, dicha fisura o imposibilidad —utilizando la terminología derridiana— supone que algo no termina de clausurarse o totalizarse. Si hay una falta en el sistema la lógica de la deconstrucción insiste en mantener ese punto de fuga de manera de no agotar la interpretación y la consecuente producción del discurso, en este caso, la teología de la resurrección de Jesús.

El no reconocimiento del resucitado o Jesús como fantasma

El fantasma como motivo literario. La cuestión del fantasma o de las apariciones de fantasmas es un tema que está presente en la literatura y en la producción de discursos. Así, por ejemplo, Hamlet dialoga con su difunto padre. En el realismo mágico de América Latina, específicamente en *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez tenemos que, al protagonista, José Arcadio Buendía se le aparece el fantasma de Prudencio Aguilar a quien había dado muerte. Es por la aparición de Aguilar que José Arcadio Buendía y Úrsula Iguarán deciden dejar el pueblo natal y buscar el nuevo espacio habitable, la futura Macondo. También tenemos la novela *Pedro Páramo* de Juan Rulfo obra literaria que también mantiene la presencia de los fantasmas como signo de las historias familiares críticas. Así lo que podemos llamar como *el modelo del fantasma* o *el modelo de lo espectral* tiene sentido sobre todo en los momentos de crisis. Pareciera que los fantasmas tienen una mayor presencia en los espacios donde habita una subjetividad tensionada. A propósito de ello Cristina Oñoro Otero (2015) dedica un artículo a estudiar la relación existente entre la teatralidad, la escritura y la crisis en la obra de Enrique Vila-Matas.

En el mencionado estudio Oñoro Otero indica que el uso que la literatura realiza de ciertos personajes tales como el fantasma es signo de la subjetividad escindida y quebrada en tanto residuo de la modernidad. Con esto vemos cómo la literatura y el teatro son sistemas discursivos que ayudan a dar cuenta de la crisis. Por su parte, Lucero de Vivanco Roca Rey (2009) indica que los términos *phantasia* y *phantasmata* permiten abrir el *vínculo con lo imaginario* y con la producción textual que de él se desprende. En particular la autora escribe:

en lo imaginario concurren desde las instituciones sociales y sus leyes hasta los mitos y fantasmas. Nada escapa de lo imaginario: ni el arte, ni la literatura, de las ideologías, ni las opciones religiosas, ni las interpretaciones históricas, ni las neurosis, ni los sistemas filosóficos o científicos. (De Vivanco Roca Rey, 2009, p. 219)

Jesús como fantasma. En los evangelios tenemos relatos en donde se piensa que Jesús es un fantasma. En Mc 6:48-50 con su paralelo en Mt 14:26-31, tenemos un contexto marcado por la crisis del cruce del lago de Galilea. La tormenta como marco del

desorden cósmico y humano de la comunidad hace que esa misma comunidad piense que Jesús que camina sobre el agua sea un fantasma, visión que provoca miedo (Mt 14:26). Por su parte en Lucas 24 luego de la escena de Emaús (Lc 24:37) los discípulos reunidos en la casa luego de la muerte de Jesús —nuevamente un contexto de crisis— creen que el resucitado también es un fantasma o un espíritu y reaccionan con miedo. El problema del fantasma aplicado a Jesús ha sido trabajado por autores como Enrique Mena Salas (2022) quien analiza Lc 24:13-35 desde los imaginarios relativos a lo fantasmal en los modelos culturales y literarios greco-romanos antiguos. Por su parte Tom de Bruin (2022) realiza una lectura de la persecución de Jesús desde la mediación del arte gótico. Aquí De Bruin (2022) utiliza la filosofía de Derrida, en particular la noción de fantasma o espectro, es decir de lo que aparece de manera imprevista. Aquí De Bruin (2022) recuerda la categoría de hauntología propuesta por Derrida en el libro *Espectros de Marx* publicado originalmente en 1993. Para De Bruin (2022) la hauntología es un concepto que intenta, de alguna manera, polemizar con la ontología de manera de mostrar cómo hay en el proceso del conocimiento una posibilidad cierta de incompreensión. Si la ontología se muestra como un saber total y bien afianzado, la espectrología deja poros abiertos. Para Fabián Ludueña en un artículo de 2019 el fantasma es una figura de desplazamiento, un momento de apertura y de “dislocación” (p. 90). En palabras de Ludueña (2019): “la comunidad humana sólo puede constituirse sobre el suelo de una ausencia cuya presencia se da, por ello mismo, en la cualidad de la falta y la des-ade-cuación” (p. 90).

Como hemos venido comentando en diversos momentos de este artículo, reconocemos que Derrida no hace teología y tampoco piensa en la idea de Jesús como fantasma. Nuestro interés metodológico ha sido utilizar algunas categorías derridianas, especialmente la idea del *resto*, para intentar leer la resurrección de Jesús. En el caso del fantasma, algunas constantes del relato evangélico son las que nos llaman la atención. En primer lugar, el contexto de crisis el cual hace que la comunidad confunda a Jesús con un fantasma. Es necesario que exista un espacio quebrado para que lo espectral y lo monstruoso vaya apareciendo. Si lo espectral es un desplazamiento de la totalización dentro de un sistema, la crisis o la fisura, el resto, constituye el modo específico a través del cual el espectro-fantasma en tanto figura de la alteridad radical pueda operar su emergencia. Así, el cruce del lago de Galilea en tanto cuanto imagen de la crisis implica lo que autores como C. Carbullanca (2013) llaman la “metáfora del pasar a la otra orilla” (p. 211). Para este autor el acto del movimiento de la barca es la apertura de Dios a los sujetos excluidos. En sus palabras: “el Dios que se da a conocer en la periferia establece una realidad integradora de sujetos excluidos, parias de ese mismo espacio” (p. 212). A su vez Carbullanca en este mismo artículo indica que los cruces del lago hay que leerlos a la luz de la muerte y resurrección de Jesús, es decir, como texto pospascual. En su propuesta: “el lugar de la comunidad eclesial post-pascual es éste, el permanente pasar a la otra orilla, como el Dios que se mueve” (p. 213). Con ello la irrupción de que Jesús es confundido con un fantasma o un espíritu podría representar un signo de la crisis en la que la comunidad está inmersa. El cruce simbólico del lago como crisis de la comunidad vendría a representar la conciencia del espectro como figura de lo otro, de lo desconocido, de lo que no puede ser controlado. Con ello el misterio pascual aplicado específicamente a la escena del lago y a la aparición del espectro hace que en

el corazón mismo del sistema y de las coordenadas de la experiencia creyente se opere un desplazamiento y una fisura que permite la aparición de la interpretación, en este caso teológica. Con ello el fantasma como signo de temor y pregunta mantiene latente el proceso mismo de la deconstrucción.

En el segundo caso, la confusión del resucitado con un espíritu (o fantasma) vendría a asumir la misma estructura casi arquetípica similar a la encontrada en el episodio del lago que analizábamos anteriormente. Así como en el acto de caminar sobre el agua o sobre la crisis, el resucitado irrumpe en la casa de la comunidad que atraviesa el duelo luego de la muerte de Jesús. La casa se transforma entonces en un espacio crítico vivido en un tiempo crítico. Es en medio de la situación tensionada donde acontece la irrupción de una diferencia o de una extrañeza y el despunte de la pregunta-interpretación. El espacio crítico sería la situación de la comunidad en la casa en el contexto del post-trauma de la cruz y de la muerte de Jesús. En medio de la crisis aparece el fantasma o la diferencia, el resucitado, que irrumpe y que por dicha irrupción fantasmagórica provoca en los discípulos la sensación de temor y espanto (Cf. Lc 24:37). Leyendo estas cuestiones desde la óptica de la filosofía de Jacques Derrida podemos proponer cómo lo monstruoso o de la hauntología supone justamente la irrupción de una diferencia radical que pone en tensión la subjetividad humana. El resucitado es en sí mismo un acontecimiento monstruoso o de la diferencia radical. En palabras de Derrida (2013): “uno de los rasgos del acontecimiento no es solamente que viene como lo que es imprevisible, como aquello que viene a desgarrar el curso ordinario de la historia, sino que es también absolutamente singular” (p. 89).

Comentando estas ideas sobre el acontecimiento y lo no condicionado de su misma aparición Javier Agüero (2023) indica: “lo monstruoso y el acontecimiento se unen en un principio de determinación donde no hay concepto ni forma” (p. 74). Con ello tanto la resurrección como las apariciones del resucitado poseen dentro de sí un gesto que tiende hacia la diferencia o hacia la monstruosidad fundacional, es decir, el cristianismo en su *mythos* originario es el relato de un acontecimiento monstruoso. A nuestro entender sería en sintonía con este relato originario en donde se puede comprender cómo y por qué la comunidad de los discípulos confunde a Jesús con un fantasma. La resurrección con ello inaugura un *topos hermenéutico* a través del cual se va profundizando en lo disruptivo del acontecimiento. Aquí además pensamos que el mérito de la propuesta de Derrida, episteme teológica que hemos propuesto y utilizado para acercarnos a la pregunta antigua y siempre nueva del cristianismo, la resurrección, es justamente haber dado espacio a la diferencia como eje articulador de los modos de estar en el mundo. Gracias al fantasma se abre lo espectral del mundo en tanto cuanto punto de falta que manifiesta la constitución misma del sujeto enfrentado a la crisis.

La incapacidad del lenguaje o el desconocimiento del resucitado

Cuando el acontecimiento irrumpe en la vida de los sujetos, una de las reacciones naturales es la del temor, el desconcierto y la falta de un esquema discursivo que permita vehicular lo acontecido. Cuando Jacques Derrida (2005) escribe el obituario ante la muerte de Gilles Deleuze acaecida en 1995 escribe que esa muerte era una “muerte temida” la cual le significó entender la cuestión de que esa muerte constituyó una “imagen inimaginable” (p. 203) y un acontecimiento por ahondar que a su vez abre a otro

acontecimiento. En palabras de Derrida (2005): “cada muerte es única, sin duda, y por tanto insólita” (p. 204). Y, al finalizar el obituario el filósofo argelino-francés escribe, quizás, las líneas más humanamente hermosas ante la muerte de su compañero de camino: “continuaré o recomenzaré a leer a Gilles Deleuze para aprender, y *tendré que errar solo* en esa larga entrevista que debíamos haber hecho juntos” (p. 206)³.

La muerte, en tanto acontecimiento que suspende las estructuras lógicas de una historia que se intenta comprender de manera cabal, de una cotidianidad que ante su irrupción —la de la muerte— estalla en mil pedazos, supone una *errancia solitaria*. La visión del acontecimiento imposible deja en estado de suspensión el lenguaje con el cual se intenta comprender el mismo acontecimiento. Por ello es que la muerte, que en sí misma es un resto, termina abriendo otro resto o, en palabras de Derrida, un acontecimiento (la muerte) abre otro acontecimiento (la interpretación). El paso por la muerte, la crisis y el quiebre de las estancias cotidianas imprime en el sujeto una errancia y una extrañeza.

Siguiendo esta pista, vale la recuperación del texto que Jean-Luc Nancy (2015) escribió a propósito de la muerte de Jacques Derrida. En él Nancy se pregunta cómo vincularse con el que no está, con el desaparecido que aparece en tanto cuanto retrato, es decir, aquello que retrocede y que por dicho movimiento abre un espacio para el decir. En palabras de Nancy (2015) “retrato, idea, forma verdadera de lo que no tiene forma, él, su paso, el *rastreo de su paso*, su venida, su partida, su desaparición y su diseminación lejos de toda Idea” (p. 16)⁴. La muerte se transforma en acontecimiento hermenéutico que abre el discurso gracias al espacio retrotraído entre el muerto y el que sobrevive. En este sentido es sugerente mostrar cómo la lógica de la *Idea* con mayúscula, o lo metafísico en tanto discurso cerrado en sí mismo, es remecido por la fuerza acontencial de la muerte misma. Ricoeur (2006) comparte ideas similares cuando reconoce que la acción humana es un texto cuya interpretación está abierta y cuyo “significado está en suspenso. Por el hecho de *abrir* nuevas referencias y recibir de ellas una nueva pertinencia de actos humanos están también a la espera de nuevas interpretaciones que decidan su significación” (p. 182).

A propósito de la hermenéutica de Ricoeur, el filósofo francés vinculando la experiencia mística con el tratamiento que el lenguaje puede intentar hacer de ella, establece un punto que a nuestro entender converge en la comprensión que el acontecimiento tiene sobre el espacio del decir. Dice Ricoeur (2008): “la experiencia mística es, por definición, una experiencia límite que se sitúa en las fronteras del lenguaje, donde las palabras se desgarran, se quiebran, se hacen inadecuadas para decir lo que se experimenta” (p. 216). Este elemento es rastreable en Derrida, sobre todo en sus perspectivas sobre el apofatismo: “la teología negativa “consiste”, a través de su pretensión de desistir de toda consistencia, en un lenguaje que no deja de poner a prueba los límites mismos del lenguaje, y de manera ejemplar los del lenguaje proposicional, teórico o constatativo” (Derrida, 2011, p. 44). Y, en otro momento, Derrida (2011) escribe: “por más que se diga, pues, que más allá del teorema y de la descripción constatativa del discurso de la teología negativa “consiste” en exceder la esencia del lenguaje, al testimoniar *resta*” (p. 45).

³ El destacado es nuestro.

⁴ El destacado es propio.

Sinteticemos lo que hemos dicho hasta aquí. Una de las lógicas centrales del acontecimiento es su capacidad de poner en suspensión los modos acostumbrados del lenguaje, los modos proposicionales, teóricos o constataivos, diría Derrida (2011). Un acontecimiento, por ejemplo, la muerte, se retrotrae a la dominación de un único decir, se transforma en retrato y abre espacios nuevos en la interpretación, es decir, inaugura un espacio marcado por el resto, por el residuo que impide la Idea, la totalización y la clausura. El acontecimiento posee, por lo tanto, una fuerza que desbarata los modos lógicos de pensarlo y decirlo abre una singularidad y recrea los registros inefables del mismo lenguaje. Con ello el proceso mismo de la deconstrucción implica que la conciencia de un lenguaje provisional y marcado por su incapacidad de decir todo de manera automática o clausurada termina retrocediendo ante las formas diversas del mismo concurso lingüístico.

A partir de ello y teniendo estas cuestiones a la vista es que podemos decir que la resurrección, acontecimiento disruptivo marcado por el resto, viene a suprimir la inmediatez del lenguaje de la Idea y a inaugurar una forma diversa de comprender su misma dimensión acontencional. Adolphe Gesché (2013) utiliza decididamente la noción de irrupción para referirse a lo acontecido en la resurrección, noción que el teólogo belga toma prestada de la propuesta de Julia Kristeva. En palabras de Gesché (2013):

en el acontecimiento-revelación (de la resurrección) “acontecimiento de perturbación”, hay a la vez “una intrusión externa de lo otro, esta palabra que se abate sobre el sujeto y hace brecha en él”, y “la participación de la conciencia en lo revelado”. (p. 162)

Aquí entramos en el siguiente terreno argumentativo, a saber, cómo el acontecimiento supone una apertura, pero también un cierre, es decir, la posibilidad de darle lenguaje caracterizador pero la imposibilidad de reducirlo a ese mismo lenguaje que caracteriza. Expliquémonos un poco más. Para Derrida (2003) y su fenomenología de la religión existen dos conceptos que ayudan a entender el momento de revelación, el acontecimiento, a saber, el concepto de *revelación* (Offenbarung) y el concepto de *revelabilidad* (Offenbarkeit). Para Derrida la revelabilidad hace posible la revelación del acontecimiento, es su *condición de posibilidad*. A la revelabilidad Derrida (2003) la llama “una posibilidad más originaria de manifestación. Más originaria, es decir, más próxima a la fuente, a la única y misma fuente” (p. 47). Gesché (2013) comentando estas categorías derridianas escribe:

la palabra “revelación” no hace referencia a un lenguaje mítico sino fenomenológico (...) cada acontecimiento oculta en sí algo revelable que aspira a ser revelado. ¿No es precisamente lo que acontece desde la cruz a la resurrección? La cruz se convierte en algo revelable y la resurrección es su revelación. (p. 165)

Por su parte Diego Abadi (2013) profundizando en la cuestión del exceso en torno a lo revelado en el acontecimiento derridiano, llega a la conclusión de que el límite marcado entre lo revelado y lo que se oculta, no supone una privación del saber o del conocimiento, sino que es justamente todo lo contrario, a saber, abre el pasaje para profundizar de otra manera en la estructura misma del acontecimiento. En palabras de Abadi (2013):

sí marca (lo oculto del acontecimiento) que la imposibilidad de su clausura económica es la condición de posibilidad del pensar. Así, pensar es pensar lo imposible. De allí

que “lo imposible [sea] la especialidad de la deconstrucción”. Aunque, si el verbo ser lo inscribe todavía en una lógica proposicional, habría mejor que decir: se piensa lo imposible. (p. 26)

Ese auténtico rito de pasaje que impide la totalización es lo que, a nuestro entender, opera tanto en la resurrección como acontecimiento, así como en nuestro acercamiento hermenéutico a la misma resurrección. Algo se da en el evento que no podemos captarlo de manera total y por ello el resucitado es confundido con un fantasma (Mc 6:49; Lc 24:37), con un extranjero que desconoce los eventos de Jerusalén (Lc 24:18) o con un jardinero (Jn 20:15). El resucitado, por lo tanto, impide ser capturado (“no me retengas”, Jn 20:17), totalizado en una única Idea o dicho de una única manera. Ahí es donde está el sentido más profundo de la resurrección, a saber, en la puesta en crisis de los modos de caracterización que un lenguaje tendiente a la totalización pretende realizar. La resurrección, de este modo, se revela como un espacio en donde el resto constituye una operatoria que posibilita su misma comprensión, su *condición*, su revelabilidad, su suspensión del lenguaje, su errancia, su tensión fantasmagórica, su espectralidad no condicionada, espectralidad que da vida porque permite la interpretación y la imaginación. Así y en palabras de Derrida (2019) cuando habla específicamente de la deconstrucción: “la deconstrucción está siempre del lado del sí, de la afirmación de la vida” (pp. 49-50). Quizás abriendo la interfaz y asumiendo la conciencia de la presencia del resto nuestras teologías de la resurrección podrán seguir manteniendo la identidad desconocida y no-condicionada del resucitado para, desde esa conciencia, reimaginar las posibilidades de nuestra propia reflexión creyente en su diálogo con las preguntas del hombre y la mujer de nuestro tiempo.

Conclusiones del artículo y palabras finales

Nuestro artículo comenzaba con la consideración de la importancia de construir teología en un abierto diálogo interdisciplinar que, recurriendo a las diferentes ciencias, pudiese construir una inteligencia creyente que pudiese responder a las preguntas de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. A partir de ello, el objetivo de nuestro estudio se formuló en los siguientes términos: usar la categoría del *resto* presente en la filosofía de Jacques Derrida para pensar cómo la Pascua de Jesús, narrada en los evangelios canónicos, abre un espacio de lo faltante y que por dicha falta se puede lograr otra forma de comprender la misma Pascua. El desafío fue enfrentar el acontecimiento pascual y, adentrándose en él desde la perspectiva de Jacques Derrida potenciar una imaginación hermenéutica que pudiera profundizar en los aspectos disruptivos de la resurrección de Jesús, tanto en su constitución misma, así como en los elementos implicados en el impacto que el acontecimiento tuvo en los testigos y, desde ellos, hasta nosotros.

El estudio que pretendió ser exploratorio, específicamente en el uso de la filosofía de Derrida para profundizar en el acontecimiento central del cristianismo, supuso de nuestra parte una lectura atenta a las indicaciones epistémicas fundamentales del filósofo argelino-francés, así como de una distancia crítica entre sus aspectos generales y la teología de la resurrección. De este modo el ejercicio que hemos realizado despierta en nosotros algunos aspectos que procedemos a señalar.

En primer lugar, la confirmación de que el trabajo interdisciplinar de la teología es una tarea altamente significativa en tanto ejercicio que supone de parte del investigador una apropiación vital del dato revelado y contenido en la Escritura y en la tradición para, desde esos abrevaderos, poder tomar conciencia de que la disciplina teológica continúa desplegando su tarea de humanización y promoción del diálogo. En este sentido mantenemos la conciencia en torno a algo que sostuvimos en el artículo, esto es que la pregunta de la resurrección es la cuestión antigua y siempre joven del cristianismo que demanda de parte de los creyentes una inteligencia que continúe explorando su sentido, sus alcances y su significación fundamental.

En segundo lugar, el uso de la filosofía de Jacques Derrida y su relevancia para los estudios teológicos. En el artículo, y a modo de la cuestión relativa a la metodología del mismo estudio, mostramos cómo en trabajos científicos teológicos se está dando una decidida apropiación de la filosofía de Jacques Derrida en el desarrollo de la teología. Fue posible reconocer con los autores que las propuestas de la deconstrucción efectivamente han sido trabajadas por la disciplina teológica y que, el aporte específico de Derrida es un instrumental categorial significativo al momento de pensar el devenir cristiano. Nuevamente indicamos que este artículo en particular representa un esfuerzo inicial para continuar profundizando en la resurrección de Jesús, acontecimiento que hemos reconocido como *disruptivo* y marcado por el *resto*.

En tercer lugar, queremos mostrar la relevancia de la misma idea del acontecimiento disruptivo y del resto como categorías derridianas para acercarse a la resurrección de Jesús. Lo más relevante que hemos reconocido en estas expresiones tiene que ver con mantener un espacio de latencia tal en el orden del lenguaje y de la interpretación que permita, en razón de ese mismo espacio de falta, generar otras lecturas y acercamientos al acontecimiento fundamental del cristianismo. Si con Derrida hemos comprobado que la deconstrucción implica reconocer que siempre existe una palabra por-venir, un espacio que todavía puede decirse, un desconocimiento que espera emerger, un acercamiento más balbuceante o una *différance* en el sistema, en nuestro caso el teológico, la lectura que, desde estas ideas hemos hecho de la resurrección ha sido un esfuerzo válido y que, sin dudas, demandará nuevas propuestas. De este modo el objetivo planteado se ha cumplido a la vez que ha despertado en nosotros la conciencia de que el resto continúa en latencia y que este artículo no ha querido, en ningún caso, totalizar la lectura o la interpretación de qué significados posee la resurrección. En definitiva, es mantener la idea metodológica y vital de que el ejercicio del pensamiento, la lectura y los acercamientos al acontecimiento son, ante todo, ejercicios en orden a lo provisional.

Referencias

- Abadi, D. (2013). El don y lo imposible. Figuras de lo cuasi-trascendental en Jacques Derrida. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 18, 9-27.
- Agüero, J. (2021). El imposible duelo o la traición más justa. La política de los fantasmas en Jacques Derrida. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 83, 217-229.
- Agüero, J. (2023). La representación y lo monstruoso: Nancy, Derrida y una lectura (in)imaginable. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 71, 65-80.

- Azcuy, V. (2004). La práctica interdisciplinaria y su discernimiento. *Teología*, 83, 19-37.
- Blanchot, M. (2019). *La escritura del desastre*. Madrid: Trotta.
- Caba, J. (1986). *Resucitó Cristo, mi esperanza. Estudio exegético*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Caputo, J. D. (2014). *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento*. Buenos Aires: Prometeo.
- Carbullanca, C. (2013). Signos de los tiempos y metáfora. Una estética de los signos de los tiempos. *Veritas*, 28, 191-220.
- Carbullanca, C. (2014). Mito y logos. Nuevos caminos de la hermenéutica latinoamericana. *Estudos de Religião*, 28(1), 135-156.
- Castella-Martinez, S. (2025). Jacques Derrida y la fe de la teología negativa. *Revista Iberoamericana de Teología*, 21(40), 163-180. <https://doi.org/10.48102/ribet.21.40.2025.369>
- Causse, J. (2015). El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau. *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 17, 139-146.
- De Bruin, T. (2022). *The haunting of Jesus: Reading Mark through the Gothic mode*. <https://jibs.hcommons.org/2022/07/19/de-bruin-haunting-of-jesus/>
- Derrida, J. (1977). *Posiciones. Entrevistas con Jacques Derrida*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2003). *El siglo y el perdón, seguido de Fe y saber*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. (2005). *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (2009a). *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (2009b). *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (2011). *Salvo el nombre*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (2013). *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Madrid: Arena Libros.
- Derrida, J. (2016). *Psyché. Invenciones del otro*. Adrogué: Ediciones La Cebra.
- Derrida, J. (2019). *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J., y Caputo, J. D. (2009). *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires: Prometeo.
- Derrida, J., y Ferraris, M. (2010). *El gusto del secreto. Mutaciones*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J., y Roudinesco, E. (2003). *Y mañana, qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Espinosa Arce, J. (2024). Pensar la resurrección de Jesús desde la simbólica de la oscuridad como figura de lo monstruoso. *Palabra y Razón*, 25, 148-169.
- Espinosa Arce, J. (2025). La Pascua como gesto de interrupción. *Mensaje*, 737, 24-27.
- Gesché, A. (2013). *Jesucristo (Dios para pensar, VI)*. Salamanca: Sígueme.
- Horton, S. (2023). After the world's end, before the resurrection: Thinking mourning and Christian hope after Jacques Derrida. *Modern Theology*, 40, 1-13.
- Kessler, H. (1989). *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático*. Salamanca: Sígueme.
- Kohan, A. (2020). *Y sin embargo, el amor. Elogio de lo incierto*. Buenos Aires: Paidós.
- Lorenzen, T. (1999). *Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas*. Santander: Sal Terrae.
- Ludueña Romandini, F. (2019). Espectros de Ma(r)x. *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, 23, 87-105.
- Mena, E. (2022). El fantasma y el cuerpo de Jesús. El relato de Emaús (Lc 24, 13-35) desde ciertos tópicos socioculturales antiguos. *Anales Valentinus*, 17, 23-64.
- Mendoza-Álvarez, C. (2015). *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona: Herder.
- Mora Acosta, F., Rosero García, L. C., y Rosero Arcos, V. H. (2014). La complementariedad entre filosofía y teología: Una perspectiva latinoamericanista. *Plumilla Educativa*, 14, 40-54.
- Nancy, J.-L. (2006). *Noli me tangere: Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Madrid: Trotta.
- Nancy, J.-L. (2015). *A título de más de uno. Jacques Derrida. Sobre un retrato de Valerio Adami*. Madrid: Trotta.
- Navarro, M. (2011). *Morir de vida. Mc 16:1-8: Exégesis y aproximación psicológica a un texto*. Estella: Verbo Divino.
- Novoa, C. (2002). La teología es una ciencia histórica e interdisciplinar. *Theologica Xaveriana*, 141, 135-146.
- Oñoro Otero, C. (2015). Los fantasmas de Hamlet. Teatralidad, escritura y crisis en *Aire de Dylan* (2012), de Enrique Vila-Matas. *reCHERches*, 15, 163-174. <https://doi.org/10.4000/cher.3787>
- Posadas, L. (2010). El nombre verídico y no disimulado de Dios. En Anselmo de Canterbury, Pavel Florenskij, Jacques Derrida y Gershom Scholem. *Nova et Vetera*, 34(70), 185-203.
- Posadas, L. (2015). *Jacques Derrida: El lenguaje humano como "residuo de un Dios desconocido"*. <https://teandrico.wordpress.com/2015/01/02/el-lenguaje-humano-como-residuo-de-un-dios-desconocido-jacques-derrida-y-la-teologia-negativa/>
- Potel, H. (2013). El resto y la totalidad. Digresiones sobre Derrida y la deconstrucción. *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, 12, 153-168.

- Ricoeur, P. (2006). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2008). *El conflicto de interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- De Vivanco Roca Rey, L. (2009). El saber de los fantasmas: Imaginarios y ficción. *Alpha*, 29, 217-232. <https://doi.org/10.4067/S0718-22012009002900015>
- Sacbé, A. (2006). Derrida: La estructura desplazada y el problema de la *différance*. *LiminaR*, 4(2), 93-108.
- Sacbé, A. (2024). Los restos de la memoria. Una heterología de los nombres en Jacques Derrida. *Acta Poética*, 45(2), 153-164.
- Strømmen, H. (2018). *Biblical animality after Jacques Derrida*. Atlanta: SBL Press.
- Szendy, P. (2015). *En lo profundo de un oído. Una estética de la escucha*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Yébenes, Z. (2009). ¿Salvar el nombre de Dios? Más allá del corpus teológico. *Tópicos del Seminario*, 22, 175-204.

Juan Pablo Espinosa-Arce es Profesor de Religión y Filosofía (2009-2013, Universidad Católica del Maule, Chile). Es Magíster en Teología (2017, Pontificia Universidad Católica de Chile) y Doctor en Teología (2024, Pontificia Universidad Católica de Chile). Es Diplomado en Docencia Universitaria (Pontificia Universidad Católica de Chile, 2020) y Diplomado en Teología Contemporánea (Universidad Alberto Hurtado). Ha realizado docencia en diversas universidades chilenas. Sus áreas de docencia e investigación son la teología fundamental, los diálogos interdisciplinarios entre teología, literatura y psicoanálisis y la teología de la resurrección. Algunos de sus últimos artículos son: “‘Sopló sobre ellos y dijo...’ (Juan 20:22): el Espíritu del Resucitado y la emergencia de una antropología pascual del decir”, *Revista Cuadernos de Teología* (2026), “Entre el miedo y la alegría. Las emociones en los relatos evangélicos de la resurrección de Jesús como claves de la vida cristiana”, *Revista Palabra y Razón* (2025). Es profesor adjunto de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.