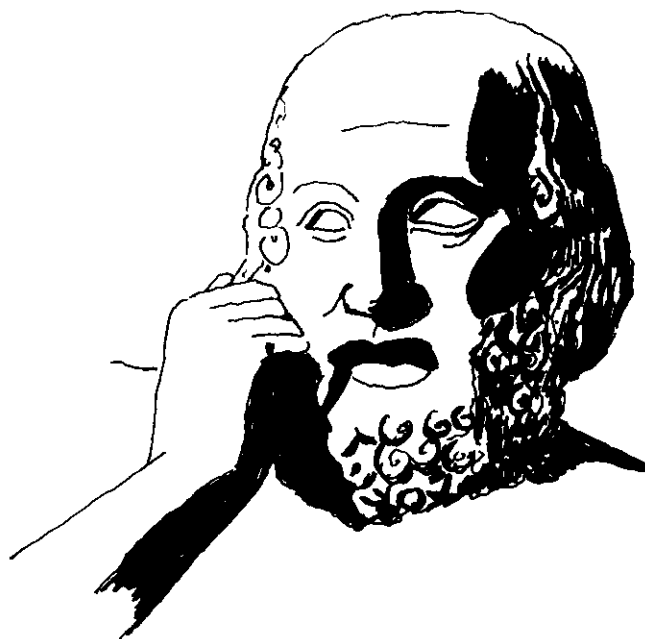


LA FUGA DE LO INMEDIATO.  
LA IDEA DE LO SAGRADO EN EL  
FIN DE LA MODERNIDAD



MADRID  
1999



# Índice

PALABRAS LIMINARES .....	7
INTRODUCCIÓN. <i>Lo sagrado como objeto</i> .....	9
I. <i>El numen</i> .....	9
II. <i>El nomen</i> .....	12
III. <i>El omen</i> .....	22
CAPÍTULO PRIMERO. <i>Premisa: Fragmentos de la autoconciencia de la época</i> .....	25
I. <i>Occidente y el proyecto</i> .....	25
II. <i>El confín y el retorno</i> .....	39
CAPÍTULO SEGUNDO. <i>La Modernidad: persistencia de lo impensado, retorno de lo reprimido</i> .....	53
I. <i>El aprovechamiento filosófico-religioso de la Muerte</i> .....	54
II. <i>Hegel, pensador del cristianismo</i> .....	67
III. <i>Secularización y desencanto</i> .....	94
IV. <i>La Modernidad: entre el vértigo y la nostalgia</i> .....	103
CAPÍTULO TERCERO: <i>Esencia de la Modernidad I: Nietzsche entre la ruptura y la redención</i> .....	115
I. <i>La abertura trágica</i> .....	116
II. <i>La sabiduría y lo trágico</i> .....	120
III. <i>La lógica del torniquete</i> .....	124
IV. <i>Un viaje por las metamorfosis de lo divino</i> .....	129
V. <i>La trinidad nietzscheana</i> .....	136
VI. <i>La pasión del instante</i> .....	144
CAPÍTULO CUARTO: <i>Esencia de la modernidad II: Heidegger: la invisibilización de lo visible</i> .....	151
I. <i>El combate a la metafísica humanista</i> .....	151
II. <i>Limites de la metafísica: la lectura heideggeriana de Nietzsche</i> .....	161
a. <i>La raíz del pensamiento de Nietzsche</i> ..	168
b. <i>Nietzsche y la consumación de la metafísica</i> .....	177
III. <i>La palabra inicial o la invisibilización de lo visible</i> .....	187

## *La fuga de lo inmediato*

CAPÍTULO QUINTO: <i>Semiótica, simbólica: en busca de otro horizonte</i> .....	199
I. <i>Sujetar al sujeto: la estrategia psico-histórica</i> ..	199
II. <i>Blanchot: escritura, ausencia, muerte</i> .....	211
III. <i>Del signo al símbolo: lo irrecuperable como destino</i> .....	228
CAPÍTULO SÉXTO: <i>Lo sagrado: hacia una poética de la pasión</i> .....	235
I. <i>El Caballo de Troya: La pregunta entre la filosofía y la literatura</i> .....	236
II. <i>Georges Bataille: tensión esencial, némesis del deseo</i> .....	237
III. <i>El saber (de lo) útil y la poética del no-saber</i> .....	284
CODA: <i>La fuga de lo (in)mediato</i> .....	297



## Palabras liminares

*Confiemos en que no será verdad  
nada de lo que sabemos*

Antonio Machado

¿Es quien responde por la escritura el mismo sujeto que elige un tema, una pregunta, un campo problemático, o, al contrario, el movimiento de la pregunta responde —y elige— por aquél? En cuanto a su nacimiento<sup>1</sup>, podría, cuanto más, situarla en el margen de estas líneas:

*Das Heilige*, lo Sagrado, palabra augusta, llena de relámpagos y como prohibida, que tal vez, por la fuerza de una reverencia muy antigua, sólo sirve para disimular que no puede decir nada<sup>2</sup>.

La pregunta está, en su yema, dirigida a semejante disimulo. Lo sagrado: ámbito —o, al menos, término— definitorio de toda religiosidad, pero también, y eso es parte esencial de lo que se ha intentado averiguar, matriz semioculta y retraída de la filosofía y de lo poético. ¿También de lo técnico? Lo sagrado, por decirlo de una vez, no es precisamente un “tema” de estudio sino el modo de nombrar —inútilmente— aquello que entre otras gracias parece resistirse a ser tematizado. En otras palabras: el resultado de una pregunta como ésta sólo podría ser, para serle fiel, *otra* pregunta. La pregunta más perentoria genera serias dudas no al principio sino al otro extremo del túnel —que sólo es un puente más suspendido en el vacío—. Así las cosas, ¿el resultado es la coherencia de una argumentación continua o más bien el producto de la estratificación de un siempre recomenzado cuestionamiento?

En consecuencia, este escrito se presenta menos con la esperanza de resolver un enigma que con la obligación de comenzar a dibujar sus aristas, o a reconocer el terreno del que emerge. En lugar de obsesionarme por encontrarle solución, he intentado *exponerlo* sin precauciones excesivas al viento helado y zigzagueante de los discursos. No sé todavía si ello ha ayudado a despejarlo. “Lo sagrado” se ha convertido mientras tanto, una vez más, y con todo lo que ello implica, en un asunto de *actualidad*, de, como se dice, “virulenta” actualidad. Para la *ilustradón cansada*, lo reprimido retorna también como promesa de renovación... de la ilustración. Y es que tal vez los sueños de la razón —sus *monstruos*— sólo podrán ser exorcizados al abrir, al exponer la razón a todo aquello que, sin necesariamente negarla, someterla o destruirla, no hace sino desbordarla.

---

<sup>1</sup> Nacimiento, desde luego, en cuanto que pregunta *expresa*.

<sup>2</sup> Cfr. Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, Monte Avila, Caracas, trad. Pierre de Place, 1970,

No es, por otra parte, que lo sagrado *expulse* al pensamiento y al lenguaje. Más bien habríamos ratificado lo contrario: para poder ser, el lenguaje expele a lo inmediato, se funda y ancla en su supresión. Lo sagrado es impensable porque es la huella que dejan el pensamiento y la acción en la superficie de lo que no podría ser cernido por ambos sin dejar de ser lo que es: a saber, inmediatez, corporeidad, materia, silencio, fuga, ocultamiento, exceso, sombra. Lo sagrado es así *lo que (siempre) hace falta*, pero también aquello que en cualquier caso —para el conocimiento, para la razón— *está (siempre) de más*.

Esta monografía es fruto de varios años de trabajo, así que las deudas contraídas con diversas instituciones y personas son, además de numerosas, realmente impagables<sup>3</sup>. Al menos quiero dejar aquí otra constancia de mi admiración y gratitud a Félix Duque Pajuelo, director de la investigación, a Eugenio Fernández García, tutor y consejero académico, y a Julio Trebolle Barrera, director del programa de doctorado en “Religión y religiones” de la Universidad Complutense de Madrid, sin cuya sabiduría, amistad y ayuda nada de lo que aquí se leerá hubiera sido posible. A Isidro Herrera, Toti y Mariví Gimbel, por su generosa hospitalidad, y a Ángel Gabilondo, Jorge Pérez de Tudela, J. Manuel Navarro Cordón, Teresa Oñate y Amador Vega, por las estimulantes observaciones críticas que estas páginas les merecieron. Y, por supuesto, he de agradecer muy especialmente a mi esposa Josie y a mis hijos (Santiago, Paris, Waldemar y Andrés) por su calor, su compañía y su *fe*.

En Madrid, Alcalá de Henares y Zacatecas,  
febrero de 1999

---

<sup>3</sup> La investigación fue realizada gracias a una beca de estudios concedida por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y por la Universidad Autónoma de Zacatecas (México), de octubre de 1992 a diciembre de 1996.

## Introducción. *Lo Sagrado como Objeto*

*la naturaleza no conoce formas ni conceptos,  
ni tampoco, en consecuencia, géneros,  
sino solamente una X que es para nosotros  
inaccesible e indefinible*

Fr. Nietzsche,  
*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

### *I. El numen*

A Rudolf Otto corresponde, sin lugar a dudas, el mérito de haber situado la categoría de *lo sagrado* (*das Heilige*) en el centro de la reflexión moderna sobre la religión<sup>1</sup>. Sin salir del interior de la teología, Otto ha cuestionado la posibilidad de que “la claridad, la transparencia y la plenitud” de los conceptos de una religión, atributos que por otra parte son índice de la *superioridad* (*sic*) de ésta, sean capaces de *agotar la esencia* de la divinidad<sup>2</sup>. *Lo sagrado* es una categoría compleja en la medida en que *incluye un componente que se sustrae a la razón*, por lo cual se halla emparentada con la categoría de *lo bello*<sup>3</sup>. Un componente que se sustrae a la razón en virtud de un *exceso de significación*, que, contra lo que Kant pensaba, rebasa el plano *moral*<sup>4</sup>. *Lo sagrado*, desde el punto de vista de Otto, coincide así con *lo numinoso*, que resulta indefinible — una categoría (y un temple de ánimo) que sólo puede *suscitarse y despertarse* en el espíritu. Es una tensión, una “extraña armonía de contraste”<sup>5</sup> entre el pavor sobrenatural y el vértigo exaltante: el *mysterium* que conturba, trastorna, arrebatada y hechiza. *Lo sagrado* suscita una palpitación y un estremecimiento que *no pertenecen al orden de la normalidad*. Nace en la experiencia de lo *Unheimliche*, de lo siniestro e inquietante — que la razón tendrá que ir apaciguando y ennobleciendo progresivamente. Pero, en su origen, “en la *cólera de Dios* palpita y refulge el elemento irracional, que le presta un horror y espanto que no siente el hombre

---

<sup>1</sup> Cfr. Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, trad. F. Vela, 1980. El manuscrito original data de 1917.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 9 y 10. La influencia de Kant —incluso allí donde es rechazada— resulta palmaria en todo el planteamiento de Otto.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 14

<sup>4</sup> *Qadosh, hagios, sanctus, sacer...* remiten a “un reflejo sentimental, primigenio y característico, que puede ser indiferente a la ética”, *Ibid.*, p. 15

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 51

natural”<sup>6</sup>. Lo sagrado es la *experiencia del misterio*: es la remisión a lo absolutamente heterogéneo, *thateron, anyad, alienum...* que no sólo parecería estar “encima” de la razón, sino *en contra* de ella<sup>7</sup>. Un *suplemento* que excede los sentimientos “propriadamente religiosos” como el amor, la compasión, la misericordia, la piedad, la beatitud. Un *cortocircuito* entre lo infinitamente aterrador y lo infinitamente admirable<sup>8</sup>.

Es preciso señalar que, a pesar de todo, esta concepción de lo sagrado no está orientada a impugnar, en bloque, la “racionalización” de que semejante experiencia ha sido objeto en el curso de la historia. El *efecto práctico* de lo numinoso consiste, para Otto, en hacer sentir al humano —a la *carne* humana— su miseria, insignificancia, suciedad y repugnancia, obligándolo así a experimentar un *anhelo penitencial*, aspecto que se halla plenamente realizado en el cristianismo: “El Dios del Nuevo Testamento no es menos santo que el del Antiguo Testamento, sino más; la distancia de la criatura a Él no es menor, sino absoluta; el valor negativo del profano respecto a Él no ha disminuido, sino aumentado”<sup>9</sup>. Si el Dios de la Biblia “es ese ser que se sustrae a toda posibilidad de filosofía”<sup>10</sup>, en el de los Evangelios “se consuma y perfecciona la aspiración a racionalizar, moralizar y humanizar la idea de Dios”<sup>11</sup> —aunque con ello, según Otto, no logre eliminarse “del todo” su aspecto numinoso, que se mantiene —en pura ortodoxia protestante— en las ideas del *Reino*, la *predestinación* y la *concupiscencia*. Lo numinoso, en suma, *debe ser “entibiado”* por la razón, porque de lo contrario —como ocurre en el Islam— desemboca en el fanatismo<sup>12</sup>.

De cualquier manera, lo fundamental es que, para Otto, lo *profundo* de la religión es *impermeable a la razón*. No es posible —ni conveniente— “enfriar” completamente su núcleo. Una racionalización como la que está en obra en el sistema hegeliano sólo conduce, en su opinión, a *esterilizar* la fuerza de lo religioso. Lo único importante estriba en que el individuo sea *sacudido con la mayor violencia* —pero sólo a fin de que *valore* lo que es la “dulzura”<sup>13</sup>. Lo “santo” consiste así en una “apropiada” mezcla de lo numinoso con lo moral y lo racional. Es preciso transitar del

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 30

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>8</sup> En este sentido, el sentimiento de lo sublime corresponde al contacto con lo numinoso. Cfr. *Ibid.*, p. 73

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 86

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 110

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 117

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 128

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 151

“pavor demoníaco” al “temor de Dios”: “El pavor se convierte en devoción. Los sentimientos que palpitan dispersos o confundidos se tornan *religio*. El espanto se hace horror sagrado. Los sentimientos relativos de dependencia del numen conviértense en absolutos. Las falsas correspondencias y asociaciones se desatan y disuelven. El numen llega a ser Dios y divinidad, y a esta forma le corresponde ya el predicado de *qadosh*, *hagios*, *sanctus*, *santo*, en su significación primera y más inmediata de lo numinoso en absoluto”<sup>14</sup>. Muy religiosamente, Otto advierte en este proceso no una *suplantación*, sino un “hinchamiento de lo numinoso con nuevos contenidos”<sup>15</sup>. Es de una importancia primordial el que lo numinoso sufra un proceso de *refinamiento*. Por ello, el cristianismo es la “religión perfecta” — sobre un fondo irracional, se ha edificado un “luminoso edificio”<sup>16</sup> de conceptos, sentimientos y emociones... *a la medida* del hombre.

Lo que queda por preguntar es, justamente, el *destino* de ese “fondo irracional”, de ese subsuelo que la “luminosidad” de la religión ha de domesticar, refinar y entibiar para inculcar en los mortales el bendito *anhelo penitencial* que según la “religión perfecta” constituye la condición esencial de toda *vida (en) común*. Queda por preguntar *qué ocurre* con ese sustrato *demoníaco* que el mismo Goethe creyó necesario *apartar* del pensamiento: “Creía descubrir en la Naturaleza”, confiesa al final de *Poesía y verdad*, “tanto animada como inanimada, algo que sólo se manifestaba en forma de contradicciones, y que, por ende, no podía encajarse en ningún concepto, y todavía menos en una palabra. No era aquello divino, puesto que parecía irracional; ni tampoco humano, pues carecía de entendimiento; ni diabólico, puesto que era beneficioso; ni angélico, pues con frecuencia dejaba traslucir una maligna alegría por el mal ajeno. Semejábase al azar, ya que no mostraba ninguna ilación, y a la providencia también, pues delataba congruencia. Todo cuanto se nos antojaba limitado era penetrable para aquello; parecía jugar a su capricho con los elementos necesarios de su existencia; encogía el tiempo y estiraba el espacio. Parecía complacerse sólo en lo imposible, y apartar de sí lo posible con desprecio. Esa esencia que entre todas las demás parecía interponerse, separarlas y unir las llamábala yo demoníaca, siguiendo el ejemplo de los antiguos y de quienes de algo parecido percatábanse. Pugnaba por salvarme de aquel ser terrible, buscando amparo, según mi costumbre, detrás de una imagen... (...) Aunque ese elemento demoníaco pueda manifestarse en todo lo corpóreo e incorpóreo, siendo incluso en los animales donde por modo más notable se manifiesta, mantiénese, no obstante, de preferencia con el hombre en la conexión más singular y constituye un poder, si no contrapuesto al orden moral, por lo menos interferente con él, de suerte que podría tenerseles al uno por la trama y al otro por la urdimbre”<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 153

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 154

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 189

<sup>17</sup> Cfr. Johann Wolfgang Goethe, *Poesía y verdad*, Porrúa, México, 1983, pp. 488-489 (trad. modif.)

## II. El nomen

Esa *potencia demoníaca* que, desde la Antigüedad, se asocia con lo sagrado, no ha cesado de ser, por multitud de vías, exorcizada<sup>18</sup>. Desde Pródico, para quien el origen de la religión es la adoración de poderes benéficos, hasta Demócrito, que ve en ella el poder de la *mala conciencia*, pasando por Evémero (los dioses no son más que héroes trasladados al Olimpo), Critias (lo sagrado como fundamento interior de la moral), Jenófanes (las divinidades como proyección fantástica de rasgos humanos), Teógenes (divinización de fuerzas naturales) y Lucrecio (el terror como origen de la religión: *Primus in orbe deus fecit timor*), la religión —o lo que *está en juego* en ella— se ha sometido a un proceso de racionalización, de moralización, de reducción a su origen. Aunque también sea posible decir, como hemos visto a partir de Rudolf Otto, que *toda religión es ya* (el inicio de) una operación de domesticación —“humanización”— de lo numinoso. La crítica de Jenófanes a la religión “oficial”, por sólo señalar ese egregio ejemplo, no es en el fondo otra cosa que una defensa del monoteísmo (lo sagrado como un ser omnisciente y omnipotente, como absolutización de los rasgos *morales* del hombre) frente a un politeísmo que en realidad *diviniza las pasiones*. En ese *paso* hay una potente voluntad de reducción de lo sagrado al orden de la razón. Voluntad “estructuralista” que se prolonga y profundiza en la cultura helenística, dentro de la cual se observarán esfuerzos por *descifrar* (racionalmente) la lógica que subtiende a toda la representación mítica de lo real<sup>19</sup>.

La característica que comparten todas las perspectivas ilustradas de la religión

---

<sup>18</sup> Cfr., para todo lo que sigue, Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 1987; E. E. Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, siglo veintiuno, Madrid, 1983; Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1987; J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1982; Roland Robertson (ed.), *Sociología de la religión*, FCE, México, 1980; G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1975; Juan de Sahagún Lucas (dir.), *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1979; Friedrich Fürstenberg, *Sociología de la religión*, Sígueme, Salamanca, 1976; Bryan S. Turner, *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*, FCE, México, 1988; Alfredo Fierro, *Sobre la religión*, Taurus, Madrid, 1981; Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1984; Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México, 1975, *La prueba del laberinto*, Cristiandad, Madrid, 1980; René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1978, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Sígueme, Salamanca, 1982, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1984, *Literatura, mimesis, antropología*, Gedisa, Barcelona, 1982

<sup>19</sup> Esta conversión o inflexión puede ilustrarse en un plano histórico. P. Hadot ha expuesto de modo conciso los términos de la transición-choque-fusión del paganismo con el cristianismo. El *hecho fundamental* es, evidentemente, la fundación del Imperio romano. La convergencia se produce ante todo en la cristalización de un poder real proyectado al absoluto: se exige —tanto en la política como en la representación intelectual— un reconocimiento universal ilimitado al poder del emperador. El mundo divino llega a ser, así, una réplica de la monarquía imperial, que desemboca en un monoteísmo jerárquico. A ello deben sumarse los efectos de una profunda crisis de la mentalidad colectiva que caracteriza al fin de la Antigüedad, y que remiten a una suerte de *depresión nerviosa* cuyo envés positivo es la valorización del destino individual, del *yo* como algo que debe ser *salvado*. En el fondo late la experiencia de la *hostilidad del mundo*, ante el cual es preciso estar protegidos. Junto a la proliferación de prácticas mágicas y místicas, se produce un renacer del platonismo, que promete una *liberación del cuerpo*, y del gnosticismo, que exige del individuo una *conversión total* de su ser. La alegría pagana cede así su puesto a nuevas categorías religiosas: caída y retorno, muerte y renacimiento, pecado y conversión. Cfr. “El fin del paganismo”, en *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo*, I, *Historia de las religiones*, Siglo XXI ed., México, 1979, pp. 97-135

es la exigencia de *explicarla por su origen*, así sea éste el miedo, el asombro, la ignorancia, la astucia o la corrupción. De allí, el afán comparativo que tiene por meta (casi siempre inconfesada) *privilegiar a las religiones más racionalizadas* por encima del resto. Ya en el siglo XIII, Roger Bacon establecería una primera *tipología*, fundada en la naturaleza de los objetos venerados: el paganismo diviniza a la naturaleza, los idólatras (budistas y politeístas) divinizan artefactos, musulmanes y judíos un ser sin rostro, etc. De lo que se trata es de confirmar la vigencia secreta de una especie de *religión natural* que sólo postularía la existencia de un Ser Supremo y la obediencia a una moral fundada en la razón. La obsesión por los orígenes tiene por cometido central una *historización* de la religión, es decir, la eliminación de toda causa sobrenatural y la imposición de un sistema de coordenadas que permita *medir su evolución*.

Ahora bien, se verá enseguida que dentro de este programa general se produce todo un juego de conexiones y desconexiones; Montesquieu querrá determinar lo religioso por lo político-social, más allá de sus pretensiones de verdad interna; Lessing sugerirá un fundamento para combatir la intolerancia (todas las religiones son expresiones —imperfectas— de la Perfección Divina), pero sin renunciar al esquema evolutivo: de la tradición a la razón *hay un progreso*, pues la *religio naturalis* no es la base, sino la cúspide de todo el proceso; Herder, yendo un paso más allá —¡o más acá!— de Lessing, intentará desmontar el nexo tensado entre lo sagrado y la razón al situar al *sentimiento* (la *intuición del alma*) como el *único modo* de representar lo exterior — concebido como irracionalidad esencial. No hay acceso “universal” (=racional) a lo sagrado; Schleiermacher, sobre este mismo horizonte, afirmará la irreductibilidad de la religión como un *dominio específico* de la conciencia consistente menos en “explicar” —metafísicamente— o en “perfeccionar” —moralmente— el mundo que en *contemplantarlo intuitiva y sentimentalmente*. Lo sagrado es una *connoción* del espíritu que nace de la *mezcla* de las funciones anímicas provocada por la *intuición del Infinito*. Así, si para el racionalismo *tout court* habría una esencia (Dios) y unos accidentes (las diversas tradiciones religiosas), para este tipo de romanticismo se trataría de una necesaria *individuación* de lo sagrado, de una *encarnación histórica* que no vendría a ser la “copia” de un *original trascendente*. De este modo se produce una extraña desconexión entre el saber, el creer y el deber, pues lo sagrado torna a ser una irrupción que es ante todo el *éxtasis ante el infinito*; un tema presente también en B. Constant, que encuentra en lo religioso una *sed* por todo aquello que trasciende el orden conceptual y se *abre a lo desconocido*... en una *revelación infinita* que nunca alcanza una fórmula acabada. El juego de conexiones y desconexiones prosigue en Comte, que exhibe un sintomático deslizamiento desde su ficción de los *tres estadios* (religioso, metafísico y positivo), hasta la postulación del estadio “*subjetivo e irracional*” como *principio de convivencia*, trazando con ello, para toda la sociología moderna, la *coextensividad* de lo religioso y de lo social. También, desde la descomposición-materialización del idealismo, Feuerbach propondrá su reducción de lo sagrado: los dioses sólo son *deseos humanos* convertidos en entidades verdaderas, por lo cual toda teología no es otra cosa que una antropología (inconsciente), y Marx, para quien la religión, sacralización del orden establecido, desaparecerá con las condiciones de antagonismo social que le dan origen y sustento.

La perspectiva científica, si bien se ha desarrollado paralelamente, no se halla

al margen de este tira-y-afloja. Max Müller, reconocido como fundador de las ciencias de las religiones, ha intentado *fundir* algunas de las figuras que hemos sintetizado hasta aquí; los dioses son la *personificación* de fuerzas naturales (Teógenes), la intuición de lo divino se origina en la *sensación* de lo infinito (Schleiermacher), y los mitos no son más que metáforas que ya no se reconocen como tales (Nietzsche): la religión es concebida, al cabo, como una *enfermedad del lenguaje*. Herbert Spencer, en la misma vena evolucionista, propondrá la *creencia en los espectros* como base de toda religión, cuyo tallo remite al más evemerista *culto a los antepasados*; E. B. Tylor, que postula la existencia de un *principio activo* que “está” en el cuerpo sin confundirse con él: el alma que sobrevive a la carne determina un culto a los muertos que desemboca en el Inmortal (Ser Supremo); W. Robertson Smith, para quien lo divino es tan sólo la *idealización del clan*, y en cuyo centro se encuentra el *rito sacrificial*, y J. G. Frazer, que adapta la hipótesis comtiana de los tres estadios (magia-religión-ciencia) situando a la religión como el ámbito del *capricho de los dioses* (a diferencia de la magia y la ciencia, que guardan afinidad en virtud de su búsqueda de *leyes invariables*); tan sólo en Andrew Lang se verifica la desconexión de la secuencia progresiva: los dioses y los espectros tienen origen distinto, porque es posible encontrar monoteísmo en los estadios humanos más primitivos. De cualquier manera, la religión, invención de los hombres, representa un *paliativo* para su ignorancia: el saber la hace desaparecer. Por su parte, R. R. Marett propondrá un desplazamiento hacia las emociones y los afectos: su origen es la *danza* (exultante), y no la lógica (frustrada), y el concepto clave será el de *mana*, que mienta la presencia y exteriorización de un poder oculto. Lo sagrado, relativamente fuera de la órbita iluminista-intelectualista, se valora por su función supletorio-sustitutiva, que provoca catarsis liberadoras y cuyo objetivo es *estimular la voluntad de vivir y de obrar*. Una nueva desconexión será operada por R. Lowie, que hace del culto y del sentimiento cosas completamente independientes: religioso puede ser cualquier comportamiento que manifieste *sumisión ante lo extraordinario*, y por P. Radin, que continúa en la brecha de la desustancialización: no hay “cosas” sagradas, sino sólo *actitudes* y “*estremecimientos*”. B. Malinowski llevará todos estos prejuicios al “trabajo de campo”: si la magia es un medio, la religión proporciona fines, que desde su punto de vista coinciden con la catarsis y el relajamiento. Por su parte, W. Schmidt propondrá una *inversión* de la secuencia evolucionista, al intentar demostrar que la idea de un Dios Padre *no es producto de la evolución de las creencias*, sino resultado de una Revelación originaria que sólo ha ido degradándose en el transcurso del tiempo.

La desembocadura de las teorías “afectivistas” de la religión, entendida en cuanto proyección de estados anímicos y conflictos irresueltos (quizá irresolubles por otras vías) encuentra en Freud a su patrón de medida. La ontogenia se superpone a la filogenia: narcisismo, dependencia y madurez (a nivel individual) equivalen a animismo, religión y ciencia (a nivel de la cultura). Si la magia es la satisfacción alucinatoria de los deseos, la religión representa la emergencia y el sostenimiento de un sentimiento de *culpa* (el parricidio originario) cuya meta es la expiación del crimen. El Dios personal no es más que el Padre sublimado: la religión desciende una vez más al estatuto de *síntoma*. El monoteísmo es *como* una neurosis traumática: la religión de (la muerte del) Padre se convierte en la religión de (la expiación) del Hijo; una *dramatización de la neurosis obsesiva universal* de la Humanidad... y una ilusión



sin porvenir. G. Roheim se irá a Oceanía a confirmar las hipótesis de su maestro: los mitos sólo son medios —simbólicos— para resolver el complejo edípico, la religión es la proyección —fantasmática— de deseos prohibidos. G. Devereaux querrá descubrir una misma estructura psíquica debajo de las contingencias históricas y ecológico-culturales: todas las enfermedades mentales se viven religiosamente — para evitar los sentimientos de culpa del enfermo. Las religiones aparecen así como una especie de psicoanálisis arcaico (y notablemente más económico...). C. G. Jung *desmorbilizará* la religión generalizando la hipótesis del inconsciente y haciendo de él una misteriosa decantación de la experiencia humana: si la vía regia a lo numinoso son los arquetipos, la vía regia a los arquetipos serán los sueños, que menos que “realizar” deseos reprimidos, dramatizan interiormente un conflicto... religioso. El sujeto se halla entretejido al Todo por el lado del inconsciente — que, en analogía con lo numinoso, no es de su “pertenencia”, no está en su mano, se le sustrae en la exacta medida en que se le impone. Pero aquí también puede leerse la exigencia de *humanizar lo numinoso*: el arquetipo de la Trinidad es una alegoría de las etapas que transita el ser humano — del (despótico) Padre, estadio de la indiferenciación social, se pasa al (humanizado) Hijo, afirmación de la individualidad, y de éste al (virginal) Espíritu, que simboliza el retorno —maduro— a la totalidad. La evolución hacia Dios (omnipotencia, sabiduría, justicia) depende de una representación inconsciente que no es otra cosa que la proyección cósmica de la *voluntad de realización del Yo*.

Desde la sociología se han practicado otras conexiones e hipótesis. Que lo sagrado sea la manifestación del *grupo social* —al margen de que sea un “error” o una “fase” pasajera de la evolución— es una afirmación que, como se sabe, debe remontarse a Emile Durkheim. Se produce en su texto una nueva sutura entre la religión y el modo de funcionamiento de lo social. Contra el evolucionismo: el animismo se halla presente en culturas en extremo refinadas como Egipto, Grecia y China, y al primitivo le tienen sin cuidado los fenómenos de la naturaleza: no es lo portentoso sino lo insignificante lo que se diviniza. Contra el iluminismo: la religión *no es reductible* a otras dimensiones de lo social o psicológico, de lo cual sería manifestación. Lo sagrado es un *poder de prohibición* que debe ser a su vez *investido (vallado) de prohibiciones*. Lo religioso no es un síntoma, sino una *reserva de sentido* (colectivo) contra las fuerzas físicas (individuales). El objeto divinizado es siempre y en todas partes *lo social mismo*, que es protegido por un cerco de interdicciones (lo profano es allí donde estas interdicciones son aplicadas). Siempre sobreañadido, lo sagrado *no es la cosa*, sino su *significado*, que vehicula una fuerza *suprapersonal*. En este sentido, lo sagrado *no es un deseo*, sino *el poder que a él se opone*: es la porción racional y moral sobreañadida a la porción orgánico-corporal del individuo. Por lo tanto, para Durkheim el alma no es una ilusión, sino la expresión de una dualidad *real*: la sociedad —moral— *se instala* en el interior —orgánico— del individuo. Por todo ello, la religión es el *molde* de todas las representaciones colectivas, y su función es *escindir el mundo* en una mitad profana y otra mitad sagrada — que tienen su gozne, su lugar privilegiado de transferencia, en la *fiesta*. Desde esta perspectiva, *no hay un origen*, sino una necesidad siempre actuante. Ahora bien: al instaurarse, lo sagrado *devuelve al individuo su fuerza*, que experimenta la salvación... de sí mismo. La *fuerza demoníaca* que Goethe había sentido es así —una vez más— *domada* en beneficio del grupo social. Sobre idénticas premisas, Marcel Mauss proseguirá este

trabajo en varias direcciones: la función del sacrificio, que es la *renuncia del individuo en aras de lo social*; enfatizando el poder del símbolo como *reserva de lo sagrado*; buscando, en fin, la universalidad del *mana* como su matriz, como mediación de la naturaleza y la cultura. Desde otro ángulo, L. Lévy-Bruhl expondrá —aunque bajo una forma un tanto desafortunada— una idea sumamente sugerente: *no se puede pensar con las categorías del otro*. Existe una *diferencia radical* (de índole cultural, no psicológica) entre el pensamiento salvaje —la "mentalidad pre-lógica", regida por el *principio de participación*— y el pensamiento civilizado —de naturaleza "científico-crítica", regida por la *exigencia de objetividad*—. En realidad, semejante oposición trasluce una polaridad (no histórico-cultural) relativamente presente en toda sociedad, entre el pensamiento expresivo y el instrumental: *todo pensamiento es a la vez lógico y pre-lógico*. Aquí se produce una nueva conexión entre representación y percepción. La mentalidad primitiva gira en torno a un desdoblamiento de lo real entre lo visible y lo invisible, entre lo natural y lo sobrenatural, escisión que privilegia la función del símbolo en cuanto que mediación de los dos mundos. De ahí el carácter no sustancial —como el *mana*— sino *relacional* de lo sagrado: nace en la fisura —y en la comunicación— con el *otro mundo*. Lo interesante, aquí, es que para Lévy-Bruhl *no hay religión en los pueblos primitivos*. Ésta sólo aparece con la inflexión del pensamiento racional sobre el principio de participación: únicamente cuando ese carácter se debilita surge la religión. En una línea paralela, pero aplicándose en las sociedades complejas, V. Pareto destacará la importancia de lo "a-lógico" en las acciones humanas: ellas derivan de *residuos que dictan la experiencia*. Si lo lógico es partir de los hechos (objetivos) sin fijarse en las consecuencias que tendrán en las necesidades (subjetivas), lo "alógico" es lo que fuerza a los hechos para que cumplan funciones y satisfagan intereses. Civilizados y primitivos son —parcialmente— *alógicos*, con lo que se difuminan las oposiciones demasiado tajantes entre ambos: ni los primeros se han despojado de su irracionalidad ni los segundos viven hundidos en ella. Es inútil, en este sentido, buscarle una razón a las acciones (en particular, a las religiosas): es su *repetición* lo que exige, a posteriori, una racionalización. Las formas sociales, en cuanto residuos, son casi fijas: lo que cambia es sólo el lenguaje cultural en el que se expresan. Europa sigue siendo tan primitiva como sus (ex)colonias.

Las especulaciones de corte más abiertamente filosófico continúan por diferentes senderos. Henri Bergson, por ejemplo, se alinea en la perspectiva comunitaria: la inteligencia —y el pensamiento— son un *peligro* si se quedan a merced del individuo. Mediante la imaginación mito-poética, el individuo *permanece sujeto* a las exigencias y expectativas de la comunidad. Lo imaginario se contrapone a lo racional como lo ilusorio se opone a lo fáctico: la religión no es fruto del miedo, sino su antídoto. Ella es resultado de un apremio instintivo, vital, una *reacción de la naturaleza* contra el *poder disolvente de la inteligencia*. Algo cercano a lo que afirma William James en el sentido de que la experiencia religiosa tiene un origen *subliminal*: lo que se revela a la conciencia es lo que ella *no es*. Pero la cristalización de estas experiencias en un marco colectivo reporta, recíprocamente, provecho al individuo.

Las aportaciones de Max Weber, Georges Dumézil y Claude Lévi-Strauss pueden ser agrupadas por separado. En el primer caso se verifica una desconexión de lo religioso con lo irracional. Se trata menos de refutar que de *comprender el funcionamiento* de las religiones. Los estratos van de lo racional a lo tradicional-

carismático, y las distinciones principales van de una religiosidad mágica (salvaje) a una religiosidad universalista de tipo profético. Las grandes religiones —y sus cismas— son para Weber “actividades de compromiso” que permiten vivir en un medio hostil y conflictivo; no se trata de proponer un determinismo donde la ideología (religiosa) llevaría a remolque a lo económico, sino de mostrar cómo semejante hipótesis, puesta de cabeza, sigue siendo totalmente errónea. El método consiste no en averiguar lo que se cree, sino lo que *se hace* en virtud de lo que se cree: ninguna moral económica se halla completamente determinada por la religión — y viceversa, la moral religiosa se encuentra más influida por los contenidos de su revelación que por determinada ética económica. En otros términos: hay en la misma matriz religiosa (v. gr., el cristianismo) posibilidades totalmente diferentes de comportamiento — del ascetismo místico y contemplativo a la renuncia y de allí a la avidez de dominio y de riqueza. Es imprescindible especificar el contexto histórico en el que se ensamblan los comportamientos cotidianos con las creencias religiosas, pues una creencia muy bien puede generar las condiciones que la vuelvan inaceptable. Weber se inspira en Nietzsche para explicar el origen posible de la experiencia religiosa (al menos la de aquéllas que son ascéticas y salvacionistas): una justificación (imaginaria) de la injusticia (real), o bien la traslación de la sed de justicia a un horizonte más allá del mundo. La exigencia de *cambiar el mundo* implica una deidad personal, trascendente y justiciera; la experiencia contemplativa la excluye. Hay, pues, una correspondencia —nunca “determinación”— entre el desarrollo social y la representación religiosa. El protestantismo desmonacaliza lo sagrado al hacer de la religión una vocación... que se convierte en la ideología moderna de las profesiones; el puritanismo sustituye la moral de las buenas obras por la racionalización del trabajo... estableciendo la posibilidad de conectar el éxito profesional con el estado de gracia. En este juego de apoyos mutuos, la religión puede *sacralizar los actos profanos* al mismo tiempo que *profana lo que era considerado sagrado*. Es preciso admitir que *por motivos religiosos* una sociedad puede tornarse completamente profana.

Este énfasis en la remisión —circular— de lo sagrado al todo social también ha sido compartido por Dumézil, que, siguiendo las huellas de una *ideología trifuncional* de origen indoeuropeo, opera una nueva reconexión —un *nexo estructural*— de lo racional con lo sagrado: los dioses son *functores de circulación* más que dramatización de pasiones humanas. La ideología es *anterior* a los hechos empíricos, es una estructura subyacente que propicia la construcción de figuras míticas, prácticas rituales, conceptos, símbolos e instituciones. Por ello, lo sagrado nunca aparece como ese *residuo de irracionalidad* que despierta el asombro y la veneración, sino, por el contrario, como el *elemento de racionalización de lo real* que hace de éste un conjunto coherente, lógico, *pensable*. Para Dumézil, colocado simultáneamente en las antípodas del romanticismo y de un chato iluminismo, *lo sagrado es lo conceptual*: en particular, la religión romana contradice las teorías del *mana* y de una sacralidad inmanente y difusa. La religión no expresa antagonismos de clases, sino *funciones básicas* de la ideología: los dioses *administran diferentes sectores de lo visible y lo invisible* — por ello carecen de una “historia personal”, pues todos son producto de operaciones lógicas que responden a la exigencia de la eficacia; la acción rige todo lo demás: en resumen, o los dioses *sirven* — o no existen.

En un horizonte próximo, Lévi-Strauss restablece la misma conexión: *el pensamiento salvaje es tanto o más racional que la lógica misma*. Aprovechando los resultados del psicoanálisis y de la lingüística, sitúa sus análisis en el vértice de las ciencias humanas: *la estructura pertenece al orden del inconsciente*, que es la base de todo pensar lógico. Lo *simbólico* se encuentra en un nivel más profundo que lo real y lo imaginario. Los símbolos están inscritos en una *máquina de sueños* cuyo funcionamiento puede ser descifrado mediante el establecimiento de series, de desplazamientos y de homologías. *Todos los mitos se piensan entre sí*. Es la combinación de sus componentes lo que importa, no su contenido (manifiesto); en los mitos no hay ni contenidos paradigmáticos (Eliade), ni traducción de situaciones históricas (Delcourt), ni proyecciones sociopolíticas de la trifuncionalidad (Dumézil), pues todas ellas siguen dando la primacía al sujeto. *Pero de lo que se trata es de pensar sin colocar al sujeto en el centro de la representación*. Es preciso concebir el pensamiento mítico a la manera de un *bricolage*, que utiliza residuos de acontecimientos, testimonios fragmentarios, restos fosilizados, integrándolos en un relato que otorga inteligibilidad a los roles sociales. El mito *expresa el funcionamiento del espíritu* cuando se encuentra en estado salvaje; con la aparición del pensamiento científico no hay corte ni progreso sino mera *domesticación*. A medio camino entre los preceptos y los conceptos, los componentes del mito sirven para comprender los otros niveles de organización social. Psicología y cosmología se revelan mutuamente. La religión es así, para Lévi-Strauss, una *humanización de leyes naturales*, mientras que la magia, a la inversa, es una *naturalización de acciones humanas*. Una idea que parece completamente impermeable a la noción de una Revelación y de una Trascendencia divina. No hay, en consecuencia, ninguna *prioridad metodológica* de la religión para penetrar en el mecanismo básico del espíritu.

Fundador, con Bataille y Leiris, del *Colegio de Sociología*, Roger Caillois ha intentado, utilizando algunos elementos de la reflexión batailleana, ofrecer una teoría sintética de lo social a partir de la fórmula elemental de lo sagrado, concebido en su oposición frontal a lo profano y en su ambigüedad o duplicidad esencial (vínculo de lo maléfico y lo benéfico). Lo sagrado no es una cosa, sino una *propiedad misteriosa* que es sobreañadida a las cosas; alude a una energía peligrosa, incomprensible, difícil de manejar, eminentemente eficaz. Es el núcleo de un orden de prohibiciones, pero *también* el de un orden de transgresiones: la interdicción es sagrada, pero su violación no lo es menos. En toda sociedad se trata de asegurar la continuidad de lo instituido — y la posibilidad de su derogación. El *switch* entre lo profano y lo sagrado es el sacrificio, mediante el cual se introduce algo propio en lo ajeno a fin de garantizar la estabilidad y el equilibrio: por eso, en lo sagrado *coexisten lo puro (benéfico, fasto) y lo impuro (maléfico, nefasto)*. El modelo de Caillois se mueve entre la sustancia —las naturalezas fijas del mundo profano— y la energía —las fuerzas positivas y negativas del mundo sagrado—, que irrumpen cíclicamente en la existencia humana para (mediante la fiesta) revitalizarla. Lo sagrado es el lugar del valor, el conmutador que permite otorgar —o sustraer— valor a aquello que no es sagrado; es lo reservado, lo separado, la *parte excluida* que propicia los flujos y garantiza las reciprocidades. Al romperse ese equilibrio (que es el paso del sagrado de “respeto” primitivo al sagrado de “dependencia” civilizado), la religión polariza a las sociedades y se convierte en sostén de la obediencia, en perpetuación de la servidumbre. Lo sagrado

de transgresión —la fiesta— va perdiéndose con la formación del Estado, que acaba por hacer de la religión un asunto meramente personal. Así, mientras que en las sociedades primitivas lo sagrado es factor de equilibrio, en las civilizadas remite a la elección de un fin supremo. En estas últimas condiciones, lo sagrado se desdobra en fanatismo y mística, por un lado, y en dogma, ritual y mitología, por el otro. Capturado por la civilización, lo sagrado se pone al servicio de una *conquista mística* (unidad del saber y del poder) o sirve de coartada al *renunciamiento ascético*.

La otra dirección que, como se sabe, ha explorado lo sacro, es la hermenéutica. En esa línea, Joachim Wach ha tratado de mostrar que el comparativismo y la tipología no pueden excluir el estudio de la metafísica religiosa. La sociología *no agota* la comprensión de los fenómenos religiosos, porque éstos no solamente son expresión de condicionamientos sociales: en suma, la religión no es el *epifenómeno* de ninguna estructura social, sino la *expresión de un ideal social* que es al mismo tiempo un *reflejo* y un *ejemplo*. El carácter irreductible de la experiencia religiosa ha sido también, como hemos indicado, el punto de partida de Rudolf Otto. Se trata, en general, de una reacción ante la corriente desacralizadora que ejemplificaría un Feuerbach al concebir lo religioso como una *proyección* del hombre hacia el exterior; lo que se busca es *conciliar* ciencia y religión, naturalismo y misterio, mediante la reinstauración de lo sagrado en el corazón de la experiencia humana de lo real. La posición de Otto, como vimos, se enfrenta al evolucionismo (la experiencia de lo numinoso no tiene historia), al sociologismo (no tiene ninguna “función” que cumplir) y al psicologismo (no “expresa” una “carencia” del organismo); lo sagrado no es sino una *apertura hacia la inmensidad de lo real*. No tiene su origen en la divinización de la naturaleza, ni en el desdoblamiento (onírico) de la realidad, ni en el poder oculto de las cosas (el *mana*), sino en una *facultad del espíritu*: tan radical como la razón misma, y tan resistente como el instinto, permite descubrir lo *absolutamente otro...* del que derivan el amor, la compasión y la benevolencia. A la experiencia religiosa se llega por lo que todo el mundo de la experiencia *no es*. Es la percepción de la *huida* del tiempo lo que propicia la idea de la inmortalidad, de la eternidad y de Dios; es la relatividad de las cosas (humanas) lo que obliga a imaginar un absoluto (divino); es el conocimiento limitado que tenemos de las cosas lo que lleva a soñar en un conocimiento total. No-visto, no-oído, no-sentido... lo numinoso atrae-y-repugna porque remite a lo *desconocido*. Exterior al hombre, lo sagrado informa, modifica, cualifica toda la acción humana (no al revés), y su unidad se manifiesta en la multiplicidad de la experiencia colectiva e individual.

Lo cierto es, sin embargo, que reconocer la especificidad de los fenómenos religiosos conduce, como en Mircea Eliade, a una *ontología de lo sagrado* que, al medir el grado de perfección de las religiones —por su proximidad o fidelidad al modelo—, parecería arriesgar todo lo ganado. La fenomenología se queda, presuntamente, “a este lado” del espejo: sólo puede dar cuenta del reflejo de lo numinoso en el comportamiento práctico del hombre; puede analizar el discurso de lo sagrado, pero no es posible saber nada de su referente — salvo que es *real*. Eliade ha de apoyarse en Otto y en Jung para explicarse la permanencia y las transformaciones de esa *potencia de lo absolutamente otro* que define a lo sagrado. Su posición es contraria a Müller (no se divinizan fuerzas de la naturaleza) y a la de Durkheim (tampoco se sacraliza el poder del grupo): lo que da origen a la experiencia de lo

sagrado es precisamente aquello que *no es ni naturaleza ni cultura*. Lo sagrado es una energía y también una sustancia; no es algo opuesto a lo real, sino *lo real por excelencia*. El axioma es: sagrado=real; profano=ilusión. Marcas duraderas de Platón. La hermenéutica no sirve sólo para descifrar e interpretar mensajes de la tradición, sino para *crear valores*, cambiar la vida de los hombres — no es mera erudición. Al hermeneuta se le exige que haga avanzar el conocimiento recuperando o restableciendo los significados olvidados, abolidos, sepultados o desconocidos. Las religiones aparecen desde esta perspectiva como *estrategias de salvación* — pero es rechazada la posibilidad de preguntarse si lo sagrado *necesariamente* remite a la idea de una redención. La noción de *hierofanía* —con su núcleo, el *soter*, el objeto mediador— termina por generalizarse y ser una apología de la encarnación cristiana. Lo sagrado, de acuerdo con Eliade, se manifiesta como una *ruptura* de la homogeneidad del espacio-tiempo: la *realidad absoluta* irrumpe en la no-realidad del espacio, desgarramiento que provoca una *huida hacia lo alto* que aparece bajo la forma de un *axis mundi*. También la historia es una *máquina de expulsión de lo sagrado*, una *caída en el tiempo*, una *fábrica de lo profano*. Lo sagrado-vivo es inmutable. La hierofanía del Ser Supremo se produce en condiciones *catastróficas*; mientras las cosas siguen su curso normal, los hombres se contentan con deidades de “mantenimiento”. Lo sagrado, pues, es una expresión de la soberanía — pero de un orden *diferente* al de la naturaleza: en último término, la potencia, la soberanía y la alteridad absoluta apuntan siempre a su origen: Dios. El fenomenólogo —en esto muy próximo, a pesar de todo, a la teología— respeta a las diferentes religiones —y se interesa por ellas— no por otra cosa sino porque todas *han sido reveladas*. La lógica del sentido en un universo sagrado es una ley de correspondencias: el macro y el microcosmos, la vida celeste y la vida humana... Sólo imitando un orden trascendente se alcanza la plenitud en esta tierra — en la inmanencia. Ahora bien: si la experiencia de lo sagrado está vinculada a una idea cíclica del tiempo, a un mito del eterno retorno, al *no tiempo* del mito, serán las sociedades arcaicas —constituidas precisamente sobre el rechazo sistemático de la historia— las que se hallen más próximas al tiempo primordial; las religiones “superiores” (judaísmo, cristianismo, Islam) son religiones del hombre *caído*, sometido al *terror de la historia*. Las religiones que privilegian el tiempo lineal *traicionan* la experiencia de lo sagrado... aunque el mismo Eliade termine reconociendo que no hay sagrado que *escape* a la historia.

Mencionemos por último a René Girard, cuya propuesta, con todo lo sugerente y provocativa que resulta, depende de una operación que restringe lo religioso a la experiencia del *chivo expiatorio*: sagrado es todo lo que recuerde, conmemore o perpetúe la unanimidad enraizada en la muerte de una víctima sacrificial. La *clave de bóveda* de toda arquitectura religiosa consiste en la *comunidad totémica y la muerte ritual*, el sacrificio como puente entre lo sagrado y lo profano. Girard querrá demostrar que la víctima no es sagrada porque efectúe una mediación, sino porque *desactiva la violencia* que emerge en el grupo social: el sacrificio (asesinato ritual) es ante todo un *medio de apaciguar la violencia* intestina. Al círculo diabólico de las venganzas, es preciso oponer, como dispositivo de supervivencia, una víctima sacrificial que aglutine en torno a sí toda la violencia del grupo. No hay mito que no remita de alguna forma a ese sacrificio originario. Por eso resulta estéril el

empeño de retirar de lo sagrado todo aquello que amenaza y daña al hombre: su corazón y su núcleo es la violencia, aunque en él sea posible encontrar una compleja simbiosis de orden y desorden, de creación y destrucción, de guerra y paz. Verdadera caja de Pandora, lo sagrado *guarda* en su interior todo lo que puede destruir a las sociedades humanas. Es una violencia de recambio, una transferencia colectiva, una sustitución. Pero una sustitución *real*, no inconsciente: de todos por una víctima, y de la víctima emisaria por la violencia sacrificial. La colectividad, como señalaba Freud en *Tótem y tabú*, se funda en un homicidio originario. Girard postula en este sentido la identidad entre lo sagrado y la violencia: la violencia es el *corazón y el alma secreta* de lo sagrado, todo lo que *somete* al hombre, todo lo que le *amenaza*...

Por eso, la revelación judeocristiana es la (bendita) sustitución de lo sagrado por la *Ley*. Se recordará que el punto de partida de *La violencia y lo sagrado* no es ni ético-moral ni metafísico, sino *etológico*: el dato primordial es la existencia de la agresividad. Una violencia intraespecífica —e incluso intergrupal— que ha de ser desviada, “engañada”, a fin de eliminar su carácter contagioso, interminable, decididamente catastrófico. El sacrificio actúa como una suerte de instinto, es un comportamiento que suprime o regula el desencadenamiento de las espirales de la venganza. El carácter sagrado (es decir, *irracional*) de esta conducta sirve para hacerla más eficaz: es mejor *ignorar* el hecho de que por su intercesión engañamos a la violencia, pues la conciencia del gesto —del sacrificio en cuanto tal— disminuye su poder y efectividad. Así, la diferencia decisiva entre la civilización y la barbarie (términos que ciertamente no emplea Girard) se encuentra menos en el plano de la técnica que en el de la cultura institucional; aparece de acuerdo con la presencia o ausencia de un sistema judicial — la respuesta más eficaz para moderar y canalizar la violencia que surge entre los hombres. El poder judicial confisca el poder de vengarse; gradualmente, torna al sacrificio inútil o irrelevante. La religión aparece, así, como un *mecanismo rudimentario, aunque relativamente funcional, de domesticación de la violencia*. El rito, en suma, desvía y desactiva la agresividad *focalizándola* sobre una víctima sacrificial. La naturaleza del sacrificio es, por ello, fundamentalmente *preventiva*: es una dis-tracción de la violencia. Por el contrario, el (moderno) sistema judicial posee una virtud *curativa*. Pero Girard destaca con vigor el paralelismo; religión y derecho cumplen, con una diferencia que concierne sólo a su eficacia respectiva, una misma y única función, a saber: *proteger al grupo de su propia violencia*. En el mismo acto discursivo, Girard muestra la inevitabilidad del sacrificio y la vulnerabilidad de las instituciones que por su misma necesidad engendra. El sacrificio es violencia (santa) aplicada —preventivamente— contra la violencia (profana), exactamente del mismo modo que el sistema judicial es venganza (legal) aplicada —curativamente— contra la venganza privada (ilegal); pero —ahí está el detalle— el único modo de asegurar que ambas estrategias funcionen y cumplan su objetivo es imponiendo a todos los involucrados la *idea de la Trascendencia*, la idea de lo Absoluto, la idea de lo Divino: la violencia intocable — intocable porque es *Total*. Por una singular paradoja, eso que nos protege de la autodestrucción es, también, la *amenaza máxima*. La supervivencia del grupo depende, en último análisis, de la “salud” de su propia capacidad de autoengaño. La invención de un poder trascendente, situado por encima de toda violencia doméstica, responde a ese instinto de conservación, pero no se halla, de una vez y para siempre, a salvo de

desmistificación. El poder omnímodo es una ficción que el grupo social se da — pero del cual, igualmente, puede desconfiar, recelar, escapar: un poder respecto del que puede, a su vez, verse en la necesidad de “*vengarse*”. La trascendencia es así un requisito indispensable para vérselas con la violencia; pero, por suerte o por desgracia, nunca ha demostrado ser indestructible. Está expuesta inevitablemente — aun y cuando esa exposición sea intermitente e irregular— a la acción erosiva y deletérea de la desmistificación —es decir, de la lucidez. Desde la perspectiva sostenida por Girard, la lucidez aparece con una índole tan ambigua como su contraria, la ilusión. La lucidez amenaza al sistema que inconscientemente nos protege de la autodestrucción. Todo ocurre, en efecto, como si las instituciones fuesen edificaciones del inconsciente, como si el instinto de conservación estuviese empujado a tomar el atajo de la ilusión para garantizar una eficacia imperativa e inapelable. Aquí, la violencia desmistificadora es *mayor* que la violencia mítica a la cual se opone. Pero, *a la vez*, el sentido global de la argumentación girardiana es *voluntariamente desmistificador*; pues pretende arrojar una obscena e ilustrada luz sobre el misterio *sin el cual* ninguna institución puede confiscar y gestionar la violencia. Curiosa maniobra que consiste en revelar la *necesidad* de la trascendencia en el mismo gesto en que pugna por reintegrarla en un horizonte de radical inmanencia. Un poder *desencadenado* — lo sagrado no es (sólo) una hipóstasis del “poder social”, como lo formulaba Durkheim, sino la *experiencia de una exterioridad amenazante*. Por expresarlo con cierta rudeza, para Girard *lo sagrado es la Muerte*.

### III. El omen

No deja de ser interesante, entre otros aspectos, advertir con cuánto esfuerzo un discurso se empeña en *crear* su objeto (actividad que comparte con cualquier otra disciplina académica); en definitiva, no es que exista un objeto —lo sagrado— en busca de su ciencia, sino que un discurso científico (o teológico), a fin de subsistir, se ve forzado a inventar su propio tema, a delimitar su propio campo y a justificar su propio sentido. Cierto: una sola teoría se revela siempre incapaz de explicar lo que existe. Pero el politeísmo —o la poligamia— de las teorías tampoco da pruebas suficientes de hacerlo simplemente asequible al entendimiento<sup>20</sup>. En otros términos,

---

<sup>20</sup> Por lo mismo, ocurre que, en su violenta reacción ante el resto, estas interpretaciones nos revelan más claramente las deficiencias propias. Por ejemplo, cuando Evans Pritchard (*loc. cit.*, pp. 121 y ss.) castiga a sus predecesores por caer ingenuamente en los prejuicios evolucionistas más groseros, no parece darse cuenta de que su propio punto de vista concede acaso más de lo permisible a ese mismo prejuicio: las teorías evolucionistas se han abandonado — ¡gracias a la evolución del saber antropológico! Y cuando descarta apresuradamente las “pruebas” aportadas por cada teoría —en la medida en que no responden a las mínimas exigencias de confiabilidad científica o crítica—, descuida materiales que podrían ser, tomados con todas las cautelas del mundo, por demás sugestivos. Pongo por caso, entre muchos, el que atestigua Herbert Spencer acerca de la comunicación no-verbal de muchos pueblos “primitivos”: ellos “tienen que recurrir profusamente a contorsiones de cara y gestos de cuerpo para que sus enunciados lleguen a ser perfectamente inteligibles”. Para Evans Pritchard, semejante afirmación es clara señal de eurocentrismo, por lo cual, sin titubeos de por medio, debe rechazarse; pero a propósito del posible significado (no despectivo) de esa conducta no propone absolutamente nada. Es indudable que los intereses coloniales han impedido pensar con claridad a los antropólogos victorianos. Pero con ese mismo razonamiento podrá señalarse que los (humanitarios) intereses liberales de los antropólogos post-coloniales *tampoco* están permitiéndoles lo que se dice simplemente *pensar*.



para “salvar” al cristianismo —o a *la idea cristiana de lo sagrado*— no parece haber quedado más remedio que echar una ojeada a las otras tradiciones religiosas, primitivas o evolucionadas, y precisamente a aquéllas que la cristiandad nunca supo ni quiso comprender y mucho menos aceptar en su radical divergencia. Ahora es, pareciera decirsenos, a la ciencia (fenomenológica) a quien conviene invocar a efectos de garantizar la pervivencia —así sea “académica”— de su (protectora/devoradora) madre.

¿Será admisible reconocer en prácticamente todas estas teorías de la religión y de lo sagrado la marca de una decadencia, la declinación (¿o consumación?) de una religión universalista que llegó a impregnar absolutamente todos los pliegues de la cultura? Pues ellas se encuentran, al menos, obsesionadas por la cuestión de la génesis, por la búsqueda de un *primordium* religioso, por una *causa sui* de la religiosidad humana. En concreto, hemos comprobado que al axioma inexpugnable de la mentalidad evolucionista (a menor tecnología corresponde una religión más rudimentaria) le ha sucedido, o según esto *debería* hacerlo, el axioma holístico: renunciar a explicar el origen y describir en su lugar los vínculos que ligan cierta práctica o creencia con el resto de la estructura social.

Y, sin embargo, creemos que la exigencia sigue siendo esencialmente la misma. Para el científico post-victoriano no puede hablarse de lo sagrado sin atender a *todas las dimensiones* en que se expresa. Para el creyente, sea éste teólogo, estructural-funcionalista, hermeneuta o fenomenólogo, lo que importa es *conciliar todas las perspectivas* sin renunciar al *carácter personal y salvífico* de lo sagrado.

Empresas no por totalitarias menos tantálicas que nos obligan a interrogar más bien *con otro sesgo y por otros caminos o dimensiones* —ni ingenuamente científicas, ni arteramente teológicas— ese extraño, inasible, ominoso no-objeto que parece seguir siendo, a pesar de siglos de edulcorantes, refinamientos y humanizaciones, lo sagrado.



## Capítulo primero.

### *Premisa: fragmentos de la autoconciencia de la época*

#### I. Occidente y el proyecto

*Ni la sensualidad del fauno  
ni la visión del santo, son para nosotros.  
La prensa es nuestra historia,  
nuestra circuncisión el sufragio.*

Ezra Pound

1

Súbitamente, el futuro desaparece, queda discontinuado: suelto y como separado de nosotros. Hay un pasadizo que hace transitar desde la euforia —la confianza en el poder de la ciencia, en la gestionabilidad del mundo en y por ella articulado— hasta la impotencia depresiva. En los últimos años, marcados por el agotamiento de la *guerra fría*, se ha anunciado, en una mezcla de resignación, cinismo y perplejidad, el fin de la historia (Fukuyama), el fin de las ideologías (Bell), el fin de las utopías (Marcuse), el fin de la modernidad (Lyotard, Vattimo)<sup>1</sup>. Desmantelado, al parecer de manera definitiva, el armazón ideológico-político del llamado “socialismo real”, las democracias liberales recorren en pocos meses el camino que va del optimismo político a la percepción de nuevos y acaso más inquietantes frentes de conflicto: el espectro de la diversidad cultural —y religiosa— recorre sus pantallas de vidrio, plástico y papel reciclado. La línea de fractura no apunta solamente a la “brecha económica” entre desarrollo y sub- o anti-desarrollo, sino a la colisión entre diferentes —y aun antagonicos— campos socio-culturales: lo que ahora se encuentra en juego no son modelos alternativos de crecimiento, sino *pautas globales de civilización*<sup>2</sup>. En pocas palabras, lo que está en juego es el sentido —y el precio— de la civilización: de aquello que podríamos llamar, no sin parodia, el *western way of life*. De la civilización, al menos, tal y como esa caleidoscópica y en buena medida inasible entidad que es Occidente la concibe y experimenta. Civilizar, es decir: someter la particularidad (salvaje) al proyecto universal de la especie (humana). Someter la naturaleza —el cuerpo terráqueo— a los mandatos del espíritu —la transparencia

---

<sup>1</sup> Cfr. Francis Fukuyama, *Le fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris, 1992; Daniel Bell, *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Alianza, Madrid, 1982; Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México, 1977; Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984; Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1985

<sup>2</sup> Cfr. Samuel P. Huntington, *The clash of civilisation*, Londres, 1988; Charles Taylor, *The malaise of modernity*, New York, 1989. Citados por Francisco Jarauta en la “Presentación”, *Otra mirada sobre la época*, Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Librería Yerba, Cajamurcia, Murcia, 1994, pp. 13 y 15

comunicativa sin residuo— a fin de hacernos sentir —o al menos imaginarnos— señores de todo lo que nos sustenta<sup>3</sup>.

## 2

¿Qué es, en concreto, lo que estamos viviendo en estos tiempos? ¿Consumación de una esencia? ¿Declinación de un proyecto? ¿Suicidio premeditado? ¿Traición a una historia? ¿Todo en un mismo paquete? Haríamos bien en consignar por principio de cuentas que Occidente hace referencia menos a un espacio (geográfico) que a una especie de *línea progresiva y polémica*<sup>4</sup> regida por un principio de homogeneización y universalidad. Hace referencia no tanto a un espacio físico cuanto a un tiempo —y un impulso— metafísico: un devenir irrefrenable, una caída que no parece terminar nunca de tocar tierra. Por encima de todo, una *línea de desterritorialización*, como lo formularon ya en su ejemplar *Antiedipo* Gilles Deleuze y Félix Guattari<sup>5</sup>. Un proyecto sin fundamento: erosión de todo fondo —tradicional, terreno, corpóreo—, configuración de una identidad íntegramente *artificial*. Occidente, invento de la modernidad inventada por Occidente. Fluida rigidez, escisión unitaria<sup>7</sup>. Utopía futurista, nostalgia reaccionaria. Una línea de choque cuyo centro gravitatorio permanece intacto: el crucificado, es decir, el poderoso símbolo de la Muerte de Dios: *Occidente o la oc-cisión de lo sagrado*. Por ello, Occidente “no es otra cosa que el confin en movimiento que lo separa de lo que Occidente no es todavía o no del todo, o quizás mejor, de lo que *cree* no ser, de lo que no reconoce en la aparente resistencia a la homologación las mismas categorías ‘dialécticas’ que primero lo han hecho posible y después inevitable”<sup>8</sup>. Un ajedrez que cuadricula el mundo hospedando a su otro — pero obligándole a jugar *su* juego. Después de todo, no hay identidad sin (su) diferencia. Occidente y sus (cíclicos) encantamientos por y de lo

---

<sup>3</sup> Desahucio civilizatorio decretado menos por el inerradicable moralismo de sus intelectuales domésticos que por los efectos perversos que su propio despliegue ha generado: devastación de los “recursos naturales”, explosión demográfica, epidemias provocadas por la manipulación genética, pauperización (material) y banalización (espiritual) de la existencia... La nómina sería interminable. La principal evidencia es que la disyunción espíritu/naturaleza que se halla en la raíz de Occidente desemboca, en la época de su generalización planetaria, en la destrucción de la naturaleza — y la evaporación del espíritu.

<sup>4</sup> Cfr. Oswald Spengler, *El ocaso de Occidente*, Madrid, 1954; J. Burnham, *Suicide of the West*, Londres, 1965; Jacques Ellul, *Trahison de l'Occident*, Paris, 1977

<sup>5</sup> Cfr. Roberto Esposito, “Occidente”, en *Otra mirada sobre la época*, o.c., p. 25. Véase también Ernest Jünger, “La línea”, en Martin Heidegger y E. Jünger, *Acercas del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994

<sup>6</sup> Cfr. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985

<sup>7</sup> Cfr. Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Paris, 1988 (trad. cast. Gedisa, Barcelona, 1988)

<sup>8</sup> R. Esposito, *loc. cit.*, p. 32

exótico. No hay centro sin (su) periferia. No hay retorno sin (su) viaje al extranjero<sup>9</sup>. Una línea que al engolfar a (su) otro, paradójicamente, le hurta toda posibilidad de redención: lo que falta a Occidente es la falta, lo que Occidente no puede reconocer sin colonizar —reconocer *es ya* colonizar— es la exterioridad<sup>10</sup>. En su impulso hacia lo que Occidente (todavía) no es, inventa —con sus obsesiones— el afuera. Un otro que consiste en la opacidad del espejo que le hace falta. Un otro que sólo es otro después de ser cernido en sus matrices. Un otro *leído*, un otro *traducido*: traicionado *también* cuando se habla en nombre de la comunicación, la buena voluntad y el mutuo entendimiento.

Lo que equivale a admitir que, a fin de cuentas, Occidente no “exporta” su cultura; más bien introduce en toda cultura un “exponente negativo: la producción generalizada de su propia figura vacía”<sup>11</sup>. Una Nada contra-puesta a lo Otro. Menos que un punto cardinal, una contradicción interna, una invencible y siempre resurgente antinomia: “*lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma —y deber decir yo o nosotros en la diferencia consigo mismo—*”<sup>12</sup>. Ni siquiera negándose como

<sup>9</sup> “La civilización europea no interroga verdaderamente otras civilizaciones sino que se pregunta a sí misma en relación a ellas, incluso cuando comienza a interrogarse acerca de la legitimidad de tales cuestiones”, *ibid.*, p. 34. Como textos emblemáticos de esta interrogación *amañada*, léase a Joseph Conrad, a Albert Roussell, a Louis-Ferdinand Celine, *inter alia*.

<sup>10</sup> Y aquí se abre un campo incommensurable: el que instaura la pregunta acerca de toda configuración cultural. Occidente no es una cultura, sino *el modo* que toda cultura virtualmente posee para *digerir la alteridad... ¿sin dejar rastros?*

<sup>11</sup> Cfr. R. Esposito, *loc. cit.*, p. 39. Por ello, el *nombre propio* de Occidente sería, según todo lo hasta aquí planteado, Nihilismo. Una incesante metamorfosis, un irreversible devenir. Occidente es *lo que pasa* cuando los hombres *asumen* ese devenir. “La civilización occidental crece en el interior de la convicción de que el ente es en el tiempo, es decir, que el ente es nada”, cfr. Emmanuel Severino, *Esencia del nihilismo*, Taurus, Madrid, trad. E. Alvarez Tócheff, 1991, p. 37. Allí mismo se señala: “La fuerza científico-tecnológica domina hoy sobre cualquier otra y constituye al mismo tiempo la fractura más profunda en la historia europea; más profunda que cualquier contraste ideológico: porque determina la crisis de toda ideología. La crisis (...) es producida por el proyecto que se encuentra en la base de la fuerza científico-tecnológica, (...) el proyecto del dominio ilimitado sobre todas las cosas, (...) el proyecto de una producción y destrucción controladas e ilimitadas del universo. Para este proyecto no existe por principio ninguna cosa que no sea dominable (...), y frente a la capacidad productiva-destructiva de la técnica van efectivamente cayendo todos los límites que en el pasado (...) se habían puesto a la acción del hombre (...). El sentido de la realidad ya no es algo contemplado, sino algo producido por la acción científica (...). En el horizonte de la acción científico-tecnológica, una ‘cosa’ es justamente una absoluta disponibilidad para ser producida y para ser destruida; una cosa que no sea disponible de ese modo es irreal”, *ibid.*, p. 17-18

<sup>12</sup> Cfr. Jacques Derrida, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Serbal, Barcelona, trad. P. Peñalver, 1992, p. 17. Con su acostumbrado ingenio de(s)constructor, Derrida juega con la polisemia del prefijo *cap*. Cabo geográfico, pero también cabestro marítimo, cabecera, capital, punta avanzada, “un falo si se quiere” (p. 27), *eidós*, *telos*, *archè*, capitania. *El capital y la capital*. Tradición y modernidad. Origen e inminencia del *fin*: “discurso de la anamnesis también, a causa de ese gusto por el fin, cuando no por la muerte” (p. 30); la *diferencia* de Occidente, su *identidad*, es precisamente la de estar *difiriendo respecto de sí mismo*, la de “no encerrarse en su propia identidad y en avanzar ejemplarmente” hacia lo otro de sí (p. 44). Este “juego” que propone Derrida está en realidad en el corazón de un —¿irresistible? ¿culpable?— *retorno a Marx*, o al menos en el de una nueva lectura de *El capital* que evite “a la vez la terrorífica dogmática totalitaria a la que algunos hemos sabido resistirnos hasta ahora y el contra-dogmatismo que se instala hoy, a derecha e izquierda, hasta desterrar la palabra *capital*, e incluso la crítica a determinados efectos del capital como residuos diabólicos de

contradicción puede pasar de sí: por ello, no es desde “lo otro” como podría “contestarse” a Occidente, sino desde sus fisuras y plegamientos interiores. Desde su *falla*.

## 3

El pensamiento contemporáneo ha llegado, hasta cierto punto, a disponer el tablero donde aparecen con toda nitidez las filiaciones íntimas entre las nociones de Occidente, Metafísica, Nihilismo y Modernidad. El diagnóstico está practicado — y corroborado: simplificando, se trata de una constelación comandada por la razón instrumental, por la voluntad de dominio del ente, por la exigencia fundamental de aseguramiento *en* el ente. Se trata de un modo de imaginar y proceder donde (teóricamente, técnicamente) han de coincidir el pensamiento, el lenguaje y el ser de todas las cosas. La *ratio*, que da razón y también justificación del dominio. Lo propio de Occidente es el papel preponderante de la *ratio* en este imparable y universalizador juego de dominaciones y domesticaciones<sup>13</sup>. Por la eficacia de la racionalidad, los modos mágico-tradicionales y carismático-revolucionarios son, o bien excluidos, o bien subordinados a las exigencias de la administración burocrática de hombres, cosas y palabras. El Capital, el Estado, la Ciencia: las tres caras de la pirámide sacrificial con que es legítimo identificar a Occidente<sup>14</sup>.

El correlato (lógico) de esta triple alianza lo conforma el sujeto autoconsciente, el Yo en cuanto que Voluntad transformadora del mundo: *ego cogito, ego volo*. De la interpretación de los signos exteriores se torna al conocimiento de sí (mismo). En lugar de leer el firmamento, se traza la cartografía del alma, del yo interior, de la subjetividad<sup>15</sup>. La lógica de la donación —de la gracia— es reemplazada

---

la antigua ortodoxia” (p. 49). En la perspectiva adoptada por Derrida, Occidente es *constitucionalmente antinómico*. Por ello, *una misma ley* exige “acoger al extranjero para integrarlo” — y también para “reconocer y aceptar su alteridad”; exige criticar el “dogmatismo totalitario” — y también “criticar una religión del capital que instala su dogmatismo bajo nuevos rostros”; exige “asumir la herencia europea de una idea de la democracia” — y también “reconocer que ésta no se ha dado jamás”, como algo “que queda por pensar y por venir”, “que tiene la estructura de la promesa y, por consiguiente, acarrea el futuro aquí y ahora”; exige “respetar la diferencia” — y también “la universalidad del derecho formal, el deseo de traducción, el acuerdo y la univocidad, la ley de la mayoría, la oposición al racismo, al nacionalismo, a la xenofobia”; en fin, *esa misma ley* exige “tolerar y respetar todo lo que no está bajo la ley de la razón” (pp. 63-66)

<sup>13</sup> Max Weber ha propuesto, como se sabe, una fecunda definición de los tres modos básicos de legitimación del dominio: tradición, carisma y control burocrático. Occidente sería precisamente el “reino” configurado por el predominio —nunca absoluto— de este último criterio. Cfr. *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979

<sup>14</sup> Cfr. Peter Berger, *Las pirámides del sacrificio*, Premiá, México, 1983. En la “Introducción” a sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, (Taurus, Madrid, trad. J. Almaraz y J. Carabaña, 1987), Weber ratifica que “sólo en Occidente hay ciencia”, que “sólo en Occidente ha existido el Estado estamental” y que “el capitalismo ha tenido en Occidente una importancia y (lo que constituye su fundamento) unos tipos, formas y direcciones que no han existido en ninguna parte” (p. 11, 13 y 16)

<sup>15</sup> Este paso marca, obviamente, el tránsito —catastrófico (en el sentido griego)— del mito a la tragedia y de la tragedia a la filosofía. Vid., *infra*, capítulo tercero, secciones 1 y 2

(o sometida) por la lógica de la producción autónoma que, tendencial pero inexorablemente, desencanta el mundo. Olvido del ser, represión de lo sagrado, profanación técnica del ente, estos rasgos rasgan la faz de la tierra con el despliegue de eso que todavía se llama a sí mismo Occidente.

Ahora bien, ¿hay un fin? ¿Cuál es el límite de esta especie de *Terminator*? ¿Cuál es el *antes* que podría iluminar el *ahora* y en ese mismo paso desbloquear el *mañana*? ¿Cuál es el (nuevo, arcaico, olvidado) *archè*? Se recordará que la raíz de la *ratio*, la fuente del *logos*, es el símbolo<sup>16</sup>. Es el *antes* de la forma (griega) y de la subjetividad (cristiano-romántica). Lo sagrado es precisamente *eso contra lo cual se destaca* la línea de fuga que configura y orienta a Occidente. Eso que desde el *logos* sólo podría aparecer en cuanto que *mythos*: superstición, infancia, pensamiento salvaje. El límite de esta línea de fractura, de esta contagiosa oquedad que es Occidente, se muestra justo en el punto de su máximo despliegue: voluntad de dominio que pierde todo control para convertirse en poder de destrucción, en “fuerza tanática absoluta”<sup>17</sup>. Sus límites son *naturales*: la tierra —en cuanto agotamiento de sus “recursos naturales”—, que se cierra paradójicamente en sí como “tierra” justo en el agotamiento mismo; el vacío cósmico —ante el cual todo el poder técnico del hombre se revela irrisorio—, justamente por no prestar resistencia al poder: en el espacio, no tiene éste “nada que hacer”; por último, el sustrato corporal del propio ser humano —que queda cada vez más expuesto y vulnerable a los cambios y desequilibrios que su misma acción provoca—, y que sólo por ello aparece ahora por vez primera como “cuerpo”, sin más determinación: obstinación del desecho.

De allí, la recurrente y un tanto mórbida fascinación que Occidente experimenta por Oriente, Sol Naciente, desconocida raíz, hogar primigenio. Occidente o el exilio. Prisión, tiniebla, muerte. *Remoción de lo sagrado*. Y, en su confin, nostalgia de la patria —de la Madre— perdida. El periplo de Occidente puede narrarse entonces como la historia de una potente sublimación que concluye en pesadilla. Para despertar de ella, se impondría, según algunos, la apertura (hermenéutica) hacia ese *antes de la calda*, antes de esa *oc-cisión* o cesura que, como se ha visto, delinea el perfil de Occidente. Ese “antes” designa, en lo esencial, a Oriente<sup>18</sup>. Mas para dialogar con ese fondo distante —con ese *inconsciente de Occidente*— el primer paso será la confección de una *razón simbólica* previa y condicionante del *logos* apofántico griego.

---

<sup>16</sup> Cfr. Eugenio Trias, “Exilio occidental y viaje a Oriente”, en F. Jarauta (ed.), *Otra mirada sobre la época*, o. c., p. 57. Es lo que Hegel, en las *Lecciones sobre estética*, definirá como sustrato sustancial indiferenciado (refiriéndose al arte simbólico oriental).

<sup>17</sup> E. Trias, *loc. cit.*, p. 58

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 60. Véase asimismo *La edad del espíritu* (Destino, Barcelona, 1994), un texto notoriamente influido por Plotino, la Gnosis, el último Schelling y Henri Corbin. Desde un ángulo distinto, Giacomo Marramao explicita en sus estudios sobre la secularización el carácter *constitutivo* de la antítesis Occidente/Oriente: en su búsqueda de la “supremacía” —que no de la “centralidad”—, Occidente se concibe a sí mismo en cuanto que “apéndice separado de la matriz asiática en una desgarradora diáspora (...) ‘Oriente’ es el precio de la primacía, lo que se ha perdido con la decisión de transformar el mundo”. Véase su artículo “Política y secularización” en el *Foro de los 90* que estamos utilizando como eje vertebrador de la primera parte de este capítulo, pp. 135-159

La diferencia entre una y otro es la conciencia —la asunción— de que habría *un ser no pensable*. Una trascendencia<sup>19</sup>. En suma, habría un *tertium* antes del ser y del pensar, lo que Kant denominaría su (desconocida) raíz común: “Pero la raíz (oriental) de donde ese *ser* dado al pensar procede esa raíz a la vez tenebrosa y luminosa, eso es concebido como lo impensable, lo que no puede ser pensado, lo *alógon*, la sombra del *logos*”<sup>20</sup>. Lo sagrado: lo suprimido que vuelve — para trastornar. El Abismo que emerge entre las fisuras del cerramiento: lo *inclausurable*. El Dios desconocido que se revela en cuanto que intersticio, fractura, síntoma, en cuanto que *falla* en el (cibernético, imaginario) cuerpo de la *ratio* occidental. El no-ser que palpita en toda presencia. El pre-supuesto anterior a todo lo puesto, compuesto y supuesto. En la sociedad transparente, ¡la tentación del Monasterio, la seducción del Misterio! El Absoluto que nunca co-incide con la Razón. La existencia que no cabe en fórmula alguna: la vida que excede de todo concepto. El Enigma que no admite ninguna solución: la Esfinge perdura, subsiste en la ceguera de Edipo. El *antes* de la palabra sin lo cual no habría posibilidad de proferir palabra.

A todo lo cual será preciso añadir que si Oriente funciona como el inconsciente de Occidente, éste lo es, a su turno, de aquél: “Oriente es la antípoda de Occidente: su lado oscuro y sombrío, la *sombra* de la *ratio* y de la *epistème* occidental: sólo desde la trascendencia gnóstica, o mística, o desde una razón *ex-tática* (Schelling) puede ser Oriente barruntado desde Occidente. Pero la inversa es igualmente verdad. Occidente es el ala oscura y tenebrosa del Ángel de la Humanidad para Oriente, la tierra del crepúsculo y de la muerte, lo contrario de la patria, lugar de exilio y extravío”<sup>21</sup>. ¿Será posible —para el pensamiento, al menos— habitar —soñar— (en) la franja que los articula?

## 4

Occidente es el devenir que no puede prescindir del ser — aún bajo la forma del olvido. El marinero que se aventura mar adentro — pero *soñando tierra firme*. Occidente, es decir: Ulises. ¿Hay Odisea despojada de (su) Ítaca? Un viaje al exterior que para poder cumplirse necesita ser al mismo tiempo, o, ante todo, un viaje interior. Exilio, pero exilio *deseado*. Desarraigo que valoriza, de rebote, el retorno a lo propio. Ser occidental: ¿oxímoron? Occidente es el olvido del ser que, por lo mismo, se encuentra esclavizado al ser. Porque el ser no se confunde con el sujeto ni con el objeto, sino que, como ha entrevisto Heidegger, nombra la abertura —el *claro*— que

---

<sup>19</sup> Trascendente, al menos, *desde* la inmanencia occidental. En Oriente, —o, para el caso, en el mundo “primitivo”— esta raíz es “radicalmente” inmanente al mundo. Lo extraño a Oriente, de acuerdo con esto, es el *logos* apofántico, la presunción de una identidad ser-pensar que por definición excluye toda alteridad.

<sup>20</sup> E. Trías, *loc. cit.*, p. 61-62. Se notará, de paso, que los nombres asignados a esa raíz siempre son, en principio, negativos o privativos: irracional, aórgico, indeterminado, aoristo, no-ser, sin-fundamento...

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 65. Oriente es lo *reprimido* de Occidente, Occidente es lo *reprimido* de Oriente... De acuerdo, pero ¿qué *civilización* sería pensable *sin* represión?



los aloja<sup>22</sup>. Ahora bien, un ser no-objetivo, un ser no-subjetivo, ¿qué clase de ser podría ser? Donación, evento, entrega, acontecer: gracia. Gratuidad, espacio puro. Puro tiempo: Nada. Nihilismo no será en este sentido declarar nulo lo que hay, sino el saber que nada habría *sin* la nada. El cosmos, alojado, incubado, arrojado en y del caos. Pliegue replegado, recepción que configura para —con el tiempo— expulsar. O bien: nihilismo es olvidar que entre la madre y sus criaturas se ha quebrado *para siempre jamás* toda identidad. En todo caso: inaprehensibilidad. Si el ser es *evento*, no hay modo de saltar por encima —o bucear por debajo— de su entrega, de su *epocalidad*.

En su especificidad, la época que se abre en la modernidad “tardía” es la de la *fungibilidad* prácticamente —tendencialmente— total del ente; pero esta disponibilidad se sustenta en una fragmentación del saber, en una especie de *esoterización múltiple* de los saberes (científicos)<sup>23</sup>. La interdisciplinariedad ha sido impotente ante esta incesante proliferación de los lenguajes técnicos. La fungibilidad es la cara iluminada de un proyecto cuya faz oculta, en sombras, es la pérdida de coordinabilidad del sentido: la *utilidad* de lo que hay es un principio que sustituye —sin extinguirla— la necesidad existencial de una regulación simbólica de lo representable. Mientras Occidente experimenta la fragmentación del saber y la especialización de los lenguajes técnicos, la exigencia de una *noción unitaria del ser* se vuelve paulatinamente más preentoria<sup>24</sup>. El impulso metafísico de Occidente

---

<sup>22</sup> Acerca de la *Lichtung*, véase en particular, de Martin Heidegger, *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 1990. Vid., *infra*, capítulo cuarto, sección 3

<sup>23</sup> El despliegue tecnológico no obedece solamente a resortes de índole económica o militar. También satisface una necesidad, por así decirlo, psicológica. La noción de una *tecnópolis* (Calder) articula ciertas compensaciones, cierto *consuelo* ante la creciente conciencia de la dislocación y el abandono. El moderno tiene que hacerse cargo no sólo de la *muerte de Dios* —descomposición de la garantía última de su propia racionalidad— sino de la pérdida de su propia posición central en el cosmos. Copérnico y Kepler, Darwin y Lamarck, Marx, Freud y Nietzsche, nombres propios de este des-centramiento que quisiera aliviarse mediante el tendido de una suerte de caverna artificial, fruto de la industria y de la formalización del lenguaje. A vez, esta compensación hallará en Gödel, Heisenberg y Heidegger su tribunal: el hombre ni siquiera es dueño de su obrar, y tampoco de su decir. La técnica no es “su” obra — algo que podría crear o destruir a voluntad. Vid., al respecto, Félix Duque, *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*, Serbal, Barcelona, 1995, en esp. cap. I

<sup>24</sup> Gianni Vattimo formula así esta situación: “Desde el punto de vista de la apertura del ser que pertenece a la humanidad de la tardo-modernidad (...), la exigencia de un principio primero, que motiva y caracteriza la metafísica de las épocas pasadas, se convierte en la exigencia de una ‘noción’ de ser que nos permita recomponer un significado unitario de la experiencia en la época de la fragmentación, de la especialización de los lenguajes científicos y de las capacidades técnicas, del aislamiento de las esferas de intereses, de la pluralidad de los papeles sociales de todo sujeto singular”; cfr. “Post-modernidad, tecnología, ontología”, en *Otra mirada sobre la época*, o. c., p. 74. Consignemos aquí que el optimismo que exhibe Vattimo con respecto a las “potencialidades emancipatorias” de la tecnología moderna — particularmente cuando ésta rebasa el paradigma mecánico y alcanza el nivel comunicativo o informacional— es lo que caracteriza su postura *acritica* —por otra parte conscientemente asumida— respecto de la modernidad. La *telemática*, según su hipótesis, produce un *debilitamiento del principio de realidad* que impide el retorno —exorciza la tentación— de regímenes autocráticos, totalitarios, fundados en lo que él llama *ontologías fuertes*. Para Vattimo, la ontología *sigue siendo indispensable* para el pensamiento de Occidente, así sea para *despedirnos dignamente* de ella: “Seguimos necesitando una ontología, aunque sólo sea para mostrar que la ontología está destinada a la disolución”, dice en *loc. cit.*, p. 84. Digamos por último que el sociólogo Jesús Ibáñez había construido, hacia el final de la década de los setenta, un modelo infinitamente más sugerente para comprender las mutaciones socio-tecnológicas de la modernidad — y de sus *limites emancipatorios*; cfr., en particular, *Más allá de la sociología*, Siglo XXI,

coincide, como se ha indicado antes, con esta voluntad de dominio del ente que ha encontrado en la *ratio su archè*. Dominar, es decir: encontrar —postular— la Ley a la cual todo *deberá estar*, sin apelación, sometido. Voluntad de ley: supresión de toda indeterminación y de toda ambigüedad. Anulación de lo libre. Violencia *contra lo sagrado*.

## 5

Por lo mismo, acaso no se trate tanto —ni mucho menos— de *sortear* un temporal cuanto de *naufragar correctamente* en la época<sup>25</sup>. Una época donde todo es relativo — excepto la neutralización del valor. Donde todo es contratable e intercambiable — excepto el dominio de lo contratable e intercambiable. Donde todo es equivalente, indiferente — excepto la necesidad de una equivalencia universal. En el *nihilismo realizado*, la respuesta a los interrogantes más pertinentes no la tienen ni los juristas ni los filósofos: sólo la tendrán *los acontecimientos*<sup>26</sup>. Lo cual es una forma de admitir el fin de Prometeo —el sueño prometeico consistente en la sumisión de la naturaleza al dominio técnico del hombre y la utilización de este dominio para asegurar el progreso de la humanidad, y cuya *consumación extrema* se alcanzó con el ensueño marxista de una sociedad sin estado y sin guerras— y el inminente advenimiento de una época marcada por el signo de Epimeteo: “Epimeteo es la figura que mejor define la conciencia actual acerca de los límites irrebables de la política y que mejor puede llevar a cabo en campo abierto la exploración, que ha sido impuesta por la falta de fundaciones apodícticas y certezas absolutas”<sup>27</sup>. Tras el sacrilegio absoluto que representa la *hybris* de esos frágiles mortales por quienes Prometeo permanece en (eterno) sacrificio, por entre las ruinas de un “cosmos político ptolemaico”, asoman las facciones de un universo que se entrega a una mirada *paciente y humilde* capaz de devolverle al dios la arrebatada administración de la justicia<sup>28</sup>.

La idea de *naufragio* es constitutiva de Occidente, si, como hemos visto, se admite que éste tiende a autoconcebirse en cuanto que *desgajamiento* del maternal “vientre asiático”, regido por “lo improductivo y la seducción”<sup>29</sup>. El signo principal de

---

Madrid, 1979

<sup>25</sup> Cfr. Massimo Cacciari, “El huésped ingrato”, en F. Jarauta (ed.), *Otra mirada...* o. c., p. 104

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 119 y 120. El análisis que lleva a efecto Cacciari de la idea de *Nomos* en Carl Schmitt es de gran sutileza y aquí no hacemos sino evocarla muy superficialmente.

<sup>27</sup> Cfr. Umberto Curi, “Elogio de Epimeteo”, en F. Jarauta (ed.), *Otra mirada...* o. c., p. 134

<sup>28</sup> Esta viene a ser la conclusión del ensayo de U. Curi: es el “epimeteico” un saber “que no abandone la tarea de cultivar, en el nuevo contexto copernicano, la *basilichè techne* de la política, sino que deje que la *dike* pertenezca a Zeus”. La prosecución de una justicia gestionada por los hombres sólo ha conducido, según este analista, a una guerra generalizada que siempre ha operado en cuanto que *esencia de lo político* en Occidente.

<sup>29</sup> Cfr. G. Marramao, “Política y secularización”, *loc. cit.*, p. 137

esta deriva es la catástrofe, el hundimiento, la difuminación de los contornos: el *naufragio*. Pues Occidente coincide menos con la conquista de un espacio físico que con la *colonización del tiempo*. La historia se configura como *locus* de toda hierofanía. En ella, las figuras decisivas —los mitos fundadores, o “metarrelatos” si se quiere emplear la expresión ligeramente más neutra de Lyotard— son la revolución y el progreso. La colonización de la dimensión temporal implica, al menos, una *doble reducción*: el Mundo deviene Imagen, el Hombre deviene Sujeto<sup>30</sup>. La tesis de la secularización reconoce en este proceso el cumplimiento de una operación practicada por y en la tradición cristiana, que funda en el “diálogo interior subyacente”<sup>31</sup> la relación con la alteridad (social, natural). Si es verdad que la colonización del tiempo se encuentra “bloqueada” en la concepción griega (aristotélica) del cosmos, en la concepción judeocristiana esta posibilidad se abre con la noción misma de *irreversibilidad temporal*. El tiempo es el lugar de un *viaje sin retorno* — y da igual que avance hacia la plenitud —en la modernidad “emergente”— o se despeñe en la entropía — en la “hipermodernidad”<sup>32</sup>. Brevemente: lo que se expresa en la imagen del naufragio es la exigencia de salir del *impasse* generado por la alternativa entre una perspectiva fatalista y una esperanza epifánica de *resolución de los tiempos* (modernos). El “respiradero” puede estar en una *hermenéutica del exceso* —que sin duda se podría desdoblar en una *hermenéutica del residuo*— capaz de concebir al *Dasein* “no como sede de la transparencia, sino como residuo que escapa a las leyes del proyecto y plantea el interrogante radical de la liberación”<sup>33</sup>.

## 6

¿Es la modernidad un proyecto —entre otros— o designa más bien la época que se define justamente por su tendencia a proyectarse fuera de sí misma, es decir, por subordinar el tiempo a las exigencias y exclusiones del proyectar mismo? Ciertamente: el proyecto es asunto de la razón. Por ello la modernidad ha sido considerada esencialmente como el proyecto de desarrollo de la autonomía de la razón. Una autonomía concebida a su vez como *disolución de lo sagrado*: desmitización,

---

<sup>30</sup> Cf. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, o.c., pp. 75-109. La modernidad es el tiempo en el cual el conocimiento se convierte en empresa de investigación, la técnica se despliega sin encontrar resistencia, el arte se vuelve estética, la acción humana es concebida en cuanto cultura... y los dioses se fugan (p. 75 y ss.). Es la época de la des-divinización, acontecimiento que es preciso situar en el doble —y solidario— proceso de cristianización de la imagen del mundo y de mundanización del cristianismo. En el cristianismo, la relación con los dioses pasa por ser una vivencia religiosa — y de ese modo permanece *indecisa* la cuestión de dios y los dioses. Quizá sea una pena el que estas enigmáticas formulaciones no sean desarrolladas en ese ensayo, que a renglón seguido se ocupa de la ciencia y del concomitante proceso de conversión-reducción del mundo a imagen.

<sup>31</sup> Cf. G. Marramao, *loc. cit.*, p. 141

<sup>32</sup> *Hiper-modernidad* es un término que parece preferible al de *post-modernidad*, ya que la época que designa “no se halla en absoluto en una relación de ruptura con lo Moderno, sino más bien de íntima continuidad (aunque sea la de una hija ilegítima)”; *ibid.*, p. 150. Vid., *infra*, en este mismo capítulo, parágrafo 10.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 157

secularización, desencantamiento del mundo. La autonomía de la razón determina una fractura y exige un programa global: combatir —o poner a su servicio— lo que ella no es, abandonar la caverna, sustituir la materia/madre por la paternidad (formal) de la Ley. Autonomía de la razón es en realidad una fórmula que enuncia un propósito ejemplar: a saber, liberar al hombre de su *culpable incapacidad*<sup>34</sup>. Desacralización, desencantamiento, han sido para la modernidad ilustrada procesos cargados con valores positivos: una y otro remiten a modalidades carenciales de la autoconciencia. Son infantilismos, minoría —injustificada— de edad. Modalidades de *aferrarse a lo particular*. En esta lógica, nadie tiene derecho a no ser moderno, nadie tiene derecho a no progresar: permanecer en la infancia es, más que un defecto, un *atentado* a la esencia de lo humano.

Ahora bien, que la modernidad sea entendida por lo que ella *crea que quiere* significa asumirla fontanalmente en su carácter de proyecto. Un proyecto que consiste en fundar una comunidad en la razón —no en las pasiones, no en el instinto—, guiada por la libertad —no por la dominación ni el vasallaje— y por el reconocimiento de la “igual dignidad de todas las personas”<sup>35</sup> —no por el establecimiento o consagración de jerarquías fijas—. La —presunta— nobleza del proyecto contrasta, inocultablemente, con su puesta en obra. Porque está claro que ni la razón es omnipotente ni su universalización está libre de suscitar miríadas de reacciones y efectos perversos. Mitos que simplemente cambian de piel, dioses que retornan envueltos en impersonales apariencias, avasallamiento de aquello que la razón (aún) no identifica —de lo que no puede *asimilarse*. Pero, según algunos, nunca *por culpa de la razón y su proyecto*. En cierto sentido, la apuesta por la razón termina en tablas: una de las lecciones más inquietantes —e insoslayables— de la dialéctica de la Ilustración es que la razón *no libera*. No lo hace, al menos, si la razón se queda anclada en el horizonte del entendimiento, distinción debida a la potente especulación dialéctica de Hegel y que la (primera) Escuela de Frankfurt desarrollará con imaginativa perseverancia<sup>36</sup>.

En resumen, la modernidad, de acuerdo con este diagnóstico, no puede estabilizarse confiando exclusivamente en el poder de la llamada *razón instrumental*. Mientras las modalidades no instrumentales<sup>37</sup> de la razón no *corrijan los excesos* de la técnica, la modernidad permanecerá inconclusa —e incumplida. Abandonarla como proyecto equivale, según quienes se proclaman sus (fidelísimos) herederos, a

---

<sup>34</sup> Cfr. Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, trad. E. Ímaz, 1985, p. 25. Una incapacidad culpable es para Kant la que deriva menos de la estupidez que de la cobardía. El *uso* de la razón es antes que nada una cuestión de *valor*, de atrevimiento: *Sapere aude!*

<sup>35</sup> Cfr. José A. Gimbernat, “Las tareas inconclusas de la modernidad”, en *Otra mirada...*, loc. cit., p. 162

<sup>36</sup> La referencia obligada es la celeberrima *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, pero hay que remitirse, también, a Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 1984

<sup>37</sup> Entiéndanse por tales la “razón teórica”, la “razón práctica” y la “razón utópica” (J. A. Gimbernat, loc. cit., p. 172), últimas ensambladuras de un proyecto que ante la imposibilidad de dejar de ser precisamente eso: un *proyecto*, repite una y otra vez la imposibilidad de pensarse a sí mismo.

dejarle *manos libres* a la tecnocracia<sup>38</sup>.

Y así el Hombre nunca podrá llegar a ser *dueño de su destino*<sup>39</sup>. Pero se trata en realidad de un proyecto cuya esencia (al menos desde Nietzsche) tiene un nombre *propio*: Nihilismo. Ahora veamos rápidamente, *more genealogico*, dos de las principales articulaciones de este (promisorio cuanto catastrófico) proyecto: Kant y Hegel.

## 7

Como es sabido, Kant, paradigmáticamente, ensaya exorcizar los fantasmas de la religión reduciéndola —y, con ello, *limpiándola*— a su dimensión ética<sup>40</sup>. En su sistema, lo divino no es otra cosa que la *ley moral*. En tal sentido, lo perdurable de la religión (cristiana) no es su estética, ni su hermenéutica, ni su mística: es su *núcleo ético*, a saber, la racionalidad de las “buenas acciones”. Así, de manera paradójica, merced a su disolución ha pretendido salvarla; combatiéndola, ha contribuido a su supervivencia. Para Kant, la religión degenera cuando se excede: no hay revelación que escape al poder de la razón, no hay poder sobrehumano que exija del hombre sometimiento alguno. La realidad de Dios cabe íntegramente en la plena e incondicional asunción del imperativo categórico. Lo sagrado, para Kant, es la *fuentes de la autonomía* humana, nunca su límite exterior<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 169. El mal, para esta un tanto trasnochada defensa de la Ilustración, es trinitario: la brecha entre ricos y pobres, la posibilidad de abusar de la energía nuclear y la amenaza al equilibrio ecológico. Tres figuras apocalípticas que sólo la modernidad puede conjurar, a despecho de ciertos “filósofos de la postmodernidad” que irritan por su narcisismo y por su *desmayada* resignación. Cfr., paralelamente, José M° Mardones (“El neo-conservadurismo de los posmodernos”, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 21-38) quien, por lo demás, esgrime las mismas tesis —condenatorias— de un Habermas que sólo ha sabido domesticarla, en muchos sentidos, incómoda herencia de Adorno: los postmodernos nos dejan “en una situación de indigencia crítica y sin fuerzas para resistir la invasión y dominio de las estructuras y poderes contra los que se quiere luchar” (p. 32); el antídoto parece ser una lectura más bien *naïf* de W. Benjamin: “Sólo recordando la historia desde el punto de vista de los vencidos y muertos *por la felicidad de los otros* y ejercitando la compasión solidaria, crearemos formas de vida plurales y más humanas y nos preservará de la trivialidad” (yo subrayo), p. 38.

<sup>39</sup> J. A. Gimbernat, *loc. cit.*, p. 173: “Las propuestas de la modernidad siguen siendo, en su dimensión ética y política, las únicas que aún tienen vigor para ayudar al hombre a hacerse *dueño de su destino* y no convertirse en su víctima” (yo subrayo). A decir verdad, las defensas contemporáneas del proyecto moderno —casi todas procedentes, abierta o discretamente, de la socialdemocracia— se entretajan sobre un cañamazo puesto a punto hace siglos por la exegética cristiana.

<sup>40</sup> “La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, *no necesita* ni de la idea de otro ser *por encima* del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo” (yo subrayo), cfr. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, trad. F. Martínez Marzoa, 1991, p. 19. Y, un poco más adelante, dice que la Moral “no necesita en modo alguno de la religión, sino que se basta a sí misma”.

<sup>41</sup> “El Dios de Kant está a la espera de ser reconocido por el hombre que tiene que vivir su propia aventura, librar sus combates consigo mismo antes de volver la mirada hacia lo alto y descubrir su presencia. No es la gracia divina la que desciende, sino que la experiencia moral es la Gracia del hombre ofrecida a Dios”, cfr. Víctor Massuh, *Nihilismo y experiencia extrema*, Sudamericana, Buenos Aires, 1976, p. 11

Dios no es, en consecuencia, una herramienta o un recurso que el hombre podrá manipular según su soberano arbitrio. La sensibilidad ética encuentra en esta posibilidad de empequeñecimiento de lo más alto, Dios o el Hombre, su infranqueable límite. Lo Más Alto: aquello que *no debe* ser puesto al servicio de otra cosa. De este modo, el *deber* parte del reconocimiento de que lo sagrado *puede* ser profanado — convirtiéndolo en medio, en ayuda, en instrumento para alcanzar otros fines. Un deber cuyo cumplimiento puede proporcionar alegría, pero que en definitiva no procede de ella. La exaltación religiosa consiste, en todo caso, en una —lúcida— concordancia: “*el cielo estrellado sobre mí, la ley moral en mí*”<sup>42</sup>.

Una religiosidad cortada al talle de la ética — o una ética implantada en el corazón de la experiencia religiosa. La ley es pureza y unidad: no es un ente entre los otros, sino el *fundamento supremo* de nuestras normas, el *motor inmóvil* de nuestra libertad. En una palabra, la ley es *santa*: transforma el ánimo en su base y no en su superficie, conduce a la creación de *un nuevo cielo y una nueva tierra*<sup>43</sup>. La ley moral se identifica con la *unidad del progreso* humano, su consumación en un solo instante del tiempo. Ahora bien, en tanto que imperativo incondicional, su presencia en el campo de la conciencia es (teóricamente) inexplicable: allí está, eso es todo. La imagen de Dios coincide de esta forma con la perfección moral del hombre — que a su vez viene a ser la *medida* de lo divino. Lo sagrado está en lo profundo del hombre, nunca fuera de él<sup>44</sup>.

En Kant, lo que se produce es ante todo un *descenso* a esa entraña donde lo más propio del hombre coincide con lo divino: un despojamiento mítico progresivo que en su playa terminal únicamente encuentra la llamada “estrella imperativa”, su norte, la señal que previene de cualquier (tentación de) extravío. Riguroso minimalismo que evapora imágenes, cultos, rituales, positivities<sup>45</sup>: Dios es (sólo) el símbolo que brilla en la simplicidad y la modestia de un comportamiento *ejemplar*. La religión moral no está compuesta por fórmulas y observancias, sino que reposa “en la intención del corazón de observar todos los deberes humanos como mandamientos divinos”<sup>46</sup>. La *buena conducta* es para Kant el modo de celebración de lo sagrado, porque Dios no espera del hombre otra cosa que fortaleza y coraje — sólo así podría retornar a su silencio, a su tiniebla, al misterio de una *voluntad pura*. En consecuencia, nada tan ajeno a Kant como el sentimiento de *dependencia absoluta* que según Schleiermacher define a la esencia de la experiencia religiosa. El Dios del ilustrado Kant quiere que

---

<sup>42</sup> I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Sigüeme, Salamanca, trad. E. Miñana y E. García Morente, 1994, p. 197

<sup>43</sup> Cfr. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, o.c., tercera parte.

<sup>44</sup> “La ley moral es *santa* (inviolable). El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad; pero la humanidad en su persona tiene que serle santa”, cfr. *Crítica de la razón práctica*, o.c., p. 112

<sup>45</sup> “Todo lo que el hombre, aparte de una línea moral de la vida, cree que es capaz de hacer para agradar a Dios es mero engaño religioso y adoración espuria de Dios”, *La religión...* o.c., p. 170

<sup>46</sup> Cfr. *La religión...* o.c., p. 92

seamos fuertes, autosuficientes, que confiemos en nuestro propio poder. La virtud (moral) es por ello anterior —y, en última instancia, preferible— a la piedad (religiosa). De este modo, la experiencia religiosa aparece como *menos originaria* que la experiencia ética<sup>47</sup>.

Dentro de los límites de la mera razón, lo divino aparece como una simple consecuencia, como un derivado — casi, diríase, como un *residuo*. Primero viene la exigencia inapelable, después el sentido, la imagen, el contenido. De lo divino importa la forma —el *imperatum*—, lo demás es ya idolatría<sup>48</sup>. *Todo* lo demás. La potencia del símbolo sagrado se cifra exclusivamente en el hecho de que exige — más allá, más acá de la posibilidad de que los hombres puedan saber *qué*. De la religión tradicional subsiste entonces una obediencia formal convertida en mandato interiorizado: *tú debes*. Sagrada solamente es la *deuda*: la prohibición de romper el lazo que mantiene a cada individuo sujeto a —y en— su mundo (natural e histórico-social). El resto, tan sólo teatro, delirio, parábola.

De cualquier manera, subsiste el hecho de que Kant no puede dejar de reconocer lo incondicionado de esta ley moral como un *misterio* para la razón. Pero el problema es que, admitiendo semejante misterio, la razón no podría *englobar* en su seno, como era el plan (filosófico), a la religión, ni a su esencia. Por ello, Hegel se propondrá anular *absolutamente* este límite que la razón —ilustrada— se halla obligada *malgré lui* a reconocer frente a sí<sup>49</sup>.

## 8

En el sistema especulativo compuesto por Hegel se *eleva a concepto* un complejo haz de procesos relacionados de modo especialmente relevante con la idea

---

<sup>47</sup> “Lo profundo, lo primero, lo que vive con plenitud es la captación del orden del universo en la regularidad imperativa del Deber”, cfr. V. Massuh, *Nihilismo y experiencia extrema*, o.c., p. 19

<sup>48</sup> Cfr. *La religión...* o.c., p. 209

<sup>49</sup> Simplificando al máximo, puede afirmarse que Kant, Hegel y Feuerbach sientan las bases de lo que se conoce como el *giro humanista* de la metafísica, pero sin acertar a desembarazarse totalmente de lo divino. Al contrario, han buscado el modo de aproximarlos —de identificarlos— con lo humano. En el *humanismo ateo* de Marx, Freud y —sólo hasta cierto punto, como veremos— de Nietzsche, lo que se busca es, quizá, *liberar* las fuerzas que en el hombre ha reprimido la religión. Pero el remedio no se halla tanto en la *desdivinización generalizada* de la realidad —pues eso es precisamente lo que hace el nihilismo “reactivo”—, sino en algo que V. Massuh llama la *experiencia extrema*, y cuyo modelo no podría ser otro, en el fondo, que el misticismo de un Juan de la Cruz: “La experiencia extrema se ubica en los límites últimos de la razón, el tiempo, la fe, la belleza, lo sagrado y la acción. Es la que se vive en las fronteras de toda experiencia, y desde allí, casi *desde fuera*, en este silencio de altura, los hombres se detienen, hacen una pausa, abarcan con la mirada el conjunto de los resultados y vuelven la cara hacia lo desconocido. (...) Desde la intemperie de un mundo reducido a fragmentos, la experiencia extrema viene a ser el esfuerzo de poner en movimiento la capacidad de creer y de fundar con lo poco que se tiene a mano”, cfr. *Nihilismo...* o.c., p. 261-262. El Dios de esta experiencia no es el de la tradición, que justamente la obtura: “es el vacío, el todavía, el que falta, el abierto, el que nos deja libres, el que resta pensar luego de haberlo pensado todo, el tramo que queda por hacer luego de caminar hasta la fatiga, la palabra que es preciso pronunciar cuando la garganta queda sin voz, (...) el hueco que debe ser llenado para que de nuevo quede vacío. Es el misterio, la pregunta nunca satisfecha, lo aún-no-develado, el que indica que nada debe quedar cerrado, que es preciso dejar una puerta abierta para que ingresen tanto el bien como el mal en la tierra”. Este Dios es el No-Ser anterior al Ser, el Caos que engendra todo lo que hay.

de *secularización de la comunidad cristiana*. En ella, lo divino pierde de manera gradual —e irreversible— un carácter que en su origen es trascendente: consumando una desacralización ya implícita en el monoteísmo hebreo, Dios llega a representar, en Hegel, el *proceso mismo de constitución espiritual de la comunidad*<sup>50</sup>. En la comunidad de ciudadanos libres —en el Estado— el Espíritu alcanza plena auto-transparencia — y con ello lo sagrado queda finalmente despojado de todo carácter irracional o numinoso. En terminología filosófica: la alteridad es pensada en cuanto *momento de la identidad*, la cosa-en-sí es *reconocida* por el sujeto: la sustancia es concebida *de la misma manera* en cuanto que sujeto<sup>51</sup>.

Esta secularización, entendida así como una especie de *absorción del residuo sagrado* de la religión revelada, se mantiene no obstante en un plano eminentemente especulativo. La “izquierda hegeliana”, con Marx en una posición que llegaría a ser dominante, buscará las vías de su realización efectiva. La historia de los siglos XIX y XX constituirá en buena medida la expresión —plena, y, por lo mismo, *perversa*— de semejante teodicea secular. En este sentido, el horizonte que abre un presunto *modo de producción comunista* no rompe con la lógica de esta secularización, sino que la lleva a su más profunda exasperación. Es uno de los nombres que admite el *mito fundamental* de la modernidad: el mito del Cumplimiento<sup>52</sup>. En la dialéctica hegeliana, la negatividad constitutiva de lo humano será enhebrada sin restos en la Acción y en el Proyecto. Negar y destruir son humanos *porque* adoptan el sentido del trabajo y de la producción. Justamente en ese punto podemos advertir la íntima trabazón de nihilismo y humanismo: “La destrucción del mundo coincide, en último extremo, con su humanización. (...) La humanización puede venir sólo por vía del aniquilamiento: la vida no puede reproducirse más que a través de la obra de lo negativo”<sup>53</sup>.

En Hegel, particularmente en la célebre dialéctica del Amo y el Esclavo desplegada en la *Fenomenología*, la muerte es *reconocida* y, a fin de cuentas, *absorbida* por el deseo de vivir. En otros términos: la muerte es *puesta a trabajar* por la autoconciencia, siendo ésta misma un *producto* de aquélla negatividad actuante y progresiva. Un reconocimiento de la *potencia* de la muerte — cuyo precio es su conversión en material *doméstico*. Se le desactiva *en cuanto problema*. Filosofía de la muerte, la de Hegel será también, cristianamente, filosofía de la muerte *de la*

<sup>50</sup> *El desencanto del mundo no parece ser el resultado de la “mundanización” de la religión —del monoteísmo judeocristiano—, sino uno de sus presupuestos. Cfr. Sergio Givone, Desencanto del mundo y pensamiento trágico, Visor, Madrid, trad. de J. Perona, 1991, p. 11 y ss. Vid., infra, capítulo segundo, sección III.*

<sup>51</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, trad. W. Roces y R. Guerra, 1973, Prefacio.

<sup>52</sup> Cfr. Roberto Esposito, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Trotta, Madrid, trad. P. Ladrón de Guevara, 1996

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 87



*muerte*<sup>54</sup>. La auto-afirmación del hombre, la voluntad de autohumanización, la *libertad* humana pasan así, *necesaria, indefectiblemente, por una exclusión* de la muerte por cuanto ella remite a un fondo no sólo irrepresentable, impensable, sino abismalmente *inhumano*. La forma *par excellence* de rechazo al (lo) Otro. Con ello, el nihilismo, la dialéctica y el humanismo revelan su (oscura) pertenencia al horizonte irrebalsable de la técnica: “conjuntamente la más exhaustiva obra de apropiación de la propia esencia y la más decidida definición de la esencia humana como obra”<sup>55</sup>.

## II. El confín y el retorno

*A partir de determinado punto  
ya no hay regreso. Es preciso  
alcanzar ese punto.*

Franz Kafka,  
*Aforismos*

### 1

Idea de lo sagrado y fin de la modernidad: la conjunción se impone casi por su propia *gravidad*. La pregunta se endereza —se querría *dejar llevar*— hacia aquello que toda modernidad parece, por definición o por vocación, estar destinada a perder, sepultar, diluir, cancelar, reciclar, encadenar, *sublimar*. Ahora bien: ¿qué ideas comienzan a articularse justo en el tiempo en que a escala planetaria se cumple aquel destino inaugurado —de manera oficial, paradigmática, emblemática— hace ya más de veinticuatro centurias? Que la modernidad, concebida en cuanto remate, acabamiento, perfección, consumación de la metafísica —a saber: voluntad de Ley, conversión de la *physis* en *polis*—, que como tal haya alboreado en la Grecia de Platón y se haya hecho Historia con el Imperio romano y la expansión cristiana, significa, en primer lugar, que Occidente coincidiría *grosso modo* con la *invención del alma*<sup>56</sup>: y esta invención estratégica apuntaría, también *grosso modo*, a la disolución o supresión de lo sagrado — en esa torsión y en el momento en que la naturaleza ha sido *removida*, allí donde y cuando —por así decir— los árboles han cesado de hablarnos<sup>57</sup>.

En el fin de la modernidad, en su *desenlace* (pues que de una historia —de un

---

<sup>54</sup> “El comunismo ‘cumple’ en la historia la filosofía hegeliana de la muerte. Y ello justamente en la medida en la cual no quiere reconocer a esta última como problema. En la medida, en otras palabras, en la cual se desea filosofía —y práctica— de la vida sin más. Filosofía de la muerte de la muerte. Absoluta immanentización de una vida total e indefinidamente humana”, *ibid.*, p. 91. Vid., *infra*, capítulo segundo, sección I.

<sup>55</sup> *Ibidem*

<sup>56</sup> Cfr. Carlo Sini, *Pasar el signo*, Mondadori, Madrid, trad. J. Vivanco Gefaell, 1989, p. 329

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 327

drama— se trataba): en la época de la *revelación de la técnica*<sup>58</sup>, ¿cómo se da a pensar lo que para poder funcionar eficazmente toda modernidad bien-pensante ha de expeler al otro lado de la frontera de lo por ella pensable, discernible en sus molinos? “Lo sagrado, dimensión permanente y universal de la realidad humana, más allá de los límites de su caracterización etnológica, se configura, en definitiva, como el espacio mismo de la muerte y de la ausencia de Dios”<sup>59</sup>. Lo sagrado: la noche, “lo que es” antes de toda representación y de toda interpretación — lenguaje del antes del lenguaje. El ser anónimo, el fondo misterioso que acompaña silenciosamente a todo acto de negación y de suspensión que sostiene, que *subtiende* al sujeto y al lenguaje. El antes de la escisión, la naturaleza (como) inconsciente, la *naturaleza antigua* (Platón), la inmediatez del instinto, la *singularidad* del placer y del sufrimiento, lo irredimible, la potencia que *aborrece la luz* (Hegel), “esa zona incierta y umbrosa en donde naturaleza y espíritu, inconsciente y conciencia luchan entre sí, (...) Eros primordial y salvaje que ninguna *virtus* ética puede refrenar, (...) Eros que tiene como compañero a *thánatos* (...)”<sup>60</sup>.

Habremos de seguir, sin la pretensión de agotarlas, las pistas o las figuras de algunas estrategias de remoción — y también las formas de determinadas latencias y retornos: del mundo constituido y de esos extraños, indefinibles fulgores que no parecen tener mucho que ver con lo sagrado tal y como se presenta y codifica en las sociedades históricas — allí donde la religión diviniza lo que la *ratio* exige para imponerse y accionar sin excesivas restricciones. Apuntaremos así a un algo sagrado *excluido* de los modos religiosos de vivir la ausencia — o la abstracción, o la reducción humanista de lo sagrado. Preguntar por lo sagrado, en el fin de la modernidad, equivale, por decirlo taxativamente, a preguntar por *lo que (se echa en) falta*: “En un mundo frío y banal donde las relaciones entre los seres se reducen a meros intereses de poder, lo sagrado es: resto inasimilable de una promesa de amor que lleva al pasaje y a la separación, sobre la exaltación y el apaciguamiento. Vacío activo que hace insistir al deseo. A la exacta medida de la música”<sup>61</sup>.

## 2

Lo cierto es que cada época se representa como una singular yuxtaposición de espacios y tiempos. El *aquí* es además superposición, el *ahora* es también arracimamiento. Quizá nunca, empero, como *ahora*. Cada época querría mirarse al espejo — pero sólo y sin remedio puede identificar diferencias: la distancia que le une-

---

<sup>58</sup> Félix Duque, “Un vacío que da que pensar”, *El mundo por de dentro...* o. c., p. 7

<sup>59</sup> F. P. Ciglia, “L’Essere, il Sacro e l’Arte negli esordi filosofici di Emmanuel Levinas”, *Archivio di Filosofia*, 1-2, Roma, 1982, p. 265

<sup>60</sup> Cfr. Vincenzo Vitiello, *La palabra hendida*, Serbal, Barcelona, trad. A. Hidalgo y F. Duque, 1990, p. 44

<sup>61</sup> Cfr. Maren Sell, “Jouer de l’une comme de l’autre”, *Magazine littéraire*, Núm. 149, Paris, 1978

y-separa de otras épocas, de un tiempo sido que a la vez permanece —aunque nublado— horizonte abierto. La época mira no una imagen fija de sí misma sino un modo de desaparecer, de despedirse. La lucidez, conciencia no del ser sino del estar (yéndose). Cada época sabe, si bien nunca con absoluta certeza, qué es lo que ella ya no es, lo que ya, todavía queriéndolo, no podría seguir siendo. Mucho más difícil es para ella saber lo que adviene, lo que está en todo momento llegando a ser, amenazando con poder ser: prometiendo encarnarse, o sublimarse en espíritu. Porque la conciencia es irremisiblemente tardía, porque el pensamiento, ave de Minerva, mirada epimeteica, siempre despunta en el ocaso.

Esta época parece saber lo que ya no (del todo) es. A fuerza de saberse moderna, sabe que de algún modo ha dejado de serlo. Ahora se sabe menos en corte, contraposición o escisión con “lo antiguo” que en un complejo encabalgamiento, en un espacio donde los espacios han terminado por mezclarse, reciclarse, interpenetrarse: componerse y descomponerse en un *topos* caracterizado por cierta ensambladura de heterogeneidades<sup>62</sup>. Ahora sólo puede saberse a sí misma como época contemporánea — y también como *contratiempo*, como *contrapunto de lo ya sido*, de lo impedido de retornar.

Retorno de lo impedido. Se sabe que algo termina cuando ha llegado a tiempo para cumplir su promesa, cuando ha desplegado todo cuanto en su interior se albergaba — cuando ha alumbrado precisamente eso que la época ya no es. Fin de la modernidad: es decir, revelación de lo que en ella permanecía oculto y silenciado, exposición de su mecanismo más secreto, epifanía de lo que en su plexo o en su plegamiento oscuramente alienta. Cuando el corazón de un tiempo llega a hacer latir a su propio ritmo la totalidad de lo real, cuando su causa ha *surtido efecto*, allí comienza a despedirse de sí — o de cierta idea totalitaria, de una sola pieza, que se había hecho de sí<sup>63</sup>.

Fin de la modernidad no significa en primer lugar imaginar que lo moderno ha concluido y que otra época de golpe y por suerte nos asalta. Lo moderno está *listo*

<sup>62</sup> Cfr. César Moreno Márquez, “La hechura del mundo. Espacio massmediático y marginalidad de lo cotidiano”, *Er, Revista de Filosofía*, Núm 15, Sevilla, 1993, pp. 83-113.

<sup>63</sup> Antes de continuar, ratifiquemos que la pretensión de exponer en apretado manojito de palabras la autoconciencia de nuestra época —y ya el pronombre personal es lógica, ontológicamente excesivo— está sin remedio llamada al fracaso. Quizá sólo sea posible iniciar esta andadura lanzando un estrábico guiño a los extremos que en justa medida figuran como límite de los tiempos modernos, a saber: confiar en el poder de la razón —apostar por la potencia del discurso para encontrar su propio cauce— y, al mismo tiempo, hacer pie en la revelación —es decir, en una epifanía o envío del ser que ya no depende de ninguna operación del intelecto, que ya no está “en mano del hombre”— a fin de sostenerse en la garantía mínima para que el lenguaje no simplemente —no *solamente*— gire y oscile en torno de sí mismo. Y ello, sin olvidar que la razón (moderna) es menos lo contrario de la revelación (divina) que su legítima heredera: pues, a fin de cuentas, ambas engañan a la inteligencia humana haciéndole creer que pueden *serlo todo*: “Lo que no se ha captado al dudar de la revelación es que, no habiéndonos hablado nunca nadie, nadie nos hablará ya jamás: estamos solos de ahora en adelante, el sol se ha puesto para siempre jamás. Se han creído las respuestas de la razón sin advertir que no se sostienen más que dándose una autoridad como divina, remedando la revelación (por una tonta pretensión de decirlo todo)”, según observa Georges Bataille, *La experiencia interior*, Taurus, Madrid, trad. F. Savater, 1971, p. 35

para sentencia porque su esencia se ha revelado: porque, al florear, su esencia —su perfume— satura prácticamente todo el interior de la (cibernética) caverna. La modernidad no está “superada” por una época subsecuente que vacilaría aún en autobautizarse como postmodernidad o posthistoria o postcristiandad o postclasicismo. Pues pensar de tal modo, ¿dejaría de dar cabida y servir de coartada a una ilusión (típica) de los modernos mismos?<sup>64</sup> Fin de la modernidad mienta entonces menos la discontinuidad de un cierto trayecto del curso de la historia humana cuanto la cristalización de una figura posible de la historia, la articulación de un *modo de ser* del espacio-tiempo humano<sup>65</sup>. Una forma peculiar de *humanizar el vacío* que es al mismo tiempo un *vaciamiento* de la esencia del hombre<sup>66</sup>.

Si algo pudiese caracterizar con un solo trazo a lo moderno, sería, con toda probabilidad, la *apoteosis de la subjetividad* — eso que en la operación (hegeliana) hace —especulativamente— *de la sustancia, (el) sujeto*<sup>67</sup>. La modernidad, tal y como la piensa Hegel, no es otra cosa que la *revelación de la razón*. Y la razón ocupa en ella el *punto ciego*<sup>68</sup> de una mirada totalizadora que recoge y articula los fragmentos dispersos de la experiencia (moderna). Porque en efecto hay una *experiencia* de la modernidad que tiene que ver con la yuxtaposición y la discontinuidad, con la dispersión y la heterogeneidad. Se le caracterizaría como una suerte de *neo-alejandrismo*<sup>69</sup> del cual el *collage* sería privilegiado blasón. Y hay también una *autorreflexión* de lo moderno que tiñe todo su discurso (filosófico, crítico) con la

<sup>64</sup> El (sin remedio, bastante *snoob*) debate modernidad/postmodernidad, que de alguna manera ha llegado a reemplazar la controversia entre el positivismo y la teoría crítica de los años sesenta —o del cual podría ser, en cierto sentido, la (pen)última enroscadura—, ha dado ya lugar a una voluminosa bibliografía en la que se hallan representadas opiniones que desbordan el ámbito meramente académico. Emergido en su inicio del discurso de la arquitectura, el término *postmoderno*, a pesar de la seriedad —¡o de la bilis!— de sus detractores, forma ya parte de la jerga contemporánea. Al lado de la antropología (Clifford Geertz, y otros: *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1991) y de la hermenéutica (Vattimo y otros), se ha llegado al extremo —en el fondo, muy comprensible— de hablar de una *teología postmoderna* (Harvey Cox: *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*, Sal Terrae, Santander, 1985) cuyas transformaciones sólo dan la impresión de venir a ser pasajeros *cambios de piel* de la misma viejísima serpiente: como dice H. Cox en el libro citado, “no sólo estamos asistiendo al resurgir de la religión tradicional en el mundo, sino que además este resurgimiento tiene una innegable —aunque todavía indeterminada— significación *política*” (p. 12). Sólo por mera curiosidad consigno aquí un par de ensayos en donde me he entretenido en el asunto: “La postmodernidad: el numerito de las vanguardias”, *La Pus Moderna* Núm. 4, México, 1991, y “Monedas en el aire: especulaciones en torno al pensamiento contemporáneo”, *Diálogo*, Núm. 11, Zacatecas, México, 1991

<sup>65</sup> Cfr. Vincenzo Vitiello, *Topología del moderno*, Guida, Nápoles, 1989

<sup>66</sup> Cfr. Gilles Lipovetski, *La edad del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1988

<sup>67</sup> Una operación, por lo demás, practicada en un solo sentido: en Hegel —¡no en Schelling!— no hay vuelta: el sujeto —aparentemente— no *vuelve* a ser sustancia, del sujeto *no quedan restos*. Allí brilla la *ybris* que determina el *paso* de Occidente.

<sup>68</sup> Cfr. Félix Duque, “Coloquio sobre el fin de la modernidad”, *Los confines de la modernidad*, Granica, Barcelona, 1989, p. 210

<sup>69</sup> Cfr. V. Vitiello, “Coloquio...”, *Ibid.*, p. 208

exigencia —propia del modo representativo— de centralidad, ensamblaje, sistematicidad, sentido y consistencia. Se “habita el fragmento”, pero no es posible hacerlo sin remitirnos, al menos imaginaria o inconscientemente, al Todo. El sujeto-espectador es el centro (virtual) de la representación: su eje mismo.

Ahora bien, ¿qué es lo que se revela cuando el vacío-del-sujeto es llevado a ocupar (y *ser ocupado* por) el centro<sup>70</sup> de toda representación si no la *esencia de la técnica*, esa ficción merced a la cual el género (humano) se yergue como dueñío-y-señor de la naturaleza<sup>71</sup>. La modernidad es la época —la figura del espacio histórico— donde el sujeto (el Hombre con mayúsculas) campea sobre la tierra. Allí donde todo el tiempo destila historia y donde todo el espacio se convierte en plaza. Modernidad es la (incansable) Gesta de sus Conquistas — y el (inagotable) Mercado de sus Invenciones. Pero ese es un campear que no puede sin embargo dejar de saberse a la vez ruinoso y catastrófico, que se sostiene en precario: una conquista que sólo ayuda a esquivar la mirada de aquello que siempre ha aterrorizado —y a la vez fascinado— a los hombres: saber que mueren: saberse mortales.

Fin de la modernidad es un modo de decir: conciencia (y experiencia) del fin. Conciencia (del) final. Asunción —sin subterfugios técnicos (es decir: religiosos)— de la caducidad. “En esa medida, llevar la modernidad a su confín no es un acto de dejación sino de resistencia, ya que al final se accede por persistencia y no por alejamiento”<sup>72</sup>. Así, fin de la modernidad no significa que a partir de ahora la modernidad *acabe*, sino estar en posición de saber que ella es, también aunque a su modo, un (el) cuento de *nunca acabar*. El pasado, por una parte, abierto o accesible a la interpretación infinita<sup>73</sup>. El futuro, apertura infinita del tiempo, desplegado, dispuesto para una experimentación sin término. El presente, dintel donde los tiempos se van cumpliendo<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> “La modernidad es un centro que es un *kentron*: un rasgo, una rotura. El centro mismo se nos ha roto y, sin embargo, sin ese centro no veríamos los fragmentos”, F. Duque, *o. c.*, p. 205

<sup>71</sup> Cfr. F. Duque, *El mundo por de dentro*, *o. c.*, p. 10

<sup>72</sup> Cfr. Angel Gabilondo, “El final de la escritura y el final de la modernidad”, en *Er. Revista de filosofía*, Núm. 4, 1987, p. 143

<sup>73</sup> Des-fondada, pues, en una *semiosis infinita*, según apunta Carlo Sini, *Pasar el signo*, *o. c.*, en esp. cap. I. Vid., *infra*, capítulo quinto, sección I.

<sup>74</sup> La noción de *final* (o *confín*, que traduce aproximadamente el *Ort* heideggeriano) de la modernidad, al igual que la de *hipermodernidad*, se desmarca del concepto de lo *nuevo*, despidiéndose con ello de una filosofía de la historia dentro de la cual hallan sentido los prefijos *pre* y *post*. “Surge el final en la epidermis de la propia modernidad (es su final), epidermis a la que se accede por extremidad; y lo hace como reunión y cumplimiento de la totalidad de la modernidad en su posibilidad extrema. (...) El final es, de este modo, la plena realización de todas las posibilidades de la modernidad, desplegadas y desparramadas, desintegradas y sin embargo confinadas: es el confín de la modernidad”, cfr. A. Gabilondo, *loc. cit.*, p. 146

¿Nihilismo o fin de la modernidad? La modernidad, (última) floración del nihilismo. El nihilismo, destino (final) de la metafísica. En el célebre y *sintomático* relato nietzscheano, todo ha comenzado con la solidificación de un mundo *verdadero* superpuesto a lo sensible (que por mutable y perecedero sólo podría ser ilusorio)<sup>75</sup>. Superpuesto en el doble sentido, topológico y emocional: *curado* de su maravillado terror, además de situado *por encima* de él. El nihilismo es el mundo emergido de semejante superposición<sup>76</sup>. Emergé en el movimiento de sumergir lo que no siendo fondo alguno ha de sostener, por mera negación, la edificación de un mundo estable, firme, definitivamente *a salvo*. Dominar la sensación, controlar el pavor y la fascinación de estar (ca-yéndose). La modernidad, cumplimiento de la metafísica: fuga de la fugacidad. El nihilismo, forma del mundo que es sólo una (imaginaria) forma de la permanencia: invención de un centro, de un eje, de un punto fijo — negación de la experiencia sensible, del vértigo, de ese abismarse sin reposo y sin respaldo que es estar vivo (todavía). O bien, diríase, en la perspectiva adoptada por Heidegger: el nihilismo, *imposibilidad de pensar la esencia de la nada*<sup>77</sup>.

El nihilismo de los tiempos que corren no es ya aquella Muerte de Dios que se identificaba, en Nietzsche, con la pérdida de los valores fundamentales y supremos capaces de otorgarle dirección, interés, pasión, a la existencia. Apunta más bien a una *nivelación absoluta* de las formas de vida, propiciada por la difusión generalizada, planetaria, de la técnica y de la sociedad de producción-consumo a ellas asociada. Absoluta nivelación de los entes, absoluto olvido del ser — saturación, plenitud exhaustiva (hasta el agotamiento), rellenado vacío del mundo: no hay *pérdida de sentido*, sino *reproducción infinita* del sentido, avasallamiento omnímodo de lo inteligible sobre lo sensible<sup>78</sup>.

No debería por tanto sorprender el recurrente intento de repensar viejos temas que de pronto exhiben renovada virulencia. Desde hace algún tiempo se nos habla de los *nuevos poseídos*, de un *testamento de Dios*, de una *revancha de Dios*, de *formas modernas de religión*<sup>79</sup>, de un fin de la modernidad entendido ante todo bajo el signo de un irresistible Retorno de lo Sagrado: porque asistimos a “la crisis definitiva de todo

<sup>75</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, trad. A. Sánchez Pascual, 1976

<sup>76</sup> Adviértase que, aquí, “superposición” no significaría, en absoluto, algo así como un *restablecerse* o un *reponerse*, sino, más bien, como una *paradójica recaída*, un volver a caer... en el fondo originario (como en Schelling). El nihilista está —quizá por desgracia— más allá del *pecado* y, por ende, de la *libertad*.

<sup>77</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Nietzsche, II*, Pfullingen, 1961, p. 56; cit. por Ramón Rodríguez en “Nihilismo y filosofía de la subjetividad”, *Archipiélago*, Núm. 23, Madrid, 1995, p. 81

<sup>78</sup> Cfr. Xavier Rubert de Ventós, *De la modernidad*, Península, Barcelona, 1984, cap. I.

<sup>79</sup> Cfr. Jacques Ellul, *Los nuevos poseídos*. Monte Avila, Caracas, 1978; Bernard-Henri Lévy, *El testamento de Dios*, Monte Avila, Caracas, 1983; Gilles Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris, 1991; Rafael Díaz-Salazar, Fernando Velasco, Salvador Giner (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1994

modelo de Historia orientada, en una constelación hipermoderna delimitada en sus extremos por el desencanto operado por la ciencia y por el prepotente retorno del mito<sup>80</sup>. En definitiva, hemos de abordar un tema muy de *fin de milenio*... Y es que el péndulo de esta civilización parece delinear un trazo que va de las estrategias de *huida* hacia el trasmundo hasta las de *conversión* de la fe en una ley inmanente al mundo: de lo sagrado a lo santo, de lo santo a lo profano. El trasmundo, el “mundo verdadero” del que Nietzsche soñaba desembarazarse —o, mejor: desembarazar a los venideros—, ha abandonado su *topos ouránios* para convertirse en horizonte histórico: un *divorcio* del Cielo y de la Tierra que obedeciendo a una dinámica “*infuturante*”<sup>81</sup>, de colonización del futuro, ha terminado por proyectar horizontalmente —en el tiempo histórico— la antigua relación vertical —salvífica— entre las dos dimensiones —cruzadas— de la trascendencia y de la inmanencia. El *aterrizaje* del trasmundo implica una *colonización del futuro* y una *expropiación del mundo*<sup>82</sup>. Por una serie de reducciones, progresiones, agresiones y regresiones, el *fondo indisponible* del que emerge el (nuestro) mundo está *tachado* y remitido a lo impensable. ¿Para retornar como *neurosis de fin de siglo*?

Corazón de la ausencia: promesa y amenaza. ¿Qué es lo sagrado, en estas —estalladas— condiciones, sino un símbolo que unifique y otorgue sentido a los miembros dispersos del mundo? Cuando se dice: no hay dioses, se dice: no sólo no hay un proyecto común, sino que no se ve por dónde ni en qué momento podríamos verlo nacer. Nada sagrado significa: no hay orificios, no hay fisuras, no hay *Lichtung*, no hay *espacio* para que algo nazca de verdad — y tampoco hay la opacidad reconciliadora de la tierra para recibir a lo ya desfallecido y agonizante. No hay “cosas”, han desaparecido bajo el férreo —¡y plástico!— horizonte de los objetos. Se echa en falta un espacio para soñar, el abrazo del cielo y de la tierra es otra vez asfixia. Nostalgia de lo abierto: “Cuando los dioses huyen, nos quedan rescoldo y amenaza,

---

<sup>80</sup> Cfr. Giacomo Marramao, *Cielo e terra. Genalogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>82</sup> Marramao invoca en principio dos testimonios paralelos, el de Hanna Arendt y el de Octavio Paz. En *La condición humana* (1958), Arendt enfoca el problema de la modernidad desde la perspectiva de la alienación-expropiación del mundo a manos de cierto estrato de la población, mientras que en *Conjunciones y disyunciones* (1969) Paz lo plantea en términos de dominio mediante la *abstracción del cuerpo*: “En India y China la *conjunción* fue el modo de relación entre los signos *cuerpo* y *no-cuerpo*. En el Occidente, la *disyunción*. En su última fase, el cristianismo exagera la separación: condenación del cuerpo y de la naturaleza en la ética protestante. (...) Divorcio entre el cielo y la tierra: la virtud consiste en el sacrificio de la naturaleza para merecer el cielo. En su fase última, el cristianismo engendra la sociedad arreligiosa moderna y desplaza la relación vertical entre los términos por la horizontal: el cielo se vuelve historia, futuro, progreso; y la naturaleza y el cuerpo, sin dejar de ser enemigos, cesan de ser objetos de condenación para convertirse en sujetos de conversión. La historia no es circular y recurrente, como en China; tampoco es un intervalo entre la Caída y el Fin, como en la sociedad medieval o, como en la democracia griega, lucha entre iguales: es acción abierta hacia el futuro, colonización de lo venidero”, (ed. Joaquín Mortiz, México, 1969, p. 110). Occidente es así una *cruzada* contra la naturaleza: conquista, dominación y conversión del *elemento salvaje y rebelde* del animal humano. Oriente, en cuanto *cultivo* de la naturaleza, da origen a una experiencia *ciclica*; Occidente, en cuanto *dominio*, a una (cosmo)visión *dialéctica*: “se niega cada vez que se afirma y cada una de sus negaciones es un salto hacia lo desconocido” (*ibid.*)

fantasmas y promesa”<sup>83</sup>. La amenaza de un orden perentorio que erosione el territorio conquistado por la libertad, la promesa de una hermandad arraigada en la diferencia y en la asunción de la soledad. El rescoldo de las divinidades exiliadas por el Uno, el rescoldo del Uno convertido en Iglesia Invisible, encarnado en esa “argucia de la fe que no se llama fe”<sup>84</sup>, el fantasma del Uno Eterno que hoy simplemente se confunde con la Realidad y satura, blinda, aprisiona, dificulta con su espíritu la respiración de los cuerpos, el brillo, el “parecer”, la pura y simple esplendencia de las cosas en cuanto que cosas que *pasan*. El mundo de la fe —en el Progreso, en la Ciencia, en el Estado—, es un blindaje *contra* lo sagrado. Lo sagrado: lo Otro de la fe (del Saber). “La vida misma, esa que nos están negando todos los días”<sup>85</sup> — la herida abierta e incicatrizable. Sagrado sería solamente el amor de (por) los seres mortales: la muerte, disolución de lo divino, culminación de todo aparecer; sólo en la incondicional asunción de la muerte —es decir, de la vida— emerge la posibilidad de abrirse a lo sagrado, de *apropiarse lo eterno en la finitud*<sup>86</sup>. Sagrado, como en la Grecia antigua, no sería tampoco lo *prohibido*, separado o escondido, sino “la inaprehensible singularidad de la presencia de la cosa que, en un relámpago, intuimos”<sup>87</sup>: el *esto* que la cosa irreductiblemente es.

¿Qué ha sido al cabo de lo sagrado en esos *membra disiuncta*, en la ruinoso pujanza de esa *virulencia virtual* que es Occidente? Y es que al desmoronamiento real le acompaña siempre, como fantasma, una reconstrucción virtual. Cada violencia conlleva su nostalgia, cada acto de rapiña su mala conciencia, cada devastación con

<sup>83</sup> Cfr. Félix Duque, “Presentación”, en F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, Trotta, Madrid, 1993, p. 10

<sup>84</sup> Cfr. Agustín García Calvo, “La fe y lo desconocido”, en F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, o.c., p. 65

<sup>85</sup> Agustín García Calvo, *Ibid.*, p. 68

<sup>86</sup> Cfr. Quintín Racionero, “Lo sagrado y lo perfecto. Contextos de lo divino en la antigua Grecia”, en F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, o.c., p. 121. En este sugerente ensayo Racionero muestra el nexo profundo que hermana a la tragedia con la filosofía en el fin de la religión helénica. En el *logos* filosófico lo divino persiste bajo la forma del rechazo a la actividad (o actitud) meramente práctico-instrumental-utilitaria de los hombres. Lo divino, es decir, lo *theorós*: “esa consideración teórica que configura su concepto, esa posición reflexiva del *logos* que revela en cada cosa, en cada acción, en cada hecho la eternidad de lo finito. Y a esto se dirige, en fin, la esencia de la filosofía. En ella, en las coordenadas necesarias del espacio poético que funda, *lo sagrado es lo perfecto*. Lo divino se ofrece en la mediación del *logos*. Cuando éste identifica el máximo de perfección, entonces nombra el ser. Pero entonces nombra también, y reconoce, lo *theión*, lo divino en la realidad — lo divino que es la realidad”, *Ibid.*, p. 127

<sup>87</sup> Cfr. Massimo Cacciari, “‘Tocar’ a Dios”, en F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, o.c., p. 148; estudiando a Plotino, Cacciari delinea su idea de lo divino: “Principio es aquel ‘hecho’ (*pragma*) que hace de esta cosa eso que ella verdaderamente es, en su desvelamiento. Principio es la naturaleza (*physis*) de esta cosa aquí-y-ahora, eso que la hace aparecer de tal o cual modo a la luz, en su singularidad irreductible. Principio es el ‘quinto’ que excede a toda ‘red’ del *logos*, del discurso, del constructo de las proposiciones definitorias. Ninguna realidad separada-sagrada, ninguna ‘profundidad’ escondidísima e insondable que nos estuviera ‘religiosamente’ prohibida: por el contrario, se trata justamente del *esto* de la cosa, de la cosa que verdaderamente *es* en su realidad abierta y evidente; precisamente es este *pragma* lo que resulta necesariamente indefinible, indeterminable, incommunicable”, *ibid.*, p. 146



su arsenal de buenas intenciones: ahora Europa intenta entre otras misiones hacerse finalmente cargo de que “nadie es el precio de la historia”<sup>88</sup>. El mundo, cada día más inmundado, se convierte en una pesadilla de la cual ya muy pocos o muy de vez en vez quisieran despertar. Una caída cuyo estrépito viene amortiguado en los tímpanos y estuches del espejismo antropo-cibernético. Se vive científicamente, asépticamente, en la paradoja de una agonía establecida.

## 4

Menos que de una línea divisoria, de un *parteaguas*, entre lo antiguo y lo moderno, acaso sea más propio hablar de un cumplimiento, de una consumación; al madurar, los tiempos (se) reblandecen. Ya no parece posible seguir creyendo en una perversión de ideales: asistimos a su espectacular y polimórfica realización. No hay promesas que esperen el día de florecer: allí están todas, consumadas ya al quebrar de sus cascarones de incubadora. Los antecesores retroceden, sin querer reconocerlos, ante sus legítimos retoños. De las pruebas de la existencia de Dios se ha completado el trámite hasta llegar a la existencia (divina) de la prueba; al dominar el espacio total de la representación, la metafísica parpadea al comprenderse a sí misma en su *quintaesencia*: infatuación, exacerbación, *extrema-unción* de la técnica. ¿Habría de corresponderle destino distinto al de aquella secta de trasmundanos devenida Iglesia Universal? También el cristianismo da la sensación de retroceder, espantado a la vista de su engendro — que, por supuesto, es incapaz de admitir como legítimamente *suyo*. En breve: ni la metafísica es traicionada por la tecnocracia ni el cristianismo lo es por la anomía. Ambas son, lo veremos, sus formas privilegiadas de *tocar tierra*.

De Hegel, por lo pronto, habría que recibir menos la prognosis que la diagnosis: el Todo se inmoviliza al alcanzar la positividad — lo que es, eso es todo. El espíritu comienza a marchitarse en el punto mismo de su triunfo<sup>89</sup>. Pensar el (propio) tiempo, ¿equivaldría a otra cosa que a declararlo difunto, cumplido, concluso, *perfecto (Vollendung)*? Lo que amenaza al espíritu no viene más de afuera, de su otro — precisamente porque es, al contrario, la conversión de todo afuera en espíritu lo que mina desde dentro cada una de sus trabajosas conquistas. Con Hegel hay que ver esa gesta heroica, esa hazaña de la libertad (según la expresión de B. Croce) — pero, contra él, hay que seguir viéndola como lo que *también* es: un gesto, un ademán, un conjuro *contra* el tiempo a fin de que el espíritu no se salga de madre<sup>90</sup>. ¿Ambición desmesurada del concepto o consumación —y consumo— de su promesa? De Hegel hay que recoger, también, sus actas de defunción: en primer lugar, del arte, corazón del mundo antiguo, y de la religión (cristiana), límite interior del mundo moderno —

---

<sup>88</sup> Cfr. Reyes Mate, “El mito de la modernidad y el silencio del Logos”, en F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, o.c., p. 201

<sup>89</sup> Cfr. Félix Duque, “La profanación técnica de Dios”, en F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, o.c., p. 204

<sup>90</sup> O a la inversa, y más exactamente: para que el espíritu triunfante olvide que a pesar de todo seguirá perteneciendo a la madre, a la Naturaleza, — y si ésta está ya muerta, tanto peor.

por más que el Reino posponga día tras día su instauración ecuménica a remolque de la *ratio*, por más que tras la consumación sea difícil avizorar resurrección alguna<sup>91</sup>.

Occidente sería esta (con)secuencia, esta caída, esta cadencia, este ocaso que opera y se ensaña en lo indisponible, en el *antes* de toda diferencia, matriz oscura y palpitante que aloja el tiempo sin confundirse con él, llevándolo primero a la luz, a la campana de los cielos —es decir: divinizándolo—, contraponiéndolo enseguida a lo humilde, lo tenebroso, lo terrestre —es decir: al humoso suelo de los humanos—. Sagrado es el nombre que remite a lo que *no hay*, fondo sin contornos, repliegue donde todo se despliega, generosidad que se sustrae, caos que deviene cosmos, ocultamiento que es condición de toda aparición: huella del *unum ineffabile* en la multiplicidad de las cosas, vestigio de lo que siempre está huyendo, escurriéndose de entre los dedos: “Lo ‘sagrado’ sería el recuerdo (*Er-Innerung*) pre-sentido de un fondo inabarcable e ineludible: lo *In-disponible* en suma, que todo lo dispone, que de todo hace *kosmos, mundus*: armonía, en fin, mientras que él (o Ello) se hurta y oculta: *fondo de provisión*”<sup>92</sup>. Lo sagrado, siempre y en todas partes, *remisión*. Lo Mismo al (en) que toda alteridad remite. Las consagraciones que remiten, en su reglada intermitencia, a lo irremisible. Un corte practicado en las entrañas del mundo para que éste, al diferir de sí, permanezca idéntico. Costura y recurrencia garantizadas por un desgarrar del tejido cotidiano, por una concurrencia que interrumpe la monotonía de los ciclos naturales: “distinciones de proximidad y lejanía, articulación del trabajo y del descanso: medida y mesura, en fin, gracias a lo desmesurado”<sup>93</sup>.

Siempre y en todas partes, exigencia de destrucción, exigencia de sacrificio: lo sagrado, prohibición sobre la cual gira y reposa todo comercio, toda circulación, todo intercambio: toda alianza. Los seres separados aseguran en su propia extinción que el *socius* siga lubricando sus engranajes. Lo sagrado *ha de morir* para que el resto —el todo— viva. No hay, en una palabra, expiación sin violencia<sup>94</sup>. De allí la

---

<sup>91</sup> Vid., *infra*, capítulo segundo, sección II.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 205

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 206

<sup>94</sup> Tal es, como apuntábamos en la *Introducción*, el tema único de René Girard; trabajando inicialmente en los puntos ciegos de la estrategia estructuralista —a saber: el deseo, el rito, las Sagradas Escrituras—, Girard penetra allí donde Lévi-Strauss, por método o por pudor, se detiene. Si para éste la clave del método se rige por la consigna “sólo se conoce por diferencia”, para aquél la única clave se halla en el interior de la cultura a la que se pertenece: sólo conociéndonos a nosotros mismos podemos conocer a los diferentes. Tomando el desvío de la literatura, Girard pretende haber encontrado el *mecanismo fundamental* de la vida comunitaria. Como Hegel establece en la *Fenomenología del espíritu*, el hombre no desea nunca por sí solo, pues el objeto de su deseo le es asignado siempre por un tercero. Ese tercero es el lugar de una ambigua rivalidad: en él se confunden la admiración y la abominación. Sin mediación no podría desencadenarse deseo alguno. Así, el mecanismo que opera en la base de toda alianza entre humanos es el mismo que trabaja en la base de todo desgarramiento: el mimetismo, que junta a los individuos en parejas rivales y los aglutina en muchedumbres fascinadas. Lo que une a los hombres es *lo mismo* que los pone en pie de guerra. De ahí que la supervivencia del conjunto esté cifrada en la identificación, la condensación y la *supresión* del uno: la guerra de todos contra todos se gestiona sacralizando (segregando del conjunto, arrancándolo de su homogeneidad, despojándolo de su immanencia) al uno-*Todo*. Es más económico —más *lógico*— suprimir al Adversario que darse cacería uno a uno. Esta segregación —este sacrificio, real o simbólico—, esta expulsión ritual del Enemigo, constituye para Girard el

inquietante ambigüedad del sacrificio de Cristo: en la intensificación de la sacralidad, exhaustividad que es a la vez agotamiento. En la fusión de sacerdote y víctima, advenimiento del Nombre. En el *nombre* de Cristo desaparece lo sensible, “no se oye el grito de dolor ni huele a sangre derramada”<sup>95</sup>. Hegel será el más lúcido testigo de ese acontecimiento en donde lo sagrado vuelve a hundirse en sí mismo, a retirarse para terminar convertido en *palabra*, purificado de toda turbiedad, de la *vanidad* de lo inefable. El exceso queda domado, su in-diferencia colmada por la solar luminosidad de la Ley. El sacrificio de todo sacrificio, la muerte de la muerte: con ese evento que es la cruz, con la finitización de lo infinito que la pasión misma representa, la profanación del mundo ha sido consumada. ¿Sublimación sin residuos de lo sagrado? Esta redención consiste en *vaciar* a las cosas de su contenido, en decretarlas superficie de refracción de una luz que viene siempre de otra parte. Polarización de lo sagrado, Dios es ya una “cosa” que los humanos pueden concebir, “algo” con quien va a ser factible negociar, la *imagen fontanal* en que se encuentran (reflejados) a sí mismos: domesticación de lo sagrado que refracta una domesticación de la naturaleza: “Relegación, delegación de lo sagrado por lo santo”<sup>96</sup> que permite a los hombres adueñarse del ente en su totalidad.

Este pasaje equivale a una urbanización de la intemperie: el sujeto es el límite rebelado —gracias a la revelación— contra todo límite. El Espíritu (absoluto) no tiene frente a sí nada que no remita a sí mismo. Abolición de lo sagrado que equivale a una borradura del *hiatus* que rompe la continuidad entre el cielo y la tierra — y, también, entre la vida y la muerte. Borradura que posibilita la homogeneización del campo de operaciones — es decir: que somete el todo a la voluntad de una de sus partes. Neutralización del afuera, parcelización del exterior: lo sagrado respira en los poros del mundo — pero el mundo, ¿qué es ya si no una superficie bruñida, tostada por el sol del Espíritu (Santo)? La naturaleza, *cáscara* a disposición de la cultura. Lo sagrado, útero reseco del Dios que es Ley y es Conciencia. ¿Sin resto? El nihilismo, destrucción de lo sagrado, ¿no es la faz tenebrosa de lo sagrado mismo?<sup>97</sup>.

La edificación y expansión de Occidente se torna practicable en este proceso de *desplazamiento* de lo sagrado por lo santo, del caos por la Ley, de lo turbio e inefable por la claridad de la representación colectiva: del azar por el plan.

---

fundamento de lo sagrado: el símbolo que exorciza la perpetua amenaza de desintegración, el chivo expiatorio que concentra en sí todos los pecados del mundo. Lo sagrado es invariablemente el símbolo de un peligro cuya supresión cíclica renueva todos los pactos, todas las alianzas. El acto fundador de lo social es un crimen: la vida de las colectividades se sostiene sobre la muerte de una víctima propiciatoria. Toda justicia reposa en la injusticia suprema: a saber, hacer que la parte soporte (en todos los sentidos de la palabra) el peso del Todo. Cfr. Jean-Marie Domenach, *Las ideas contemporáneas*, Kairós, Barcelona, 1983, pp. 111-121. Hay que decir desde ahora que semejante concepción guarda un interesante parentesco con la *ateología* de Georges Bataille, aunque, según iremos comprobando, sus *conclusiones* resultan completamente divergentes.

<sup>95</sup> F. Duque, “La profanación técnica...”, o.c., p. 207

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 210

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 211

Desplazado: entonces lo sagrado *retorna* bajo formas transgresivas, fantasmáticas, inmediatamente pulsionales. Al final, el sueño de *liberarnos de* lo sagrado se torna pesadilla<sup>98</sup>. En la época de la ciencia y de la técnica, el resplandor del misterio aureola (otra vez) al mundo: toda magia ya era técnica, toda redención será obra de la técnica. Incluso la transgresión está codificada —y propulsada— por la técnica. La modernidad es la magia revelada en cuanto que potencia técnica, y en tal sentido *cumple* un programa inscrito en la voluntad monoteísta de reducir el mundo a un estatuto de mera fungibilidad. La estrategia del alma<sup>99</sup> ofrece sus frutos más jugosos, más *propios*, en la maquinización absoluta del ente. Metafísica, cristianismo, derecho romano: en una palabra, *técnica*.

Al cabo de este trayecto —en el ocaso de la tierra del ocaso—, la imagen del Apocalipsis, el Apocalipsis de la imagen. Obscenidad, narcosis, simulacro —sucedáneos de la burocracia y de la ideología. Una *regresión programada*. Nada a salvo de ser visto, convertido en tema de conversación —reciclado para que la Megamáquina tecnopolítica continúe viviendo de la muerte —sacrificial— de sus engranajes. Ni el cálculo de las pasiones ni su gestión pública han conseguido otra cosa que rebajarlas a la mera animalidad. Lo demoníaco retorna, tentación de un mundo que ha trocado la (pasión por la) libertad por la (ficción de la) seguridad y el control<sup>100</sup>. Ante esta realidad, ¿habría algo capaz —o un modo de— mantenerse *a resguardo*, indigerible, heterogéneo, inasimilable, que no fuera lo residual, lo caduco y lo ruinoso?<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 215. “Pero si lo reprimido no existe ni aflora, insiste y opera, reptante, en la oscuridad de nuestras pulsiones. Cortocircuito de la santa liberación de la realidad efectiva, lo sagrado late con tanta mayor fuerza cuanto más se extiende, planetariamente, la sanción profanadora, y planificadora, de la superficie del Mundo. (...) Nada de lo sido se pierde, sino que vuelve (se re-vuelve) como fantasma amenazador, angustiante y, paradójicamente, *liberador*: liberador de la liberación burguesa, que troncha desatenta toda diferenciación cualitativa (y, mucho más, todo intento de radical *individuación*) en nombre de una progresiva homologación cuantitativa”.

<sup>99</sup> Cfr. Carlo Sini, *Pasar el signo*, loc. cit. Lo veremos detenidamente en el cap. quinto, secc. I

<sup>100</sup> La “novedad” de la modernidad tardía se reduce a *recaer* en la naturaleza —merced a una administración tecnológica y mediática. Recaida del deseo y de la pasión al nivel de la mera sensibilidad —del *sentimentalismo*, epidemia que no respeta fronteras ideológicas o políticas— y que será convertido en espectáculo para la fruición de masas inermes: el mundo convertido en imagen, la normalización de lo insólito, la conversión de las cosas en simulacros de sí mismas. “Consumimos sentimientos, sufrimientos y escarnios ajenos en la confianza de que ello no nos ocurrirá a nosotros y con el secreto escalofrío, casi imperceptible, de que quizás nos ocurra alguna vez y así podamos ser un individuo justo en el preciso instante de la muerte o la deshonra”, cfr. F. Duque, “El deseo y la pasión”, ms. inéd., Madrid, 1994, p. 32

<sup>101</sup> Al abordar la obra de Georges Bataille volveremos sobre esta pregunta. Vid. *infra*, capítulo sexto, sección II.

“El mundo es profundo, y más profundo de lo que el día ha pensado”, proclamaba el Zarathustra insomne de Friedrich Nietzsche<sup>102</sup>: pensar los muertos de un mundo que cree poder haber vencido —o poder vencer— a la muerte. Primero en el Arca de Noé de las almas indestructibles, luego en el territorio que la historia del alma va pavimentando y haciendo transitable, después en la (pre)potencia de un haz de saberes tecnocientíficos que imaginan poder salvar al cuerpo —y al espíritu!— de su putrefacción —mas al precio de profanarlos en vida. Lo sagrado: lo no pensado de la religión (de la) técnica: de la venganza ejercida por una muerte engañada sobre una vida que sueña haberla doblegado —o puesto obedientemente a su servicio. Justo eso que el nihilismo, con la mancuerna de sus saberes —presuntamente— racionales y de sus creencias —decididamente— irracionales secciona, excluye, ahoga. Algunos lo llamarán, simplemente, lo real; otros, la vida, y, otros más, la existencia.

Una realidad penetrada, circunscrita por la ausencia, marcada por el (paso del) tiempo, desmantelada por la caducidad; una vida enroscada en y abrazada a la muerte, una emergencia desde siempre condenada a disolverse, un brotar que precisamente *por ser* reclama —y se aferra a— su desaparecer.

El perfume de las *cosas mortales*<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> Fr. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, trad. A. Sánchez Pascual, 1972. Cfr. “La canción del noctámbulo”, p. 426

<sup>103</sup> Ante la proliferación de dispositivos de gestión de los riesgos, ante la *segregación mitológica* que acompaña al despliegue de la técnica planetaria, ante la incuestionable —e irreversible— *potencia de la voluntad*, ¿cómo podría anunciarse la latencia de lo sagrado —y dejarlo llegar a la experiencia y a la memoria— si no es bajo la imposibilidad de todo reciclamiento? “Amar la alteridad justamente porque de *nada* me sirve y ningún provecho puedo sacar de ella: amar al otro y a lo otro, no por ser mi hermano, por tener un Padre común, sino justamente por un sentimiento radical de orfandad universal, de vida a la intemperie. (...) Y, sobre todo, cuidar del legado —radicalmente terrestre-*homo/humus*— de la propia finitud y mortalidad”. F. Duque, “La profanación técnica...”, *o.c.*, p. 221. Lo que queda por preguntar es si este *cristianismo trágico*, reverso —¿o margen?— del cristianismo *positivo y realizado* de la modernidad, remite realmente a lo sagrado —a lo impensado de la metafísica— o si no es otra domesticación, otra dulcificación, otra apropiación de lo indisponible: una *humanización* más del abismo. En breve, lo que queda por preguntar es si lo sagrado no sería más bien *eso que al ser afirmado* podría des-centrar al hombre de sí mismo y *volverlo otra cosa*.



## Capítulo segundo. *La Modernidad: persistencia de lo impensado, retorno de lo reprimido*

*Pasan Dioses, Mesías que son dioses,  
Y los sueños que son también Mesías:  
La tierra calla y dura.  
Ni Dioses, ni Mesías, ni las vanas  
Ideas y sus rosas: las que tengo  
Son mías, ¿qué más quiero?*

Fernando Pessoa,  
*Odas de Ricardo Reis*

“Mientras que nuestras verdades más obvias se disuelven en enigmas incomprensibles y terribles, los misterios ordinarios y más confortadores de tiempos pasados dejan de ser misterios. Lo sagrado ya no es secreto: el velo del templo se ha desgarrado de arriba abajo. Lo que creíamos misterio tremendo, se expone ahora a los ojos de todo el mundo, en los triviales términos de ‘complejos’, ‘proyecciones’, ‘instinto sexual mal interpretado’. Se han abierto los sepulcros: se nos persigue por los pecados de nuestros antepasados y por la incompetencia de nuestros hábitos hereditarios para enfrentarnos con las necesidades y con las cargas del presente, en la frustración y transgresión de neurosis epidérmica y en el terror de psicosis. Nuestro triunfo sobre la naturaleza aparece como una victoria pírrica, que ha aumentado considerablemente nuestra esclavitud<sup>1</sup>. La convicción del doctor Jung es muy clara: *allí donde el espíritu divino es excluido, un sustituto inconsciente ocupa su lugar*. Sin espíritus divinos, la omnipotencia será atribuida a *cualquier cosa*, a cualquier persona, y nos sentiremos víctimas de fuerzas inescrutables y absolutas. Lo sagrado se recluye en lo inconsciente. Lo cual no impide que su fascinación encuentre o se suministre otros —más modernos— alojamientos.

Tal y como lo ha documentado la antropología, las sociedades arcaicas se hallan articuladas a la manera de un termostato que regula el paso de la energía de lo sagrado salvaje —la potencia instituyente de lo social— a lo sagrado doméstico; ambos extremos conforman, respectivamente, lo que Roger Bastide denomina una religión “viviente” o “abierta” —Lázaro emergido de su tumba— y una religión “en conserva” o “cerrada” —Lázaro sumergido en su sepulcro—. Entre lo instituyente (salvaje) y lo instituido (doméstico) se produce una peculiar dialéctica; por regla general, lo instituido castra, doma, recupera, manipula, controla, gestiona, administra, socializa, canaliza, regula, traduce, comunica, bautiza, transmite, encarna... y *traiciona* a la potencia instituyente. La oscilación que va de uno a otro polo es recurrente e

---

<sup>1</sup> Cfr. Carl G. Jung, “Prólogo”, en Victor White, *Dios y el inconsciente*, Gredos, Madrid, 1955, p. 43

ineliminable<sup>2</sup>. Por una inversión de características catastróficas —en el sentido griego del término—, las sociedades “modernas” se deslizan de lo sagrado doméstico (instituido) a lo sagrado salvaje (instituyente). Pero en ese movimiento pierden la posibilidad misma de que lo instituyente instituya: por el contrario, lo sagrado sólo disuelve. La disolución de lo sagrado institucional —la Iglesia, por ejemplo— suscita una reimplantación en lo esotérico-comercial.

Un mundo marcado por la muerte de Dios (Nietzsche) y por la muerte del Hombre (Foucault) no es, como veremos, un mundo íntegramente desencantado (Weber). Por el contrario, es un mundo propicio para la irrupción de un *sagrado salvaje*. Este pertenece al orden de la invención pura —no al de la repetición— y al de la imaginación —no al de la memoria—. La etnología reconoce una cierta polaridad entre el sagrado salvaje de la sociedad tradicional y el sagrado salvaje de la sociedad moderna — o, más bien, a la diferente posición que reviste en ambos tipos de sociedad. En el primer caso, el pasaje se produce de lo salvaje a lo doméstico; en el segundo, de lo doméstico (instituido) a lo salvaje (instituyente). La astrología, como diría Adorno, es la metafísica de los cretinos<sup>3</sup>. Se asiste, en suma, en el mundo moderno, a una *cretinización de lo sagrado*, a una *banalización del misterio*, a una *trivialización de lo enigmático*. Se dirá que pocas cosas escapan a la mirada de Walt Disney — pues hasta el malditismo, la obscenidad y el desastre —la muerte, el terror, lo siniestro— han sido digeridos por el vasto, eficiente, exponencial, rentable *marketing* de la cultura.

### I. El aprovechamiento filosófico-religioso de la Muerte

*A fuerza de acumular misterios nulos  
y de monopolizar el sinsentido, la vida  
inspira más espanto que la muerte:  
es ella la gran Desconocida.*

E. M. Cioran,  
*Précis de décomposition*

---

<sup>2</sup> Cfr. Roger Bastide, *Le sacré sauvage et autres essais*, Payot, Paris, 1975, p. 8 y ss. El antropólogo concibe la (¿constitutiva?) crisis de las sociedades capitalistas, fundamentalmente, como una crisis religiosa: ella es resultado de la lucha entre la ética puritana (o “franciscana”, entre los católicos) y la ética pagana; es decir, una lógica que favorece la producción pero limita el consumo, frente a una lógica que favorece el consumo limitando la producción. Tal contraste puede leerse, desde luego, como la reedición de una presunta batalla arquetípica entre la Tierra-Madre (asociada con el instinto, la irracionalidad, la sombra y la muerte) y el Cielo o el Trono del Sol (identificado con la razón, la política, el orden y la sociedad). El antropólogo —al cabo, preso en la dulce red de la metafísica— no puede hacer otra cosa que *desear* un equilibrio: el instinto, abandonado a sí mismo, conduce al caos; la razón, absolutizada, cae en el absoluto despotismo. Cfr. *ibid.*, pp. 70-76

<sup>3</sup> El trance, en la sociedad primitiva, está “litúrgicamente” sancionado: se halla, en este sentido, más cerca del teatro que de la histeria. Cfr. *ibid.*, p. 216 y ss.

<sup>4</sup> Cfr. T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Sociológica*, Taurus, Madrid, trad. V. Sánchez de Zavala, 1971, p. 197 ss.



## 1

Quizá la transgresión más temible dentro del juego establecido por las religiones del Libro sea la *hybris* del poeta, ese individuo que se atreve a dar nombre a lo que antes de su palabra simplemente no era. Porque su palabra no repite una impronta puesta desde siempre y para siempre en algún mundo verdadero del cual éste sería a su turno equívoca, errática repetición. La palabra del poeta —y eso lo comprendió Platón hasta sus últimas consecuencias— se niega a ser correlato o excrecencia de La Palabra. Si Kant *pensó* la irremediable escisión entre el Nombre y la Cosa, Hegel pretendió restablecer su (mediada) identidad.

Pero el poeta no sabe hacer otra cosa que vivir de y en esa escisión<sup>5</sup>.

De acuerdo con el pregnante *dictum* de Wittgenstein, de aquello que no se puede hablar *debemos callar*<sup>6</sup>. El *Tractatus logico-philosophicus* nos remonta hasta ese cráter. Mantener lo indecible en cuanto que indecible, el misterio en cuanto que misterio. Rodearlo de silencio y de reserva. De cualquier manera podemos seguir preguntando: y qué es lo que impone ese silencio. Qué es lo que se configura precisamente como lo in-decible para ciertos colectivos humanos. Qué es lo que *no puede pensarse*. No resolver —merced a la pregunta— el misterio, sino aproximarse a lo que podría significar el hecho mismo del misterio<sup>7</sup>.

Lo impensable es genérico: por reducirlo a una sola palabra, es *la muerte*. Un pensar, un decir más allá de ese umbral es lo que para Wittgenstein debe ser proscrito de la lengua. De lo que no se *puede* hablar *debemos callar*. Pero, precisamente, *de eso* habla toda una historia. Occidente se levanta sobre la pretensión —y la garantía— de haber logrado someter a la muerte. De saber qué es —que *no es*— y a partir de ese conocimiento de lo desconocido asegurar la colonización de *este* lado del umbral. Occidente, es decir: la metafísica (y sus turbulencias). Pues someter a la muerte supone el diseño y puesta en obra de toda una estrategia. Una estrategia de *domesticación de lo impensable*, que trae necesariamente aparejada una devaluación y un repudio de la experiencia del mundo, de lo que en su fugacidad e inasibilidad se ofrece al testimonio de los sentidos.

Wittgenstein des-cubre en el horizonte de lo inefable una prohibición: *de hecho, puede* hablarse de eso que trasciende el límite —la finitud—, pero es preciso

---

<sup>5</sup> “La mort se dérobe dans l’énigmatique. Le secret de la douleur reste voilé. L’amour n’est pas appris”, cfr. Jean Paul Dollé, “Le poète contre le dieu un”, *Magazine littéraire*, Núm. 149, Paris, 1978, p. 24

<sup>6</sup> Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, trad. J. Muñoz e I. Reguera, 1975, p. 203. El original reza: “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen”. Un interesante comentario de este imperativo puede leerse en Eugenio Triás, *La aventura filosófica*, Mondadori, Barcelona, 1988, pp. 24 y ss.

<sup>7</sup> Franco Rella ha ofrecido recientemente una sugerente reflexión sobre el misterio desde una perspectiva que acoge los resultados de la filosofía, la literatura y el psicoanálisis. Cfr. *Le soglie dell’ombra. Riflessioni sul mistero*, Feltrinelli, Milano, 1994. En definitiva, la (verdadera) sabiduría, en opinión de Rella, no puede proponerse resolver, sino, como diría J. Bergamín, *ampliar* el horizonte del misterio.

*guardar silencio*. Occidente, ese *mundus imaginalis* articulado en torno a dos ejes mayores —la metafísica emergida en la crisis de la *polis* griega y la religión salvacionista emergida en la crisis del imperio romano—, ha “desoído” esa prohibición. El resultado de semejante *hybris* está ante nuestros ojos. El resultado es, fundamentalmente, la sobresaturación *signica* de la existencia a efectos de una desmesurada colonización y gestión productiva del ente. En su extremo, la humanización deshumaniza. O *cierta* humanización que tiene al *espíritu* por pivote y *kybernetes*. El Dios de la tradición occidental es el ápice de esa voluntad de aseguramiento —de supresión/sumisión de la mortalidad— que se despliega como una estructura de emplazamiento —*Gestell*— que también podría ser entendida (freudianamente) a la manera de una estructura de des-plazamiento: el miedo (a la muerte) es con-vertido en *simulacro de eternidad*. Y, al cabo, ese simulacro *vampiriza* toda la fuerza... acabando *también* consigo mismo.

## 2

Una recapitulación posible de esa notable, instructiva y paradójica historia podría comenzar con estas frases *destinales*, atribuidas a Sócrates:

Aquellos que realmente se aplican al camino correcto de la filosofía, están directamente y por su propia voluntad preparándose a sí mismos para morir y para la muerte. Si esto es verdad y en verdad han estado preparándose para la muerte durante toda su vida, sería por supuesto absurdo encontrarse turbados cuando llega aquello que tan largamente han contemplado y para lo cual se han estado preparando<sup>8</sup>.

La filosofía es concebida, justo en su acta de nacimiento, como un *ejercicio mortal*. Podría definirsele, sin exageración, como la *guerra del alma contra el cuerpo*. El filósofo no puede temer a la muerte porque sabe de antemano que aquello que muere es la peor parte de sí mismo; el filósofo se distingue del resto de los hombres precisamente en virtud de este ejercicio consistente en separar, lo más posible, el alma de su cuerpo<sup>9</sup>. Los *amigos del saber* son los *enemigos del cuerpo*. A la muerte no se le teme porque se ha aprendido a despreciar, antes, todo lo que tenga que ver con la vida: a repudiar los sentidos, los afectos, los apetitos, todo eso que “nos llena la cabeza de amores, de deseos, de temores, de quimeras y de innumerables tonterías”<sup>10</sup>. Por el cuerpo estamos atados a la vida —y a la muerte—, pero por el alma podemos alcanzar la libertad plena y la vida eterna. En su nacimiento, la filosofía tiene, en este sentido, muchas cosas en común con la religión (al menos con la religión en su versión

---

<sup>8</sup> Cfr. *Fedón o del alma*. Como se sabe, este diálogo se produce en la víspera de la muerte del propio Sócrates.

<sup>9</sup> *Ibidem*

<sup>10</sup> *Ibidem*

salvacionista): en particular, ambas buscan la vida —la verdad— en *otra parte*. Porque para el filósofo que nace con Sócrates la verdad *no pertenece a este mundo*:

Mientras que estemos en vida, parece ser que el mejor medio de acercarse al conocimiento es no tener, en la medida de lo posible, ningún comercio ni comunión con el cuerpo, salvo en caso de absoluta necesidad; no dejarnos contaminar en absoluto por su naturaleza y permanecer puros de manchas hasta que Dios nos libere de él. Cuando nos hayamos purificado así, desembarazándonos de la locura del cuerpo, estaremos en contacto verdaderamente con las cosas puras y conoceremos por nosotros mismos lo que es sin mezcla y es en esto seguramente en lo que consiste lo verdadero; para lo impuro, no le está permitido alcanzar lo puro<sup>11</sup>.

El alma es exactamente *lo contrario* del cuerpo: es independencia, es lucidez y es intemporalidad<sup>12</sup>. Y lo es en virtud de su capacidad de *desprendimiento* del mundo físico. Pues, para los ojos del alma, *este mundo es incurable confusión*. Es cambio, mixtura y engaño. El cuerpo, habitante de esta mezcla, de esta opacidad, de esta caducidad, es *lo único* que en verdad muere. A esa sabiduría ha de llegar —disciplinada, obstinadamente— el filósofo, a esa *disminución* de la muerte, a esa *destitución* de la finitud, a esa forma tensa y elegante (¡y productiva!) de *eludir* el espanto de cesar.

Para el filósofo, el precio que debe pagarse a fin de perder el miedo a la muerte no es otro que *la mortificación del cuerpo*, es decir, la minusvaloración y rechazo de lo —sin remedio— efímero y mortal. Porque el alma coincide puntualmente con el saber: es la Idea, aquello que nunca cambia y que no cesa; lo único que en verdad *es*. Es, justamente en cuanto que negación del tiempo. Para el filósofo —para esa estirpe de *magos lógicos* que inaugura Sócrates—, sólo es real lo que coincide con la Idea: no más que con aquello que *permanece*. La muerte es burlada —o tal es lo que se pretende— en esta operación que consiste en *poner al saber por encima —y en contra— de la vida*<sup>13</sup>. Pues lo eterno, evidentemente, no es la vida: pero sí lo es —según quiere enseñarnos el filósofo— el saber, es decir, la Idea, de la cual el alma es correlato. Que el cuerpo muera es el resultado (lógico) de su comercio y comunión con las cosas de este mundo; pero la continuidad del alma, su desprecio por *esta* muerte, depende de su identificación con el conocimiento. Por el saber —por la contemplación de la Idea— el hombre —el filósofo, el hombre teórico, el asceta “preparado para morir”— se pone a salvo del destino.

---

<sup>11</sup> *Ibidem* (En la edición de Nuevomiar, México, 1992, pp. 112-113)

<sup>12</sup> Cfr. James P. Carse, *Muerte y existencia. Una historia conceptual de la mortalidad humana*, FCE, México, trad. R. Vargas, 1987, p. 32

<sup>13</sup> Contra semejante castración de la existencia se rebelará Nietzsche. Vid., *infra*, capítulo tercero, sección III

A esta fontanal *estrategia del alma* es a lo que podemos llamar, tentativamente, *metafísica*<sup>14</sup>. No se trata tanto de *saber* que existe una separación —una diferencia de naturaleza— entre el alma y el cuerpo, sino de *garantizar que esta separación se produzca* — y produzca todos sus efectos. Sólo gracias a ella la muerte podrá ser borrada, podrá ser neutralizada, podrá ser *nulificada*. Para la estirpe de Sócrates y Platón, la vida sólo podría ser afirmada a *condición* de negar la (realidad de la) muerte. La muerte no tiene más realidad que la que tendría una escenografía donde actúan personajes que por su voluntaria identificación con la Idea han dejado de ser mortales<sup>15</sup>. En suma: la inmortalidad del alma es la respuesta del filósofo a la aflicción que suscita la experiencia de nuestra finitud. Pero es una respuesta que al neutralizar a la muerte, al minimizarla, al reducirla al estatuto de *paso*, de umbral o de tránsito que no interrumpe la continuidad de las almas, tiene como consecuencia una neutralización, una minimización, una reducción de la vida misma. Consecuentemente, el problema es que, sin la muerte, la vida pierde todo su *sentido*<sup>16</sup>.

## 3

Veamos ahora un poco más de cerca esta estrategia de *nulificación de la finitud*, tal y como va a ser fijada y enriquecida por las tradiciones cristianas. Es verdad que la muerte nunca ocupa una posición central en la enseñanza de Jesús<sup>17</sup>; el nazareno está preocupado fundamentalmente por los asuntos de *esta vida*. Pero si Sócrates inventa el discurso filosófico como una *propedéutica para (negar) la muerte*, la doctrina de Jesús parecería ayudar al creyente a *soportar esta vida* a la luz de la promesa de su resurrección<sup>18</sup>: “Yo soy la resurrección y la vida: el que cree en mí,

---

<sup>14</sup> Cfr. Carlo Sini, *Pasar el signo*, o.c.

<sup>15</sup> Cfr. James P. Carse, *loc. cit.*, p. 48

<sup>16</sup> Los herederos de Platón no han logrado desembarazarse de este resultado: la negación de la muerte es el anverso de un *atentado* contra la vida. En esa operación simplemente se la ha despojado de su *riesgo*. “El dualista se ve confrontado a fin de cuentas con una ironía especialmente punzante: *aquellos que es más hondamente deseado —la continuidad de la personalidad— es precisamente lo que se pierde si tal esperanza es realizada*”. Cfr. J. P. Carse, *ibidem*.

<sup>17</sup> “Dejad que los muertos entierren a sus muertos”, Mateo, 8:22

<sup>18</sup> Pero *¿quién o qué* es lo que resucita? Sobre este punto existe una interesante controversia. Véase al respecto el comentario de J. P. Carse en el libro citado, donde sostiene que la resurrección que promete Jesús es *simbólica*, no *metafísica*: “La continuidad ofrecida frente a la muerte no es la sobrevivencia de un alma purificada, sino un *estilo moral de vida, una manera de vivir con los otros*”, *loc. cit.*, p. 254. La *supervivencia* del Cristo —y de todos los cristianos— no tiene más realidad que en la continuidad de una comunidad *ética* cuyos imperativos se reducen al *arrepentimiento* frente a Dios y al *perdón* entre los hombres. ¡Una visión que no desmentiría el mismo Hegel! Esta es la impresión que dejan, al menos, los evangelios sinópticos, que se caracterizan por situar a Jesús en sincronía y consonancia con un medio predominantemente judío (el evangelio de Juan destaca, por el contrario, su conflicto). Sea como fuere, la muerte es *desestimada*, desplazada por exigencias *morales* dentro de las cuales la referencia a lo sobrenatural tiene escaso predicamento. Vid, *infra*, en este mismo capítulo, sección II.

aunque esté muerto, vivirá”<sup>19</sup>. Mas todo indica que el mortal resucita *a esta vida* cuando finalmente se libera de la ignorancia — que es, según esto, la verdadera responsable de que el hombre permanezca esclavizado a la muerte. En el evangelio de Juan, la eternidad se alcanza *conociendo* al Dios verdadero y al Hijo que ha enviado: no es el carácter sustancial del alma — como piensa Sócrates — lo que hay de inmortal en el hombre, sino su *fe* en la revelación de Lo Más Alto.

Pero es ciertamente en la exégesis paulina — en la *invención* paulina, como diría Nietzsche —, donde la muerte del propio Cristo alcanza una mayor profundidad teológica. Porque es del todo evidente que se trata de una muerte *sacrificial*. Es la *victima infinita* ofrecida a cambio de *vencer a la muerte*: “Sorbida es la muerte con victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh sepulcro, tu victoria?”<sup>20</sup>. En este sacrificio absoluto, la apuesta consiste en que la muerte sea *derrotada* — aunque no pueda, en principio, quedar absolutamente eliminada. Los fieles *cargan con la muerte de Jesús en el cuerpo* a fin de que sus cuerpos sean, a su vez, redimidos<sup>21</sup>. Pablo lo dice con una insuperable fuerza expresiva:

Se siembra en corrupción,  
se levantará en incorrupción;  
(...) se siembra cuerpo animal,  
resucitará espiritual cuerpo<sup>22</sup>.

Para el apóstol, de lo que se trata siempre es de *vestir de incorrupción* lo corruptible y de *vestir de inmortalidad* lo mortal<sup>24</sup>. En esta revelación, lo importante está en percatarse de que ni la vida ni la muerte son *propiedad* de los mortales. *Eso* ha enseñado la muerte y la resurrección del Señor. Ambas — vida y muerte — *están en otra parte*. Y sólo por la fe *sabemos* que la vida verdadera no es la vida de este mundo. La fe, en la visión paulina, nos ayuda a vivir una vida y a sufrir una muerte que *no son nuestras*.

La muerte de Jesús en la cruz tiene, como hemos podido comprobar, el valor de un sacrificio absoluto<sup>23</sup>. Significa, para Agustín, *la muerte de la muerte*. Es, en pura

<sup>19</sup> Juan, 11:25

<sup>20</sup> 1 Corintios, 15:54

<sup>21</sup> 2 Corintios, 4:9

<sup>22</sup> Romanos, 8:23

<sup>23</sup> 1 Cor., 15:49

<sup>24</sup> 1 Cor., 15: 53

<sup>25</sup> Aun así, persiste la interrogante. Una víctima de valor infinito, ¿podría cancelar, discontinuar *de una vez por todas* el sendero maldito de todas las víctimas? ¿Cómo creer que a Lo Más Alto le podría satisfacer el sacrificio de lo superfluo? En el horizonte de los perseguidos, sólo el dolor infinito sería capaz de suprimir el

ortodoxia, la *remoción absoluta del pecado*. Para el cristiano, la muerte nunca es un acontecimiento “natural”: ella marca la divisoria entre lo divino y lo humano, y es, *al mismo tiempo*, el castigo impuesto por Dios a una criatura que, en su desobediencia absoluta, ha deseado *no morir*<sup>26</sup>. Pues la muerte, como dice Pablo, es “el salario del pecado”. Por el pecado, es posible estar *muerto en vida*, y es en virtud de ello que para el cristiano *puro* solamente la fe garantiza la salvación<sup>27</sup>. La muerte de Jesús en la cruz significa, para Lutero, la *consumación de la historia*, un tema que, tal como constataremos, reaparecerá, si bien bajo una máscara especulativa, en el sistema ideado por Hegel. *A través de la fe*, el cristiano *vive ya en el fin* de los tiempos (históricos). A su luz, el mundo aparece como una *estación de tránsito*.

Es en la consideración de este mundo como un *escenario provisional*, como una *antesala* de la vida eterna, donde el cristianismo confluye sin fricciones con el platonismo<sup>28</sup>. En resumen, “para los cristianos la muerte es real, pero la vida es vivida en dos lugares y de dos maneras al mismo tiempo. *En esencia* somos las mismas personas en ambos, y en tanto que somos las personas que existen sólo con este cuerpo y en esta historia particular, debe existir alguna especie de continuidad física —aun si es reconstituida— y alguna especie de continuidad histórica —incluso si esto significa vivir en dos historias a la vez”<sup>29</sup>. En la cosmovisión cristiana, la muerte es real — pero no definitiva. El mundo es real — pero *está muerto*. La vida ha sido restaurada — pero permanece invisible a los ojos de este mundo. Para el cristiano, sólo hay una manera de escapar de la muerte: merced a la *gracia* de Aquél a quien, en su trascendencia, pertenecen la vida y la muerte. Pero el hecho es que *existe* esa posibilidad, y es allí donde filosofía (platónica) y religión (cristiana) mantienen, en oposición a la visión trágica, la cual abordaremos en otro lugar siguiendo los pasos de Nietzsche<sup>30</sup>, su tenso abrazo.

## 4

Veinte centurias de pensamiento metafísico no han impedido a éste desembocar en una, a primera vista, desalentadora conclusión: *la muerte es la cosa*

dolor finito, momentáneo, localizado, motivado, el *irredimible* dolor de lo que ya *por pasar* ha pasado. Pero, podemos preguntarnos, ¿quién se ha arrogado el *derecho* de practicar semejante redención?

<sup>26</sup> “La muerte es un hecho natural, pero no es causado por la naturaleza, sino por el pecado”, cfr. J. P. Carse, *loc. cit.*, p. 268. Y el pecado *par excellence* ha sido, en la tradición bíblica, *querer ser (como) dios*.

<sup>27</sup> Tomás de Aquino enfatiza el valor de la fe para *remontar* la cuesta de la naturaleza: “Cuando un hombre da su aprobación a las cosas de la fe, es elevado por encima de su propia naturaleza, y esto es posible sólo a través de un principio sobrenatural que lo mueve desde su interior”, *Summa Theologica*, 22 ae, Q. 6, art. 1. He ahí la formulación medieval de una misma estrategia de remoción.

<sup>28</sup> Está claro que el *punto crítico* de esta confluencia es la inmortalidad “natural” del alma. A Platón no le haría ningún sentido —ninguna *gracia*— la especulación cristiana acerca de la resurrección *de los cuerpos*.

<sup>29</sup> Cfr. J. P. Carse, *loc. cit.*, p. 279

<sup>30</sup> Vid., *infra*, capítulo tercero, sección I

*misma que el pensamiento es incapaz de asimilar*. Tan sólo anuncia la posibilidad de que el pensamiento y la experiencia de los hombres sufran el (impensable, inexperimentable) contacto con la *absoluta alteridad*<sup>31</sup>. La filosofía moderna —la que, tradicionalmente, se hace arrancar de Descartes— ha intentado hacerse cargo de este desafío —la amenazante discontinuidad de la muerte— situándose no fuera, sino *en el interior* de la Historia. La modernidad se ha empeñado en pensar la trascendencia —el *mundo verdadero* de Platón y los eléatas, el Dios de los judíos y los cristianos— no *más allá del tiempo*, sino en su propia *temporalización*<sup>32</sup>. Y precisamente en ese empeño es necesario alinear la majestuosa —aunque, en muchos respectos, frágil, incompletable, desgarrada— obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

La muerte —*mi* muerte, la de cada uno de los hombres— es, en rigor, (lo) impensable, pero eso no significa que la discontinuidad que está en juego en ella no tenga *nada que ver* con el pensamiento. Lo cierto es más bien lo contrario. Es la muerte, quizá, la “vivencia” que más ha impulsado al pensamiento, porque, como muestra la antropología, la (conciencia de la) muerte constituye la experiencia básica de la cultura<sup>33</sup>. Para Hegel, como veremos, *el problema* de la muerte surge en el plano del Entendimiento, y su *solución* aparece en el plano de la Razón<sup>34</sup>. El entendimiento es el punto donde la conciencia se comprende a sí misma: en ese nivel se configura la autoconciencia, cuyo punto de partida siempre es la *certeza sensible*: en ésta sólo tenemos noticia de que *hay* un mundo —un Otro que *no soy yo*<sup>35</sup>. De allí se pasa necesariamente a la *percepción*, donde comienzan a individualizarse y a identificarse determinados objetos. En el entendimiento *crystaliza* la autoconciencia —

---

<sup>31</sup> Si lo sagrado, como sostiene la fenomenología de la religión, es, mediante el mito, el rito y el templo, una *suspensión del tiempo* y una *desgarradura del espacio*, podrá sostenerse que, desde un punto de vista meramente funcional, lo que procura cumplir y satisfacer es la negación, el atenuamiento o, en su caso, la asimilación del fenómeno de la muerte: lo *absolutamente otro* es pre-experimentado, mediante un simulacro que permite *traspasar* imaginariamente el límite. Ante esa irreversible discontinuidad que es la muerte, lo sagrado abre al hombre la posibilidad, la oportunidad y la ocasión, de *entrar y volver a salir* de ese reino clausurado. Por lo sagrado es posible, en suma, (trans)pasar —imaginaria, pero también corporalmente— el umbral intraspasable: es decir, estar (como) muerto.

<sup>32</sup> A este proceso apunta la discusión actual sobre la secularización y el desencanto del mundo. Cfr. Giacomo Marramao, *Cielo e terra*, Bari, Laterza, 1993, y Sergio Givone, *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*, o.c. Vid., *infra*, en este capítulo, sección tercera.

<sup>33</sup> “La tumba no es nunca más que el primer monumento humano que hay que elevar en torno a la víctima expiatoria, la primera cuna de significaciones, la más elemental, la más fundamental. Ni hay cultura sin tumba, ni hay tumba sin cultura; en definitiva, la tumba es el primero y el único símbolo cultural”, cfr. René Girard, *El misterio de nuestro mundo. Claves de una interpretación antropológica*, o.c., 1982, p. 95. Y un poco más adelante: “Todas las culturas, todas las religiones, se edifican en torno a ese fundamento que ellas disimulan, de la misma manera que el sepulcro se edifica en torno a la muerte que disimula. El asesinato apela al sepulcro y el sepulcro no es más que la prolongación y la continuación del asesinato. La religión-sepulcro no es más que el devenir invisible de su propio fundamento, de su única razón de ser”, cfr. p. 193

<sup>34</sup> Ambos términos, en el sistema hegeliano, difieren considerablemente del uso convencional. En el texto sólo podemos hacer un resumen muy apresurado. Vid. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, o.c.

<sup>35</sup> Para la imposibilidad de *pensar lo inmediato*, vid., *infra*, “Coda”, al final de este trabajo.

precisamente porque el entendimiento *sabe* que los objetos forman parte de un mundo de relaciones, pero esas relaciones son, en realidad, *producto* del entendimiento mismo. Es el carácter tautológico del entendimiento —una auto-referencialidad donde se encuentra amenazada la alteridad que ya detectaba la mera sensibilidad— lo que obliga a Hegel a postular una dimensión más elevada en el camino —en la experiencia— de la conciencia.

Del entendimiento no se transita a la razón a través de un progreso meramente intelectual. Las autoconciencias progresan y se desarrollan entablando entre ellas un *combate a muerte*. “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge, ni es su hundimiento en la expansión de la vida”<sup>36</sup>. Pero esa lucha a muerte tiene que dar paso —si no quiere detenerse en la destrucción generalizada del Otro— a la relación asimétrica del amo y del esclavo. Lo interesante aquí es que el esclavo se somete al señor *interiorizando su propia muerte*. Solamente de ese modo *salva su vida*. Hegel logra así *poner la alteridad en el corazón de lo mismo*: en el centro del espíritu. Lo interesante, además, es que nadie antes de Hegel había siquiera intentado hacer de la muerte *una estructura del yo*: siempre se le concibió, en filosofía y en religión, como algo *externo* que amenaza y le *acaeca desde fuera* al sujeto<sup>37</sup>.

El esclavo ha entrado así en una dialéctica que le llevará del estoicismo —la retirada del mundo y la libertad puramente *pensada*— al escepticismo —la negación del mundo y del pensamiento— y de éste al estadio de la conciencia desdichada —la escisión de lo humano en dos mundos inconciliables— y al páramo del Entendimiento —la alienación del yo respecto de lo Otro— para desembocar, con la filosofía de Hegel, en el transparente imperio de la Razón: en el *Saber absoluto* que consiste en el *itinerario íntegro de la conciencia*. El filósofo cree encontrar *en la historia misma de la Humanidad* la fascinante aventura de la conciencia. Así, cada *momento* de esta (lógica) dialéctica ha cristalizado en una determinada época del mundo.

Hegel ha tratado de identificar la *dinámica interna* de lo real, la estructura lógica de la vida y de la historia, y para ello se ha visto en la necesidad de *colocar la muerte* en el corazón mismo de la existencia. Desde Hegel sabemos que la muerte no solamente es una amenaza que desde el exterior pende sobre nosotros o un castigo al que nos hemos hecho merecedores en virtud de nuestros excesos y/o de nuestros defectos. La muerte tampoco es algo completamente irrisorio, una simple línea de paso entre dos diferentes modos de existencia. Para Hegel, es decir, para el saber absoluto, *la muerte es la posibilidad misma de ser humanos*. El entendimiento es incapaz de penetrar en el misterio que rodea a la muerte, pero *para la razón sólo es comprensible aquello que lleva la muerte en sí mismo*. Sólo aquello que ha *hecho suya* su finitud, su muerte, puede alcanzar un carácter infinito, puede ser un *contenido* para la razón.

---

<sup>36</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, o. c., p. 116

<sup>37</sup> “Lo que el siervo ha hecho es simplemente alcanzar la autoconciencia de que es independiente del Otro. Puesto que la muerte no es algo que se haga a mi cuerpo físico por medio de algo externo a él, sino que es *mi muerte*, internalizada como el fin de *mi vida*, mi autoconciencia se ha orientado totalmente alrededor de una Otridad que es *mi Otridad* — es decir, yo mismo como un Otro muerto”, cfr. J. P. Carse, *loc. cit.*, p. 378



“La muerte como tal no es un objeto del conocimiento —es decir, no puede ser entendida— pero puesto que es dialécticamente abrazada por la razón, no puede haber conocimiento sin muerte”<sup>38</sup>.

En términos más simples: eso que el entendimiento separa y distingue, la razón lo reconcilia y unifica. Por la razón *hacemos nuestro lo absolutamente otro*. Yo soy —al mismo tiempo— mi propia vida y mi propia e intransferible muerte. En la dialéctica de la Razón la existencia y la no-existencia —la vida y la muerte— se pertenecen mutuamente, dejan de oponerse de manera absoluta. Y aquí se ve fácilmente cuál es el riesgo de semejante operación de reconciliación, que Hegel confía a los poderes de la Razón: ella *no tiene límites*, la Razón es por sí misma *la rebelión contra el límite*<sup>39</sup>. Hegel ha reconocido el lugar de lo Otro —de la muerte— en la dinámica de lo real, pero al colocarlo en el corazón del Ser no ha podido evitar suprimirlo *en tanto que otro*. La Razón se ha vuelto infinitamente *incontinente*. El Espíritu ha *devorado* a su Otro y ya nada puede moderar o detener su incontrolable inclusividad. La muerte es una posibilidad, pero en esta *inflación infinita* de la Razón *ya nadie muere*<sup>40</sup>.

## 5

El arco que se tensa entre Sócrates (o Platón) y Hegel es considerado por la crítica como la *clave de bóveda* de toda la filosofía occidental. El pensamiento filosófico es un *rondar* en torno de esa experiencia que ningún pensamiento puede experimentar pero que de todas maneras se encuentra, nos guste o no, en el centro de la vida humana. Platón ha concebido la filosofía como una preparación para la muerte; Hegel, como una experiencia de la conciencia que ha de absorber, incluir dentro de sí a la muerte a fin de alcanzar el saber absoluto. Pero prepararse para la muerte supone, en Platón, un ejercicio de *negación de la realidad* de la muerte. Con este rechazo, la vida experimenta, en reciprocidad, una pérdida de sentido, de intensidad y de *interés*. En el otro extremo del arco, la inclusión de la muerte en el progresivo desenvolvimiento de la conciencia supone, en Hegel, una suerte de supresión —aun bajo la forma de la *asunción*— de la alteridad, una disolución de todos los límites que desemboca en la “noche blanca” del Espíritu absoluto. La finitud del individuo es el

---

<sup>38</sup> Cfr. J. P. Carse, *loc. cit.*, p. 384

<sup>39</sup> Cfr. Ignacio Izuzquiza, *Hegel o la rebelión contra el límite*, Universidad de Zaragoza, 1992

<sup>40</sup> “Hegel tuvo éxito en situar la mortalidad en el centro mismo de la existencia humana, un logro que ningún pensador anterior podría haber reclamado; sin embargo, el método que diseñó demostró tener un apetito que no se satisfaría hasta haber absorbido toda discreta manifestación del Espíritu en el todo. *Hegel tuvo éxito en encontrar un sitio para la muerte en la estructura del pensamiento, pero al hacerlo no dejó sitio a lo individual*”, cfr. J. P. Carse, *loc. cit.*, p. 385. Incidentalmente, en observaciones como la reseñada se reconocerá fácilmente la perspectiva kierkegaardiana asumida por este autor.

a la muerte a fin de alcanzar el saber absoluto. Pero prepararse para la muerte supone, en Platón, un ejercicio de *negación de la realidad* de la muerte. Con este rechazo, la vida experimenta, en reciprocidad, una pérdida de sentido, de intensidad y de *interés*. En el otro extremo del arco, la inclusión de la muerte en el progresivo desenvolvimiento de la conciencia supone, en Hegel, una suerte de supresión —aun bajo la forma de la *asunción*— de la alteridad, una disolución de todos los límites que desemboca en la “noche blanca” del Espíritu absoluto. La finitud del individuo es el *precio* que debe pagarse a fin de garantizar la (buena) infinitud del Espíritu<sup>41</sup>.

El cristianismo, esa delicada (aunque también explosiva) mixtura de platonismo, judaísmo y derecho romano<sup>42</sup>, se ha enfrentado al dolor de la existencia —a la experiencia de ese *mal radical* que es la muerte— proponiendo una estrategia que no puede, como harán los platónicos, negar su realidad, pero gracias a la cual pretende *derrotar* con el ejercicio de una “vida verdadera” que no es otra que la resurrección en Cristo. Una vida cuya verdad es el *sacrificio de esta vida*. Pues, para que algo sea —para que *yo* sea—, dice la sabiduría cristiana, es preciso ante todo desaparecer, *quitarse de enmedio*<sup>43</sup>. A saber: *sacrificarse*. Callar, conceder, apiadarse, *dar chance*. El sacrificio no puede ser desplazado, y es inútil practicarlo en la carne o en el espíritu del otro. Hay que matarse uno mismo —y eso, nótese, *no es pecado*: al contrario, es la esencia de la *ab-negación*— para que aquello que nos hace ser —aquello que nos da y nos quita el *ser*— advenga. Tal y como lo formulara Agustín de Hipona: “¿Qué víctima más grata a Dios podría elegir el hombre para ser inmolada por él que la carne humana?”<sup>44</sup>. Ese absoluto se nutre de los mortales que imaginan —y se someten a— lo que no muere. Pero lo que exige no es que se le ceda y le sea dado lo que no muere, sino eso que de por sí está ya de antemano *condenado* a morir: “Y, ¿qué carne más apta para ser inmolada que la carne mortal?”<sup>45</sup>. Matar —sacrificar— lo que ya —de siempre— está muerto — porque *es de suyo* mortal. A saber: lo vivo: la carne, el cuerpo, la extrema e inútil fulguración de lo que en su propia incandescencia se extingue. El cristianismo es un continuo exorcizar la muerte — aunque el costo de este exorcismo sea precisamente la pérdida de ese fulgor efímero

<sup>41</sup> Desde luego, aquí no se trata de una supresión en el sentido habitual del término. No hay en Hegel una negación “pura y simple” de la alteridad, sino una *negación determinada* que es intrínseca a (el despliegue de) lo Absoluto. La Identidad está en Hegel, por así decir, *tocada por la muerte*.

<sup>42</sup> Cfr. Félix Duque, “La profanación técnica de Dios”, en *Lo santo y lo sagrado*, o.c.

<sup>43</sup> ¿Quién o qué es el demonio —el mal— para aquellos que sufren? El o lo que no condesciende: el frío, el poderoso, el hinchado de sí, el soberbio, el que vive sin pensar, sin querer saber de su propia mortalidad. El demonio remite a aquello que, por envidia, porque simplemente es *incapaz* de morir, impide nuestro regreso. Es decir: aquel que torna superfluo todo sacrificio. Eso que se imagina absolutamente dueño de sí. Aquello que cree no tener necesidad de terminar, de ceder su sitio al (lo) otro de sí. Ese que satura el tiempo, quien rellena —sin dejar que fluya— el espacio. Lo que *no deja ser*. Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, IV, 14, 19 (*Obras completas*, B. A. C., Madrid, 1985)

<sup>44</sup> *Ibidem*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 310

que consiste en pisar la tierra, en soñar el cielo, en amar sin esperanza, en *dar sin retribución*.

“Y, ¿qué pureza era capaz de purificar al hombre de sus inmundicias, sino la carne inmune de todo contagio de concupiscencia carnal...?”<sup>46</sup>. En la arriesgada apuesta cristiana, lo que se juega es la posibilidad de un desprendimiento *antes* de que (el) todo se (nos) desprenda. El *para qué* se antepone a la absoluta e irremediable pérdida. Saber *para qué* parecería poder redimir toda insensatez y todo sufrimiento. Exactamente lo mismo que ocurre en la dialéctica hegeliana: muero porque la vida (del Espíritu) requiere mi muerte —mi finitud— para ser ella misma infinita. Renuncio a mí y a lo que por azar me constituye para que el infinito Plan no rompa sus divinos engranajes: “Cuatro elementos integran todo sacrificio: el que ofrece, a quien se ofrece, qué se ofrece y por quiénes se ofrece”<sup>47</sup>. Es decir: ofrezco yo, al Yo infinito, mi yo, por (todos) nosotros. Un sacrificio “pacífico”, un sacrificio *útil*, un sacrificio *práctico*, un sacrificio *rentable y reciclable*. El mediador dice: “si has de matar para vivir, sábetete que primero estás tú”. Primero, yo. Matándome (antes de) la muerte, llego a ser lo Otro de mí, del yo: Inmortal. Dicho de otra manera: *soy Dios porque* —y en el momento en que— *renuncio a mí*. Dios es la renuncia, la abnegación, el sacrificio, el: primero hay yo, pero para que haya tú, yo perezco — por ti: “El único y verdadero mediador nos reconcilia con Dios por medio de este sacrificio pacífico, permanece en unidad con aquel a quien se ofrece, se hace una misma cosa con aquel por quien se ofrece, y el que ofrece es lo que ofrece”<sup>48</sup>.

El significado esencial de todo esto es que debemos matarnos —debemos, si ello no es (del todo) posible, *mortificarnos*— para *redimir* el sufrimiento: para que éste —¡finalmente!— *tenga un sentido*. El dios que muere nos enseña a morir. La pregunta consiste en saber si nos enseñará *en y por ese mismo acto* a vivir. ¿Acaso nos enseña a ser lo que somos? ¿Qué enseñanza nos persuadiría para ser eso que irremediablemente (también) somos?<sup>49</sup>

<sup>46</sup> *Ibidem*

<sup>47</sup> *Ibidem*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 311

<sup>49</sup> La *via alterna* de la experiencia cristiana, aunque siempre dentro de la asunción de la Reforma, es la que representa Kierkegaard. Según se sabe, éste se mantiene al lado de Feuerbach no sólo en su común oposición a Hegel, sino en su desprecio al “cristianismo realmente existente”, que se ha identificado a tal grado con el espíritu del progreso (material) que ya no recuerda su verdadera naturaleza, consistente en la *inversión total* del mundo. Uno y otro coinciden en su retorno a la crítica luterana de la positividad católica. Pero mientras que Feuerbach reconoce en el protestantismo una modalidad religiosa de la humanización de Dios, Kierkegaard extraerá una consecuencia contraria: la humanización no puede ser más que una *revuelta* contra lo cristiano. Es que la interioridad cristiana se encuentra marcada por una tensa paradoja: el particular se aferra a lo incommensurable de un objeto absolutamente extraño. El reino es (históricamente) *irrealizable*. De cualquier forma, y en su carácter de pensador moderno, el acento de esta polaridad recae en el sujeto: Dios es la verdad, pero ésta sólo existe para un existente que se encuentra ante Dios. La declaración hegeliana de que Dios sólo es esencialmente “en el concepto” pasa por la antropologización de Feuerbach y encuentra lógico puerto de arribo en la preeminencia de la subjetividad que defiende Kierkegaard, la misma merced a la cual sostendrá su combate contra la alienación cristiana: contra su positivación en Iglesias y Estados. Crítica solidaria, por lo demás, de una reducción del sentimiento religioso al rango de una pasión anti-racional. Ciertamente que tal conversión no constituye,

En suma: platonismo, cristianismo, hegelianismo: tres modalidades mayores de la metafísica cuyo límite consiste justamente en su incapacidad de *asumir el límite* - en su voluntad de *abolirlo*. Una misma necesidad de *escapar del cuerpo*. Un mismo terror ante la muerte que sólo señala la *sed de venganza* contra la vida.

## 6

En uno de los fragmentos que aparecerían póstumamente bajo el rótulo de *La voluntad de poder*, Nietzsche escribió: “La muerte imprime su sello a toda gran pasión... Sin ella la existencia pierde todo valor. Morir por ella es la más alta cima pero también el término más difícil...”<sup>50</sup>. En la experiencia trágica, como tendremos ocasión de comprobar, la muerte no es *lo contrario* de la vida sino *su más suntuoso lujo*, eso que le da a la existencia su sabor más amargo — pero también su extrema fulguración. Y ello porque “querer autoconservarse es la expresión de una situación angustiada, de una limitación del impulso vital que aspira, por naturaleza, a extender su poder y a causa de ello a menudo pone en peligro la autoconservación y la sacrifica. (...) En la naturaleza no *reina* la estrechez, sino la abundancia, el despilfarro, hasta el absurdo. La lucha por la existencia no es sino una *excepción*, una limitación provisional de la voluntad de vivir; la lucha grande y pequeña por la existencia gravita

---

empero, el motivo principal de su divergencia con Hegel, centrado en el enfrentamiento entre el cristianismo y la historia. Para Hegel, como veremos, la historia es precisamente el (único) terreno donde el absoluto del cristianismo se realiza. Pero hay que tomar en cuenta que, desde Kierkegaard, esta co-pertenencia es en extremo problemática, por no decir impracticable. La búsqueda o construcción de una beatitud *eterna* se halla en irresoluble contradicción con el conjunto del devenir histórico; una imposibilidad que encontramos en la base de los posteriores conceptos de historicidad: ontológico-existencial, en Heidegger, y filosófico-existencial, en Jaspers. La relación del existente con Dios tiene que abolir la historia para retornar a una estricta contemporaneidad, y ello sólo es posible si el cristianismo, en lugar de ser una estructura objetiva sometida a las contingencias temporales, se asume en su carácter virtual, es decir, a la manera de un simple *postulado*, que no remite a la arbitrariedad de un deseo sino a la actitud de una *legítima defensa* frente al congénito sinsentido de la existencia. Es por eso que el carácter paradójico de la fe no va a ser nunca eludido, sino afirmado insistentemente por Kierkegaard: la subjetividad es el camino a la verdad, pero la verdad, en cuanto entra en relación con un existente, revela que sólo desprendiéndose de sí es capaz de volver a sí. No hay otro mensaje que la señal, un *costrar conciencia* por encima — ¡o por debajo! — de toda autoridad. Su posición, en tal virtud, resulta fronteriza: a medio camino entre la poética y la religión propiamente dicha. Y lo mismo cabría decir de su actitud ante y contra el cristianismo (vigente): la crítica, para que sea eficaz, no puede articularse desde la barrera — como lo hace Feuerbach, en un intento que fracasa precisamente por colocarse en el exterior de lo que combate —, sino desde dentro, “sacándole el cuerpo” al cristianismo con sus propios medios. El resultado, sin embargo, permanece una vez más en la indecisión: situándose en la bisagra de la apología y la apostasía, su crítica no es lo suficientemente eficaz como para perturbar a la ortodoxia — ni para entusiasmar demasiado al librepensador. La ambigüedad de su revuelta no hace, al respecto, otra cosa que expresar una insoluble tensión interna; pues para él, el cristianismo ha sido fundamentalmente, desde su nacimiento y hasta el fin de los tiempos, un camino que se abre en el clímax de la desesperación — y que no ofrece garantía alguna de consolación y reparación por el dolor experimentado. El camino elegido puede ser fruto de un funesto error — en concreto, la suposición de que el sufrimiento sea consecuencia de la culpa y del pecado —, pero, según él, basta con saber llegar hasta el final del mismo para alcanzar cierta salud y cierta paz. Por ello, como también tendremos ocasión de comprobar, la crítica de Nietzsche parece insertarse justo en el punto en donde Kierkegaard vacila: culpabilidad y pecado dejan de ser atributos humanos para concebirse en cuanto efectos de significación, productos imaginarios de una actitud vital que ha llegado a su fin precisamente allí y cuando pretende ser la única posible. Cfr. Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1974, pp. 497-502

<sup>50</sup> Cfr. *La volonté de puissance I*, Gallimard, Paris, p. 211

en todos los sentidos en torno a la preponderancia, el crecimiento, la expansión, conforme a la voluntad de poder que es precisamente voluntad de vida<sup>51</sup>.

En la misma vena escribía Montaigne: nunca morimos de lo que nos enferma, sino —¿justamente?— de aquello que nos hace vivir<sup>52</sup>. La posibilidad de la *asunción* (trágica) de la muerte marca así una torsión decisiva en el pensamiento occidental: “En los grandes sistemas religiosos”, apunta M. Blanchot, “la muerte es un acontecimiento importante, pero no es la paradoja de un hecho bruto sin verdad: es la relación con otro mundo donde precisamente se originaría lo verdadero, es el camino de la verdad, y si le falta la garantía de las certezas aprehensibles de este mundo, tiene, en cambio, la garantía de las certezas inasibles, pero inquebrantables, de lo eterno. En los grandes sistemas religiosos de Occidente, no hay ninguna dificultad en considerar verdadera la muerte, siempre tiene lugar en el mundo, en un mundo más grande, acontecimiento situable y que nos sitúa a nosotros en alguna parte<sup>53</sup>”. Pensar la muerte es introducir en el pensamiento la duda absoluta, la profundidad insondable de la disimulación: pues tenemos que pensar que la muerte, para el mortal, no es un hecho, sino, esencialmente, una *tarea*<sup>54</sup>. En el fin de la modernidad, una resistible transición o torcimiento: del Dios-Tapón (Muerte de la muerte) se pasa al dios-agujero (muerte como más profunda posibilidad). El tiempo del *ultimo dios*<sup>55</sup>.

## II. Hegel, pensador del cristianismo

*De todos modos, el hegelianismo, con mucha más fuerza que el pensamiento crítico de Kant, pone fin a la ilusión metafísica; más allá de lo que puede afirmarse no hay nada (ni siquiera ensueños o balbuceos)... El conjunto de los textos hegelianos constituye, perentoriamente, una suma crítica de la civilización occidental, de sus triunfos, de sus lagunas, de sus contradicciones, de sus astucias y de sus mentiras...*

François Châtelet<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> Cfr. *La gaya ciencia* (aforismo 349), M. E. editores, trad. Luis Díaz Marín, Madrid, 1994, p. 224

<sup>52</sup> Cfr. *Essais, III*, Paris, p. 13

<sup>53</sup> Cfr. Maurice Blanchot, *El espacio literario*, Paidós, Barcelona, trad. V. Palant y J. Jinkis, 1992, p. 87

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 88. Véase, *infra*, capítulo quinto, sección II.

<sup>55</sup> Cfr. Martin Heidegger, “L’ultimo dio”, *Aut-aut*, núm. 236, marzo-abril de 1990, pp. 64-84 (trad. italiana de Pietro Kobau del original alemán, Cap. VII de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, edición de F. -W. von Hermann, Frankfurt/M., Klostermann, 1989)

<sup>56</sup> Cfr. Fr. Châtelet, “G. W. F. Hegel”, en “La filosofía de la historia”, vol. 3 de la *Historia de la filosofía. Ideas, doctrinas*, Espasa Calpe, Madrid, 1984, p. 202

*La filosofía hegeliana aparece así como la esencia misma del pensamiento oracular: anuncia en lo real la manifestación de otro Real del que no cabe dudar, pues se halla por entero presente en el nivel de lo real inmediatamente percibido. Y poco importa que, en Hegel, ese real y ese Real no sean sino uno; todo lo contrario: esta duplicación rigurosa casa a la perfección con la estructura oracular, el fin de la cual es hacer coincidir la sorpresa y la satisfacción de la espera en un acontecimiento único.*

Clément Rosset<sup>57</sup>

1

¿Cuál es el *topos* del sistema edificado por Hegel, puestos, como al parecer estamos, en los confines de la modernidad? Si *la razón es la reconciliación de la ruina*<sup>58</sup>, ¿qué experiencia se abre cuando la razón y la reconciliación sólo subsisten precisamente en su carácter de ruina? Ese sistema no es ya ni abrigo ni incitación a la intemperie; su filosofía sigue siendo, no obstante, una suerte de carrusel cuyo centro es una conjunción disyunta: Occidente, el (imposible) Hijo pródigo desgarrado entre la profecía y la sabiduría. Occidente: la trenza que trenza al nómada y al ciudadano, al judío y al griego, en esa finalmente trágica disyunción que es la conjunción cristiana. La contradicción hecha carne, la imposibilidad en acto: el cuerpo, presencia de la ausencia, y el espíritu, ausencia de la presencia<sup>59</sup>.

En ese conflictivo encuentro del desierto (hebraísmo) y la ciudad (helenismo) que marca la tornasolada identidad de Occidente, Hegel sólo da vueltas a un único y enorme problema: el reto de *pensar el cristianismo*. Pensar, entre otros enigmáticos *kerigmata*, las palabras de un *mestizo ejemplar*:

Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la flaqueza de Dios, más poderosa que los hombres<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> Cfr. Clément Rosset, *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, Tusquets, Barcelona, trad. E. Lynch, 1993, p. 67

<sup>58</sup> Hans-Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 1981, p. 133

<sup>59</sup> Cfr. Félix Duque, "La consumación de la religión. *Ich bin der Kampf selbst*", manuscrito inédito, Madrid, 1996

<sup>60</sup> Pablo, I Cor., 1, 22-25

Occidente o el escándalo (de la Cruz). Todo Hegel cabe, posiblemente, en el empeño de pensar en, desde, por esa locura. Pensar el cristianismo... ¿cristianizando el pensamiento? La verdad del cristianismo, ¿es el único modo de pensar la verdad en cuanto verdad? Hegel no quiere ni platonizar (como lo hace el romántico Novalis: Cristo en cuanto *praeparatio mortis*) ni orientalizar (como Schopenhauer: Cristo en cuanto renuncia a la sed de redención, es decir, en cuanto *anihilación del individuo*): lo que busca —en la veta más profundamente paulina— es pensar en términos de *resurrección*. Si Cristo es la Muerte, el Espíritu es la Muerte de la Muerte.

“Dios ha muerto, Dios está muerto — este es el pensamiento más terrible, el hecho de que todo lo eterno y verdadero no existe, que la negación misma está en Dios; con ello se vincula el dolor supremo, el sentimiento del completo abandono, la superación de todo lo superior. — Pero el proceso no se detiene ahí, sino que ahora interviene la conversión, a saber: Dios se conserva en este proceso y éste no es sino la muerte de la muerte. Dios resucita (*steht wieder auf*) a la vida: así se torna en su contrario”<sup>61</sup>. La existencia (finita) no se opone a lo eterno, sino que es su reflexión, su consumación, su exhaución. Para Hegel no es posible conformarse con una coexistencia pacífica entre la fe y la razón (Santo Tomás), ni con una reducción de la primera por la segunda (Kant), ni con una expresión empática de la experiencia del desgarramiento (Novalis). Ciudadano de un mundo marcado por la Revolución (francesa), Hegel sigue pensando en términos de *comunidad*.

La tarea es, en su núcleo, *pensar la religión* (existente). Adelantémonos al resultado global de su especulación: de la idolatría (conjunción sagrada hombre-naturaleza) al monoteísmo (escisión de lo divino, ausente e inaccesible, y lo humano, sufriente diáspora) y de allí al paganismo (que desemboca en un mundo sincrético divinizador de la acción humana). Como embrague (lógico) de los extremos, para hacer del juicio infinito un silogismo, el cristianismo, quiasmo que asume en la ambigüedad del Dios-Hombre (y de su muerte) las formas o momentos (lógicamente) anteriores de la religión. Allí se da la transfiguración: el individuo es inmoldado en cuanto individuo, en cuanto mónada, en cuanto átomo, para resucitar, como quería Kant, como un genuino *fiel-en-la-comunidad*.

Tal el trayecto: del pensamiento (universal) al culto (singular) por medio de la representación (particular): el cristianismo revela —y consume—, en esa intervención, la profanación de la naturaleza en nombre del espíritu. Por la sociedad, el hombre se emancipa de su ser natural. Por la cultura, borra su (ser) inmediato. Tal, siguiendo al cristiano Hegel, el significado profundo del cristianismo: muerte de lo sagrado (Gaia) a manos de lo santo (culto, eticidad) — hacer de nuestra morada el sitio de lo inhóspito. Profanación de la tierra — en el nombre de Dios<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la religión*, Alianza, Madrid, trad. R. Ferrara, Vol. 3, 1985, pp. 232-233. (Vid. al respecto, Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Herder, Barcelona, trad. R. Jimeno, 1974, p. 13 y ss.)

<sup>62</sup> “Sólo con la muerte de Cristo (con la muerte de la naturaleza en Cristo) es posible el traspaso sin resto del Padre al Espíritu (...). Tal es el silogismo de la religión consumada: lo *universal* (el *pensamiento*) desemboca en lo *singular* (el momento del *culto*: la verdad de la eticidad) por mediación de lo *particular* (la *representación*: la figura pasada, y en cada caso revivida, de Cristo). La muerte del Redentor es a la vez la

En el principio era Macbeth...

Macbeth, sólo que su tragedia —que no tiene nada de griega— acontece en las riberas del Mar Muerto. En el principio está, para Hegel, la experiencia del desarraigo. Exilio, abandono, desgarramiento, rechazo: “Abraham no quería amar y por eso quería ser libre”<sup>63</sup>. El pueblo judío nace *a la contra*. Un “incommovible espíritu de autoconservación”, un ser consistente en oponerse a la infinita hostilidad de las cosas: no el reino del amor sino el del dominio. Un extranjero en la tierra. Por ello, su vínculo con los otros será el de la hipocresía, la astucia, la desconfianza, la ventaja. Nunca, la gratitud. Por ello, ante todo, la exigencia de un Dios ajeno al mundo, un Dios-Dómine opuesto y enfrentado a la naturaleza. El espíritu judío necesita y se apoya en ese soporte, en esa mediación, para poder relacionarse con el mundo: “Su Ideal le subyugó el mundo, le regaló tanto del mundo como él necesitaba, y contra lo demás le proporcionaba seguridad”<sup>64</sup>. El hebraísmo ejemplifica en el joven Hegel la imposibilidad de amar. Una imposibilidad y una aporía: juntas, la *mania de la dominación* y la *imposibilidad de ejercerla*<sup>65</sup>. El Todo-poderoso es el Único, Aquél frente a Quien todo tiembla y ante Quien todos deben prosternarse. Por consiguiente, hay en esta divinidad un corte y una novedad radicales, una *cesura esencial* respecto de las divinidades que, por la aparición misma del Único, serán ya divinidades *antiguas*. El primer mandamiento así lo atestigua: estamos bajo la mirada de una deidad *celosa*. Al contrario de las otras, ésta niega incluso el derecho a la existencia de divinidades distintas de sí. Un Dios-Déspota: “la unidad se eleva sólo por encima de lo muerto”<sup>66</sup>. Un Dios frente al cual todo es simple materia, una Gorgona que transforma todo en piedra, en algo *maldito* y despreciable.

La lectura de Hegel se efectúa *sin contemplaciones*. Es la de Israel una nación fundamentalmente *pasiva*. Un pueblo cuya liberación ha sido, a fin de cuentas, sólo la libertad de darse cada vez nuevos yugos. Una nación —y un mundo— sometidos al arbitrio de un Sujeto (—Objeto—) Infinito. Un Absoluto frente al cual todas las cosas han sido despojadas de (su) vida, e incluso de su mero existir: “ni siquiera son algo muerto —son una nada—: son *algo* únicamente si el objeto infinito hace que sean algo; es decir, son algo hecho, no algo que *es*; son algo que no tiene vida, ni derechos,

---

liberación de los hombres, en sociedad, de su sumisión a la naturaleza. Este es el significado profundo del cristianismo, en la interpretación hegeliana: *la absoluta desacralización y profanación de la tierra en nombre del Dios-Hombre*.” F. Duque, *loc. cit.*, p. 13

<sup>63</sup> Cfr. G. F. W. Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, en *Escritos de juventud*, trad. Z. Szankay y J. M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 287

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 289

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 300

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 289



ni amor por sí mismo”<sup>67</sup>. Hostilidad, dependencia, animalidad, sometimiento: tales son, para el cristiano Hegel, las raíces de esa deidad absolutista. Un Dios Enemigo del Mundo, un Dios Invisible, un Dios-sin-figura-posible. En suma: un Dios-Vacío. La divinidad hebrea es un *No-lugar* que succiona, que vampiriza, que, por purificar, *nadifica*. ¿Misterio sagrado? No, porque su ocultamiento es precisamente la anulación de lo sagrado — “lo sagrado estaba siempre fuera de ellos, sin ser visto ni ser sentido”. Apartamiento, alejamiento, repudio: en el (desencantado) mundo del judío, no hay reverencia, sino *temor* ante y por lo sagrado. Una constelación anímico-simbólica marcada por la pasividad, la tristeza, la insensibilidad: el *pueblo elegido* sólo ha elegido, en realidad, auto-conservarse: sólo ha elegido, según este análisis que prefigura todo el drama dialéctico de la *experiencia de la conciencia*, el odio<sup>68</sup>.

El problema central, para Hegel, es que el pueblo hebreo no tenía —no tiene— nada (eterno) por lo cual *sacrificarse*. “Puesto que su vida estaba subordinada a un fin —sin ser, por lo tanto, una vida subsistente por sí misma, autosuficiente—, su muerte sólo se podía considerar como un mal y, en un medio en el que todo está sometido a un Señor, como un castigo”<sup>69</sup>. Porque morir, en la especulación hegeliana, no es “mal”. *Morir por Nada* es lo que constituye el verdadero, el único mal. No tener nada por lo cual arriesgar la vida. Pues “sólo elementos heterogéneos pueden sacrificarse uno por el otro: la propiedad y la existencia por el honor, la libertad o la belleza por algo eterno...”<sup>70</sup>

Por lo demás, el judío no *reconoce* la verdad: sólo *obedece* un mandato, depende absolutamente de su Señor, que representa la alteridad absoluta. Para el cristiano Hegel, la verdad es *condición de libertad*, nunca de vasallaje. Verdad, belleza, razón y libertad son la constelación anímico-simbólica que opondrá siempre al mundo hebreo, a ese pueblo reducido a la miseria de una existencia desgarrada entre la posibilidad de dominar y la de ser dominado<sup>71</sup>. En definitiva, Hegel ve en este pueblo el *reverso* del ideal (griego) del *zoon politikon*, del ideal de una comunidad (política) de sujetos autónomos; ve en él, para hacer uso de su propia metáfora, una

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 292

<sup>68</sup> Un odio que se expresa en un —imposible— *escape del presente*: “La vida de Abraham se caracteriza por este su mirar más allá de lo presente, por su reflexión sobre la totalidad de la existencia, y la imagen reflejada de esta totalidad es su divinidad, que dirige sus pasos y sus acciones, que le hace promesas acerca del futuro, que le representa el todo como realizado, que él ve, pensando el futuro, en la santa muerte y al que sacrifica cada cosa por su fe en el todo. El único amor que sentía le provocaba escrúpulos que podían ir tan lejos que se sentía dispuesto a destruirlo también”. *Ibid.*, p. 270

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 295

<sup>70</sup> *Ibidem*

<sup>71</sup> Ellos “no dependían de una idea, sino de una existencia animal; creían en su Dios porque, al estar totalmente enemistados con la naturaleza, encontraron en él la unificación con ésta a través de la dominación”, *ibid.*, p. 300 (líneas tachadas en el manuscrito original)

comunidad de “pichones que no se han convertido en águilas”<sup>72</sup>. Que *no pueden* convertirse en águilas precisamente porque han puesto enfrente de sí a un poder infinito, un poder con el cual se excluye de antemano la posibilidad de re-conciliarse. Son, en este sentido, la antítesis del pueblo griego, cuyas divinidades simbolizan, para el joven Hegel, un *juego —divino— con la naturaleza y con los hombres*. El parentesco y la armonía se han transformado en profunda enemistad.

Es el judío un pueblo que ha obstruido, que ha olvidado el *poder mediador de la belleza* y cuyo destino no podrá ser otro que la *errancia infinita*: “La tragedia del pueblo judío no es una tragedia griega; no puede suscitar ni temor ni compasión, pues ambos surgen únicamente del destino del yerro necesario de un ser bello; su tragedia no puede suscitar sino el horror. El destino del pueblo judío es el de Macbeth, que, al abandonar los mismos vínculos de la naturaleza, se alió con seres ajenos y que, al pisotear y destruir, en el servicio de los mismos, todo lo sagrado de la naturaleza humana, tenía que ser abandonado por sus dioses (puesto que éstos eran objetos y él su siervo), estrellándose en su misma fe”<sup>73</sup>. Pero precisamente en esa atmósfera, destinalmente turbulenta, de espera mesiánica por parte de las masas, de apego desencantado —farisaico— a la Ley, de libertad ritualizada y rutinaria —como en los saduceos—, de confraternidades excluyentes —como en los esenios—, tendrá que producirse —llegará el tiempo para— *la revelación de la razón*. Tendrá que nacer un judío que niegue —a la manera de una *aufheben*<sup>74</sup>— todo el mundo del judío. Si éste se define por la “servidumbre frente a algo ajeno”<sup>75</sup>, la prédica de Jesús se caracterizará justamente por la defensa de la autonomía *moral* —no ya la obediencia *ritual*— de los hombres. Jesús simboliza *la oposición del sujeto a la Ley*<sup>76</sup>. Simboliza —revela— la sustitución del mandamiento (exterior) por la disposición (sensible), por la inclinación (natural). En otros términos: no se trata ya de obedecer a un poder externo e infinitamente ajeno, sino de *comprender* —es decir, según Hegel: *amar*— lo que *se es*. Amar es, en su lógica, levantarse por encima del mero entendimiento: es lo que

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 298

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 302

<sup>74</sup> Consignemos aquí, a título meramente referencial, que, en su uso *normal*, el término alemán *aufheben* admite significados tales como *levantar, conservar, terminar, romper, anular, abolir, resolver...* para encontrar (*sich aufheben*) el equilibrio.

<sup>75</sup> *Escritos de juventud*, o.c., p. 268

<sup>76</sup> Hegel marca ya, desde estos manuscritos juveniles, su distancia respecto del admirado-y-detestado profesor Kant: la moral *no* es la victoria de lo universal sobre lo individual —que sería algo así como su *enemigo*—, sino la *elevación* de lo individual al plano de lo universal. Jesús representa por ello la *cancelación de la oposición*; sólo eso podría ser moral para Hegel: a saber, “la superación de una división en la vida” (p. 270). Moverse — por amor— del *yo* al *Nosotros*. (Respecto de la relación de Schelling, Schleiermacher y Hegel con Kant, véase Wilhelm Dilthey, *Hegel y el idealismo alemán*, trad. E. Ímaz, FCE, México, 1978, pp. 52 y ss., en esp. p. 64)

más tarde, al cristalizar el *sistema*, se llamará *razón*; el contenido, no obstante, permanece idéntico: romper las barreras, “prestar a la limitación de la acción individual (...) la apariencia de la totalidad, de la infinitud”<sup>77</sup>.

Jesús le muestra al joven Hegel que existe una disposición interior susceptible de superar, por sí misma, la positividad: que se rebela —mediante su cumplimiento— al mandato; el amor, a su turno, supera los límites de la disposición (natural); y, en la cima, la religión supera los límites del amor — que anuda los términos, pero no alcanza a *fundirlos*.

Que Dios *encarne* significa en Hegel que el ideal de unidad —la belleza— es posible y realizable. Que, ante todo, es alcanzable por la mano —o, para mantenernos en su propio horizonte expresivo, por la *subjetividad*— del hombre: “A los mandamientos puramente objetivos Jesús opuso algo que les era enteramente ajeno: lo subjetivo en general”<sup>78</sup>. Algo *superior y más efectivo* que la mera obediencia. Porque el Reino no es la disolución de las Leyes, “sino la necesidad de que las mismas se colmen con una justicia diferente —más amplia y más completa— que la justicia de los esclavos del deber”<sup>79</sup>. Lo que el Nazareno establece es *la identidad —mediada— entre la inclinación y la Ley*, o, en términos más abstractos, entre lo particular y lo universal. Lo que el Cristo inventa es al *sujeto* “en general”, pivote de la apropiación *generalizada* del ente. Pero, ¿qué es lo que —efectivamente— sucede en esta *aufheben* del odio judío por el amor cristiano?<sup>80</sup>

El límite de Kant es, a ojos de Hegel, el límite de toda Ilustración: su incapacidad para *hacerse cargo* —realizándolo— del contenido de la religión (es decir, del cristianismo). Pero la solución no está, para el filósofo, en tomar el atajo de la mística. Ni el racionalismo ni el misticismo pueden *pensar* el dogma de Cristo: a saber, la unidad (mediada, contradictoria) de lo humano y lo divino. Lo divino es el espíritu, *desasido de lo limitado*<sup>81</sup>. La sujeción a la ley moral no es libertad, sino absoluta —¿deseada?— esclavitud: de nada sirve interiorizar al Amo. Frente a la Ley

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 272

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 306

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 310

<sup>80</sup> Permitásenos adelantar aquí la “respuesta” que ofrece Nietzsche: “Del tronco de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío —el odio más profundo y sublime, esto es, el odio creador de ideales, modificador de valores, que no ha tenido igual en la tierra—, brotó algo igualmente incomparable, un *amor nuevo*, la más profunda y sublime de todas las especies de amor: —¿y de qué otro tronco habría podido brotar?... Mas ¡no se piense que brotó acaso como la auténtica negación de aquella sed de venganza, como la antítesis del odio judío! ¡No, lo contrario es la verdad! Ese amor nació de aquel odio como su corona, como la corona triunfante, dilatada con amplitud siempre mayor en la más pura luminosidad y plenitud solar, y en el reino de la luz y de la altura ese amor perseguía las metas de aquel odio, perseguía la victoria, el botín, la seducción, con el mismo afán, por así decirlo, con que las raíces de aquel odio se hundían con mayor radicalidad y avidez en todo lo que poseía profundidad y era malvado”. Cfr. *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, trad. A. Sánchez Pascual, 1986, p. 40. Para Nietzsche, Jesús no contradice al espíritu de venganza del judaísmo: lo *cumple* gracias a su infinito poder de seducción.

<sup>81</sup> Cfr. W. Dilthey, *Hegel y el idealismo...* o.c., p. 113

(positiva), Jesús emblematiza la aspiración a un Dios-Amor. Pero incluso éste —¿de eso *se trataba?*— es renuncia a la vida. El “alma bella” es libre — pero sólo porque se ha desprendido de *todo* cuanto pudiera esclavizarla. Jesús es una vida, es *la* vida, pero una vida que *debe perderse*. Lo que muestra, lo que revela *con su muerte*, es la *terrible tensión* entre esencia (divina, infinita, intemporal) y existencia (presencia efectiva, contingencia, finitud, temporalidad)<sup>82</sup>. El cristianismo proclama —mas sin poder cumplirla— la exigencia de unir, de re-conciliar esencia y presencia. Porque, en cuanto que religión, siempre hace reaparecer la escisión: lo sagrado frente a lo profano, el culto frente a la vida, la piedad frente a la virtud, la Iglesia frente al Estado... Aún así, ¿quién podría darle la espalda al ideal supremo que el cristianismo arropa?: “¿Existe una idea más bella que una muchedumbre de hombres unidos por vínculos de amor? ¿Una idea más sublime que la de pertenecer a un todo que, como todo, es una sola cosa, que es el espíritu de Dios, cuyos hijos son los individuos?”<sup>83</sup>.

Suma crítica, cierre, (re)capitulación. La de Hegel no es “una” filosofía, sino el paciente, desesperante, supremo esfuerzo por *cumplir* íntegramente, esencialmente, la promesa de *la* filosofía, de *toda* filosofía: saber, saber absolutamente, construir el texto único, total y definitivo, el *espejo del mundo*. Quizá el sueño de la razón engendre sus monstruos, pero con seguridad habría que decir que el proyecto, *este* proyecto en el que la razón y lo real apartan todos los obstáculos a fin de reconocerse —de reconciliarse— en su —profunda, última— identidad, es, desde su posibilidad misma, *malgré lui*, un proyecto emparentado con el delirio. Disolver las escisiones, restañar las fisuras, cicatrizar los desgarrones que el trabajo y el entendimiento provocan en el frágil tejido de lo real— en la delicada trama de la naturaleza: someter el límite a la (ilimitada) potencia del Espíritu. En la *Ciencia de la Lógica*, Hegel escribe: “La proposición que *lo finito es ideal*, constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste nada más que en esto: no reconocer lo finito como verdadero existente. Cada filosofía es esencialmente un idealismo (...). La filosofía es idealismo tanto como la religión; porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, como un último, un absoluto, o bien como un no-puesto, inengendrado, eterno. Una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal el ser verdadero, último y absoluto, no merecería el nombre de filosofía”<sup>84</sup>. ¿No es eso, justamente, el significado —el escándalo— de la Cruz? ¿No escribe Hegel la *traducción lógico-silogística* de un motivo mitológico, el movimiento que va de la *inocencia* a la *caída* y de ésta a la *redención*? Abolición, supresión —traspaso— del límite, del límite absoluto: muerte de la muerte. ¿A qué precio? ¿Por qué vías? ¿Con qué objeto? ¿Con qué resultados?

---

<sup>82</sup> Cfr. Felipe Martínez Marzoa, “Hegel”, en *Historia de la filosofía*, Vol. II, Istmo, Madrid, 1984, pp. 268 y ss.

<sup>83</sup> Hegel, *Escritos de juventud*, cit. por W. Dilthey en *loc. cit.* p. 118, (trad. modif.)

<sup>84</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires, trad. A. y R. Mondolfo, 1976, p. 136, nota.

...la divinidad que no oscila aunque todo se hunda  
Hegel, Eleusis<sup>85</sup>

Desinhibido, desbordante alquimista, Hegel establece, en clave especulativa (cosa que *no* se opone a la “*praxis*”, sino que la *contiene*), el horizonte y las coordenadas mayores según las cuales el mundo moderno será capaz de pensarse a sí mismo — y en virtud de ello delinear su propia viabilidad histórica<sup>86</sup>. Alquimista: porque fe y saber, desgarrados en la beligerancia de la Ilustración, podrán fundirse (dialéctica mediante) en el crisol de la razón: hombre y divinidad ensamblados sobre el perno —móvil— de la libertad. Se entiende que esta autoconciencia funcione en general como condición de posibilidad de cierta estabilización societaria: pues, cosa que veremos enseguida, sólo cuando el espíritu sabe de sí llega a ser realmente, *efectivamente* espíritu.

Gigantesca operación filosófica desplegada, como es notorio, al pie de la cruz. Así, en lugar de atizar el enfrentamiento creencia/racionalidad, Hegel hará de ambos términos un par de *momentos* dentro de una trabazón lógica trinitaria que al absorber sus extremos terminará por trascenderlos, situándolos en un plano lógico superior. La verdad de la parte se revela siempre en el todo, *sólo el todo* —el resultado— *es verdadero*. De esa forma, la fe será siempre considerada como un *primer testimonio* del espíritu, que sólo al elevarse a su concepto —al reconocerse en el *milieu* de la razón— encontrará cabal *realización*.

Si lo verdadero es ese “delirio báquico en el que ningún miembro escapa a la embriaguez”, según la pregnante expresión de la *Fenomenología*<sup>87</sup>, el entendimiento (*Verstand*) será tan necesario cuanto insuficiente: sólo en cuanto razón (*Vernunft*), en cuanto *asunción de lo finito*, los opuestos pueden salir de sí mismos para *resolverse*. Para Hegel, la razón no es otra cosa que *la presencia de lo infinito* —de Dios— en el hombre. Lo finito, en su necesaria contingencia, *no basta*, no es ni podría ser el último término. Sólo *negándolo* la razón encuentra el modo y la ocasión de realizarse. El Dios que muere en la Cruz *significa* que lo finito —lo mortal— ha de renunciar a sí para retornar —para *resucitar*— en cuanto Espíritu. El Espíritu, —el puro concepto, la infinitud— *reduce el dolor infinito* a puro momento de la experiencia de la conciencia. Dios ha muerto, pero sólo muere *para resucitar*, “abarcándolo todo y, al mismo tiempo, en la forma de la libertad más alegre, la suprema totalidad con toda su

---

<sup>85</sup> Cfr. *Escritos de juventud*, o.c., p. 186 (trad. modif.)

<sup>86</sup> Es sabido que Hegel no concibe la filosofía como lo haría la escolástica, y tampoco como la piensa el formalismo (kantiano). La filosofía es *la época comprendida en su concepto*. No es otra cosa que *pensar el —propio— tiempo*. Cfr. Marcel Régnier, “Hegel”, en *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Historia de la filosofía, vol 7, siglo veintiuno, México, 1982, pp. 242 y ss.

<sup>87</sup> Cfr. *Fenomenología del espíritu*, o.c., p. 32

seriedad y partiendo de sus más hondos fundamentos”<sup>88</sup>. El sujeto ya no es soporte y punto fijo —sustrato de predicados—, sino movimiento interno al objeto. El individuo —el Yo— se auto-suprime para transformarse en comunidad: en *Nosotros*.

A fin de ilustrar este movimiento, expongamos brevemente el célebre párrafo §552 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, que acaso contenga *suo modo* el programa íntegro de la civilización occidental: a saber, la *liberación del espíritu* respecto al lastre de la materia, al peso de la tierra, a la opacidad del cuerpo: de la ceguera y errancia del —de lo— mortal, de la *irremisión de lo finito*. Ya en el párrafo §436 de esa misma obra, había Hegel establecido que la universalidad de la autoconciencia emerge directamente de la *mortificación del deseo* (del siervo trabajador); la cultura —la vida social— se edifica sobre la *supresión simbólica* —y la coerción física— de la naturaleza (exterior e interior), supresión que jamás se ha limitado a la pura y dura prohibición del incesto. De lo que se habla en este apartado es del *precio* de la universalidad y de las conversiones y perversiones de la religión en la política: de la *sublimación* de la contingencia natural de los pueblos para dar lugar a lo que Hegel llama *eticidad*<sup>89</sup>.

En este párrafo, que corona y (re)capitula la sección segunda de la filosofía del espíritu —según corresponde al espíritu objetivo—, se piensa la eticidad en el sentido global de la historia universal. Aquí se dice en qué y por qué desemboca en ello toda la historia del espíritu. Hegel comienza —retomando los párrafos §483, §549 y §550— con el *Volksgeist*. El espíritu del pueblo se halla, en lo interior y en lo exterior, en una especie de *territorio enemigo*. “Contiene la necesidad natural y está en la existencia exterior”<sup>90</sup>. En otras palabras, lo infinito —la *sustancia ética*— se encuentra como encasquetado, entallado en lo finito. Lo universal habita en lo particular, lo absoluto en lo limitado. Por otra parte, en su aspecto subjetivo está como invadido por una “costumbre inconsciente”<sup>91</sup>.

Describiendo el *Volksgeist*, Hegel delinea el problema de fondo —una cuestión emergida directamente de la inestable constelación del platonismo y del cristianismo—: *el espíritu está dentro de un cuerpo y habita un mundo exterior*. El antídoto, como sabemos, no es otro que la represión de la finitud: sólo por ese camino podrá el *Volksgeist* darse *Sittlichkeit*. En la eticidad —en la *polis*— se verifica al respecto un primer *borramiento* de esa costra. Lo finito está suprimido-desplazado

<sup>88</sup> Hegel, *Crear y saber*, en “Jenaer Kritische Schriften”, cit. en M. Régner, *loc. cit.*, p. 258

<sup>89</sup> Cfr. Ramón Valls Plana “La nota al § 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel (3ª edición, 1830) sobre religión y Estado”, en Mª Carmen Paredes Martín (ed.), *Política y religión en Hegel*, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 143-158

<sup>90</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Estudios, Instituto del Libro, La Habana, 1968, trad. E. Ovejero y Maury, p. 493

<sup>91</sup> *Ibidem*.

(*verdrängt*)<sup>92</sup> por y en lo político. La naturaleza y la exterioridad, accidentes que afectan al espíritu, están —deben estar— *desalojados* en la eticidad del *Volkgeist*.

De cualquier modo, el *Volkgeist* permanece aún marcado, manchado, por lo particular. *Hay pueblos*. Lo múltiple sigue siendo señal de insuficiencia. El anclaje en una tierra, en un clima, en un paisaje, lastra la (irresistible) ascensión del espíritu. Es indispensable, por consiguiente, una *segunda borradura* — que viene garantizada justamente por el despliegue de la Historia Universal. El proceso histórico mundial termina, en Hegel, por despojar al espíritu de todo el polvo y de toda la paja que abundan en la tierra — que la *conforman*. Desterritorializado, el espíritu se revela al espíritu. Razón (cognoscitiva), necesidad, naturaleza, Historia: sólo han servido a fin de cuentas como instrumentos de esta Revelación.

En la “Observación” del §552, Hegel abandona el tono especulativo y, por decirlo así, “toca tierra”: iluminado por la claridad del *Logos*, retorna a la caverna. ¿Cómo, en concreto, se eleva el espíritu a Dios? ¿Cómo, si no negando lo que le mantiene atado al cuerpo? En principio, Hegel ha de conceder a Kant el mérito de señalar el punto de partida: la fe procede de la razón práctica. Pero en Hegel el deber es un *saber*. La elevación del espíritu sólo puede iniciarse *negando* el punto de partida. Esta negación equivale a una *purificación*. ¿De qué? De la opinión subjetiva, si se trata del saber, y del egoísmo de los apetitos, si se trata del querer. El sujeto, punto de partida, debe ser purificado de toda adherencia a lo que cree, a lo que siente. Debe saber lo que cree, debe saber lo que siente: entonces dejará de ser eso que lo envuelve una mera creencia, un mero sentimiento.

La eticidad logra asegurar esta negación, mas ella misma está como perseguida por una inquietante sombra inconsciente. La eticidad es únicamente *el lado empírico* de un contenido que la religión, de cara al infinito, hace emerger. En consecuencia, se trata de establecer *racionalmente* la relación del Estado (aquí: la eticidad) con la religión. Pues no se trata, para Hegel, de ámbitos separados, sino de entes *superpuestos*<sup>93</sup>: el Estado, la ética mediante, *descansa* en la religión. En otros términos: lo ético es lo divino *en* la “presencia real” de la autoconciencia. No hay oposición entre eticidad y religiosidad — sólo que una remite a la verdad *pura* y otra a la realidad *empírica*.

Distintos modos de lo Mismo. Y sin embargo, la modernidad ha terminado por colocarlos en lugares separados, mutuamente indiferentes cuando no abiertamente antagónicos. Una separación que provoca además una escisión en el seno mismo de la religión: el catolicismo anda como *extraviado* en la exterioridad — es una forma *supersticiosa* del cristianismo, pues hace de lo divino una *cosa externa* de la cual el

---

<sup>92</sup> Es el mismo término que Freud emplea para designar lo que en castellano se ha vertido habitualmente por *represión*. Su campo semántico incluye los términos *suprimir*, *reprimir*, *eliminar*, *expulsar*, *desalojar*, *desplazar*, *suplantar*, *desposeer*... Cfr. Slaby & Grossman, *Wörterbuch der Spanischen und Deutschen Sprache*, Herder, Barcelona, 1963, Vol. II, p. 1146

<sup>93</sup> Recuérdese lo antedicho *supra* acerca de la *superposición*.

individuo pende y depende<sup>94</sup>. No es casual —dice— que este modo *perverso* del cristianismo se encuentre habitualmente aliado a formas despóticas, corruptas y bárbaras de (mal) gobierno. Una forma *fanática* que no se volverá en contra de esos gobiernos mientras éstos permanezcan en la corrupción y en la inmoralidad.

Otra cosa pasa al lado protestante, sugiere abiertamente Hegel. Allí el espíritu se deshace de la exterioridad para recogerse en una interioridad libre: y allí es donde y cuando “se despierta la filosofía” — esto es, “el conocimiento de lo que en la realidad es en sí y por sí justo y racional”<sup>95</sup>. La filosofía, sabiduría mundana: mas no porque continúe hechizada por el mundo y sus abalorios, sino porque éste queda iluminado con la luz del espíritu. En ese ánimo se produce otra (con)torsión: “con el introducirse del espíritu divino en la realidad y con la liberación de la realidad en el espíritu divino, lo que en el mundo debe ser sacralidad se ve reprimido (*verdrängt*) por la eticidad”<sup>96</sup>. Citando sus propios ejemplos: el matrimonio (lícito) en lugar de la castidad y el celibato, el lucro (lícito) en lugar de la pobreza, la obediencia a las leyes en lugar de la sumisión a la Ley.

Queda así descrito el tránsito, la torsión que nos interesaba encontrar como punto de partida: *Hegel piensa el paso de lo santo a lo ético, de la servidumbre (religiosa) a la obediencia (civil)*. Ahora bien, no se trata de reconocer una diferencia de fondo entre ambas cosas. Que la servidumbre religiosa *se cumpla* en la obediencia civil, que lo santo no reclame territorios impenetrables al Estado (y que el Estado, como veremos enseguida, no suprima la “forma infinita de la subjetividad” presente en el cristianismo): tal es lo que Hegel exige. Mantener por un lado a la religión y por el otro a la ética (o lo que es lo mismo, consagrar la separación irreductible entre fe y razón, entre Iglesia y Estado) sólo podría conducir a la ruina de ambas instancias. Separadas, eso está claro, no saben hacer otra cosa que combatirse a muerte.

Lo que hemos comentado hasta aquí remite, evidentemente, a Platón. Es preciso, nos dice éste en la *Politeia*, que la filosofía y la política coincidan puntualmente. Pues si la idea es en verdad el “pensamiento libre y que se determina a sí mismo”<sup>97</sup>, tendrá que ser íntegramente pensable — y no sólo para la intuición y el sentimiento. Hegel se sirve de la distinción entre el pensamiento (humano) y la sensibilidad (animal) para situarse a distancia pero en estricta continuidad con el proyecto platónico. En las cosas de la naturaleza, la universalidad y la individualidad existen bajo la forma de la exterioridad; en el espíritu humano, el contenido (universal) coincide con su forma bajo la figura de la autoconciencia. “Este contenido

---

<sup>94</sup> Valls Plana señala la discrepancia entre las *Lecciones de Filosofía del Derecho* y la *Enciclopedia* —en las primeras aboga por la separación entre Iglesia y Estado y en la segunda la combate—, que resuelve haciendo notar que en la *Enciclopedia* la fe (cristiana) está enteramente asociada a su *reforma*. Cfr., o.c., p. 149

<sup>95</sup> *Enciclopedia...*, o.c., p. 497

<sup>96</sup> *Ib.*, p. 498 (trad. modif.)

<sup>97</sup> *Ib.*, p. 501



absoluto, que en sí es espíritu concreto, es precisamente esto: tener por contenido la forma, el pensamiento”<sup>98</sup>.

Hegel quiere decir con esto que la religión es una forma representativa a partir de cuyo cumplimiento ha de nacer la filosofía, así como del sentimiento, la intuición y la representación ha de brotar, como su coronación, el pensamiento puro. En otros términos: si la filosofía (griega) es la verdad de la religión (pagana), la filosofía (hegeliana) es la verdad de la religión (cristiana). Ahora bien: el politeísmo pagano, mundo de la fantasía, del “sereno y frívolo juego de la poesía”<sup>99</sup>, ha de ser purificado por la filosofía, una filosofía que en virtud de su propia determinación tiene que serle hostil a la mitología y a la poesía. El Estado de Platón está, en tal sentido, privado de la subjetividad en su forma infinita: el Dios no se ha encarnado (aún).

“A Platón”, explica Hegel, “no le fue dado poder progresar hasta decir que, mientras la verdadera religión no entrara en el mundo y llegase a dominar en los estados, el verdadero principio del estado no llegaría a su realidad”<sup>100</sup>. El Estado es el modo en que la autoconciencia llega a ser verdaderamente, definitivamente, libre. A partir de este reconocimiento —y ése sería, de acuerdo con Hegel, el mérito esencial del cristianismo— se hace posible, se hace “absolutamente necesario” esperar una coincidencia del poder del estado con la religión y la filosofía: porque sólo allí es dable la conciliación de la realidad “en general” con el espíritu. La religión (cristiana) sabe que la universalidad y la subjetividad son idénticas; y el Estado es el modo en que ese principio existe. En contacto con la exterioridad, el Estado puede corromperse; pero en cuanto habitado por la “elasticidad infinita de la forma absoluta”, puede alcanzar la (final) conciliación del espíritu en la tierra<sup>101</sup>.

Adelantemos aquí que todo este proceso, consistente fundamentalmente en la muerte de lo particular, sólo halla sentido en, y justificación por, la resurrección de lo universal: muerte de lo abstracto y borramiento de la escisión —de la esencia divina— que equivalen a una negación de la negación, a una muerte de la muerte<sup>102</sup>. Pero no debería silenciarse que si algo sobrevive a esto no es la vida, sino, precisamente, la Muerte, sublimada como Espíritu, es decir, como *Sittlichkeit*: como Estado. El principio constitutivo de éste sólo puede ser el desprecio y la degradación de la vida. Digamos entonces que el paso de Kant a Hegel es el que conduce, a través del “desvío” de la religión, desde la condición de posibilidad del dominio hasta su realización efectiva. Hegel nos recuerda, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, que el Fénix sólo puede resucitar de sus cenizas: “Lo occidental es que el espíritu no sólo surge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido. Oponiéndose

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ib.*, p. 502

<sup>100</sup> *Ib.*, p. 503

<sup>101</sup> Conclusión que no deja de ser extremadamente discutible. Pues, después de todo, el Estado es siempre tal o cual Estado. De ahí lo ineludible de la guerra... mundial.

<sup>102</sup> Cfr. Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1929, p. 103

a sí mismo y consumiendo su figura presente, elévase a una formación nueva. Pero al deponer la envoltura de su existencia, no sólo transmigra a otra envoltura, sino que resurge de las cenizas de su figura anterior, como un espíritu más puro. (...) El *rejuvenecimiento* del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo. Resolviendo su problema, el espíritu se crea nuevos problemas, con lo que multiplica la materia de su trabajo".<sup>103</sup> En cualquier caso, el espíritu surge *él contra sí mismo, y consume su existencia, pero en la medida en que la consume también la trabaja.*

## 4

¿Qué es entonces la religión, y cuál es su lugar en el sistema del saber absoluto? En el parágrafo §554, correspondiente ya a la tercera parte de la filosofía del espíritu, Hegel lo describe de la manera siguiente: "La religión —así puede ser designada en general esta esfera altísima— ha de ser considerada, por un lado, como la que procede del sujeto y se encuentra en el sujeto; por otro lado, como la que procede objetivamente del espíritu absoluto, el cual es como espíritu en su comunidad"<sup>104</sup>. El espíritu absoluto *sale de sí* y el sujeto, en tanto sujeto, lo reconoce — mas lo hace exteriormente. La religión es la verdad, pero la verdad *desde el limitado punto de vista del sujeto*. Sólo en cuanto *deviene comunidad (Gemeinde, es decir, ecclesia)* el espíritu es absoluto.

¿La fe, enfrentada con el saber? No. Sólo es una *forma* (subjetiva) del saber. La religión es el *lado subjetivo* del saber; Dios, la esfera inter-subjetiva: el "espíritu en su comunidad"<sup>105</sup>. No hay enfrentamiento, pero sí inadecuación. Y ello en virtud de que, *en la religión, la naturaleza no acaba de ser purificada*. Más que en el arte, sí; pero aún arrastra restos de inmediatez, de exterioridad. En la lectura de Hegel, como se sabe, el arte comienza siendo simbólico y sublime: el espíritu anda en busca de su forma. Llega a su cúspide en el clasicismo: los griegos sabrán darle esa *gracia* que sin embargo peca de ligereza, de superficialidad. La inadecuación sigue su marcha en el arte romántico (cristiano), que renuncia a mostrar al espíritu en su configuración externa: allí, la belleza lo representa "como lo que condesciende solamente en la aparición": lo divino es el infinito *superpuesto* o *sustraido* a la exterioridad, la cual aparece como accidente.

---

<sup>103</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, trad. J. Gaos, 1985, p. 48; al respecto, Eduardo Subirats (en *El alma y la muerte*, Anthropos, Barcelona, 1983, p. 365) señala que la respuesta a semejante *combustión productiva* de la existencia no podría ser otra que pensar el residuo, "los *escombros* de la historia como realización de la razón (...) El Estado contempla su elevación en la identidad pura de las autoconciencias reconocidas, abraza la transfiguración de su miseria existencial en la luz de la razón, la transformación de la muerte en vida; la conciencia finita realiza, mientras tanto, la experiencia una y mil veces repetida de la muerte, del esfuerzo penoso y la desdicha que subyace al sublime esplendor de aquella vida, de la vida verdadera de la razón, de la vida al otro lado de la separación, la muerte y la desdicha". *Ibid.*, p. 368. Quizá, también, de la insensatez y la alegría.

<sup>104</sup> *Ib.* p. 503

<sup>105</sup> *Ib.* p. 505

Esta búsqueda desemboca... en un verdadero misterio. Desemboca en la *revelación de la razón*. El arte es intuición pura de la esencia absoluta, expresión desesperada de un espíritu *mezclado con la naturaleza*, y, por decirlo de una vez, *manchado por ella*. Por ello hay que llegar al momento de la revelación —a la religión cristiana— para que esa *sublimación de lo oscuro* tenga lugar.

En este sentido, la religión no es más que *arte cumplido*. El arte bello surge solamente allí donde la esencia se ha revelado — aunque sin llegar a ser absoluta. El arte *representa* la esencia, la entrega a la sensibilidad y a la fantasía. Pero sólo cuando la naturaleza está efectivamente *sometida al espíritu* puede el arte dar lugar a la aparición de una religión más alta, lo que significa, en Hegel, una religión *liberada de la exterioridad sensible*: “Aquella religión en la cual se engendra la necesidad del arte bello, y precisamente porque en ella se engendra, tiene en su principio un más allá, que carece de pensamiento y es sensible; las imágenes adoradas con devoción son ídolos brutos, como talismanes milagrosos que se refieren a una objetividad que está más allá y que está vacía de espíritu; y de los huesos hacen el mismo y aún mejor servicio de aquellas imágenes”<sup>106</sup>. El arte es para el Hegel de la *Enciclopedia* (y el de las *Lecciones sobre la estética*) un *grado* de la liberación (del espíritu); éste se encuentra aún demasiado atado a la sensibilidad —a la exterioridad— como para garantizar la sublimación suprema. Pero marca una etapa de ese trayecto, y su fruto maduro no es otro que la *religión revelada*. Sólo en ella *el espíritu es para el espíritu*. En otros términos: en el cristianismo la opacidad de la materia es redimida de su opacidad y lo finito es redimido de su finitud: la exterioridad ha sido revelada como (forma de la) interioridad.

En este punto de la argumentación, Hegel polemiza en dos frentes: ni la revelación es trágica —como lo es en el paganismo, donde incluso los dioses se hallan sometidos a la violencia ciega de la *moira*— ni inaccesible al pensamiento —como lo sería en cierta teología, en particular la *teología romántica* de Schleiermacher<sup>107</sup>—. A Hegel le parece suficiente señalar que *Dios no es envidioso*: “Cuando en la religión se toma en serio la palabra de Dios, aun por el que es el contenido y principio de la religión, puede y debe comenzar la determinación del pensamiento; y si a Dios se le niega la revelación, no quedaría otro contenido que atribuirle que la envidia”<sup>108</sup>. No hay vuelta de hoja: decir espíritu es decir auto-transparencia: auto-revelación.

Lo divino, en Hegel, es que todo —en el fuego de la razón— sea revelado... pues las cenizas cenizas se quedan.

## 5

Y esta revelación es, sin duda alguna, *la revelación del silogismo*: la revelación de la razón. La forma se separa del contenido y expresa a éste en el

---

<sup>106</sup> *Enciclopedia...*, o. c., p. 509

<sup>107</sup> Cfr. Félix Duque, “Teología romántica de la historia”, manuscrito inédito, Madrid, 1996

<sup>108</sup> *Ib.*, p. 510

movimiento de la Trinidad: a) como *contenido eterno que permanece en posesión de sí* en su manifestación; es decir: como Dios Padre; b) como *distinción de la esencia eterna respecto a su manifestación*, es decir: como Dios Hijo; c) como *infinito retorno y conciliación del mundo alienado con la esencia eterna*, es decir: como Espíritu (Santo)<sup>109</sup>.

Tal la razón de la Revelación y la revelación de la Razón. Mientras este movimiento sea *representado* para la conciencia —esto es, mientras desarrolle su vida “en el círculo de las figuras concretas”, de su “dividirse”, de su “hacerse temporal y externo”<sup>110</sup>, no se abandona el plano de la religión. Pero *en tanto verdad*, sólo puede ser objeto de la filosofía (es decir: de la especulación del propio Hegel). El arte, en su limitación, engendra la religión, y ésta, en su trayecto hacia la coincidencia de forma y contenido del espíritu absoluto, desemboca en la filosofía: en el *sistema*. Todo el *via crucis* del espíritu queda así *suprimido-y-conservado* (*Aufgehoben*) en el Saber Absoluto. La filosofía es la *unidad* del arte y la religión. El arte *intuye* el absoluto —aunque bajo la modalidad del fragmento; la religión *recoge* esa intuición en una totalidad “espiritual y simple”<sup>111</sup> —aunque bajo la modalidad de la *representación*; la filosofía, en cuanto *verdad* de todos los momentos, es, así, el conocimiento de la *necesidad de la libertad*.

Detengámonos sólo un momento más en la descripción de este movimiento, pero ahora desde otro ángulo. La vieja querrela de la teología con la filosofía —es decir: del pensamiento cristiano frente al de la Antigüedad pagana— es, para el Hegel de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*<sup>112</sup>, cosa del pretérito. Filosofía y religión tienen exactamente el mismo objeto: Dios. Difieren únicamente en el modo de considerarlo. El *contenido* de la religión es también el mismo que el de la filosofía. Ambas son *cultos divinos*, y no tienen ninguna razón para mantener vínculos de hostilidad o de competitividad.

Nos interesa especialmente la definición que establece Hegel respecto de ese objeto común: el absoluto, la “región de la verdad eterna, de la virtud eterna”<sup>113</sup>. En el absoluto está *todo resuelto*: los enigmas del pensamiento y los dolores del sentimiento. Región del *reposo eterno*, es allí donde *todo lo terrenal y todo lo finito se disuelven*<sup>114</sup>. Desde el absoluto —desde Dios—, “todo se vuelve pretérito, la vida finita parece un

<sup>109</sup> *Ib.*, p. 512

<sup>110</sup> *Ib.*, § 556, § 567, § 568, § 569 y § 570 (pp. 513-515)

<sup>111</sup> *Ib.*, p. 515. Lo propio de la representación (religiosa) consiste en otorgarle carácter *personal* (Padre, Hijo, Espíritu) a un silogismo cuyo (verdadero) contenido es el movimiento Universal-Particular-Singular.

<sup>112</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, o.c. Estas *Lecciones* fueron dictadas por Hegel en los semestres de verano de 1821, 1824, 1827 y 1831. En este párrafo se tiene en cuenta particularmente la lección de 1827.

<sup>113</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 57

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 58

desierto de arena". Esa idea de absoluto, esa región *donde confluyen las aguas del Olvido que bebe Psique* es la misma para la religión —para toda religión, dice Hegel— como para la filosofía.

No hay, pues, razón alguna que sustente la presunta enemistad que media entre ambas. En primer lugar, indica Hegel, porque la vieja dogmática (es decir: la autoridad de la fe estatutaria de la Iglesia) ha ido perdiendo terreno. Ya es *historia*. En segundo lugar, porque la afinidad de la teología con la filosofía reposa en la idea de la *inmediatez* de la Revelación en la conciencia del hombre. La fe es, en la modernidad, una intuición inmediata e íntima: se ha descartado absolutamente "toda autoridad exterior, toda credibilidad extrínseca"<sup>115</sup>. Constituye en cuanto tal un principio admitido por la filosofía, pero es sólo eso: un *principio*. La inmediatez *no es suficiente*. De nada sirve saber que Dios "existe" si no se sabe *qué es*. A Hegel no le interesa quedarse en el nivel de la religión, que se agota en una mera *referencia* a Dios: "Así ocurre que hoy en día no oímos hablar sino de religión, pero no encontramos ninguna investigación sobre lo que sería la naturaleza de Dios, Dios en sí mismo, sobre la manera de determinar su naturaleza"<sup>116</sup>. Brevemente: en la religión, *Dios no es objeto de saber*.

Para la filosofía, para el *concepto*, Dios es Espíritu. ¿Y qué significa eso? Espíritu, para Hegel, es el (mejor) modo de decir: Autorrevelación. El espíritu *consiste en manifestarse* (a sí mismo: al espíritu). Esta determinación esencial de la divinidad puede expresarse también en términos teológicos: *Dios no es Espíritu, sino en cuanto que Él está en su comunidad*<sup>117</sup>. En otros términos: no hay Dios sin una conciencia (finita) en la cual Aquel se revele. Y viceversa: el sujeto (finito) se llena de un contenido infinito cuando el Espíritu se le manifiesta. Con ello, Hegel ha despachado todo residuo de misticismo, o de teología "negativa". El modo de existencia de lo divino consiste en manifestarse al hombre: en hacerse transparente a sí en la (experiencia de la) conciencia humana.

Por eso, para Hegel la filosofía no puede ser otra cosa que esa lógica inmanente que lleva a hacer coincidir absolutamente lo que en ciertos niveles o desde ciertos ángulos sólo aparece como oposición o límite absoluto: el concepto logra que todos los "muros divisorios" se vuelvan "transparentes"<sup>118</sup>. En concreto, la teología *necesita* a la filosofía si no quiere saltar arbitrariamente de la afirmación de la mera existencia de Dios a la validación e imposición de una ética o de una determinada moralidad. No es posible detenerse en aquella afirmación, porque, ante todo, *el Espíritu absoluto es saber*: saber determinado y racional de sí mismo<sup>119</sup>. El objeto de

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 65

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 67. "Se habla de la relación que guarda la religión con la filosofía y con el Estado, pero no de Dios."

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 70

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 73

la religión, el objeto de la filosofía, no es otro que el *elemento* de la razón: a saber, el concepto<sup>120</sup>.

En resumen, la religión y la filosofía habitan una misma región: allí donde *todo lo finito ha sido desechado y olvidado*. Pero ¿qué es lo propio de una y otra? En primer lugar, a diferencia de la filosofía, que intenta precisamente *retener la marca de la finitud*, la religión existe en el elemento de la disociación: “La religión en su concepto es la relación del sujeto o de la conciencia subjetiva con Dios, que es espíritu”<sup>121</sup>. Un doble movimiento tiene lugar: la elevación de la conciencia humana hacia Dios, por una parte, y la realización del Espíritu en la conciencia, por la otra. En la religión, la conciencia y la divinidad están *relacionados*: lo que equivale a decir que son diferentes entre sí. En segundo lugar, la religión *es para todos los hombres*. La filosofía, dice Hegel, sólo es para *unos cuantos*. En la religión los hombres alcanzan conciencia de la verdad, pero no es allí donde ella se realiza. Religión es, en suma, la verdad, pero la verdad en cuanto *separación*: es el momento en que el espíritu es *para otro*. Sólo cuando la religión llega a consumarse en el cristianismo pensado cesa esa separación: “Tal es el camino y la meta: que el espíritu haya alcanzado su propio concepto, el concepto de sí mismo, eso que él era en-sí; y él lo alcanza solamente del modo que fue indicado en sus momentos abstractos. La religión cristiana apareció cuando el tiempo había llegado. Ese no fue un tiempo casual, un antojo, una ocurrencia, sino un tiempo fundado en el decreto esencial y eterno de Dios, o sea, que es un tiempo determinado en la razón eterna, en la sabiduría de Dios, y no determinado casualmente, sino que es concepto de la cosa, concepto divino, concepto de Dios mismo”<sup>122</sup>. En una palabra: la verdad de la religión es la filosofía. La de Hegel, sin duda alguna.

De este modo queda cerrado el círculo: la verdad del arte es la religión, y la verdad de la religión es la filosofía... que es *también* el fundamento *lógico* del arte y la religión. Pero debe recordarse que éste es sólo el *circulo del espíritu*: frente a él, la naturaleza subsiste, territorio desgajado y opuesto al espíritu como el mal radical: la región fatal del nacer y del morir... El espíritu *finito* es entonces el *extremo de la negatividad*<sup>123</sup>, el mal, la inmediatez, la exterioridad, la contingencia. Fiel a una milenaria tradición, Hegel se empeña en pensar lo sensible — pero, lo hemos visto,

---

<sup>120</sup> Y con ello, Hegel despacha también al kantismo: es inútil investigar previamente la razón con las herramientas de la razón, operación tan estéril como la de evitar meterse al agua hasta no haber aprendido a nadar. Cfr. *ibid.*, pp. 72-73 y nota de la p. 355

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 80. En otros términos: la religión es el espíritu que se realiza en la conciencia.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 85

<sup>123</sup> No es la escisión lo que constituye el mal, sino el punto de vista independiente y exterior del espíritu, es decir, el *asumir la finitud en tanto que finitud* lo que es para Hegel el mal — ese dolor y ese gozo sin fin que sólo el *espíritu en su comunidad* habría de curar. Cfr. parágrafos 568 y 569, pp. 513-514

sólo para neutralizar su potencia. Lo sensible, modo de ser de lo finito, es en justa lógica un modo de no-ser. Pensar lo sensible significa en Hegel negarle el ser. Lo sensible representa para el concepto, para la filosofía, para el saber absoluto, tan sólo la negación de lo inteligible, la negación de lo infinito (que es lo verdaderamente real).

Tachar lo sensible (lo finito, lo "terreo") en nombre de lo inteligible: sobreponerse a la experiencia de lo inmediato. Tal es el programa, tal es la consigna, tal es la meta. El pensamiento es concebido en el mundo cristiano-moderno como un remontarse, como un desprenderse de la sensibilidad. Negación de lo fugaz e impredecible, disolución de aquello que justamente no podría servir de asidero. Todavía en el §50 de la *Enciclopedia*, podemos leer: "Lo que se llama pruebas de la existencia de Dios debe ser considerado como las descripciones y los análisis de la marcha del espíritu, el cual es un pensante y piensa lo sensible. El paso por el cual el pensamiento se eleva por encima de lo sensible y sale de lo finito para ir a lo infinito, el salto por el cual rompe el encadenamiento de lo sensible y se lanza a lo suprasensible, todo esto es el pensamiento mismo; este paso no es más que el pensamiento. Rehusarlo es rehusar el pensamiento. Son los animales quienes no dan este paso, permanecen en la impresión y en la intuición sensible, por lo que no tienen religión"<sup>124</sup>.

En definitiva, para Hegel "Dios" parece coincidir siempre con esa metáfora suprema de la actividad del hombre consistente en salir de sí para crear un mundo — y encontrarse al cabo consigo mismo, sólo consigo mismo. Desgajamiento y reconciliación, alienación y retorno a sí: tal es el movimiento que *es* el espíritu en cuanto espíritu. Pero salir del *encadenamiento* de lo sensible no ha estado en Hegel lo que se dice acompañado de la experiencia inversa —a saber, sentir lo inteligible, intuir el pensamiento— salvo en aquel momento fugaz en que, en compañía de sus amigos Hölderlin y Schelling, imaginó una religión popular no alienada como fundada en la metáfora del *corazón del pueblo*<sup>125</sup>. Habrá que esperar a que se cumpla la saturación metafísica del mundo —en la época de la *revelación de la técnica*<sup>126</sup>— para comenzar a remontar (filosóficamente) lo remontado: después de Hegel, con él y contra él, quizá

---

<sup>124</sup> *Enciclopedia...* o. c., parágrafo 50. Cit. en Marcel Régnier, "Lógica y teológica hegeliana", en *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI, México, 1973, p. 209

<sup>125</sup> Cfr. Félix Duque, "El corazón del pueblo. La 'Religión' del Hegel de Berna", manuscrito inédito, Madrid, 1996

<sup>126</sup> Si en el cristianismo se revela la esencia de la religión, en (el fin de) la modernidad se revela la esencia de la técnica. Una esencia que no mienta algo eterno y estático, sino un *modo* de manifestación de la articulación del hombre con respecto al ser. La modernidad se comprende a sí misma bajo la presuposición de una coincidencia del pensamiento y la realidad en el espacio —paradójico— de la historia y en remisión a un sujeto que *hace realidad* el pensamiento y *torna racional* la realidad. En tanto sujeto abstracto, es la Humanidad, protagonista de una gesta que progresivamente alcanza la identificación de lo interior con lo exterior. Cfr. F. Duque, *El mundo por de dentro...*, o. c., pp. 7 y ss.

se persigue menos un pensamiento capaz de “sobreponerse” a lo sensible que un pensar inmanente a su errancia: un pensar finito, una inteligencia mortal, un saber de la caducidad, un saber pasional, un no-saber, un pensar *lo que (nos) pasa*<sup>128</sup>.

## 6

Que toda la filosofía de Hegel es filosofía *de la religión* no equivale a sostener que la filosofía hegeliana termina *confundida* en y con la religión<sup>128</sup>. En todo caso, podría decirse que la filosofía *moderna* —trabajo del concepto— consiste en *absorber sin residuos* a la religión. Pero de tal absorción no está excluido el forcejeo, a pesar de poseer ambas, como ahora sabemos, *un referente idéntico*. El sistema edificado por Hegel intenta ante todo *pensar la religión* —y ello significa, muy exactamente, *eleva la religión a su concepto*. Elevar: pues la religión, anclada en la representación, permanece irrealizable: ella designa —y consagra— la escisión de la conciencia. Por un lado el sujeto (mortal), por el otro la sustancia (infinita). El problema, aquí, es que de la representación al concepto no hay un tránsito pacífico. En el concepto, *los extremos están articulados*. La representación, por el contrario, se sostiene en las oposiciones, lo que significa que las mantiene en su fijeza. Quizá por eso la filosofía de Hegel escandalice al teólogo: menos por su carácter abstracto y especulativo —ajeno al tibio fulgor de la devoción— que por la necesidad, inherente al concepto, de articular las contradicciones. ¿Cómo *imaginar* una divinidad que incluya dentro de sí el principio del mal, cómo *admitir* un Dios que contiene, o que *es, también*, el Diabolo?<sup>129</sup>

¿Pensar la religión significaría *disolverla*, tal como lo había propugnado el siglo de las Luces? Para el Hegel de Tubinga y Berna, de lo que se trata es más bien de disolver el vínculo (histórico) de la religión con el poder despótico. En clave kantiana, este lazo se rompe al reducir la religión a sus dos postulados prácticos —la inmortalidad del alma, la existencia de Dios—, pero Hegel sabe que semejante racionalización es insuficiente si lo que se busca es una religión que, por sí misma, llegue al “corazón del pueblo”. Todavía en Francfort, Hegel conserva el reclamo de una religión que sea no por racional menos sensible. La Ilustración ha lanzado a la criatura con el agua sucia de la positividad dogmática. Lo que significa que la religión no tiene nada de *falso* —aunque sí, de acuerdo con Hegel, una buena dosis de *ingenuidad*<sup>130</sup>. La filosofía no le podría dar la espalda a esta sabiduría sin empobrecerse o incluso traicionarse a sí misma: la tarea consiste desde entonces en construir un

---

<sup>127</sup> De eso tratan justamente los capítulos restantes. Acerca de lo último, cfr. Miguel Morey, *El orden de los acontecimientos. Sobre el saber narrativo*, Península, Barcelona, 1988

<sup>128</sup> Cfr. Ramón Valls, “Religión en la filosofía de Hegel”, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, edición a cargo de M. Fraijó, Trotta, Madrid, 1994, pp. 207-237

<sup>129</sup> Para este aspecto del hegelianismo, ver Félix Duque, *Il fiore nero. Satanesimo e paganesimo nella fine della modernità*, Lanfranchi. Milano, 1995

<sup>130</sup> Ramón Valls, *op. cit.*, p. 214



concepto ampliado de la razón — en *albergar el contenido* de la religión para que éste encuentre su forma apropiada.

El *trabajo del concepto* no es otra cosa que la capacidad de *asunción de la negatividad* por parte del pensamiento. La filosofía, con Hegel, alcanza uno de sus extremos más asombrosos: la asunción crítica de *toda* la tradición filosófica de Occidente — y de *todo* el credo cristiano. Ya no se trata de “idear” una nueva religión, sino de desarrollar (especulativamente) lo que en la revelación cristiana se encuentra en embrión: en clave hegeliana, *pasar de la representación al concepto*. Y es que solamente en el interior del concepto puede ser reconciliada la razón con la libertad — y ser así preservado el dogma de la trinidad cristiana: la encarnación del absoluto, la finitización de lo eterno. En clave socio-política: el *locus* del espíritu no es ya la Iglesia sino el Estado y la sociedad civil. Para el Hegel de Jena, la religión es, abiertamente, *un asunto político*. Dios no es una representación subjetiva, sino la manifestación efectiva del *perdón*<sup>131</sup>, es decir, la *reconciliación activa* de los seres humanos en la coincidencia de la ética, la política y la religión. Lo propio de la religión es pues, para la *Fenomenología*, el *anuncio* de la reconciliación. Lo que hace la filosofía no es, en este sentido, otra cosa que *reducir la lejanía* de la religión<sup>132</sup>.

La operación especulativa de Hegel consiste, desde cierto punto de vista, en desplazar la cosmología de su centralidad y en reemplazarla por la ética — operación anunciada ciertamente por Kant (¡y por Platón!) pero *rematada* filosóficamente en el sistema hegeliano. *Porque de lo que se trataba, desde un principio, era de privilegiar la idea de libertad* (y de auto-determinación) *en el concepto de Dios* (o del Absoluto, como seguramente preferiría designarlo el propio Hegel). Por ello se produce el deslizamiento de la Naturaleza al Espíritu: sólo en la relación ética es posible *saber* lo que Dios es<sup>133</sup>.

“Lo absoluto es el espíritu”, dice en la *Enciclopedia*<sup>134</sup>, añadiendo que la comprensión cabal de esta idea ha sido “la tendencia de toda la cultura y de toda la filosofía; toda religión y todo saber se han esforzado para alcanzar este punto; sólo desde este impulso hay que entender la historia universal”. Porque hay que volver a decir que la esencia del espíritu es, en cristiano, *manifestación*. La percepción —finita— de lo absoluto da origen a las religiones finitas. Pero lo absoluto se abre paso. La religión es absoluta cuando y sólo cuando *se representa al infinito*. Pero, ¿cómo es posible esa representación? *Resolviendo el misterio de la (Santísima) Trinidad*: cada momento de la triada expone el contenido absoluto: “como contenido eterno que en su manifestación permanece dentro de sí (vida intratrinitaria), como distinción entre esencia eterna y manifestación que ahora deviene mundo (Dios

---

<sup>131</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, o.c., pp. 390-392. La tesis doctoral de Eugenio Triás, *El lenguaje del perdón*, Anagrama, Barcelona, 1984, es una interesante meditación sobre esta desembocadura de la filosofía hegeliana.

<sup>132</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 456

<sup>133</sup> Ramón Valls, *op. cit.*, p. 223

<sup>134</sup> En el párrafo 384, nota.

creador), y como regreso infinito y reconciliación del mundo enajenado con la esencia eterna, es decir, como regreso desde la manifestación a la unidad de su plenitud (redención)<sup>135</sup>. De este modo, Hegel *consume la secularización del cristianismo*: el misterio se hace transparente a la razón: la revelación *es la revelación de la razón*<sup>136</sup>. Con su efecto práctico: la superioridad del Estado sobre la Iglesia<sup>137</sup>.

¿Qué hace Hegel, en una palabra, con la religión (cristiana) sino “superarla” en su peculiar sentido especulativo (*aufgehoben*)? En primer lugar, eliminando su carácter *escindido*: no hay un Dios *fuera de este mundo*. En segundo lugar, conservando el *contenido racional* del credo: trinidad, caída, encarnación, redención por la muerte, inhabitación del espíritu en la comunidad. En tercer lugar, elevando este contenido a concepto: a la unidad dinámica de ser y pensar. En suma, lo que Hegel ofrece es un cristianismo *plenamente racionalizado*. El pensamiento ilustrado apenas llegaba a ser un cristianismo *incompleto, mutilado*. El de Hegel, como se ha entrevisto, consiste ante todo en un intento de *ampliación de la razón*<sup>138</sup>.

Resta preguntarse ahora si esta ampliación es lo suficientemente poderosa como para devorar sus propios residuos y ser capaz de “reciclar” todo lo que excede al modernísimo y muy hegeliano *trabajo del concepto*.

## 7

“El poder no consiste más que en mantenerse en lo negativo de uno mismo”<sup>139</sup>. El poder: soportar el (propio) infierno. Pero para Hegel este poder no sería tal si se perdiera de vista el horizonte de la reconciliación. Es cierto: la idea no se despliega sin unilateralidad y sin escisión<sup>140</sup>. Mas tampoco lo haría *fuera* del mundo: allí donde “el infortunio y la calamidad” retornan a “la inocencia amistosa de angélica beatitud celestial, la calma inactiva, la majestad de un poder que descansa

<sup>135</sup> Ramón Valls, *op. cit.*, p. 225

<sup>136</sup> “La representación cristiana, revertida a concepto, no es más que la estructura racional del universo que se repite en todos los peldaños de la escala de los seres, cada vez con mayor riqueza específica, desde la mecánica celeste a la vida y desde el psiquismo a las relaciones sociales que son en su ápice relaciones entre libertades. Estas sólo se encuentran a sí mismas y se realizan en la libertad del otro. Toda la estructura del universo se contempla así como soberana autoposición del punto inicial del todo que, negándose, pone lo otro de sí fuera de sí para recogerlo luego en sí. Punto inicial que en el primer momento lógico y eterno es sólo Dios, pero es ya realidad (virtualmente, toda la realidad) y pensamiento; por eso se llama idea”, *ibid.*, p. 226

<sup>137</sup> Sólo al Estado, “espíritu presente y real” le compete el gobierno de la realidad “en exclusiva”, según establece el parágrafo 270 de la *Filosofía del Derecho*.

<sup>138</sup> Esa es, al menos, la opinión de Ramón Valls. Cfr. *op. cit.*, p. 230.

<sup>139</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Akal, trad. A. Brotóns Muñoz, Madrid, 1989, p. 132

<sup>140</sup> *Ibidem*.

autónomamente en sí, la virtualidad y el hermetismo”<sup>141</sup>. Porque el ideal *no cabe en sí*; es preciso que, mezclándose entre la caducidad y el embrollo del mundo, rebajándose a él, *se preste a la intuición sensible*<sup>142</sup>. La dificultad estriba en mostrar cómo vuelve a (en) sí el espíritu, roto entre la multiplicidad y en medio de la lucha en que están trabadas las cosas finitas.

Así, los dioses griegos están mezclados con los hombres y sus conflictos, aunque, con todo, conservando su autonomía, su libertad, su “intangible majestad”<sup>143</sup>. *Descendiendo* a la altura de lo humano, las deidades lo enaltecen<sup>144</sup>. Pero esta autonomía —de los dioses y de los hombres— es parcial. Parcial porque *enfrentada*. “La verdadera autonomía no consiste más que en la unidad y compenetración de individualidad y universalidad, pues lo universal sólo cobra realidad concreta por medio de lo singular en tanto en cuanto sólo en lo universal encuentra el sujeto singular y particular la base inconcusa y el auténtico contenido de su realidad efectiva”<sup>145</sup>. Una autonomía escindida no es (auténtica) autonomía, por más que las imágenes de lo divino hayan alcanzado, en el mundo griego, el elevado estatuto de la subjetividad. Frente a ellas, limitándolas, subsiste un mundo de *objetos*: su autonomía es, pues, *inmediata*, es decir, contingente. En esta inmediatez, los hombres flotan a la deriva. *El mundo como tal es esa deriva*.

A la arbitrariedad y contingencia de las acciones —y omisiones— de los individuos se opone, como en espejo, en la modernidad, una universalidad reificada. La justicia es tan sólo un orden de positivities ante la cual cada individuo sólo acierta, de grado o por fuerza, a someterse. Los individuos son *accesorios* del Estado: hagan lo que hagan, su acción resulta, comparada con el todo, completamente *insignificante*. Al Estado le importa la obediencia, *no* el consenso de los singulares: es el *castigo*, ante la infracción, lo que hace valer al derecho y a lo ético<sup>146</sup>. La universalidad reificada tiene, para Hegel, mucho de hormiguero: subordinación omnimoda de lo singular a lo universal, fragmentación infinita de las actividades, participación del *número* en lugar de la acción individual. En el mundo moderno, *los héroes han desaparecido*. El *sistema judicial*, abstracto e impersonal, ha sustituido a la *venganza*. La existencia externa del hombre está asegurada por instancias que le trascienden —y le niegan— en cuanto individuo.

El tiempo de los héroes es, para Hegel, el tiempo propio del arte: “pues el arte y su ideal son precisamente lo universal, en la medida en que éste está configurado

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> “Lo divino como círculo de dioses”, *ibid.*, p. 130. El Uno se fragmenta: en el politeísmo pagano, en el trinitarismo cristiano. Lo divino es Uno sólo para el pensamiento, *no para el pecho*.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 131

<sup>144</sup> Pero ya está visto que, en Hegel, *la sustancia* de lo divino no es otra cosa que *la eticidad*.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 134

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 136

para la intuición y por tanto todavía en unidad inmediata con la particularidad y su vitalidad”<sup>147</sup>. El héroe *es* la unidad —inmediata— de lo universal y lo individual: en él, la ley coincide con la vida, su acción *funda* la eticidad<sup>148</sup>. El individuo no es una simple e insignificante partícula adosada —subordinada— a un orden inmóvil y perentorio. Es *soberano*<sup>149</sup>: desea, actúa, ejecuta — y responde, individualmente, por todos y cada uno de sus actos.

Por su parte, y en neto contraste con el héroe, el hombre moderno dispone de estratagemas *legales* para eludir esa responsabilidad; para, en otros términos, *burlar* al destino. Por ejemplo, la transgresión de la ley es punible sólo si el infractor actúa *a sabiendas* de que sus actos son transgresores, y sólo cuando los comete *a propósito*. Edipo podría haberse “salvado” de su destino si hubiese sido moderno: “La autónoma solidez e integridad del carácter heroico rehúsa la partición de la culpa y nada sabe de esta oposición entre las intenciones subjetivas y el acto objetivo y sus consecuencias, mientras que en la complicación y ramificación del actuar de hoy día cada cual recurre a todos los demás y aparta de sí la culpa tanto como puede”<sup>150</sup>. El hombre del tiempo de los héroes *no se distingue* del todo ético al que pertenece: éste es todavía *suyo*. No hay diferencia entre persona y familia: uno *es la propia estirpe*.

En la individualidad heroica, a pesar de esta inflexible pertenencia al todo, el ideal es más “real” precisamente porque no hay una componenda del sujeto con la libertad *formal* que defienden los modernos. En terminología hegeliana: lo sustancial es *ya* individual, lo individual es *ya* sustancial. Y esta inmediatez es rigurosamente *mítica*. El tiempo de los héroes es, *de siempre*, el tiempo *pasado*. Es un *recuerdo*, que cubre lo contingente y lo particular con un *manto* de universalidad: “Más precisamente, una edad heroica ofrece la ventaja, frente a una circunstancia posterior, más civilizada, de que el carácter singular y el individuo en general no se hallan todavía en tales días enfrentados a lo sustancial, ético, jurídico, como necesidad legal, y así el poeta afronta inmediateamente lo que el ideal exige”<sup>151</sup>. En el mito, por lo demás, la forma y el contenido están fundidos. Y esto equivale a decir que el ideal *no es lo mismo* que el bien: por el contrario, el mal, la perversidad, la crueldad, la venganza, la violencia y el desenfreno son componentes esenciales de la época heroica o mítica, esa edad a la que a pesar de todo jamás podremos renunciar<sup>152</sup>.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 137

<sup>148</sup> Lo cual no significa en absoluto que el héroe manifieste con y por ello una dimensión *moral*: como indica —no sin humor— el propio Hegel, Hércules fecundó a cuarenta y nueve doncellas en una sola noche y asesinó a un rey después de limpiar de excrementos sus establos. Cfr. *ibid.*, p. 138

<sup>149</sup> En la concepción de Bataille, la noción de soberanía no se aplica al héroe hegeliano: pues éste sigue actuando *servilmente*, en la medida en que no deja de perseguir un *ideal*. Vid., *infra*, capítulo sexto, sección II.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 139

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 140

<sup>152</sup> *Ibid.*, pp. 141 y 144

Tal el terreno propicio para esa *extraña flor* que es el arte<sup>153</sup>.

## 8

La pregunta por lo sagrado apunta a todo aquello que los hombres se han visto en la necesidad de reemplazar (de aplazar, emplazar o desplazar), como mecanismo esencial de aseguramiento y autoconservación. Angustiada ante la perspectiva de la muerte, una colectividad determinada se ve llevada a saturar todo el espacio disponible con simulacros, con infinitud de extensiones de sí misma: dilapidará sus energías alineando lápidas que impidan a los muertos recordarles que fueron *ellos* los que les *prestaron* su tiempo. En una palabra, los hombres han huido de esa angustia por la puerta del trabajo, llegando a imaginar con ello una liberación, la redención de su mortalidad: una redención fundada en el olvido y el desprecio.

También la *Fenomenología del Espíritu* nos relata ese escape doloroso y prolongado, pero al cabo triunfal. La naturaleza termina transfigurada en mundo; la alteridad, humanizada. De semejante descripción es inútil desentenderse: basta para nosotros devolver la sangre a la pira de la que nunca ha salido. La humanidad que Hegel ha abanderado se ha librado de sí misma adoptando la figura amorfa e inmortal de la inefable *sociedad anónima*. Ha transitado velozmente de la angustia al cinismo — y del cinismo al tedio. Un mundo de riesgos controlados y de controles peligrosos. Ha sustituido la hostilidad de la naturaleza con las vacaciones programadas: huyendo del pavor *vacui* ha terminado por *disneylandizar* el entorno. La naturaleza es cultura. Lo sagrado en ella, ¿podría ser algo más que un boyante tráfico de cirios y veladoras, un intercambio de estampas, *gadgets* y fetiches? No obstante, lo sagrado sólo podría significar, en este mundo, aquello que *todavía no* está incluido en su catálogo.

En Hegel, tal como hemos podido constatar, lo sagrado sólo marca el extremo donde el espíritu desfallece. Un vacío que puede colmarse al arbitrio de los hombres, una nada que se inviste de sueños, fantasmas, alucinaciones: espectros. Lo sagrado es la muerte, la finitud irremisible: allí donde la individualidad humana se realiza — pero sólo para retornar a esa nada de la que un día emergiera. Las páginas de la *Fenomenología* ocupadas en la descripción del conflicto trágico que desgarría interiormente el mundo de los amos paganos así lo confirman: la ley humana (es decir: la identidad individual mediada por una identidad colectiva) colisiona con la ley divina (es decir: la esencia simple e inmediata de la eticidad), del mismo modo en que el espíritu choca con la naturaleza y la conciencia se estrella con el ser: “los penates

---

<sup>153</sup> El cuadro que a propósito de la sociedad burguesa dibuja Hegel no podría ser más vívido. El contraste y la colisión con la edad heroica son brutales. En “nuestra actual circunstancia del mundo” no hay autonomía para las decisiones particulares, la honestidad —restringida al ámbito casero— es el valor supremo, los gobernantes ven cómo desaparece su individualidad detrás de la función, los sujetos son *muñones* de una totalidad que simplemente les excluye o instrumenta: “Y si bien en su ánimo y carácter la personalidad moderna se es en cuanto sujeto infinita y en su obrar y sufrir manifiesta derecho, ley, eticidad, etc., sin embargo, en este singular el ser-ahí del derecho es tan limitado como el singular mismo, y no es, como en la circunstancia heroica propiamente dicha, el ser-ahí del derecho, de la costumbre, de la legalidad en general. El singular ya no es ahora, como en la edad heroica, el portador y la exclusiva realidad efectiva de estos poderes”, cfr. *ibid.*, p. 143. Por lo demás, consignemos aquí que, para Hegel, el diablo —lo “meramente” negativo, la ausencia del ideal— es *estéticamente inservible*. Sólo las “potencias en sí mismas afirmativas y sustanciales” pueden ser objeto de representación. *Ibid.*, p. 162

se enfrentan al espíritu universal”<sup>154</sup>. La ley divina otorga valor al individuo en cuanto *mortal*. La ley humana lo considera siempre en cuanto *ciudadano* (es decir, inserto en el Estado). No existe entre ambas legalidades relación de autonomía sino nexo de subordinación: “Ninguna de las dos es por sí sola en y para sí; la ley humana parte en su movimiento vivo de la divina, la ley vigente sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de la inmediatez, y retorna, asimismo, al lugar de donde partió. La potencia subterránea, por el contrario, tiene su *realidad* sobre la tierra; deviene por medio de la conciencia ser allí y actividad”<sup>155</sup>. La realidad de lo inmediato consiste en *romper* su inmediatez, en deshacerse de ella: en *morir por otro*. Un hombre tiene que morir *por todos* — al menos “por su patria”. No es posible, ni para Hegel ni para el espíritu cristiano, morir por nada, morir simplemente. Tampoco, por supuesto, vivir “simplemente”. *Ninguna muerte ha de ser en vano*. Si lo sagrado es ese agujero del que nada puede sacar al hombre —y de donde él mismo no puede sacar nada—, la ley divina consistirá en *enterrar* a los muertos, en rendirles culto, en, de alguna manera, conservarlos en su inexpresable, ahora ya inalcanzable singularidad — y la ley humana, la obligación de hacer de lo divino un *medio* de conservación del espíritu: a saber, del Estado. La familia diviniza al muerto, pero el Estado humaniza (es decir: utiliza, aprovecha, canaliza, recicla, dispone de) la muerte.

Todo lo que se ponga al despliegue (histórico) de la razón constituye para Hegel una huida del mundo: una (re)caída en lo sagrado. En los obstáculos a ese despliegue anida lo sagrado, factor de disfunción, de resistencia al espíritu: una voluntad sujeta al instinto, una naturaleza que sofoca a la cultura, un inconsciente que sigue moviendo, desde la sombra, los hilos de la conciencia. Porque lo divino es la penetración del espíritu en la naturaleza —y su retorno a sí—, no la opacidad que ésta interpone a la viril luminosidad de aquél. Así concebido, lo divino sólo podría ser la *obra* de los hombres: una negatividad *bien temperada*, una armonía donde la naturaleza danza al ritmo dictado por el espíritu. Lo humano, ascesis del pensamiento, ha evaporado todo vestigio de lo sagrado, toda opacidad terrena, todo lo no inmediatamente en su mano<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, o.c., p. 264

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 270

<sup>156</sup> *Ibidem*. Cfr. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1949, pp. 196-222. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel habla del *Espíritu*, no de Dios. En cualquier caso, de acuerdo con la influyente —aunque *desviada*— lectura de Kojève, Dios es un modo *extrañado* de decir Espíritu. Dios es el nombre (inconsciente) de la autoconciencia (humana). No hay más espíritu —según Kojève— que el humano. Pero para cobrar conciencia de que Dios es siempre una *proyección*, en el plano de la Trascendencia, del propio espíritu humano, ha sido necesario cubrir un dilatado movimiento que se expresa histórica y lógicamente en distintas figuras o diferentes estadios religiosos. La religión viene allí a ser concebida como el modo en que los hombres comienzan a devenir autoconcientes; al cumplirse el proceso, lo divino —en cuanto trascendencia, separación infinita—, y lo religioso —en cuanto duplicación o desdoblamiento del mundo— se extinguen... en el Estado. Véanse al respecto los comentarios críticos de Ramón Valls Plana, *Del Yo al Nosotros. Una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Laia, Barcelona, 1979, pp. 404 y ss, y Pierre Macherey, “Kojève l’initiateur”, en *Magazine littéraire*, Núm. 293, Paris, 1991, pp. 51-54. Macherey sostiene que la lectura que de Hegel hace Kojève es al mismo tiempo verídica y falaz, pero a fin de cuentas totalmente *desviada* de la “estricta lección del hegelianismo” (p. 52). Como tantos otros comentaristas, Kojève utiliza a Hegel para articular un pensamiento propio, que Macherey condensa bajo los títulos de una *antropología del deseo* —lo

Dentro del sistema hegeliano, el hombre sólo llega a ser tal en y por el *deseo*: sólo en la apropiación de lo otro de sí se cumple su humanidad. No sorprende que lo sagrado, considerado en su radical indisponibilidad, experimente en Hegel una sublimación prácticamente sin restos. Lo humano es el proyecto — y nada podría de antemano sustraerse a ello. La divinización de la acción humana encuentra su correspondencia en una desacralización generalizada de la naturaleza. En la sociedad arcaica, lo sagrado *es lo que es*, el fondo permanente y resistente de las cosas. En la modernidad que Hegel lleva a concepto, *lo que es* viene a ser lo más vacío, momento alienado de un devenir que el hombre mismo despliega en su proyectarse sobre el mundo. Asociado a lo que es, a lo dado, a lo que simplemente se hereda, lo sagrado cede su sitio a lo divino de la acción humana, a la transformación de lo real, al sometimiento de la naturaleza bajo el proyecto de la cultura. Lo sagrado no consiste para Hegel en habitar (poéticamente) en lo innombrable, como pensaría su contemporáneo Hölderlin, sino justamente en lo contrario: en apropiarse de lo ajeno — haciéndolo a imagen y semejanza de lo humano.

Si lo sagrado es todo aquello que excede o se sustrae al proyecto, la antropoteología de Hegel es la forma más secularizada del pensamiento moderno. La asunción de la religión en y por el saber absoluto tiene como correlato la disolución de toda divinidad considerada bajo la figura de la trascendencia: Dios es el punto de llegada (no el origen) del proceso antropogénico. Si lo sagrado marca el límite de la acción —de la lucha y del trabajo— de los hombres, la antropología hegeliana remite a la constante ruptura, transgresión o rebelión contra todo límite: lo humano es negación de lo dado, es decir, para el caso, *destrucción de lo sagrado*. En la perspectiva totalizada en la dialéctica hegeliana, lo sagrado es una *supervivencia* del paganismo en el seno del cristianismo, religión secular por antonomasia.

Con Hegel llega a su culminación el sueño de una Humanidad reconciliada merced a su trabajo — y a su acción civilizatoria. A partir de entonces, pensadores como Nietzsche, Heidegger o Bataille<sup>157</sup>, en la base de la reflexión filosófica del siglo que ahora termina, abandonarán sin mayor remordimiento no sólo el horizonte tecnopolítico, sino la idea misma de reconciliación. Es posible que semejante idea haya estado latiendo en el fondo de esta violencia catastrófica — y al mismo tiempo auto-regulable — que el Occidente metafísico-cristiano impone en el planeta entero. Para el pensamiento contemporáneo, lo sagrado mienta ante todo una suerte de fisura que esa metafísica y esa religión han tratado, por todos los medios a su disposición, de suturar. Pensar lo sagrado equivale a pensar lo que el armazón del mundo tiene sin remedio que rechazar, sepultar, tapiar, desechar, olvidar, encarcelar, reprimir, contrarrestar... o poner a su servicio.

---

humano es deseo de sí, es decir, reflexión sobre sí y obsesión por el otro—, una *teoría del fin de la historia* —la negatividad de lo humano tiende a un cumplimiento o límite absoluto— y una *doctrina de la finitud* desarrollada bajo la perspectiva de un humanismo ateo. Esta última constituye el aporte fundamental de Kojève, que se sitúa en proximidad a Heidegger, aunque sin poder renunciar, como lo hace éste, al horizonte del humanismo.

<sup>157</sup> Véase, *infra*, caps. tercero, cuarto y sexto, respectivamente.

Pero digamos enseguida que si lo sagrado nombra esa latencia, no ha dejado por otro lado de hacer erupción en la historia de su arte<sup>158</sup>. La religión continúa administrando, con crecientes dificultades, *otro mundo* que continúa estando vacío, o bien se ha convertido en una colonia (mejor urbanizada) de éste. La filosofía, teórica y prácticamente exhausta, ha entregado ya casi todas sus antorchas a las ciencias “positivas”. El arte, convertido en negocio o administrado por camarillas *snoobs*. Hay una industria sagrada, una guerra santa, una *violencia legítima*. ¿Cómo podría insistir lo sagrado si no como la violencia ciega de un planeta cicatrizado por la mano conjunta de los hombres y sus dioses fatídicos, sus *aciagos demiurgos*?

Ahora bien, si es verdad que existe un desplazamiento de lo sagrado —entendido hermenéuticamente como juego, símbolo y fiesta— al territorio de la expresión (y la emoción) estética, lo es, sin duda, como algo solidario de un amplio y complejo proceso histórico de secularización y deshechizamiento del mundo, que ha estado en obra desde la irrupción misma de lo que llamamos Occidente, y cuyas principales inflexiones empírico-discursivas trataremos de ver, a vuelo de pájaro, en lo que sigue.

### III. Secularización y desencanto

#### 1

Quizá lo primero que debe señalarse es que el término *secularización* viene marcado por una ambigüedad congénita. Puede aplicarse alternativamente a la *descristianización* (quiebra o profanación del principio de la cristiandad) y a la *desacralización* (sin referencia obligada a aquél principio) de la sociedad moderna<sup>159</sup>. En su origen (c. 1646), alude específicamente a una *expropiación* de bienes eclesiásticos por parte del príncipe o de la Iglesia reformada. Remite, en este sentido, a una *acción jurídica* que pone en manos “seculares” bienes que hasta ese momento permanecían en poder de la Iglesia. Hacia 1734, el término designa un *pasaje*: la

---

<sup>158</sup> En tanto que juego, el arte remite a sí mismo. No es (en realidad, nunca lo ha sido: pero solamente en la modernidad “extremada” esto se revela sin restos) vehículo de un sentido o de una revelación que le sea exterior. El es su propia hierofanía. En tanto que símbolo, excluye la biunívoca transparencia del concepto. Como escribe H.-G. Gadamer, “urbanizando” también en esto a Heidegger: “Lo simbólico del arte descansa sobre un insoluble juego de contrarios, de mostración y ocultación” (*La actualidad de lo bello*, Paidós, ICE/UAB, Barcelona, Trad. A. Gómez Ramos, 1991, p. 87). El arte (contemporáneo) muestra que traer a la luz es sólo *una* cara de la experiencia. La otra es, justamente, el velamiento, la retirada: presencia-ausencia del fondo que no puede ser expuesto porque contra él se destaca todo fenómeno. No hay remisión, o, más bien, la remisión de la obra es la obra misma en su oscura emergencia: “Con otras palabras: la obra de arte significa un crecimiento en el ser” (p. 91). Tal autorreferencialidad es lo que aparece al concebir al arte en su proximidad y parentesco con el juego y con lo simbólico. Lo simbólico del arte consiste en que su significado no se encuentra *más allá* de su misma aparición: “La obra de arte no es, en ningún sentido, una alegoría, es decir, no dice algo para que así se piense en otra cosa, sino que sólo y precisamente en ella misma puede encontrarse lo que ella tenga que decir” (p. 96). Y por ello también es una fiesta: Una celebración. Detención del tiempo, interrupción del orden profano. La obra de arte logra —así por un instante— el milagro: que *este* mundo resucite. Una idea presente, por lo demás, en el Octavio Paz de las *Conjunciones y disyunciones*: el arte ocupa, en la modernidad, el lugar (desplazado) del rito y de la fiesta; en la obra, el lenguaje —el espíritu— *cobra cuerpo* (vid. *loc. cit.*, p. 19).

<sup>159</sup> Cfr. Giacomo Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 14 ss.



conversión del clero “regular”, en clero “secular” — es decir, la *salida* del religioso desde el claustro (clausura espacial, pero también temporal) hacia el *tiempo*.

En este sentido, lo secular mantiene una referencia obligatoria a lo sagrado (cristiano): designa uno de los polos de la tradicional dualidad que opone lo celeste y lo terreno, lo espiritual y lo mundano, lo contemplativo y lo activo. Ahora bien, esta polaridad tiene más de *especular* que de irreductible: paradójicamente, los extremos adoptan, en la historia de su contraposición, los caracteres y rasgos de identidad del contrario. En otras palabras, *lo sagrado se profaniza y lo profano se sacraliza*<sup>160</sup>. Ciertamente, estamos en presencia de una mutua colonización: mientras que lo eterno se temporaliza, el tiempo (histórico) se diviniza. El espíritu se hace mundo y el mundo se espiritualiza. No se trata, en resumen, de una destrucción, sistemática o contingente, del polo sagrado, sino de una *interiorización*, de una *incorporación* del plano de lo trascendente en el horizonte, desplegado históricamente, de la immanencia. En el proceso de secularización, lo que desaparece es únicamente el *dualismo sagrado/profano*<sup>161</sup>.

Al respecto, no debería ya sorprendernos que esta mundanización del principio divino del cristianismo haya encontrado en Hegel, una vez más, un testigo —y un promotor— de privilegio. El espíritu es, por decirlo en un par de frases, *la historia de su encarnación*, el relato de su *redención del mundo*. Todo el despliegue de la secularización se encontraba, *in nuce*, en la señal de la cruz: es decir, en una finitización de lo infinito que equivale a la redención de lo finito *en tanto que finito*<sup>162</sup>.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 25. “Il conflitto tra i due poteri non mette capo a una differenziazione, ma piuttosto a un *gioco di specchi* in cui l’uno tende ad assumere la prerogative dell’altro: la Chiesa si ‘statalizza’ (assumendo il caratteri della centralizzazione e della razionalizzazione burocratica) e lo Stato si ‘ecclesiaticizza’ (incrementando le caratteristiche sacrali e ritualizzando le proprie procedure)”.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 28. Esta interiorización es formulada por Marramao a la manera de una *fagocitación* de la dimensión escatológica inherente al cristianismo “tradicional”.

<sup>162</sup> En la concepción de Hegel, como hemos tenido ya ocasión de comprobar en la sección precedente, el nexo entre el pensamiento filosófico y la representación cristiana es a la vez lógico e histórico: su diferencia va a ser reducida y circunscrita al marco de una distinción que en el fondo es meramente formal. Del sentimiento a la representación sensible y de ésta a la exposición filosófica, sólo existen transiciones, nunca discontinuidades; y sin embargo, sólo bajo su forma filosófica Dios “es” en su esencia: menos sensible que pensable, la divinidad es ante todo un asunto —un *culto*— propio de filósofos. En referencia a su contenido, religión y filosofía co-inciden; pero ese contenido “es”, realmente, sólo bajo su determinación conceptual. El sentimiento de dolor indescriptible que provoca la imagen de un Dios agonizando en la cruz sólo remite, en esta teodicea teorética, a un *momento* de la Idea en su camino hacia la realización de la libertad absoluta. Cabe indicar que la mayoría de los comentaristas de Hegel coincide en el reconocimiento de que todo este trabajo filosófico de traducción-inversión-conversión viene sostenido por un doble propósito: *justificar* la religión cristiana, por supuesto, pero *también* establecer los parámetros de su *crítica*. De hecho, precisamente a partir de la ambigüedad inherente a esta operación se derivará buena parte de la reflexión subsecuente. Para unos, la absorción de la religión en el continente filosófico será el equivalente de una mutilación: la pérdida del carácter *personal* de Dios, la supresión de la inmortalidad del alma; para otros, por el contrario, la filosofía sólo logra con semejante intervención asimilatoria mantenerse en el interior de un horizonte irremisiblemente dogmático. Arrancando de este resultado contradictorio, la reflexión teórica posthegeliana cumplirá, incluso sin proponérselo deliberadamente, una tarea de destrucción, desenmascaramiento y abandono, no sólo de la presunta “filosofía cristiana”, sino del cristianismo en su dimensión cultural global. Para una exposición relativamente instructiva de todo esto, cfr. Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, o.c.

Mucho menos sorprenderá que aquella exigencia hegeliana de *realizar* —mediante su pertinente crítica— la teología (cristiana), desemboque en la exigencia, enarbolada por la llamada izquierda joven-hegeliana, en el sentido de *realizar* —mediante su forzosa crítica *política*— la potente filosofía especulativa articulada por el maestro. Si la esencia de la religión se reduce a *exigir el paraíso en la tierra* ello supone en los sucesores de Hegel una identificación de *verdad y actualidad*: el pensamiento tiene por presupuesto único la construcción de lo que ulteriormente será conocido como *ontología del presente*<sup>163</sup>.

## 2

El tránsito de la idea de secularización desde la teología a la filosofía, y de esta a la ciencia social —que es, históricamente, el pasaje del siglo XIX al siglo XX—, se halla representado, paradigmáticamente, por Max Weber. Su propósito más general ha sido la determinación e identificación de cierto concatenamiento de circunstancias que propician la aparición, en el Occidente cristiano, de un complejo de fenómenos culturales inéditos: a saber, una ciencia racional orientada resueltamente hacia la productividad y las aplicaciones técnicas, una organización igualmente racional —y capitalista— del trabajo “libre”, fundada sobre el principio de calculabilidad, un derecho formal establecido en el mismo principio, y un Estado moderno integrado por funcionarios especializados según el esquema técnico-científico de división del trabajo<sup>164</sup>.

La peculiaridad del análisis weberiano remite, en realidad, mucho menos a las circunstancias económicas, científicas o jurídicas que a la dimensión *ética*, a la conducta práctico-racional, a la *disposición* personal necesaria para que estos fenómenos hayan tenido lugar. El resultado de este enfoque, más que meramente informativo, ha sido una *neutralización de la ambivalencia* implícita en el concepto de secularización<sup>165</sup>: al margen de toda valoración positiva o negativa, el proceso de secularización constituye para Weber el *destino* de Occidente. Un destino en verdad ya implicado en esa peculiar mixtura de *profetismo hebreo* y de *racionalismo griego* que constituye su propia identidad: mixtura que desemboca finalmente en un repudio generalizado a “todos los medios mágico-sacramentales de búsqueda de la salvación”<sup>166</sup>. El profetismo, señala Weber, se opone a todo sacerdocio: su misión no es ni mágica ni adivinatoria, sino doctrinal e imperativa — y, en ese preciso sentido,

---

<sup>163</sup> Marramao, o. c., p. 38. La fórmula “ontología del presente” tenía en la izquierda hegeliana un significado preciso: la religión, si es verdadera, sólo puede ser *de este mundo*, sólo puede tener sentido *ahora*. Se tomará nota de que semejante exigencia de reducción de la dimensión escatológica del cristianismo sólo pudo atraer a este movimiento intelectual, *en su hora*, persecución y escarnio.

<sup>164</sup> Cfr. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, o. c., vol. I, introducción.

<sup>165</sup> Cfr. Marramao, o. c., p. 63

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 65. La expresión es de Max Weber. Cfr. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1989

aparece como fundamentalmente desacralizadora. Entrelazándose históricamente con el racionalismo griego, resulta *ineludible* que Occidente termine íntegramente *desencantado*.

Dejando a un lado las discusiones propiamente teológicas a que ha dado lugar el problema de la secularización<sup>167</sup> puede decirse que la tesis sustentada por Karl Löwith en su *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* se alinea en esta misma orientación: las ideas (típicamente modernas) de Progreso y Humanidad representan sendas “secularizaciones” de las nociones (cristianas) de Providencia y Divinidad. El (nuevo) *futurismo* no es otra cosa que una hipóstasis mundana del (viejo) *mesianismo*. La teología (cristiana) es *introyectada* en el mundo profano, con la consecuente absolutización y sacralización de la Historia (mundana). Pero tal introyección sólo ha sido posible, de acuerdo con Löwith, debido a que ambos extremos coinciden en su base, que remite a una idéntica *concepción del tiempo*: en ella, *el futuro manda*<sup>168</sup>.

En realidad, no habría sacralización del progreso si la modernidad no pudiera remitirse a —y reconocerse en— su *matriz escatológica*. La historia en cuanto tal sólo es concebible en una representación escatológica —esto es: pendiente de una meta final, de una redención definitiva— del mundo. En el entendido, eso sí, de que se trata de una redención del hombre *respecto del mundo*: puesto que, para Löwith, “la raíz, el *fundamento* oculto de la idea moderna de la Historia se halla precisamente en el desprecio cristiano por el mundo; y aunque ese desprecio, una vez secularizado, no aparece como tal, conserva a pesar de todo la herencia de su origen en la idea de una inestabilidad y plasticidad constitutivas de la realidad histórica: ésta ya no es un *en sí* (como lo era el mundo para los griegos: objetivo, incorruptible, eterno), sino un *para nosotros*; solamente existe para ser transformada y como proceso de transformación incesante”<sup>169</sup>. Una vez más: la *temporalización* del mundo moderno sólo ha sido posible en cuanto virtualidad de una cosmovisión profética: del encaminarse a un *fin de los tiempos* que, no obstante, parece *estar en el tiempo*<sup>170</sup>.

La alternativa que se abre en este espacio discursivo está señalada en primer lugar por la crítica heideggeriana a la noción —al “teorema”— de la secularización. En el segundo volumen de su *Nietzsche*, Heidegger sostiene que el *Säkularisierungstheorem* desvía al pensamiento de su concentración en una dimensión más radical: la comprensión de Occidente como mundo del nihilismo. La presunta “mundanización” de cierta fe se realiza, en todo caso, en un mundo previo<sup>171</sup>. Lo cual

---

<sup>167</sup> Cfr. Marramao, *o. c.*, pp. 69-101

<sup>168</sup> Löwith la denomina *concepción futurocéntrica*.

<sup>169</sup> Cfr. G. Marramao, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, trad. J. R. Capella, 1989, p. 34

<sup>170</sup> Podría mostrarse que la tesis de Löwith tiene un antecedente directo en Schelling: en sus *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, éste sostiene que la *singularidad* del cristianismo es justamente su carácter *histórico*: la Revelación acontece *en el tiempo*, en el orden de la sucesión (y no en el de la simultaneidad, como según el propio Schelling acontece en el mundo griego). Cfr. Marramao, *Cielo e terra*, cit., p. 110

<sup>171</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche, II*, Neske, Pfullingen, 1961, p. 146

significa que, si Löwith piensa en términos de secularización, es porque se mantiene en un horizonte religioso; y si Heidegger lo hace en términos de nihilismo, ello obedece a que se mantiene en un horizonte metafísico (que incluye cierta representación religiosa: remite en este sentido a un *inicio decisivo* de mayor profundidad).

La posición de Löwith también ha sido cuestionada desde otros ángulos. Santo Mazzarino, en Italia, le reprochará cierta utilización abusiva y prejuiciosa de la contraposición entre paganismo antiguo y cristianismo moderno merced a las metáforas geométricas del círculo y la flecha: no hay sino comprobar que *no toda* la antigüedad ha sido ahistórica ni *todo* el cristianismo ha sido historicista<sup>172</sup>. Por su cuenta, Hans Blumenberg, en el ámbito alemán, se encargará de enfatizar la *originalidad* de la idea de progreso en la configuración de la *Neuzeit*. Según él, “secularización” es una categoría que apunta a la *ilegitimidad histórica* de la modernidad, pues involucra la idea de que algo ha sido *expropiado* de manos legítimas — y en tal sentido es preciso deshacerse de esa categoría. En cualquier caso, de acuerdo con Blumenberg, entre la escatología y la absolutización (moderna) del progreso existe una profunda heterogeneidad: la primera concibe un *Evento (Ereignis)* que *trasciende* la historia irrumpiendo en ella desde afuera, mientras que la idea de Progreso permanece en todo momento inmanente y homogénea a la historia del mundo<sup>173</sup>. El sustancialismo así introducido —aun de contrabando— por la hipótesis de la secularización impide reconocer el *corte epocal* que implica la autoafirmación humana en el mundo: la absoluta *penetrabilidad* del mundo a la mirada y la acción de los hombres<sup>174</sup>.

Una *tercera vía* podría todavía configurarse a partir de Hannah Arendt, para quien lo propio de la modernidad es menos el proceso de *mundanización de la fe* que la tendencia a su *interiorización*. En *La condición humana*<sup>175</sup> formula la posibilidad de que el eclipse de la trascendencia, fenómeno que marca y prácticamente define a los tiempos modernos, no tenga (solamente) su contrapartida en un proyectarse *en el mundo*, sino —sobre todo— en un abismarse en la *conciencia íntima* de los hombres. La modernidad es una época que se halla por lo mismo *desgarrada* entre dos procesos simultáneos: la conquista *del mundo*, por una parte, y la alienación del individuo *respecto del mundo*, por la otra. La profanación del tiempo y del espacio históricos —su *manipulación*— se corresponde puntual e inexorablemente con un progresivo

<sup>172</sup> Marramao, *o. c.*, p. 115-120

<sup>173</sup> Para Blumenberg, el “teorema de la secularización” es un “caso speciale di sostanzialismo storico, in quanto il successo teoretico si fa dipendere dalla dimostrazione di costanti nella storia, in modo analogo a ciò che accade quasi contemporaneamente nella ricerca topica”. *La legittimità dell'età moderna*, Genova, 1992, p. 35

<sup>174</sup> El progreso, para Blumenberg, no es ninguna transposición mundana de la escatología cristiana; su base empírica se halla “en la ampliación de una realidad devenida teóricamente accesible y disponible y en su capacidad de prestarse a una efectiva metodología científica”. *Ibid.*, p. 124

<sup>175</sup> Vid. (trad italiana) *Vita activa*, Milano, 1989

desarraigo y extravío de la experiencia humana<sup>176</sup>. Desde esta perspectiva, el antagonismo entre el “continuum” de Löwith (la modernidad *cumple* un destino escrito en la frente del cristianismo) y el “discontinuum” de Blumenberg (la modernidad *rompe* el encadenamiento de la tradición cristiana) aparecen como formas simétricas (respectivamente depresiva y eufórica) de una misma actitud que en lo fundamental es sólo *escéptica* (en relación a la tradición bíblica)<sup>177</sup>. En otros términos, las tesis de la transformación y de la disolución aparecen como *variantes* de una misma propuesta teórica<sup>178</sup>.

Interiorización, mundanización, immanentización, transformación, disolución de la religiosidad, son, como hemos visto, fenómenos que delinean la fisonomía de los tiempos modernos. Es el componente *transmundano* del cristianismo, en cualquier caso, lo que ante todo resulta contestado. En semejante contexto, la divinización de la *praxis*, de la actividad autónoma de los hombres, puede presentar una interesante conexión con la antigua *gnosis*<sup>179</sup>. Pero en todo caso, la *atmósfera* religiosa persiste: el *pecado* del que debe redimirse el moderno es el de haber inventado a un Dios *fuera* de él mismo<sup>180</sup>.

Quizá debamos concluir que toda la polémica en torno a la secularización ha desembocado finalmente en cierta perplejidad o *impasse*. Marramao cierra su estudio examinando tres direcciones teóricas más complementarias que antagónicas: la tesis de la *posthistoria* (cuyo defensor principal es Arnold Gehlen), la concepción filosófica

<sup>176</sup> “Anche se ammettiamo che l’età moderna cominciò con un’improvvisa e inesplicabili eclissi della trascendenza, della fede in un aldilà, da ciò non consegue affatto che questa perdita abbia rigettato gli uomini nel mondo”. Al contrario, “l’evidenza storica mostra che gli uomini moderni non furono proiettati nel mondo, ma in se stessi”, *Vita activa*, o.c., p. 183

<sup>177</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1987. ¿Transformación o disolución de la hipótesis teológico-metafísica? Debemos acotar aquí que, para nosotros, la secularización designa justamente ese proceso de *transformación de la teología* judeocristiana que desemboca final y necesariamente en la *disolución de lo sagrado*.

<sup>178</sup> Vid. Marramao, *Poder y secularización*, o.c., p. 24: “La idea de la modernidad como proceso no tanto de transformación cuanto más bien de disolución de las hipótesis teológico-metafísicas (y de todos los coágulos heterónomos de la autoridad) no es en absoluto extraña a la tesis de la secularización, sino que, por el contrario, representa una variante interna de la misma”.

<sup>179</sup> Cfr. Henri-Charles Puech, *En torno a la gnosis*, Taurus, Madrid, 1986. De acuerdo con las investigaciones de este estudioso, “la peculiaridad de la intuición gnóstica del tiempo (dificilmente reductible a conceptos, al estar sobrecargada de imágenes y mitologemas) no consiste en alguna invención particular (el tiempo cairológico no es ciertamente una invención gnóstica) sino más bien en situarse en el punto de cruce de tres corrientes y tradiciones culturales en crisis: la del mesianismo hebraico, la del neoplatonismo helenístico y la de las escatologías orientales de procedencia persa”; Marramao, *Cielo e terra*, o.c., pp. 131-137; *Poder y secularización*, o.c., p. 35-39. La referencia aparece en la p. 38

<sup>180</sup> Eric Voegelin ha llamado la atención sobre esta conexión, distinguiendo una *gnosis intelectual* (Hegel, Schelling), una *gnosis emocional* (sectas paracléticas) y una *gnosis voluntarista* (Comte, Marx, Hitler), cuyo común denominador es la autodivinización del hombre y la redivinización de la sociedad. Cfr. *The new science of politics*, Chicago, Ill., 1952. (Marramao, *cit.*, p. 134) Una posición crítica de esta tesis puede leerse en Ernst Topitsch, “Marxismo e gnosi”, en *Per una critica del marxismo*, Roma, 1977

de lo *postmoderno* (con múltiples variantes) y la *nueva teoría filosófica del mito*<sup>181</sup>. La *idea común* a estas tendencias es la de la *secularización del Progreso*, es decir, de su conversión en mera rutina, de la pérdida absoluta de todo *pathos* emancipatorio: la innovación ya es más una fatalidad que una promesa.

Las respectivas tesis de la posthistoria y de la postmodernidad aparecen simétricamente, reproduciendo *suo modo* la polaridad que antes se observaba entre Löwith y Blumenberg. En el primer caso, una visión depresiva y grisácea: la secularización se ha secularizado *por segunda vez* y sólo ha generado una mortal *indiferencia*, combinada con una *hybris* tecnológica que exige reemplazar el *principio esperanza* (E. Bloch) por un *principio de responsabilidad* (Hans Jonas). Nuestra responsabilidad, según esto, es *volver a encadenar* a Prometeo<sup>182</sup>. Indiferencia y desmesura que precisamente por estar ayunas de sentido se muestran incapaces de impedir la *persistencia de las religiones* en el seno mismo de la ciudad secular. Por su parte, la vertiente postmoderna arranca prácticamente de las mismas premisas, pero *afirmando* las posibilidades que abre la erosión del mito del Progreso. En lugar de quejarse de esa nueva enfermedad que es la *indiferencia*, los postmodernos apuestan por el *juego de las interferencias*. En ese contexto, la noción misma de *nihilismo* va a ser en gran medida revalorizada: ella permite pensar desde otros presupuestos la relativización cultural y la pluralización de la Razón y de los valores, abriéndose —al menos en el caso de Gianni Vattimo— la posibilidad de una *reforma ética* que deje atrás la vieja teología (cristiana) y la vieja metafísica (griega) de la cual ha derivado la (vieja, ya) fe en el Progreso que colorea todo el tiempo de despliegue de la modernidad.

De la última orientación Marramao dice quizá demasiado poco, aunque es notoria su parcialidad hacia ella. De la diversidad de perspectivas que la constituyen, puede señalarse como *locus communis* su exigencia de problematización simultánea del *antes* y el *después*, del *origen* y el *destino* de la filosofía occidental *a partir del presente*, “del *saeculum* entendido como *este* mundo, *esta* época de la ciencia y de la técnica”<sup>183</sup>.

## 3

¿Podemos arribar, por todas estas vías, a alguna conclusión? Seguramente es todavía —y lo seguirá siendo!— prematuro. No obstante, parece que podemos conformarnos provisionalmente con algunas indicaciones generales. La polémica sobre

---

<sup>181</sup> Cfr. “Dalla ‘secolarizzazione del progresso’ alla ‘secolarizzazione della filosofia’: postmoderno e nuova mitologia”, Marramao, *cit.*, pp. 148-159

<sup>182</sup> “L’etica della responsabilità —weberianamente attenta alle *conseguenze* dell’azione— viene prospettata come l’unica ancora di salvezza dalle controfinalità del Progresso, dagli ‘effetti perversi’ di un ‘Prometeo irrimediabilmente scatenato’, il cui potenziale tecnologico costituisce ormai una minaccia per la natura e gli equilibri ambientali: si tratta, dunque, di un’etica dell’*autorestrizioni* che —rinunciando a ogni irresponsabile speranza di felicità, intesa come illimitato sodisfaccimento dei bisogni—, impedisca alla potenza della scienza e della tecnica di ‘diventare una sventura per l’uomo’”, Cfr. Marramao, *o. c.*, p. 153

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 159

la secularización, como hemos visto de manera en extremo sumaria, gira en realidad en torno a un único problema, a saber: *Occidente es esa civilización de cuya religión dominante se ha expulsado lo sagrado*. O mejor: ese mundo *cuya religión consiste en la supresión de lo sagrado*. En consecuencia, no es que el proceso de secularización destruya el “núcleo” del cristianismo: tal proceso es una progresiva desacralización del mundo que el cristianismo, inestable síntesis de profetismo judío, metafísica griega y derecho romano<sup>184</sup>, aloja en su propio seno. La pregunta central parecería delinarse, al respecto, en otros términos. Se trata de saber no tanto si la modernidad, en su fase de agotamiento y consumación, constituye o no la *realización* de una virtualidad intrínseca a la lógica del nihilismo platónico-cristiano, sino del *contenido mismo* de esa virtualidad. En otras palabras, y tal como lo formula Sergio Givone: ¿es pensable el cristianismo *en términos trágicos*? ¿Cómo pensar el componente trágico de una tradición fundada en conceptos tan anti-trágicos como el mesianismo, la escatología, la redención y el apocalipsis?<sup>185</sup>

Del plano religioso —sobrenatural— al mundano: la secularización alude a un tránsito, a un *paso*. Símbolos o representaciones asociadas a la esfera religiosa se deslizan hacia “este mundo”; pero para que esto *pase*, ha sido preciso que esa (forma de) religión incluya en sí misma la posibilidad —o aun la exigencia— del tránsito. Esta religión es de tal suerte la posibilidad *en obra* de la desacralización o del desencantamiento del mundo. Ahora bien: desencanto quiere decir, de manera primordial, *autonomía* de una época: en concreto, *autolegitimación*<sup>187</sup>. La desacralización se presenta como una ruptura —regulada, restringida, pero inexorable— con la tradición que la ha alumbrado. Rebelión contra el padre (o la madre). ¿Tendría que reconocerse que esta autonomía es justamente el legado más precioso de la tradición?<sup>187</sup>

Jacques Ellul ha sostenido al respecto que lo propio del mundo cristiano es la *oposición frontal* al mundo antiguo — al mundo *en general*: la diferencia irreductible del cristianismo consiste en primer lugar en que es una religión que *no es*

<sup>184</sup> Cfr. Félix Duque, “La profanación técnica de Dios”, *Lo santo y lo sagrado*, o.c., p. 211. Aquí la *coyunda* se produce entre cristianismo (religión de “la interioridad y la memoria”), derecho romano (sanción de las cosas por una voluntad ajena e imperativa) y metafísica (voluntad sustantiva que sólo se quiere a sí misma).

<sup>185</sup> Cfr. Sergio Givone, “Oltre il cristianesimo secolarizzato”, en V.V. A.A., *Filosofia '86*, a cura di Gianni Vattimo, Laterza, Bari, 1987, pp. 109-121. Véase también *Desencanto del mundo...* o.c.

<sup>186</sup> Cfr. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966

<sup>187</sup> Se adivina en este deslizamiento una ambigüedad irreductible. O bien la religión tiende a extinguirse sin dejar restos en la immanencia del mundo —según la tesis de Gianni Vattimo—, o bien la artificialización de este mundo remite “por detrás” a una religiosidad arcaica —de acuerdo con la posición de C. Formenti—. Al final, el suelo (filosófico) se mueve, la ciencia se reconoce a sí misma como (una forma de) arte y la técnica como (un modo de la) mística. Cfr. G. Vattimo, “Metafísica, violencia, secularización”, en V.V. A.A., *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1993, y C. Formenti, *Prometeo e Hermes. Colpa e origine nell'immaginario tardo-moderno*, Liguori, Napoli, 1986

*originaria de la sociedad en que se desarrolla*<sup>188</sup>. El cristianismo crece rechazando violenta, consciente y voluntariamente la sociedad —romano/helénica— en que nace: la única salvación posible remitía al fin de ese mundo en un breve plazo<sup>189</sup>. Por consiguiente, la cristiandad no es una sociedad pre-existente donde pueda florecer o no una religión determinada, sino el *resultado directo* de ese rechazo al mundo (antiguo). Un rechazo que, inevitablemente, ha sido también *absorción*. Pero lo antiguo es reciclado en una vigorosa tendencia general consistente en *transformar lo religioso en ideología (política) y lo moral en jurídico*<sup>190</sup>. En tal sentido, podríamos decir que el cristianismo *no es* una religión: es una *política* — dotada ciertamente de una aura numinosa. La cristiandad es, así, el —ambiguo— producto de esta voluntad de conjuntar la totalidad de la experiencia social en un solo organismo: en la Iglesia.

Ahora bien: disuelta —al menos tendencialmente— la *fuerza aglutinante* de la Iglesia, se dice que el mundo moderno es *postcristiano*. Mas hay que decir enseguida que la voluntad de salvación que regula sus transformaciones y delimita el alcance de sus alianzas no ha desaparecido; solamente se halla desplazada, dislocada, articulada en y con otras fuerzas aglutinantes. No es, como dice también Ellul, que la fe haya perdido su sentido y su contenido<sup>191</sup>, sino solamente que ella *ha transmigrado* al ámbito de la historia y de la técnica — y esa transmigración es resultado del despliegue de su propia lógica, no de su abandono. Indudablemente: el hombre ha vuelto a ser la medida de todas las cosas, el punto último de referencia, el alfa y el omega de la creación. Pero lo que hay que subrayar es que entre el humanismo religioso —el cristianismo—, que algunos tanto echan de menos, y el humanismo ateo —el de la ciencia—, que se coloca como cabeza de turco de todo un sector de la crítica<sup>192</sup>, existe algo más que un mero nexo de afinidad. La *religión del hombre* es el

<sup>188</sup> Cfr. Jacques Ellul, *Los nuevos poseídos*, Monte Avila, trad. L. Pasamar, Caracas, 1978, p. 9

<sup>189</sup> De allí su carácter mesiánico-escatológico. Cfr. *ibid.*, p. 11

<sup>190</sup> *Ib.*, pp. 16 y ss.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 39. Postcristiandad y secularización son términos que Ellul contrapone rigurosamente. Los rasgos principales de esta segunda caracterización serían: 1) desaparición del espacio propio de la religión (concebida ésta, además, como relación con el —y subordinación al— *pasado*); 2) entrada del hombre en la *mayoría de edad* (la secularización es consecuencia de la *evolución* del hombre); 3) formulación de valores morales *profanos*: justicia, solidaridad, igualdad, dignidad...; 4) concepción de la humanidad como *proyecto* — con la consecuente glorificación del futuro; 5) concepción de lo sagrado como un conjunto de convenciones sociales o de *neurosis*, como una suerte de *enfermedad*; 6) triunfo de una actitud pragmático-conformista: lo que es, es, y no hay porqué —ni cómo— juzgarlo. Cfr. *ibid.*, pp. 50 y ss. Ironía de la historia: el buen desacralizador será a su vez desacralizado: "Así como el cristianismo fue una desacralización de la Naturaleza en los tiempos de sus orígenes, así, ahora, la desacralización es la obra de la sociedad —que se dirige al cristianismo: ¡y el cristianismo debe aceptar que lo desacralicen!", (p. 55). Por lo demás, la hipótesis de la secularización es para Ellul completamente falsa: lo sagrado —de una o de otra forma— *permanece*.

<sup>192</sup> Ellul culpa a ese humanismo ateo de considerar al hombre no sólo como centro —ilegítimo— del universo, sino de concebirlo como un ente autónomo, razonable y bueno... ¡Exactamente los mismos predicados del Dios de la tradición!



*sacrificio de la naturaleza* —la remoción de lo sagrado— que, en la época de la técnica, simplemente *ha revelado su esencia*.

Digámoslo entonces así: ni post-cristiandad, ni secularización, ni desencanto: *cumplimiento*<sup>193</sup>.

#### IV. La Modernidad: entre el vértigo y la nostalgia<sup>194</sup>

Consideremos ahora que lo moderno sólo por pose o por interés daría la impresión de oponerse a lo antiguo — lo moderno, lo presente y a la mano, el *intercambio del tiempo*, siempre ha decidido qué es y qué ha dejado de ser antiguo. Hay una antigüedad de hace unos cuantos años —de hace unos cuantos *meses*—, y hay una modernidad (re)descubierta en centurias casi sepultadas por el olvido, el aburrimiento o el desdén. Siempre habrá tradicionalismos que encuentren el modo y la ocasión de colocarse a la vanguardia<sup>195</sup>. Opuesto a lo moderno es exclusivamente, según las señas hasta aquí entrevistadas, el tiempo cristalizado, el tiempo abolido de —y por— los arquetipos: el *no-tiempo*<sup>196</sup>. Aunque también en *los tiempos que corren* los hombres tengan que remitirse, por temor o por comodidad, a aquel tiempo que por no poder usarse ya simplemente no fluye. Después de todo, hasta el río exige sus remansos, una imagen quieta —o por lo menos predecible— de ese cielo del que en una tarde lluviosa ha caído — sin retorno asegurado. Las metafísicas y los *mundos verdaderos*, no cabe de ello la menor duda, también se modernizan.

<sup>193</sup> Un cumplimiento que en modo alguno excluye a la decadencia: Roberto Esposito ha mostrado cómo ambos modelos hermenéuticos dan en el blanco si se asumen en su carácter *especular*: Cumplimiento (en el sentido de que Occidente es la realización de una íntima esencia) y Decadencia u Ocaso (en el sentido de que esa realización permanece bloqueada) *no son hipótesis contrarias o alternativas*: “Precisamente porque Occidente ha realizado sus propios valores, es por lo que decae y precisamente porque decae ha cumplido sus propios valores”, cfr. *Confines de lo político*, o.c., p. 171. El despliegue planetario de la técnica —la *profanación técnica de Dios*, como dice Félix Duque— no es ninguna *traición* a la libertad y a la humanidad del individuo, sino que constituye *su más intrínseco fruto*: “Así como el *homo technologicus* no es más que la ‘prosecución’ lógico-histórica del *homo faber* de renacentista memoria. Sin querer molestar necesariamente a los teóricos de la secularización baste recordar que la libertad ética confiada por el Dios cristiano al hombre occidental es precisamente la de extender, según su voluntad, su propio dominio sobre la Tierra: en un nexo sólido de teología, humanismo y metafísica, cultivado por toda la gran filosofía ‘negativa’ de este siglo. No sólo eso, sino implícitamente, si bien se mira, también en el objetivo polémico de ésta, es decir, en la filosofía hegeliana que, interpretada como la *más alta garantía de cumplimiento occidental, revela al mismo tiempo su decadencia*”, cfr. *ibid.*, p. 172

<sup>194</sup> El siguiente apartado, una pieza casi arqueológica, se incluye aquí a exclusivo título de *divertimento*.

<sup>195</sup> Edgar Morin ha caracterizado a la Civilización técnica como un ecosistema social que integra lo arcaico bajo un complejo culto que se desarrolla en diferentes direcciones: a los elementos naturales, al cuerpo físico, a los alimentos “naturistas”, a la decoración “rústica”, a la manufactura artesanal: “De este modo, la rehabilitación y conservación de monumentos, usos, tradiciones del pasado por una singular inversión se convierten en manifestaciones de modernismo y no de tradicionalismo, de vanguardismo y no de retraso” Cfr. *La ecología de la civilización técnica. De la noción de “medio técnico” al ecosistema social*, Teorema, Valencia, trad. A. Sánchez, 1981, p. 34

<sup>196</sup> Cfr. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Alianza, Madrid, trad. R. Anaya, 1976

A la modernidad, por tanto, convendría interrogarla menos por sus orgullosas presunciones y conquistas que por sus nostalgias, por sus rutas perdidas, por aquello que para ser precisamente “moderna” ella no podría ser — o *reconocer* que es. En todo caso es precisamente lo arcaico quien convoca —y conjura— las inseguridades de lo moderno: eso que es, como se sabe, sólo en cuanto desprendido de todo patrón dado de una vez y para toda la eternidad. Eterno “auto-cercioramiento”, para emplear la expresión de quien ha fungido a la vez como albacea y como sepulturero de la Escuela de Frankfurt<sup>197</sup>. Pero lo cierto es que esta modernidad, en sus negaciones y revueltas, alcanza a espejear justamente lo más íntimo de sí. El destino de la modernidad consiste, por ejemplo, en carecer de él: es configurada en el acto de diluirse en su propia, incesante agitación<sup>198</sup>. *Nostalgia del sedimento*. Vapor, humo, simulacro, disolución: lo moderno se funda en el vértigo — se apoya en lo que no dura<sup>199</sup>. Una caída en el tiempo que encuentra en lo efímero sus formas privilegiadas de persistencia<sup>200</sup>. Una tierra que al liberarse de su sol cae en cualquier dirección — errancia, azar, desamparo<sup>201</sup>. La genealogía de la modernidad reconstruye tan sólo su radical —si bien deseada— orfandad. El único modelo por reconocer e imitar es la desconfianza respecto de todo modelo: sólo existe un presente que sospecha de un pasado irredimible y titubea ante un futuro que bien podría no llegar nunca a ser. Porque la desesperación es también un lazo que se trenza entre los hombres.

Acaso por ello los modernos sueñen de día y de noche con la visita o con el asalto de lo arcaico — por su falta de principio, por su eterno recomenzar en un punto que es más bien un agujero, por la irremediable licuefacción y reemplazo de los fines que uno tras otro se asigna. A la modernidad le duele no reconocer fijeza que no le sea extranjera<sup>202</sup>. Lo propio está por fuerza en su exterior, en su límite, en la frontera de sí. *Nostalgia del arraigo*. La historia, ese tiempo irreversible, imprevisible y autónomo, ese desgarramiento que la sociedad arcaica se esfuerza con todos los medios a su alcance por exorcizar o por lo menos mantener a raya, amenaza en el horizonte

---

<sup>197</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, trad. M. Jiménez Redondo, 1989. En esp., véase el cap. II

<sup>198</sup> “Con ‘moderno’ si intende il tempo in cui ‘la fatuità e la noia’ non appaiono come foriere della ‘piena struttura del nuovo mondo’, ma vengono vissute come evanescenza dei limiti del mondo, e dunque della moltiplicazione degli orizzonti del mondo. Il tempo in cui la storia stessa viene vissuta come ‘anomalia del tempo’, come ‘malattia storica’, Franco Rella, *Miti e figure del moderno*, Feltrinelli, Milano, 1993, p. 6

<sup>199</sup> Cfr. Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 1987

<sup>200</sup> Cfr. Gilles Lipovetski, *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona, 1990

<sup>201</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, M. E. editores, Madrid, trad. E. López Castellón, 1994, en especial el aforismo 125.

<sup>202</sup> Cfr. Georges Balandier, *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Júcar, Madrid, 1988

como la indiferente y voraz deidad de los modernos<sup>203</sup>. Excluido, proscrito todo aquello que no se ajuste al principio de razón, verdadero corazón del sueño moderno, la amenaza procede de las armas con que el sueño mismo se protege. Muerto Dios, lo divino se desperdiga y reagrupa, se capilariza y convierte en atmósfera. Hay una sacralidad del fragmento y del desperdicio — y un turbio anhelo de totalización que rara vez pierde la oportunidad de fabricarse sus fortalezas<sup>204</sup>.

Es fácil advertir cómo en las culturas *nucleadas en torno a la tradición*, atadas a sus propias esferas portadoras de tradición, lo real se organiza y define por su distancia a un centro radiante ocupado por lo divino. Importa quizá menos la representación de ese lugar que su funcionamiento efectivo. Algo infinitamente poderoso y en muchos sentidos inescrutable preside y garantiza la coherencia y la permanencia de lo que hay, de lo que ha habido, y de lo que será más allá del tiempo. Lo que existe *no es propiedad nuestra*, podría ser una formulación aproximada de su *éthos*. En tal sentido la tradición es, en lo fundamental, una repetición inagotable de esa fuente situada en un no-lugar y en un no-tiempo. Repetición por *petición*, pues la experiencia del mundo es un regalo o un don que no depende de la acción humana — salvo de eso que en ella sabría *pedir*<sup>205</sup>. La existencia misma es, sin perjuicio de las alegrías pasajeras que en su momento sean deparadas al individuo, un estado de interrupción, una intrusión en el orden que esa divinidad instauro sin necesidad alguna. Pues desde el punto de vista del infinito, lo que existe ahora es absolutamente innecesario. La finitud —es decir, la muerte— es, ella sí, la existencia arrojada al orden de lo necesario. Podrá entonces afirmarse que la vida está condenada a la finitud, pero *expuesta* al infinito. Ahora bien: para una tradición, lo que existe es una interrupción que insiste, una re-petición del origen: una diferencia (espacial, temporal) respecto de ese centro radiante que aglutina en sí todos los modos posibles del ser. La repetición es la clave de la supervivencia porque la vida es experimentada en lo fundamental a la manera de una *intromisión*.

Pero una tradición determinada está, muy a su pesar, abierta al paso del tiempo y a la irrupción del acontecimiento, igual que lo estaría una caverna a la filtración de fenómenos meteorológicos acaecidos más allá o por encima de su cerramiento. Una tradición tiene, en efecto, vocación de clausura, lo cual sugiere sin embargo que, en tanto vocación, puede no ser escuchada, puede ser suspendida, puede en suma ser revertida o contravenida. Las tradiciones son *arropamientos imperfectos*, gracias a eso existe la historia. Pero la historia es, para la tradición, una amenaza permanente de disolución: la historia es, antes que cualquier otra cosa, la intemperie.

---

<sup>203</sup> Vid. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, o.c., en especial cap. 3

<sup>204</sup> Cfr. Francisco Jarauta, "Totalidad y fragmento.", en F. Duque (ed.), *Los confines de la modernidad*, o.c., p. 55

<sup>205</sup> Cfr. Marcel Mauss, "Ensayo sobre el don", en *Obras*, II, Barral, Barcelona, 1977

Una tradición es una domesticación necesaria pero también necesariamente irrealizable de la contingencia<sup>206</sup>.

De cualquier manera, la historia es intemperie hasta que no se configura una tradición que hace de ella misma su centro radiante. Esa tradición es lo que conocemos por modernidad. La historia, espacio de conversiones: de la necesidad, virtud, de la naturaleza, libertad, de la autoctonía, desarraigo<sup>207</sup>. El lugar de la infinitud es poblado por una sucesión de innovaciones: la divinidad tradicional es colonizada por la acción de los hombres. Si existe algo sagrado, no es más aquello que podría ser amenazado por la historia, experimentada siempre como contingencia e intrusión, sino, precisamente, el curso y el sentido mismo de la historia. La modernidad es la tradición que sacraliza su propia construcción, su propio *estar en la historia*<sup>208</sup>. En ello cifra su potencia, en ello se determinan sus propios límites: lo moderno consiste en edificar en y a partir del tiempo el sentido de la propia supervivencia. Y en esa historia el sujeto es el verdadero arquitecto. Nadie que no sea ese sujeto universal que es el hombre —es decir: una humanidad *chapada a la europea*— podría protagonizar gesta semejante.

En una cultura predominantemente tradicional, lo sagrado escapa a la historia, pero al mismo tiempo es lo que la ilumina. Lo divino garantiza la visibilidad de todo el campo de la representación: la naturaleza, las acciones humanas, sus modos de comprender su propia existencia, dependen casi íntegramente de ese centro dador de luz. Cada individuo es como una polilla que gira en círculos ciegos alrededor de esa fuente de sentido: parasita en su in-mediación, pues ocupar su lugar equivale a ser devorado o consumido por ella. Por eso, la razón, siempre finita, será un modo de permanecer próximo, una manera de reflejar esa luminosidad que se experimenta también, prácticamente sin apelaciones, como exterioridad. O bien la divinidad es un *Deus otiosus* o bien es trascendente: en cualquier caso, el sentido se aloja en un espacio externo al tiempo y su curso, que son experimentados como el deletéreo *locus* de la desintegración.

La modernidad planta sus fraccionamientos y ciudadelas en virtud del no por teatral menos ineficaz desconocimiento de los arquetipos que fundan —por tradición— toda comunidad. La imagen-fuera-del-tiempo que se reactualiza en los ritos y se graba en los mitos es para la modernidad una ficción prácticamente inservible — a menos que encuentre en ella la legitimidad que la incertidumbre (en donde por vocación se aloja) le sustrae. En su rebelión contra lo estático, la modernidad pierde, como se dice, la compostura: tarde o temprano ha de definirse a sí misma por todo lo que le hace falta. En las culturas guiadas, excitadas y pastoreadas por la repetición, el centro radiante puede no ser un centro y puede no ser

---

<sup>206</sup> Contingencia y exterioridad que precisamente para la estrategia de la modernidad —del auto-centramiento subjetivo del mundo representable— es requisito desembarazarse. Cfr. G. W. F. Hegel, *La razón en la historia*, Seminarios y Ediciones, Madrid, trad. C. A. Gómez, 1972.

<sup>207</sup> Cfr. Félix Duque, *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1995, pp. 23 y ss. La "historia" misma es algo que comenzará con el advenimiento del cristianismo, que consagra la escisión del mundo y hace de éste el *escenario* o el *circo* donde el "verdadero" mundo se irá *cumpliendo*... históricamente.

<sup>208</sup> Cfr. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, en esp. cap. 1. Volveremos sobre ello.

absolutamente exterior a lo que bajo sus auspicios aparece. Subsiste, no obstante, esa profunda asimetría entre el fondo y la figura, entre *eso que permanece* (que puede ser, como en todos los Libros Sapienciales de diferentes tradiciones, la *Tierra*), y *eso que pasa* y se transforma, con suerte, en huella. En semejantes culturas, queda el hecho de que, sea exterior o inmanente, el sentido no está en lo que pasa, sino en aquello que todo lo que pasa necesariamente presupone — y a lo que *obedece*. Jugando un poco con las palabras, se dirá que *lo que es* resulta exterior a *lo que pasa*<sup>209</sup>.

En las culturas *trabajadas por la modernidad* —o, lo que sería prácticamente lo mismo: *modernizadas por el trabajo*<sup>210</sup>—, la luz no procede de un centro dador de sentido sino, de manera al menos programática, del interior de cada sujeto — porque este sujeto ha interiorizado y asimilado el sentido que en el marco de la sociedad tradicional le era exterior. Kant lo ha dicho mejor que nadie: salir de la minoría de edad, es decir, de la *culpa*. Desacralización regulada, porque el sentido sigue siendo un principio inviolable; la diferencia es que se ha transformado de *don en dato*. Ya no es algo de recibo, sino algo por capturar, por proyectar, por establecer, por dilucidar. La razón, en la modernidad kantiana, es una decisión (inconsciente). Pero, de rebote, lo que consigue la preeminencia de la razón sobre la revelación es, principalmente, devolverle la inmanencia a lo sagrado. Aunque esta devolución trae adjunta una visita indeseada: lo sagrado no sólo garantiza el sentido, sino que queda *reducido* a él. Para una mente racional, lo único sagrado es el sentido: que las cosas, que lo que es y lo que pasa, que *todo* pueda ser cernido en una cuadrícula capaz de restituirlas al sentido. Ni siquiera Descartes ha podido liberar al entendimiento de esa condición cuasi-trascendental que consiste en imaginar un interlocutor capaz de entenderle. El *ego cogito* no existe, en rigor, sin ese imaginario personaje —y, sin remedio, bastante convencional— que le acogería para asentir o protestar o hacer escuela<sup>211</sup>.

En suma: podemos aplicarle la *epojé* a cualquier cosa, idea o percepción excepto al hecho de que tal *epojé* es una extraña operación (y, desde cierto punto de vista, bastante pedante) que, después de todo, *tendría sentido* perpetrar. Además, en el gesto de admitir racionalmente sólo eso que revela o vehicula un sentido previo no estamos, para ser francos, demasiado distantes de una característica siempre presente en la mentalidad mágica. Partir del sentido para volver a él es un bucle que tiene inquietante semejanza con eso a lo que, sin darle muchas vueltas, reconocemos con la palabra *superstición*<sup>212</sup>. Que el sentido del mundo es un sentido no sólo descifrable por

---

<sup>209</sup> Sobre esta diferencia, remitiría en general a la obra de Gilles Deleuze, pero un ensayo muy sugerente y accesible, pensado bajo aquélla órbita, es el de Miguel Morey, *El orden de los acontecimientos*, o.c., primera parte.

<sup>210</sup> Cfr. Norbert Elias, *El proceso de civilización*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1986

<sup>211</sup> Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Gredos, Madrid, 1978

<sup>212</sup> Cfr. Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo*, Taurus, Madrid, 1984

la razón sino a fin de cuentas *diseñado* por ella es una idea que no por típicamente moderna ha dejado de ser un delirio *naïf*, desesperadamente antropocéntrico<sup>213</sup>.

En consecuencia, a los vástagos de la modernidad les obsesiona por encima de todo la seguridad, la certeza, la previsión<sup>214</sup>: en ausencia de una providencia trascendente, se inventa y pone en circulación lo que ya sin recato alguno se denomina *mercado de futuros*. Tradición de la ruptura, su esencia es la quiebra, su estructura la crisis, su identidad la discordia, su retrato la borradura, su meta el escape de sí. *Nostalgia del estanque, nostalgia del espejo*. Busca en la precisión y en la total calculabilidad un origen y un sentido que instintivamente le rehuyen. Su cercanía con la nada convierte a la modernidad en extremo aprensiva — y al intentar acotar esa nada para impedir sus desmanes no logra sino su inquietante desbordamiento.

Algo de fatuo e impostado circunda semejantes desplantes. ¿Rompe, en realidad, con las figuras de lo inmutable, o sólo les formula un ya no tan juvenil desafío? La modernidad, eterna rebelión contra el eterno padre. Emplazar a lo eterno, exigir su progreso, es su imposible modo de perdurar. Se justifica por lo que segrega. Mas en esa orfandad libremente elegida en nombre de lo libre, sucumbe una y otra vez ante sustitutos efímeros y por naturaleza deletéreos. Disuelta la sustancia, elabora con sus mismos ingredientes la pasta para amasar al sujeto; eclipsada la palabra de la revelación, erige ante sí la revelación de la palabra que sabe deletrear la escritura matemática del universo. Reivindica los derechos inalienables de una razón cuya alienación ya no logra del todo percibir — y de la cual ya no es capaz de hacerse cargo. La suspicacia que suscita el antiguo Absoluto se transforma ella misma en criterio absolutizado: destapar la alcantarilla de cada hipóstasis viene a ser el deporte moderno por antonomasia. *Nostalgia de lo indecible*. El *deseo de saber* que irrumpe en cada renacimiento llega en el mundo contemporáneo de la informática a un *saber del deseo* que sólo ha aprendido a domesticar lo que al moderno le sobra, le estorba o lo que, según sus muy volubles expectativas, le sigue haciendo falta. Su religión es no por casualidad la crítica (de la religión)<sup>215</sup>.

<sup>213</sup> Cfr. Eugenio Triás, "Metodología del pensamiento mágico", en *Teoría de las ideologías y otros escritos afines*, Península, Barcelona, 1984. Para un tratamiento más detallado, puede verse también mi artículo "Eugenio Triás: del jardín de los discursos al invierno del método", *Dosfilos*, Núm. 59, Zacatecas, 1992

<sup>214</sup> Cfr. Martin Heidegger, "El fin de la filosofía y la tarea del pensar", en *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1976

<sup>215</sup> Si *atreverse a saber* es la consigna de la Ilustración, la *consigna crítica* debería ser: *atrévete a saber cuáles son los límites de tu saber*. La crítica así entendida es no sólo un prolegómeno obligado a toda Ilustración, sino el despertar de una profunda desconfianza hacia el saber mismo: "¿De qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, tanto más inaprehensible cuanto se justifica mediante la razón, es responsable históricamente esta misma razón?". Así valora Foucault la respuesta que da Kant, en 1784, acerca del significado de la *Aufklärung*. (Cfr. M. Foucault, "¿Qué es la crítica?[Crítica y *Aufklärung*]", *Daimon, Revista de filosofía*, No. 11, Murcia, 1995, p. 9). La pregunta por el sentido de la Ilustración es la pregunta por *el sentido* sin más. "¿Cómo nace, cómo se forma esta racionalidad, a partir de algo que es completamente otro? He aquí la recíproca y la inversa del problema de la *Aufklärung*: ¿cómo puede ser que la racionalización conduzca al furor del poder?" (p. 11). La pregunta por la crítica es en este respecto *anterior* al problema del conocimiento. Foucault ha pretendido ver en el surgimiento de esa figura un *contramovimiento* que se coloca frente a las coerciones que, entrelazadas con la ciencia, el derecho, la moral y la política, se ocupan y preocupan por la *governabilidad* de los sujetos y las colectividades. Poder y saber, figuras gemelas de una voluntad de dominio, modos de asegurar

Los modernos han resuelto atreverse a saber, pero al cabo ese saber termina por atosigarles, limitando su apertura a lo real, administrando su osadía, dosificando su atrevimiento: reducido a mera información, el saber dulcifica y esteriliza sus recurrentes rebeliones contra lo dado — contra lo que la modernidad misma se da. *Nostalgia de lo inquebrantable*. En sus ciencias los dioses juegan el juego de las sillas vacías: el método que todo lo mete en su insaciable abdomen. En su discurso filosófico los antiguos ídolos experimentan sucesivos crepúsculos y amanecidas: un ser invadido por la nada (como si la nada *supurara* a flor de piel, a flor del ser), un sujeto roto y vuelto del revés, un mundo alterado por la inmundicia, un prójimo que resulta ser lo más lejano, un exotismo descubierto a la vuelta de la esquina. En sus artes del dislocamiento la lógica del artefacto suspende y desautoriza el artefacto siempre finalmente anodino de la lógica: Alicia cruza la superficie del espejo, los excesos aparecen con intermitencia mostrando no obstante su radical insuficiencia. ¿Qué metafísica corresponde a semejante desasosiego?

No hay nihilismo que sepa prescindir de su tótem. Los lenguajes modernos hablan sin remedio con todas las preposiciones: *a* la modernidad, como si nos fuera posible salir de ella, *de* la modernidad como si se tratara de un simple tema de conversación, *desde* la modernidad como si su mirada pudiera reconocer lo que la circunda y desborda, *ante* ella, *bajo* su manto, *cabe* su espacio, *con* sus prejuicios, *contra* lo que le aterroriza e impide crecer, *por* un proyecto siempre a punto de hacerse realidad... Aquí no hay voz que se prive de hacerse oír. *Nostalgia del silencio*. Kant y Sade, Kafka y Hegel, el exceso y el residuo de una razón coagulada en sistema y de un sistema cuya fragilidad lo hace gradualmente más artero — e inexpugnable. Muerto Dios, todo tiene más sentido del que para el individuo concreto resultaría necesario<sup>216</sup>. En la modernidad, las cosas no son: solamente *sirven*. Transmiten, conducen, transfieren<sup>217</sup>. Incluso ella sólo puede concebirse como instrumento, como pasaje. Lo propiamente moderno es trazar pistas en lo inhabitable — y con ello generar cada vez más mundos a la intemperie.

¿Existe algo que los modernos hayan dejado atrás, verdaderamente a sus espaldas? La libertad *de* impone a cada paso dado su libertad *para*. Las cadenas tienen el encanto de todo lo que justifica las sublevaciones. Liberado, el moderno extraña los objetos de su antiguo encarnizamiento. Después de siglos de ofuscación, ha logrado descifrar hasta sus sueños: ha constituido una teoría del caos, un método de la catástrofe, un lenguaje (del) inconsciente, un sentido en lo aleatorio, un estructura en el azar. Con su filosofía y con su historia ha terminado por convencerse de que *el tiempo le es favorable*. El interior del espíritu moderno ocupa las vitrinas, los escaparates, los anaqueles de las farmacias macrobióticas y los archivos de las cofradías psicoterapéuticas. Pero llegado al punto en que su exterioridad es lo más íntimo y su superficialidad lo más recóndito, el espíritu de los tiempos repite otra vez

---

la obediencia y la servidumbre. Lejos ha quedado el sueño de que el conocimiento, por sí mismo, libera al individuo, lo conduce a la *mayoría de edad*. Sin duda, algo permanece aplastado bajo ese trenzamiento.

<sup>216</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, Madrid, 1987

<sup>217</sup> Cfr. Xavier Rubert de Ventós, *De la modernidad*, o.c.

la arcaica rebelión contra el tiempo — una rebelión que hoy afecta por igual al espíritu. *Nostalgia del mal y de sus flores*. En las astillas del tiempo refugia un benjaminiano relámpago de aquello que no perece<sup>218</sup>. Mientras tanto, el todo se plastifica. El espíritu vuelve al cuerpo — mas sólo para hacer del cuerpo un equipo de exploración, un viático, un espacio abierto a todas las inscripciones.

El misterio más profundo de los tiempos (modernos) ¿será otra cosa que la banalización de todo misterio?<sup>219</sup> Al combatir al padre, ¿escapa el moderno de su Ley? La ruptura con la tradición, ¿no es ella misma una reactualización del tiempo mítico, del no-tiempo, una escenificación de ese no-lugar que todo centro instaure? El muy moderno deseo de realidad desemboca en un cosmos íntegramente virtual. Ver lo invisible, oír lo inaudito, presenciar lo insólito, decir lo inefable: ¿qué equilibrio sino la perturbación, qué armonía sin disonancia, qué sentido sino la paradoja? En la modernidad, rasgo inconfundible, lo único que merece consenso es la exigencia de disensión, lo único que puede compartirse es la divergencia, lo que verdaderamente une es la controversia: la única comunidad admisible es aquella capaz de acoger la irreductible soledad de cada mortal. No hay sentido que anule la insignificancia. Lo vemos en cada uno de sus ademanes: centrada por vocación en sí misma, la modernidad no puede sostenerse un segundo en pie si no es apelando —y confiándose— a lo otro de sí — a cada insumisión su fundamentalismo, a cada invención su patente, a cada insatisfacción su trascendencia, a cada desgarramiento su aguja de coser. *Nostalgia de la ecúmene*.

La dialéctica de la Ilustración que está en su base, ¿acabará ilustrando de una vez por todas a sus dialécticos oficiantes?<sup>220</sup> ¿Quién podrá librar a esta modernidad de sus reconciliadores, de sus desenmascaradores, de sus mitológicos cazadores de mitos? También en el impulso ilustrado hay un aferrarse, una afirmación que sin lo eterno no sería ni convincente ni acertado. *Fuera del tiempo* es la consigna que convoca y otorga sentido a la imaginación mítica y a su elaboración filosófica. Una y otra arropan, con sus diversas estrategias, esa exterioridad. Pero la filosofía termina, con su fe en la inteligencia y su apología de la razón, por interiorizarla. Las polillas se transforman en luciérnagas.

Menos que una época, modernidad parece ser un término que apunta a una disposición anímica — que se encoge, se afloja, se vence, se abandona, se intercambia, se localiza: también ella sabe adormecerse con los mismos relatos de hadas y duendes y dragones y santos y héroes y demonios. El ayer le obsesiona por su estabilidad. Y sin embargo, ¿qué cuento que no sea desconfiar de todo cuento es el que sin cesar se cuentan los modernos?<sup>221</sup> A menos que su ciencia no logre jamás dejar de serlo, a

---

<sup>218</sup> Cfr. Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*, Premiá, México, 1980; véase también Jorge Juanes, *Walter Benjamin. Física del graffiti*, Dosfilos, Zacatecas, 1994, y mi ensayo "El pensamiento astillado", en *Walter Benjamin*, Universidad Pedagógica Nacional, México, 1990

<sup>219</sup> Cfr. José Luis Pardo, *La banalidad*, Anagrama, Barcelona, 1989

<sup>220</sup> Cfr. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, o.c.

<sup>221</sup> Cfr. Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984



menos que su política sea impracticable sin echar mano de ellos. Un saber total, un poder sin sombra. El teatro de su crueldad es allí donde pretende contar sólo consigo misma para darse finalmente cuenta de que se cuenta a sí misma el cuento donde todos los cuentos dejan ya de tenerse seriamente en cuenta. Un mito consistente en la hazaña de expulsar todos los mitos, una fe que consiste en quebrantar toda fe que no sea la propia, ¿no es la refiguración de aquel Dios cuyo poder deriva de su condenación de todos los dioses? Los modernos de otro tiempo lo eran precisamente por imponer sobre el politeísmo pagano una deidad nueva, omniabarcante, que los volvió de golpe innecesarios — y peligrosos. La multiplicidad sagrada ha muerto (de risa, pero efectiva e irreversiblemente ha muerto) ante tamaña presunción<sup>222</sup>. También la modernidad de Sócrates ha vencido a las (racionalmente inasimilables) deidades trágicas. Lo moderno, o el miedo a nunca morir del todo.

La modernidad, latigazo de ese nihilismo congénito que acompaña a toda conversión del pensar en *ratio*, recta final de una larga marcha que lleva en su frente el sino de la desterritorialización — eclipse de luna. ¿Final del juego — o tránsito perpetuo? La modernidad no es otra cosa que la virtualidad reprimida por el terror que provoca el acontecimiento<sup>223</sup>. Lógica de lo pasajero, ignoramos a qué otra cosa, a qué otra época conduce y sirve de garita, puente, túnel — o ruleta. Plataforma giratoria, la llaman, y proyecto inacabado<sup>224</sup>: campo abierto y devastado, momentaneidad sincrónica donde los tiempos quedan hechos nudo, atados a un atril que nadie alcanza cabalmente a leer. El sujeto es el príncipe que no tolera tiniebla que no le sirva para ensayar sus pasos de danza. Lo moderno es el desplazamiento — y el despedazamiento ritual de lo que para él ya sólo es tradición. Hablar de un *después* de la modernidad, o del diluvio, o del fin de los tiempos históricos, o de las ideologías, siempre ha tenido un éxito relativo — pero porque siempre ha sido totalmente impropio: el apocalipsis es, principalmente, un escándalo *regulado*.

Corresponde ahora percatarse de otro dato: la modernidad ha sido ante todo una *decisión* (una es-cisión, una re-solución, un corte, una discontinuidad más buscada, perseguida, perpetrada, que meramente des-cubierta); una decisión cuyas consecuencias, más o menos impredecibles, darán origen a otra percepción y a otra vivencia del tiempo. Quizá, a la inversa, semejante decisión responda a una imperceptible transferencia del valor reconocido al tiempo. Se trata de una manera distinta de afrontar la muerte y la caducidad: sin resurrecciones inesperadas. Si el ser es lo efímero, ¿todo es (la) vispera? A cierto pueblo nómada le corresponde el dudoso

---

<sup>222</sup> Cfr. Maurice Blanchot, *La risa de los dioses*, Taurus, Madrid, 1985, en esp. el ensayo que le da título a la versión castellana (como se sabe, el original ostenta el nombre de *L'amitié*)

<sup>223</sup> Cfr. Jean-Francois Lyotard, *Derivas a partir de Marx y Freud*, Fundamentos, Madrid, 1978

<sup>224</sup> Cfr. Jürgen Habermas, "La modernidad, proyecto inacabado", en *Escritos políticos*, Península, Barcelona, 1987. Véase también *El discurso filosófico de la modernidad*, o.c., donde Habermas pretende "dar cuenta" de Kant, Schiller, Hegel, Marx, Nietzsche, Adorno y Horkheimer, Benjamin, Heidegger, Bataille, Foucault, Derrida, Castoriadis y Luhmann, para, de pasada, *hacer valer* su teoría de la acción comunicativa.

mérito de elevar el tiempo histórico a la categoría de una teofanía<sup>225</sup>. ¿Puede hallarse un ademán más moderno que el de Abraham, que se impone el sacrificio de su primogénito menos por costumbre —bajo la lógica del intercambio entre la divinidad, la naturaleza y el hombre— que por obediencia a una *fe* que es depositada en una deidad que ordena, gratifica y pide sin ninguna justificación racional? Allí se abre paso una modernidad que hoy nos parece acaso cadavérica. Pero ello ha generado una nueva devaluación del azar —es decir, una vez más, de lo que hace de la modernidad un destino—. Uno de esos destinos, al menos: la voluntad de deslinde que marca distancias incluso respecto de sí misma. *Nostalgia del primer día*. Los mitos y figuras de lo moderno —alteridad, morbidez, evanescencia, vértigo<sup>226</sup>— encarnan periódicamente aspectos que en cierta tradición permanecen bajo candado, mantenidos en su propio limbo.

Aquella infinita negatividad que Hegel instalara en el corazón metafísico de las cosas humanas retorna, en la modernidad, como una embozada pero perfectamente modernista contra-modernidad. Es obvio que también lo nuevo se tradicionaliza y envejece, también las rupturas y las revueltas se hacen oficiales, también la espontaneidad aparece como negocio de burocracias... Vuelve a ser preciso, en un gesto no del todo arcaizante, desembarazarse del yo y de sus astucias, del *sapere aude*, de los interesados y miopes entusiasmos humanistas: en suma, de la voluntad de saber como voluntad de dominio, del centro del mundo que en los modernos exige, al igual que en todo otro tiempo, su cotidiana ración de sacrificios. ¿Desfallecimiento de la tradición o playa terminal? Ese desmarcaje de lo que se repite y de lo que porque se repite vale y es, ¿se desconecta de ese curso que en su mítico inicio obedeció a la resolución de identificar todo pensar con el saber y toda acción con el dominio del mundo? No es posible adorar aquello que una divinidad otorgó en prenda: para el cristiano la tierra está *para servir al hombre*, para el hebreo el tiempo está *para confirmar la alianza con el que Todo Lo Puede*. Más probablemente la modernidad *consume* esa tradición que hace de la historia el espacio donde la anulación del tiempo llega a su final cumplimiento.

Son, al respecto, patéticos los empeños de escoliastas y fenomenólogos de la religión por devolver a nuestros descarriados tiempos modernos al seguro y luminoso sendero de las certezas teológicas... ¡Como si alguna vez el occidente grecocristiano hubiese demostrado ser *en su conjunto* capaz de salir decididamente de aquel surco! La modernidad sigue siendo una virtud impracticable — tan sólo sus vicios encuentran en el presente momentáneo acomodo. Pensar por sí mismos y atreverse a saber, consignas que definen a todo ímpetu eminentemente moderno, han terminado, a pesar de todas las cautelas, a pesar de todas las reservas, por mostrar su *lado huraño*: para el espíritu libre, la comunidad, *toda* comunidad, es un lastre y un espejo deformante<sup>227</sup>. Peso muerto *no* por pertenecer a la tradición, sino por subordinar el pensar al cálculo

---

<sup>225</sup> Cfr. Mircea Eliade, *Historia de las creencias religiosas*, Cristiandad, Madrid, 1988; véase también María Zambrano, *El hombre y lo divino*, o.c.

<sup>226</sup> Cfr. Franco Rella, *Miti e figure del moderno*, o.c.

<sup>227</sup> Cfr. Félix Duque, "Razón de errar. El perecer de la comunidad", manuscrito inédito, Madrid, 1996

y el saber a la comunicación. El individuo es la amenaza de todo orden social — su error, su factor de rozamiento y disfunción. Lo social pervive a costa de sus miembros, no en función de ellos. Precisamente contra el individuo, o, más exactamente, contra su cuerpo, su opacidad, su resistencia, su secreto, su materialidad, fue inventado por la modernidad el concepto de sujeto. *Nostalgia de la transparencia, nostalgia de la Idea*. En Descartes despunta, en Kant traza su frontera, en Hegel toca la punta del firmamento... Leviatán tiene por fin un rostro humano, demasiado humanizado para ser material y simbólicamente soportado por el individuo de carne y hueso que sólo existe en su rechazo.

Se dirá, con sobrada razón, que ese amasijo hecho para alimentar el ego de los modernos encuentra en Nietzsche su más cumplida exposición — ¡o su inminente explosión! La razón también tiene vísceras que esconder, la verdad surge de sus invisibles cloacas, la conciencia instituye sus méritos a partir de mutilaciones. La homogeneización, la nivelación universal que propugna la lógica de la modernidad, constituye el veneno con el que ella misma se autodestruye. En las culturas erosionadas por la modernidad no sólo se hunde el centro radiante sino que el *Nous* interiorizado oficialmente por cada sujeto se rarifica: queda contestado el papel global e individual de la razón. La aventura ilustrada muestra su gigantesca sombra y ya no provoca adhesión ni entusiasmo alguno. Atravesada por una confusa e inquietante percepción de lo infinito, dentro del cual lo racional y lo irracional, lo bueno y lo malo, lo deseable y lo execrable ya no están bendecidos por un Sentido mayestático reconocible, la experiencia de las culturas contemporáneas fluye sin encontrar y sin necesitar realmente asideros trascendentes<sup>228</sup>. La luz, como en los lienzos de Seurat, se difumina, mezclada con lo más oscuro.

Ni centro radiante ni interioridad autocentrada: figura inédita de la Historia, la cultura que la modernidad tardía ha dado a luz es la primera, en la ecumene de Occidente, que recela abiertamente de la luz<sup>229</sup>. Algo de intensamente *pornográfico* ha circundado, después de todo, a ese modernísimo proyecto de gestión de lo existente: la razón se ha *desvelado* a un grado tal que ya no distingue lo real como un campo constituido por valores, sino por un despliegue de superficies. El plegamiento que instituye a cada sujeto es violentado, es *mostrado* como en escaparate de carnicería<sup>230</sup>. Excesos semejantes determinan un reflujo a las certezas y estereotipos de la tradición, que atrae menos por su bondad abstracta que por su resistencia a la exhibición total. La tradición representa el pliegue que la sensibilidad contemporánea, quizá abusiva o precipitadamente bautizada como postmoderna, empieza a echar agriamente de menos.

Confrontada de este maligno y voluntariamente ambiguo modo con la metafísica arcaica, observemos de reojo, y para concluir de una vez este precipitado *collage*, que la modernidad no es, en ese fondo que no logra reconocer ni hacer del

---

<sup>228</sup> Cfr. Carlo Sini, *Pasar el signo*, o.c.

<sup>229</sup> Cfr. Pier Aldo Rovatti, *Como la luz tenue*, Gedisa, Barcelona, 1990

<sup>230</sup> Cfr. Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1985

todo suyo, más que una variante *movilizada* de aquélla: incapaz de renunciar al *centro*, al *principio*, y, ante todo, a la *redención*<sup>231</sup>. La promesa de radicalidad, de errancia, de apertura a lo otro de sí, permanece en gran medida sin cumplirse. La modernidad *repite*, bajo ropajes que cambian con el color del día, las operaciones de toda tradición,

de todo mito, de toda religión, de toda metafísica: *olvidar el ser amputando de su esencia todo lo que huele a tiempo. Irresistible nostalgia del fundamento.*

Para Adorno, el “sello de autenticidad” de lo moderno es la *dislocación*: su marca de identidad no sería otra que *la catástrofe del instante que rompe la continuidad temporal*<sup>232</sup>. A pesar de ello, la historia se ha vuelto en el presente tan habitable —y tan sombría— que ya ni la naturaleza promete, si es que alguna vez hubiera tenido que hacerlo. Al cabo de su trayecto, ¿qué hay de la modernidad: un cadáver? ¿El cuerpo exangüe de un (su) Dios fallecido, del Dios *finado*? Guardar luto y reconocer las deudas que hereda el difunto. Estos tiempos, en gran medida, se dejan reconocer a la manera de la elaboración de un *duelo*. La modernidad *perfecta*. El extremo del callejón. Ahora, qué. Consumada, no queda sino volverse a las palabras: ahora, qué.

¿Final de cuento? ¿Otro inicio? ¿Torsión? ¿Retorsión? ¿Reinscripción?  
¿Tachadura? ¿Repetición? ¿Eterno retorno — de lo reprimido?

---

<sup>231</sup> Cfr. Vincenzo Vitiello, “Historia, Naturaleza, Redención”, en Félix Duque (ed.), *Los confines de la modernidad*, o.c., pp. 13-54

<sup>232</sup> Citado en G. Balandier, *Modernidad y poder*, o.c., p. 211

## Capítulo tercero. *Esencia de la modernidad I:* *Nietzsche entre la ruptura y la redención*

*Ya estamos hartos del dedo de tiza  
bajo la ecuación sin amo  
y de vosotros, nuestros grandes Mayores,  
en vuestros rígidos ropones,  
que descendéis las cuestras inmortales  
con vuestros grandes libros de piedra,  
hemos visto moverse vuestros labios  
en el claror de la noche: y no  
habéis dicho el vocablo que exalta  
ni el que nos acompaña.*

Saint John-Perse

El mundo fabricado en las fraguas de la metafísica puede ser contestado de diversas maneras. Quizá no sea una exageración sostener que toda estrategia ilustrada intenta quebrar la dominación de esos *mundos verdaderos* sobre el carácter irremediamente ilusorio de la realidad *humana*. Pero la historia enseñará cómo la ilustración también degenera en mito. Se objetaría enseguida que escapar del mito es tanto como, merced a la palabra, querer escapar del lenguaje. La desembocadura de esta empresa de desengaño, ¿podría ser otra cosa que el silencio? Sin embargo, la ilustración admite a su vez diferentes figuras. De entre ellas, el cinismo, la tragedia y la parodia ocupan, sin duda alguna, un lugar de excepción.

Puede afirmarse que Nietzsche sintetiza esas figuras en una escritura cuya vocación profunda es *el cuerpo*. En el fondo, una moral inmoralista le obliga a mantenerse *fiel al espíritu de la tierra*. No elevarse a las cimas del espíritu, sino *hundirse en el ocaso* es lo que permite al hombre despojarse, así lo sea en el parpadeo de un instante milagroso, de un presunto espíritu que (ahora) sólo parece ser la coagulación —fantasmática— del *trabajo*: de la sumisión incondicional del cuerpo y de la mente al mero instinto de conservación. Hundimiento que es cifra de una (nueva) experiencia de lo real, cuyo emblema es, según comprobaremos, la *alegría trágica*: una carcajada (divina) al borde del abismo, en el perímetro de ese *pozo sin fondo* del que emerge el lenguaje.

La filosofía es, en su esencia, lo mismo que Occidente, un *proyecto*. Un proyecto que se agota sólo cuando se encuentra —planetariamente— cumplido. La filosofía acaba en el instante en que ha encarnado en cuanto *mundo técnico*: ella ya no tiene lugar *aparte* cuando la subjetividad reina y campea de manera incuestionada — e incuestionable. Sólo termina al estar *realizada*<sup>1</sup>. Por ello, la filosofía sólo puede

---

<sup>1</sup> Semejante posibilidad comenzó a ser pensada — filosóficamente — por Kant, que, al hacer explícita la condición de objetividad que supone todo saber, marca una notable discontinuidad respecto de la filosofía antigua; por Hegel, que recorre — sistemáticamente — el camino que va del *amor al saber* hasta el *saber efectivamente real*; y por Nietzsche, que, por el *giro de la parodia*, intenta escapar a la clausura de la *gramática metafísica* — o al menos hallarse en posición de *señalarla*. En el mismo sentido, podrá admitirse que Heidegger repite — y de algún modo invierte — a Kant, Marx a Hegel y Bataille a Nietzsche. Cfr. M. Blanchot, *La risa de*

mantenerse a sí misma bajo la forma de la repetición. “Rompiendo con la lógica de la identidad, el pensamiento moderno descubre en la repetición una marca de vida, no de muerte”<sup>2</sup>. Esto significa que la mejor manera de guardar fidelidad a una obra es recreándola, poniéndola en juego, (co)respondiendo a la incitación que, con frecuencia de manera subterránea, nos dirige. En filosofía, las obras no pueden —quizá tampoco *deben*— ser “superadas”. A su modo, todas son intempestivas: engendradas, a veces a su propio pesar, *contra* el sentido del tiempo que las ve aparecer, revelan el corazón secreto de la época en que irrumpen<sup>3</sup>. En ello fundan las posibilidades de resonancia con otras épocas. Pues, al menos en filosofía, lo que rige es el retorno, la repetición, la recurrencia: la atraviesa una lógica de rumiantes<sup>4</sup>.

Vueltas de tuerca que nos recuerdan que la fidelidad es ante todo una traición. Así, no se trata, por ejemplo, de *volver a decir* lo que Nietzsche ha dicho; no, se trata, como lo ha comprendido Bataille, de *ser* —otra vez— Nietzsche para así poder encontrarse en condiciones de decir, de pensar algo *diferente*.

### I. La abertura trágica.

*La historia de los hombres es la larga  
sucesión de sinónimos de un mismo  
vocablo. Contradecirlos es un deber.*

René Char

El pensamiento filosófico —esa apuesta que va desde los presocráticos hasta Wittgenstein— emerge entre las fisuras y cortes del pensamiento mítico, trazando sin descanso el espesor y la profundidad de sus heridas — alojado en sus discontinuidades, alimentándose en y de ellas<sup>5</sup>. Es, al menos en lo que concierne a su arranque, un discurso materialmente desgajado del texto común del mundo, una especie de *lento*

*los dioses*, o.c., p. 103

<sup>2</sup> Cfr. François Warin, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, PUF, Paris, 1994, p. 30. Según se verá, esta noción de repetición resulta esencial en el pensamiento de Nietzsche: afirmar el mundo en su carácter turbulento y contradictorio sin esperar conciliación o consuelo que remita a *otro* mundo más auténtico, más puro, más *original*. La repetición suspende la tiranía del modelo sobre la copia.

<sup>3</sup> Cfr. Isaiah Berlin, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983

<sup>4</sup> He aquí un ejemplo entre muchos posibles. Parménides: “Lo que no es no puede ser pensado”; Nietzsche: “Lo que puede ser pensado es ciertamente ficticio”. No hay manera de ser “original” si no es parodiando, revocando o trans-ducendo las claves de una tradición.

<sup>5</sup> “Fue a partir del mito, desde el mito y contra el mito, como se inauguró la mirada filosófica — surgió así, no en un mundo inédito, virgen, como una arquitectura que lentamente eleva su majestad sobre un terreno vacante, sino en un mundo demasiado lleno, superpoblado de mitos, donde comenzó el ejercicio de la lucidez: como una pasión demoledora, como una grieta que serpentea a lo largo y a lo ancho del panteón griego hasta reducirlo a escombros”, Miguel Morey, *El orden de los acontecimientos*, o.c., p. 19

*desaprendizaje* del universo lentamente instituido por la tradición — una tradición labrada también con los instrumentos puestos a punto por el mismo quehacer filosófico. La filosofía, discurso emparentado con el *pathos* de la insolencia y la desesperación, querría responder *suo modo* interrogantes que ya en la esfera mítica tienden a aparecer sepultados bajo el peso de una confianza —de una fe— acaso asfixiante. Emerge en y contra el mito, pero sin privarse de echar mano de él —de Platón a Husserl y de Epicuro a Nietzsche— para ilustrar el encadenamiento de sus razones o para otorgarles una coherencia que termine por hacerlas, para su auditorio, un poco menos inverosímiles<sup>6</sup>. Pero, en su irrupción, no cabe duda que la filosofía no hace otra cosa que *desautorizar* —¡*desaturatizar!*— al mito.

Ahora bien: erigida —pero, ¿por quién? ¿hasta cuándo?— como tribunal de comparecencia de la conciencia mítica, la filosofía no logra sin embargo desprenderse definitivamente de los atavismos —de los automatismos— que presume combatir: ella misma cae, a la larga o a la corta, en las redes de una mitología fría, abstracta, generando a pesar de todo sus propios ritos de purificación, de pasaje, de conversión, de exclusión, de salvación. Nacida —según el acta oficialmente redactada y consagrada por ella misma— *contra* el omnimodo imperio del texto mítico, contribuye, andando el tiempo, a la formación y a la irresistible consolidación de otro poderoso imperio: el reino del espíritu sobre el cuerpo, el *despotismo de la moral* sobre la compleja opacidad de la *physis*<sup>7</sup>.

Por expresarlo en una fórmula: negación del mundo heredado, edificación de un mundo regido por la voluntad. La (inmutable, divina) Ley (re)emplazada por la *voluntad* de ley<sup>8</sup>. Buscando sostén en el arco posible de ambas extremidades, no siempre armoniosa ni rítmicamente conjuntadas, el pensamiento filosófico ha intentado, en *su mundo*, que es, por definición, Occidente, *marcar el paso*. Está claro que en el carácter bifronte de esta estrategia de supervivencia anida, no por azar, una íntima *voluntad de sistema*. El sistema (filosófico) reproduce —y anticipa— la reconciliación del pensamiento con la realidad, del lenguaje con las cosas, del hombre con el mundo. Si desde Parménides esta mutua necesidad parece delineada en el horizonte, a partir de Sócrates queda establecida, al lado de ella, esta otra, inatacable,

---

<sup>6</sup> El filósofo es un “cazador de la totalidad” que opera bajo la hipótesis de que “el mundo de la abstracción es el vértice de una pirámide, y que la posesión de este vértice ofrece la clave para interpolar e interpretar la base, toda la base, por la que está condicionado el vértice, es decir, para recuperar toda la vida inefable, tras el velo de una ficción filosófica”. Cfr. Giorgio Colli, *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, trad. C. Artañ, 1978, p. 36

<sup>7</sup> Criatura ambidiestra, la filosofía se ha dejado guiar entretanto por exigencias que el mito quizás ya no estaba (¿ya no *está?*) en condiciones de poder satisfacer: subordinación de lo singular-concreto a lo universal abstracto, represión de lo inmediato, sustitución de la opacidad de las pasiones por la transparencia de la razón, disolución de la piedad espontánea en el alambique (instrumental) de la conveniencia individual. Rasgos todos cuyo régimen común podría sintetizarse en una fórmula cara a la antropología estructural: *prohibición del incesto*.

<sup>8</sup> No será especialmente difícil reconocer en esta transición el *desliz* que conduce del teocentrismo al antropocentrismo: ya no es sagrado el código, sino el movimiento que lo instituye. Cfr. Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, EUDEBA, Buenos Aires, 1984, en esp. cap. VIII, “La nueva imagen del mundo”.

máxima: *es bueno saber*. La “mutua necesidad” de la verdad, de lo bello y del bien será desde ese momento el auténtico *motor inmóvil* de la filosofía.

(Re)conciliar lo desgarrado... ¿en y por su propio despliegue? La cohesión mítica, suprimida —o suspendida— por la negatividad de la *ratio*<sup>9</sup>, permanece en la autoconciencia de la empresa filosófica como una tarea y como una meta tan inalcanzable cuanto irrenunciable. En el interior del mundo moderno, será natural, y hasta tópico, reconocer en el pensamiento de Hegel el clímax (especulativo) de esta potente, de esta recurrente, de esta incesantemente renovada voluntad de sistema. La *Ciencia de la Lógica* concluye y remata un trabajo de centurias<sup>10</sup>. Pero, al cabo, el sistema no ha sido capaz —ni siquiera, ¡y menos aún!, en sus formas degradadas<sup>11</sup>— de cerrar, de cicatrizar la herida. ¿Deficiencias del diseño, errores en su construcción, limitaciones imputables a la particularidad de quienes los han ideado? ¿O bien: esfuerzo ilusorio e insensato, empresa descabellada? Porque también en el cuerpo de la filosofía —en sus tendones, en sus pliegues, en sus articulaciones— el pensamiento ha podido encontrar un sitio para hacer de la herida —o sea, de la imposibilidad, acaso de la *inconveniencia*, de toda reconciliación— el lugar, el hogar, el espacio propio de todo pensar<sup>12</sup>. Este espacio ha buscado su *antes* del espacio (filosófico): la fractura, la rotura que está en la base de su propio nacimiento y recorre todo su devenir. Un pensar *contra su propia corriente* llega a convertirse al cabo en la única garantía para *seguir pensando*<sup>13</sup>. Contra su historia, para abrir —para hacerlo propicio— su propio porvenir.

En este desplazamiento que intenta precisamente pensar *aquello que es desplazado*, *aquello escotomizado* por el pensamiento filosófico, fundado en la *ratio* y *pastoreado* por ella, ocupa un lugar preeminente la figura de Nietzsche<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Una *ratio* que, evidentemente, nunca habría podido ser propiedad monopólica de los gremios filosóficos. A éstos, quizá, sólo ha correspondido su formalización y su *mise en scène* discursiva.

<sup>10</sup> Lo cual no significa *en absoluto* que en la trabazón de ese portentoso texto quede resuelto —¡o absuelto!— el asunto. Es más probable que la complejidad inabarcable del mundo se revele en el examen de las resquebrajaduras y *cortes* del sistema que en su mera —a fin de cuentas, escolástica y estéril— *negación abstracta*. Cfr. Félix Duque, “La lógica de la objetividad y la asunción de la teología”, *Pensamiento*, Núm. 191, vol. 48 (1992), Madrid, pp. 207-224

<sup>11</sup> Es decir: la *revolución* (social), la *ciencia* (cuantitativista), la *religión* (monoteísta), la *academia* (escolástica). Cfr. Fernando Savater, “El pensamiento negativo: del vacío a los mitos”, en M. A. Quintanilla (dir.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Sígueme, Salamanca, 1979, pp. 335-336

<sup>12</sup> Es decir: en lugar de la revolución, el *paraíso ahora*; en lugar de la ciencia, *el valor de lo inútil*; en lugar del monoteísmo, “la *rebelión de lo finito* como inagotable y absurdo misterio de perdición”; en lugar de la academia, *el riesgo de lo inenseñable*. Cfr. F. Savater, *loc. cit.*, p. 337

<sup>13</sup> “El espíritu deshace, revuelve y cohesiona nuevamente... Sin darse a conocer, odia a muerte todo lo que aparenta ser inamovible, los grandes ideales y las leyes y su pequeña impronta petrificada, el carácter pacífico. *No considera nada firme, ningún yo, ningún orden*”, apunta Robert Musil en *El hombre sin atributos*, I, Seix Barral, Barcelona, trad. J. M. Sáenz, 1970, p. 187

<sup>14</sup> Pasaría mucho tiempo antes de atreverse a reconocer que “la razón no es independiente de la animalidad, sino que precisamente la revela”; cfr. G. Colli, *loc. cit.*, p. 35



Comprobaremos que, en su filosofía, la pérdida de lo sagrado no es equivalente a la muerte de Dios; lo cierto es más bien lo contrario. Para Nietzsche, el *destino* del monoteísmo (platónico, judío, cristiano o islámico), que por principio sustituye la piedad (múltiple) con la fe (única), no puede ser otro que el ateísmo: a saber, la profanación generalizada del mundo. El desprecio por la inmediatez de lo sensible tiene como contrapartida una glorificación de la muerte. La imposición de una moral común engendra una desmoralización universal. El reino de la causalidad, que está en su origen, desemboca en la miseria de un tiempo desprovisto de toda *novedad*. Por ello, el advenimiento del superhombre sólo puede significar en la filosofía “rapsódica” de Nietzsche un anuncio del *retorno de los dioses*<sup>15</sup>.

Si para Hegel el espíritu coincide con la *revelación de lo profundo*, para los pensadores del siglo XX —y de las postrimerías del XIX— lo que ante todo ha logrado la filosofía es revelar la *inanidad congénita del ser*<sup>16</sup>. Vaciedad y desamparo ontológicos que encuentran correspondencia en la paulatina toma de conciencia —y la consecuente asunción— de la orfandad teológica del hombre: (el) Dios (judeo-cristiano), correlato (metafísico) de una Humanidad (abstracta) que para perdurar se ve obligada a *tachar el ser*, a someterlo sin residuo —sin contemplaciones— a su “proyecto”. El pensamiento contemporáneo no parece, en suma, obedecer a otra cosa que al trabajoso y no necesariamente gratificante empeño de *hacerse cargo* de la muerte de Dios, tratando de extraer, prever y/o desarrollar sus consecuencias, tanto en su dimensión específicamente teológico-metafísica como en el terreno socio-cultural y político. Es el *pensamiento del duelo* ante semejante deserción lo que a fin de cuentas colorea el paisaje filosófico de este nuestro fin de milenio. Para esta filosofía, para esta *nueva sofística*<sup>17</sup>, no es ya practicable una justificación de los actos humanos —ni siquiera de los actos *inútiles*—, y tampoco es pensable una salvación respecto del mal radical que por todos los flancos le acomete<sup>18</sup>. En su acepción extrema: no

---

<sup>15</sup> F. Savater, *loc. cit.*, p. 339. Ni qué decir que, según su lectura, lo sagrado coincide con la multiplicidad inclausurable del mundo, cuya asunción es mérito indiscutible y prácticamente exclusivo del politeísmo presocrático. Paralelo a Nietzsche, o derivado directamente de la *fricción* con su filosofía, el pensamiento de Heidegger sólo podría entenderse, en su conjunto, como otro intento de retorno —o, mejor dicho, de *remisión*, pues ese mundo está periclitado irrevocablemente— a esa “sencillez presocrática” cuya sabiduría consiste en último término, quizá, en reconocer a la nada como parte constitutiva e inescindible de la misteriosa epifanía del ser.

<sup>16</sup> Baste citar, *pêle-mêle*, y limitándonos por el momento al ámbito francófono, las obras de Georges Bataille, Maurice Blanchot, Michel Foucault, Gilles Deleuze, E. M. Cioran, Jean-François Lyotard, Pierre Klossowski y Clement Rosset, que continúan, desde laderas propiamente filosóficas, o muy próximas a ellas, la misma labor de zapa (re)iniciada por Nietzsche.

<sup>17</sup> Cfr. Ludwig Schajowicz, *Los nuevos sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett*, Universidad de Puerto Rico, Barcelona, 1979. De Gorgias a Heidegger, la apuesta sofista se caracteriza por *pensar la Nada...* como *antídoto* contra la petrificación de la cultura —y de la filosofía. Vid. en esp. pp. 16 y ss.: “La nueva sofística puede considerarse (...) como una *filosofía des-encadenadora de nuestra existencia aprisionada*”, gracias a la cual podríamos “liberarnos del farrago de todos los conceptos, valores, estereotipos, definiciones, en breve, de lo que tradicionalmente suele llamarse filosofía”.

<sup>18</sup> “Predicar la moral es difícil; fundamentar la moral es imposible”. Cfr. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, p. 118. Cit. por Jacques Bouveresse, *El filósofo entre los autófalos. Una visión crítica de las corrientes actuales de la filosofía francesa*, FCE, México, 1989

necesariamente hay un cosmos detrás del caos — la multiplicidad azarosa y conflictiva de las interpretaciones cabalga sobre esta *visión trágica* de la realidad que no se aviene a los remedios aportados por la voluntad reconciliatoria, por la *positividad* del propio pensar.

En el prolongado funeral, ritos de autofagia<sup>19</sup>.

## II. La sabiduría y lo trágico

*Que la dialéctica sea un trabajo y el empirismo un placer,  
ya es caracterizarlos suficientemente. Y, ¿quién se atreve a decir  
que hay más pensamiento en un trabajo que en un placer? (...)*  
*El "sí" de Nietzsche se opone al "no" dialéctico; la afirmación  
a la negación dialéctica; la diferencia a la contradicción dialéctica;  
la alegría, el placer, al trabajo dialéctico; la ligereza, la danza, a la  
pesadez dialéctica; la hermosa irresponsabilidad a las  
responsabilidades dialécticas.*

Gilles Deleuze<sup>20</sup>

El pensamiento filosófico emerge de los intersticios y grietas del pensamiento mítico — pero lo hace *infectado*, a pesar suyo, con esa al parecer inerradicable, epidémica, *enfermedad del lenguaje* que ha generado, entre otras, la poderosa ilusión de la Verdad Única. “Del Dios único se pasa a la pérdida de lo sagrado, a la profanación completa del mundo; es la culminación del proceso de abstracción que llevó de los mitos como parte de los ritos a la mitología, de la mitología politeísta de dioses concretos a los dioses cada vez más abstractos protectores del estado, de éstos al Dios único y del Dios único a lo más abstracto y despersonalizado, la razón y su lógica”<sup>21</sup>. Semejante pérdida aparece como resultado de una lucha a muerte del pensamiento —y del saber— *contra la vida*. Por negar la muerte, una civilización ha terminado por introyectarla, por capilarizarla en el seno de su propia vida.

---

<sup>19</sup> Cfr. J. Bouveresse, *o.c.* La defensa de la filosofía *normal* contra lo que Bouveresse tilda de *vedetismo* académico puede quedar bien ilustrado al leer estas frases: “Según los últimos programas actuales, la filosofía tendría esencialmente la tarea de desestabilizar los discursos y los conocimientos existentes y, lejos de reforzar su precaria coherencia, quebrantarlos y debilitarlos por todos los medios, antes de que dicha coherencia tenga de veras oportunidad de existir. Sobre este punto, resulta imposible negar que nuestra filosofía es digna hija de una época que, en teoría, ha dejado de creer en el progreso y, al mismo tiempo, no soporta literalmente la estabilidad, una época que a menudo no encuentra nada específico que reprochar a lo que intenta destruir, como no sea su pretensión de durar” (p. 82). Para este tipo de comentaristas, la filosofía será apología (aunque “crítica”) de lo real — o no será. Sólo que “lo real” *es ya*, de siempre, una decisión filosófica.

<sup>20</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, trad. C. Artal, Barcelona, 1986, p. 18

<sup>21</sup> Cfr. F. Savater, *loc. cit.*, p. 345

Despreciando la (fatalidad de la) muerte, ha acabado por difuminar la frontera entre ambas<sup>22</sup>.

Con frecuencia, Nietzsche ha sido alineado por la academia entre los más conspicuos representantes de la filosofía “vitalista”<sup>23</sup>. En realidad, el epíteto sólo alcanza el valor de un *locus communis*. Más le cuadraría, quizá, el apelativo de *fisiólogo*. Si algo le caracteriza, es el rasgo de no ser un filósofo *normal*. Es más bien, si se trata de encontrarle un rótulo, una especie de fisiólogo<sup>24</sup>. Pues el filósofo —desde Sócrates— busca colocarse en una posición o en una perspectiva desde la cual ante todo le sea posible  *juzgar*  la vida: decir —y saber—  *cómo*  habría de ser. Nietzsche piensa que, además de soberbia, esa actitud es insostenible. Pues la vida es el no-más-allá: sólo desde ella —desde su radical inmanencia— es posible juzgarlo todo — es posible juzgar incluso la *pretensión* de juzgar. La filosofía se ha edificado sobre el suelo de esa pretensión, y por ello Nietzsche ocupa un espacio ex-céntrico respecto de la historia del pensamiento filosófico. No se sitúa en el punto de vista del progreso, ni siquiera en continuidad con la tradición. Su flanco de mira es precisamente aquel desde el cual la historia de la civilización (occidental) aparece como la *profundización* de una trayectoria marcada, desde su nacimiento, por el extravío y la decadencia<sup>25</sup>.

El platonismo sería la primera cristalización —o, mejor dicho, la más *perfecta*— de esta voluntad de verdad que en el fondo equivale, para Nietzsche, a una *voluntad de negación* de la vida. Negación de la vida que es, al mismo tiempo, un *rechazo de lo real*<sup>26</sup>. Una estrategia que, articulada con el monoteísmo religioso de

<sup>22</sup> Vid., *supra*, capítulo segundo, sección I.

<sup>23</sup> Cfr. Luis Jiménez Moreno, *El pensamiento de Nietzsche*, Cincel, Madrid, 1990. Más concretamente, de “vitalismo antropológico-axiológico” se califica en este libro a su filosofía; vid. en especial el capítulo 3.

<sup>24</sup> Aunque no, desde luego, en el uso científico del término. Nietzsche sería en todo caso un *pensador de la physis*. Cfr. Alain Juranville, *Physique de Nietzsche*, Denoël/Gonthier, Paris, 1973

<sup>25</sup> Ex-centricidad no sólo temática sino también, y sobre todo, estilística: “la inaccesibilidad de Nietzsche proviene (...) del status extraño y ambiguo de su lenguaje frente al lenguaje tradicional de la filosofía. (...) Nietzsche desarrolla contra esta tradición y contra su lenguaje una forma particularmente insidiosa, insinuante y compleja de *subversión*”, cfr. Michel Haar, “Friedrich Nietzsche”, *La filosofía en el siglo XIX*, siglo XXI editores, México, 1979 (vol. 8 de la *Historia de la filosofía*), p. 403. También Bernard Pautrat ha intentado analizar cómo se forma una filosofía a efecto del funcionamiento de un lenguaje: de Nietzsche importa menos *qué* dice que *el modo* según el cual no puede dejar de decirlo. En ese sentido, Pautrat asegura que Nietzsche escapa de la *fábula metafísica* “reventándola con su estilo” — en la re-iteración (estilística) opera la verdadera al-teración (conceptual) de la tradición a la cual se enfrenta. Cfr. *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1971, pp. 51 y ss. Una tesis semejante es la que defiende François Warin en su estimulante estudio *Nietzsche et Bataille*, o.c.: “Es introduciendo en la filosofía el juego del hombre de teatro, el juego paródico del actor o del comediante que Nietzsche se libera de la metafísica, es decir, en principio, de la tiranía de lo idéntico” (p. 17). A la pesada seriedad de la consolación metafísica sólo cabe oponer una *parodia jubilatoria y carnavalesca* que podrá ser *repetida* sin incurrir en la simulación típica de la mera re-iteración dogmática.

<sup>26</sup> “La duplicación de lo real (...) constituye (...) la estructura fundamental del discurso metafísico desde Platón hasta nuestros días. Según esta estructura metafísica, lo real inmediato sólo es admitido y comprendido en la medida en que pueda ser considerado como la expresión de un real diferente, el único que le confiere su sentido y su realidad. Este mundo, que en sí carece de sentido, recibe su significación y su ser de otro mundo que lo dobla o, más bien, de otro mundo en relación al cual este mundo no es sino un engañoso remedo”, cfr. Clément Rosset, *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, o.c., p. 51

origen hebreo, da origen e impulso a esta cultura reactiva y resentida que constituye el destino fundamental de Occidente. Querer la verdad y no la vida: tal la decisión que Nietzsche identificará con la palabra *nihilismo*. Preferir la verdad a la vida es ya el comienzo de esta historia cuyo previsible fin es la muerte de Dios (o más bien, según veremos, la *occisión de lo sagrado*). Imaginar un punto de vista más alto o más profundo que la vida es, para Nietzsche, lo mismo que repudiarla, menospreciarla, darle la espalda: en otras palabras, la voluntad de verdad es una señal inocultable de haber *sucumbido al miedo* y de estar sometidos a su influjo, de ser incapaces de afrontar el sufrimiento, parte esencial — e inextirpable — de la vida misma. Preferir la verdad a la vida equivale a dejarse guiar por la debilidad y por el instinto de venganza... contra los propios instintos.

La filosofía — que en Nietzsche casi siempre viene a ser sinónimo de metafísica — es el lugar (discursivo) en el cual se inventa y aposenta la verdad: donde se construye un “mundo verdadero” de esencias idénticas e inmutables superpuesto a la vida, que está, por el contrario, marcada por la diferencia, el conflicto, la multiplicidad, el devenir: flujo inasible e impredecible. Decir vida es señalar, en Nietzsche, una *composición de fuerzas*<sup>27</sup>. Postular “otro” mundo, “otra” vida, sólo tiene sentido si se le considera como sintoma; pero la consolidación de aquel mundo en cuanto *medida* de éste equivale al triunfo de la debilidad sobre la fuerza; dicho con mayor énfasis, a la victoria de la muerte sobre la vida. En esta estrategia de lo reactivo contra lo activo la moral judeo-cristiana aportará una pieza fundamental: la valoración de las *pasiones tristes* y el rechazo o represión de los impulsos más vitales. La religión del resentimiento (judaísmo) y de la mala conciencia (cristianismo) son en realidad religiones de la *muerte de lo divino*. Aportan a la humanidad la noción de un *Dios moral*, que es para Nietzsche el signo mayor de una desacralización de la existencia que desde entonces no hará sino ramificarse y expandirse sin freno.

Al igual que Hegel, Nietzsche piensa a partir del misterio cristiano por excelencia, el misterio de la *muerte de Dios*. Muerte sacrificial, víctima propiciatoria, repetición ritual de un *retorno al caos* que sirve — en la religión — como un medio de renacer a lo diurno<sup>28</sup>. Se trata de un ciclo, de una reactualización constante, de un mítico tornar y retornar que sólo cesa cuando cristaliza — históricamente — en la idea de una *victima absoluta*: tal la *novedad* radical del cristianismo. Como dirá Agustín, “Cristo ha muerto *una sola vez* por nuestros pecados y se ha levantado de entre los muertos para no morir más”; la muerte *no puede nada* contra él<sup>29</sup>. Hay en esta admirable (dis)torsión del sacrificio un cumplimiento y una supresión. En la economía

---

<sup>27</sup> La vida es para Nietzsche resultado de la lucha entre instintos contrapuestos: es la fuerza que se opone a obstáculos y resistencias, el poder que busca siempre *ser más*. Voluntad de poder, *solamente eso*.

<sup>28</sup> Mircea Eliade lo ha destacado al referirse al sacrificio como culminación de la fiesta; allí “se reactualiza el caos anterior a la creación, haciendo posible la repetición de esa misma creación. El hombre regresa provisoriamente al estado amorfo, nocturno, del caos, a fin de renacer con mayor vigor en su forma diurna”, cfr. *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1964, p. 302

<sup>29</sup> Cfr. Agustín, *La Ciudad de Dios*, libro XII, 14. Vid., *supra*, capítulo segundo, sección I.

de la “gracia”, es Dios quien paga las deudas de los hombres. Pero, al pagar, desaparece del horizonte. El hombre ha sido abandonado al silencio del Dios. En el sacrificio absoluto, es lo absoluto lo que se esconde, dejándonos en presencia de una (nueva) dialéctica sacrificial que, tal y como reconocíamos en la apuesta hegeliana, pone a la muerte — a lo “negativo” — a trabajar. El sacrificio dialéctico es la matriz de la dialéctica, nuevo mito que organiza la duración bajo la forma de la historia, concebida por el propio Hegel como el calvario del Espíritu Absoluto<sup>30</sup>.

La muerte de Dios puede admitir, en este sentido, diferentes acepciones. Designa en primer lugar la pérdida de su influencia. Dios muere, pero como resultado de la acción de los propios creyentes. Pues lo que el creyente busca es, ante todo, seguridad. Busca un signo que le proporcione modos confiables de orientarse en la vida. El Dios fabricado en la confluencia de la metafísica platónica, la moral judaica y el derecho romano —es decir: en el cristianismo— termina siendo un Dios insuficiente. La exigencia de seguridad se busca otras garantías. Garantes mundanos, como la razón y su ciencia. El progreso y la historia ocupan la sede del Dios muerto. Para Nietzsche, este desplazamiento no es precisamente una señal de madurez. Tan sólo revela una agudización de la enfermedad. La secularización del Dios único no disuelve la religión: ésta más bien termina capilarizándose, convirtiéndose en el escándalo de una religión oculta; una fe que ni siquiera es capaz ya de aceptarse a sí misma en lo que es. Por ello, la muerte de Dios tiene en Nietzsche un inocultable aspecto siniestro: su deceso infecta toda la existencia humana y la infesta de divinidades parasitarias — de diosecillos y cultos neo-mistéricos que no se reconocen en cuanto tales<sup>31</sup>.

Que Dios muera es un resultado nefasto de aquellas decisiones originarias: la verdad en lugar de la vida, la razón contra el libre juego de los instintos, el debe enfrentado al es, la quietud absoluta superpuesta al paso de las cosas. Es decir: la nada en vez de la existencia. Los ideales (supremos) no logran justificar la vida — porque siempre han sido su negación. Pero Nietzsche no se detiene en la formulación de esta denuncia. Desenmascarar a los valores supremos y reconocer en ellos envoltorios de la nada no deja de ser, a su turno, una empresa nihilista: difícil será negar que la guía una misma voluntad de verdad. Nietzsche concibe su crítica como parte del destino nihilista de Occidente. Pero también la concibe como un anuncio de la posibilidad de escapar de semejante des(a)tino. Frente a la imagen lineal del tiempo cristiano —creación, encarnación, apocalipsis—, una prueba<sup>32</sup> del carácter cíclico del tiempo: el eterno retorno como liberación de la culpa, como inocencia del devenir. Frente a la voluntad de verdad que es una voluntad de nada, Nietzsche muestra la necesidad del engaño, la ilusión, la creación estética como única justificación admisible de la vida.

---

<sup>30</sup> Nietzsche, como se verá, piensa en un sacrificio donde todo es víctima, un sacrificio dentro de cuya lógica nada es revertido al horizonte del sentido. Cfr. G. Bataille, *La experiencia interior*, o.c., p. 175

<sup>31</sup> En la cúspide de su pululación, será fácil identificar a esas deidades con sus nombres propios: Capital, Ciencia, Estado. Los nuevos, los nombres modernos de la vieja Trinidad. Desde su centro vacío, ¿podrá negarse que nos sigue observando —condenando la vida— el mismísimo ojo imperturbable?

<sup>32</sup> Cfr. Eugenio Trias, “El eterno retorno como *experimentum crucis* de la filosofía de Nietzsche”, en José Luis Vermal, *Nietzsche y la crítica de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 7

La muerte de Dios recibe así un significado alterno: nos remite al acabamiento de la metafísica del mundo verdadero, al final de ese mañoso desdoblamiento que sólo ha sabido despremiar la irremisión de lo sensible. La muerte de Dios aparece como la *condición necesaria* para que la vida pueda —de nuevo— ser incondicionalmente afirmada. La muerte de Dios es el acontecimiento que revela *el destino y el designio* de la voluntad de verdad: la sumisión de la (inocencia de la) vida a la (necesidad de la) muerte. Porque, en definitiva, la verdad no habita, no se encuentra en otro mundo. Para Nietzsche, la verdad es siempre un error — pero un error que la vida misma necesita a fin de no desmoronarse. Ella —la verdad— es sólo un *momentáneo equilibrio de fuerzas encontradas*. Y es justamente la admisión de esta evidencia lo que caracterizará al *übermensch*<sup>33</sup>. La figura del superhombre alude a una suerte de intersección: “es sólo un límite o una frontera que el hombre se pone ante sí cuando decide pensar todas las consecuencias de la muerte de Dios”<sup>34</sup>, una de las cuales es el abandono —o la transmutación— de la idea tradicional de redención: no se trata ya de redimirnos de *este* mundo, sino de *redimir el azar que lo constituye*<sup>35</sup>.

### III. La lógica del torniquete

*Sólo existe lógica dentro de la metafísica*

Martin Heidegger<sup>36</sup>

En varias ocasiones, Nietzsche se presenta a sí mismo como el *primer nihilista consumado*. Es decir, como resultado *necesario* de una historia que, cual la de Occidente en su conjunto, consiste en *disolver* (tendencialmente, históricamente) *los valores sobre los que toda su cultura se sustenta*. El nihilismo es, para Nietzsche, *el descubrimiento —progresivo— de que no hay una “verdad última”*. No hay *valores absolutos*. No hay, en suma, *nada sagrado de por sí*. La historia de Occidente es la historia de un desenmascaramiento que se cumple al desenmascarse a sí mismo: y la estafa reside en pensar —pero sobre todo: en quererlo— que no hay estafa, que hay un modo de escapar de una vez por todas a la ilusión y al engaño. La lógica, el principio de razón, el método, los saberes positivos: torniquetes aplicados a la hemorragia del mundo, placebos que al final sólo han logrado desangrarlo hasta su

---

<sup>33</sup> Que, por supuesto, no tiene mucho que ver ni con supermán ni con la bestia rubia de la propaganda nazi. Como señala M. Haar en *loc. cit.*, las “palabras clave” del pensamiento nietzscheano —voluntad de poder, eterno retorno, nihilismo, superhombre— escapan a la “lógica del concepto”. Cada término, más allá —o más acá— de su “contenido conceptual”, es un dispositivo lingüístico cuya meta principal es *arruinar el principio de identidad*.

<sup>34</sup> Cfr. Isidro Herrera, “Vida y saber: Nietzsche”, ms. inédito, Madrid, 1995, p. 7

<sup>35</sup> Cfr. Remedios Avila, *Nietzsche o la redención del azar*, Universidad de Granada, 1988

<sup>36</sup> Cfr. M. Heidegger, *Caminos de bosque*, o.c., p. 281

virtual extinción. El sueño de borrar la ilusión — la pesadilla de despertar en medio de la nada.

Por debajo —o, mejor dicho, por encima— de todo, el sueño de *ver*<sup>37</sup>. El “alborear” del pensamiento griego coincide, punto por punto, con el nacimiento de la teoría: la conversión del mundo en imagen, la reducción del pensar a *speculum* del ser. Nacimiento de la contemplación, pero de una contemplación nacida para *calcular*. Occidente, el lugar de la puesta del sol, es el *escenario* donde la ambigüedad de todo lo que pasa va a transformarse, va a ceder su sitio a la tajante nitidez de una relación binaria: de un lado, (el mundo de) los objetos; del otro, (el teatro de) los sujetos. ¿Operación inocente, dictada por el máximo desinterés, perfeccionamiento “natural” de una inmemorial contemplación de los cielos estrellados? Escasamente. La conversión de la realidad en un mundo de objetos, la entronización de la *vía lógica* para *vérselas* con ellos, tiene, en sí misma, una lógica: a saber, desplegar la posibilidad de *escapar del destino*. Las cosas que pasan lo hacen *obedeciendo* a una lógica — y a ella se llega *renunciando a las cosas mismas*.

El *sueño de ver* está penetrado y comandado por una *voluntad de ley*: las cosas *deben* pasar. *Deben* obedecer a un valor — a una *idea* superior a ellas mismas. *Eso* (la Idea) es, justamente, lo que la teoría —el *logos* de Platón— *quiere ver*. Subordinar lo particular: eso es —desde entonces— explicar. Lo verdadero coincide con lo *ideal*. Lo real se esfuma en la contingencia. Lo general, algo que, literalmente, *no se encuentra por ninguna parte*, será consagrado como *la realidad de verdad*. Literalmente: la voluntad de ley que impera en el deseo de saber —en el sueño de ver: en la teoría— *crea* un mundo que sólo existe para ella misma. Lo que existe (inmediatamente) simplemente *no es*<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> La des(cons)trucción de la *historia acontecida* de la metafísica que Heidegger protagoniza en nuestro siglo podría muy bien ser caracterizada como una lucha (más) contra la generalización y el predominio omnimodo de la idolatría. Ya los griegos del clasicismo tardío creían venerar a sus deidades prosternándose ante sus imágenes. Con ello, fueron perdiendo a sus dioses — y su religión terminó convertida en *estética*. Como es sabido, el *fallo* del pensar metafísico, de acuerdo, al menos, con el Heidegger de *Ser y Tiempo*, es, justamente, su inclinación, su *querencia* estética: piensa el ser en confusión con lo ente. Lo piensa sobre un lienzo: lo *pinta*. La metafísica nos impide así concebir al ser en cuanto ausencia, retracción, ocultamiento: en cuanto *que Nada*. Es un pensar incapaz de pensar su propia sombra — de ser *ilustrado* por ella. La metafísica, invento griego, es iluminista en un sentido literal: sólo tiene ser —sólo *es*— aquello que es visible (es decir: presente). Está, en este sentido, atada a la representación, hechizada por la imagen: hipnotizada por sus ídolos, se ha mostrado incapaz de atravesar o perforar este mundo encantado. Lo Otro es concebido irremediamente como repetición, reflejo, extensión o expresión de lo Idéntico. El más-allá se encuentra ya desde siempre colonizado, subordinado, por el más-acá. En tanto en cuanto re-presentación, el pensar está impedido para pensar su propio límite. Su destino viene a ser, lógica y ontológicamente, la *hybris*. Pensar el ser como constante presencia, como asistencia continua, equivale a permanecer ciegos —o sordos— a una de sus dimensiones constitutivas; equivale, también, a *quebrantar* su resistencia. Pensar, en la estrategia metafísica, es necesariamente un desflorar: poner ante los ojos, desplegar, sacar a la superficie, exponer a la luz: sacrificar. En breve: lo que está ausente en el armazón metafísico del hombre de Occidente no es, para Heidegger, otra cosa que la *piEDAD*. Véase, *infra*, capítulo cuarto.

<sup>38</sup> Cfr. Fr. Nietzsche, “Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral”, *Antología*, Península, Barcelona, trad. J. B. Llinares y G. Meléndez, 1988. *El conocimiento como ficción*; saber esto, ¿desemboca en un saber *infectado* por el no-saber? El conocimiento es un invento puesto a punto por animales inteligentes — nada más. Nietzsche parodia, en una vena que podríamos calificar de *sobre-ilustrada*, las pretensiones que este invento —tan efímero como su creador— se ha arrogado. La invención del conocimiento es *el minuto más soberbio y mentiroso de la “historia universal”*. Una invención que se produce *dentro de la naturaleza* — y que no obstante se *imagina por encima de ella*. El conocimiento es solamente *una astucia*, un *truco* que los animales

Tal es la *ficción* que Nietzsche descubre bajo toda pretensión de articular un *discurso verdadero*. Un discurso cuya verdad es exclusivamente —excluyentemente— la *verdad del discurso*. Ahora bien: si lo real ha sido rasgado en dos mitades, una de las cuales es verdadera y otra ilusoria, también el lenguaje que define este corte va a ser segmentado interiormente. El lenguaje del hombre experimenta una objetificación análoga a la objetificación de las cosas que pasan. Se convertirá en *instrumento*. Si el hombre (genérico) tiene un mundo a su disposición, el sujeto (individual) tiene, antes que otra cosa, a su lenguaje como *medio*. A fin de cuentas, el sueño de ver tiene mucho que ver con la necesidad de *manipular*.

Subsunción de lo particular —por definición: irrepetible, irrepresentable— a lo general —por definición: repetible, representable—. Voluntad de ley: imposición del dominio. Subsunción que Nietzsche halla en la base de toda operación *moral*:

humanos han de utilizar con el único fin de *conservarse*. Invento que, como habría aprobado Goethe, aparece, frente a la naturaleza, como algo “lamentable, sombrío, caduco, inútil y arbitrario”. Un *producto del hombre*, dotado sin embargo, a sus propios ojos, de poderes mágico-sobrenaturales. El conocimiento *inflama de orgullo* a estas insignificantes, desdichadas, delicadas y efímeras criaturas. Una soberbia que *interpone una niebla cegadora* sobre los sentidos. El conocimiento es un artificio que sirve para sobrevivir, pero que al mismo tiempo *engaña* sobre el valor de la existencia. El *arte de la ficción* no hace sino reemplazar la ausencia de garras, de cuernos, de colmillos —la *falta de fuerza*. Los hombres sobreviven *gracias a la posibilidad de mentir*. La vida humana se desliza íntegramente sobre la superficie de las cosas, en el seno de un mundo *encantado*. Pero, ¿hay un *más allá* —o, mejor, un *más acá*— de la ilusión que proporciona el conocimiento? “En realidad, ¡qué sabe de sí mismo el hombre! ¿Sería capaz de percibirse por completo, aunque sólo fuese por una vez, tendido como en una vitrina iluminada? ¡Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso sobre su propio cuerpo, para así, al margen de las circunvoluciones de los intestinos, del rápido flujo de las corrientes sanguíneas y de los intrincados estremecimientos de sus fibras, recluirle y encerrarle en una conciencia orgullosa y embaucadora!”. Nietzsche intenta atisbar precisamente ese *más acá* de la conciencia: lo “despiadado, codicioso, insaciable y asesino” en lo que ella reposa: *pendiente en sueños del lomo de un tigre* (pp. 41-42). No deja de ser extraña, en semejantes condiciones, la (desinteresada) búsqueda de la verdad. La verdad, es decir: una *ficción uniformemente válida y obligatoria*. Cuando se instituye esta designación aparecen, al mismo tiempo, la mentira y el engaño. Ahora bien: ni la verdad ni la mentira son valores en sí mismos, ni existe entre ambas una relación de superioridad moral. La verdad no es más o menos “buena” que la mentira; sólo se las busca por las consecuencias —agradables— que una u otra puedan tener para la vida. Por otra parte, ¿hay coincidencia entre las palabras y las cosas? El orden del lenguaje es heterogéneo al orden de las cosas. El orden de la designación es siempre *arbitrario*. “Los diferentes idiomas, reunidos y comparados, muestran que con las palabras no se llega jamás a la verdad ni a una expresión adecuada: pues, de lo contrario, no habría tantos”. La verdad (la “cosa-en-sí”) es *inaprehensible*. El lenguaje es un *tráfico de metáforas*, un deslizarse sobre la superficie de lo real sin poder evitar los *saltos mortales* entre el estímulo nervioso y la imagen, y entre ésta y el sonido articulado. ¿Y los conceptos? Otro salto mortal: “todo concepto se forma igualando lo no-igual”. Los conceptos *sustituyen* a las cosas, diluyendo y ocultando sus diferencias. El concepto resulta de la *supresión* de lo individual y de lo real: nos suministra una *forma* que simplemente *no existe en la naturaleza*. Los conceptos son siempre *antropomorfismos* que se aplican a lo real para poder *manejarlo*. En consecuencia, “la verdad” no es la “adecuación” entre la mente y las cosas, como querría toda escolástica, sino solamente un “ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos”: ilusiones que ya no parecen ilusiones *porque se ha olvidado que lo son*. Monedas cuyo uso ha borrado la efigie y se confunden ya con el puro metal. La verdad no es, así, otra cosa que la mentira establecida, la ilusión *convenida*. La verdad sólo puede existir en el seno de este olvido, en el marco de esta inconsciencia. La necesidad de la verdad es la exigencia de *dominar* la multiplicidad y la labilidad de las impresiones, de las intuiciones, de las imágenes sensibles. El concepto —el esquema— sólo sirve para “construir un orden piramidal por castas y grados, crear un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contraponen al otro mundo intuitivo de las primeras impresiones como lo más firme, lo más universal, lo más conocido y lo más humano, y, por ello, como lo regulador e imperativo”. Ante el *deslizamiento* de la metáfora —que es siempre individual y “carece de algo idéntico a ella”—, el *cielo* —matemáticamente dividido— *de los conceptos* (pp. 43-46). En suma, el conocimiento es el *panal* que el hombre ha diseñado sólo para sobreponerse a la impresión de estar vivo.



bueno es lo que coincide con la *imagen general* del hombre, malo es aquello que *se da a sí mismo* sus propios —irreducibles— patrones de medida. El hombre teórico es un moralista, el moralista es un hombre teórico. *El debe* aniquilando al *es*: y esto es, bajo todas las plastas de maquillaje humanista, no otra cosa que *nihilismo*<sup>39</sup>.

Bajo tal perspectiva, Nietzsche identifica en el cristianismo, de manera fundamental, una *institucionalización* y una *propagación* de esta universal depreciación de lo real en nombre de lo ideal: de lo-que-es en virtud —y por virtud— de lo-que-debe-ser. Pues *lo universal es (la) nada*. Pero precisamente a ella debe someterse lo particular; a ella debe *sacrificarse* la irreducibilidad de lo real: de la vida misma. El hombre teórico rechaza —vencido por la debilidad o por la fatiga— esta vida, y se empeña, como compensación, en someterla a una legalidad cósmica; el hombre religioso hace lo propio intentando subordinarla a una legalidad moral. En ambos casos *manda lo mismo*: la impotencia, el rencor, la venganza, el resentimiento. En breve: *manda el miedo*<sup>40</sup>.

A riesgo de enredarnos con las palabras, comprobemos que los valores (morales o teóricos) son antes que nada una *cuestión de valor*. Para Nietzsche, la oposición entre lo verdadero y lo ficticio está subordinada a otra oposición de carácter más radical: la *afirmación y/o la negación* de la vida. En el primer caso, *es el valor* —en el sentido emocional del término; es decir: *la valentía*— quien manda. La afirmación de la vida —de la existencia, de la particularidad, de la irreducibilidad, de la *insubordinabilidad* de la vida (justamente lo que el nihilismo ético-ontológico es incapaz de asumir)— no tiene nada de *consolación*. La afirmación de la vida *deja al hombre con las manos vacías*. Por ello es un acto de lo que, siguiendo premisas semejantes, Bataille llamará *soberanía*. *No se gana nada* afirmando la vida — y ello en razón de que *ganar algo* es ya un principio nihilista. Simétricamente: la *negación* de la vida equivale a una *capitulación* ante semejante principio. Es posible que el viejo *leitmotiv* aloje una enorme dosis de verdad: la vida (como dice la canción) *no vale nada*. Pero *negarla* significa que *se espera algo a cambio*. En realidad, no se gana nada: sólo *gana la cobardía*.

El mundo edificado con y por el miedo a la insensatez, a la *irremisión* de la vida, es (finalmente) un mundo cuyos principios constituyentes son *en la misma medida* principios autodisolventes<sup>41</sup>. Lo exhibieron en su *Dialéctica de la ilustración*, con rigurosa pasión, Adorno y Horkheimer: *no hay peor mito que aquél que se ignora en cuanto mito — o presume no serlo* (por conveniencia o por incompetencia: da igual). Si, como hemos dicho, *lo universal es (la) nada*, ¿cómo pretender, cómo garantizar la consistencia interna, la perdurabilidad de un mundo fabricado desde y

---

<sup>39</sup> Invirtiendo —o *revirtiendo*— los valores heredados de esta (macro)fatalidad, Nietzsche dirá que lo “bueno” coincide con la *afirmación del poder*, mientras que lo “malo” es “todo lo que procede de la debilidad”. Vid. *El Anticristo*, Alianza, Madrid, trad. A. Sánchez Pascual, 1974, p. 28

<sup>40</sup> “El error (—el creer en el ideal—) no es ceguera, el error es cobardía”, *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, trad. A. Sánchez Pascual, 1977, Prólogo.

<sup>41</sup> Recuérdese el dictamen nietzscheano: el Dios cristiano es vencido *por la misma moralidad cristiana*. El mayor enemigo del nihilismo, ¿podría, a fin de cuentas, ser otro que *él mismo*?

en virtud de su imperio? Represión de lo pasional e instintivo, rechazo del mundo real, obsesión por la seguridad, sumisión a principios supremos (Dios, Ciencia, Estado), sacrificio de lo individual e inmediato, fe en los poderes de la razón, normalización (policiaca o terapéutica), banalización de toda experiencia, explotación, industrialización, comercialización de lo que, eventualmente, podría destruirlo... El mundo del nihilismo es un monstruo que se autofagocita. ¿Eternamente?

Nietzsche *sabía* que su ferocidad crítica y su penetración genealógica —y psicológica— *no eran antídotos suficientes* para curarse de esta insidiosa —por lo universal— patología. Es que desenmascarar al nihilismo *no deja de ser un acto nihilista*. Pero Nietzsche no se sitúa en una perspectiva moral que le permitiría juzgar la bondad o la maldad de una historia acontecida — de una historia que, en definitiva, *no debería* haber sucedido. Por el contrario: Nietzsche *repite* el oleaje y el fluir de esa historia — y, al *asumirla conscientemente*, la historia del nihilismo —el nihilismo de la historia— desemboca en una *asunción trágica* de la vida<sup>42</sup>. Inescindibilidad de creación y destrucción, de fugacidad y eternidad: de vida y muerte. En el extremo: admisión (¿resignada? ¿jubilosa?) del destino. Imposibilidad, impracticabilidad de un “afuera” de la vida — y del lenguaje: el Dios filosófico no es, como imaginaban los ilustrados, una mera proyección del “hombre”, sino una *alucinación derivada de su debilidad*, de su incapacidad de *mantenerse en la inmanencia de su propia existencia*. El problema, para Nietzsche, no está en *proyectar* representaciones, sino en *introyectar* la impotencia. Y esto se produce cuando los hombres *se someten* a la voluntad de una subjetividad absoluta (que de absoluta sólo tiene en realidad la *contradictio in termini*) concebida a su turno como *absoluta expectación*. Dios: el punto ético-ontológico exigido por la transformación de la realidad en *espectáculo*. El Ojo cósmico<sup>43</sup>.

¿El punto cero de toda causalidad? ¿El (supremo) garante de toda nuestra gramática? Causa sin causa, razón sin razón... El Dios elaborado por nuestra tradición es en realidad *un agujero absoluto*. Pues lo único absoluto es, una vez más, *aquello que no es*. El fundamento último coincide, en su vértice, con el reconocimiento de que *no hay (un último) fondo*. El nihilismo, huida del destino cuyo destino es terminar desfondándose en su propio abismo. Pero lo paradójico es precisamente que, para Nietzsche, la ilusión de escapar del destino es, ella misma, un destino: no se le escapa que el nihilismo *no se supera por un acto de la voluntad*<sup>44</sup>. ¿Destino insuperable? Desde luego, si los contemporáneos perseveran en su sueño de *salvarse* de él. Y es que,

---

<sup>42</sup> Vid. Jacobo Muñoz, “Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche”, en *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, edición a cargo de Manuel Fraijó, Trotta, Madrid, 1994, p. 356. Según esto, la *filosofía trágica* no es otra cosa que la *autoconciencia del nihilismo*. Pero una autoconciencia donde éste termina menos “superado” a la Hegel que remitido a su espacio propio.

<sup>43</sup> A lo que responderá trazo por trazo, perversión *merecida*, el ANO solar de Bataille. Volveremos sobre ello.

<sup>44</sup> De ahí el célebre *dictum*: no es posible *librarnos* de Dios “mientras creamos en la gramática”. Cfr. *El crepúsculo de los ídolos*, prgrf. 5 (“La razón en la filosofía”). El nihilismo emerge, en Nietzsche, como una suerte de *producto natural y espontáneo* del (funcionamiento del) lenguaje.

para Nietzsche, *justamente ése es el sentido de la moral*, de toda moral: impedir la (plena) asunción de la propia situación. Imposibilitar —o condicionar, o prorrogar, o regatear— la (plena) afirmación de la propia existencia: de la *vida propia*, experimentada en su radical inmanencia. Es decir, en su *relatividad*, en su irremisible contingencia. El nihilismo es un destino... que se cumple al afirmarse *lúcida y valerosamente* en cuanto que destino<sup>45</sup>.

A fin de cuentas, ¿cuánto vale la vida? Ni siquiera (un) Dios —y El quizá menos que *Nadie*— podría calcularlo para decírnoslo.

#### IV. Un viaje por las metamorfosis de lo divino

*Tierra ¿no es eso lo que quieres? ¿Invisible  
surgir en nosotros? ¿No es acaso tu sueño  
ser invisible alguna vez? ¡Tierra! ¡Invisible!  
¿Qué es sino metamorfosis, tu imperiosa tarea?*

Rainer Maria Rilke,  
*Elegía de Duino, IX*

Como hemos podido comprobar, la célebre y presuntamente sacrilega frase *Dios ha muerto* no clausura, en la filosofía de Nietzsche, una persistente interrogación sobre lo divino. Al contrario, lo que con aquella se pretende es disponerla *en un nuevo espacio para el pensar*. Un espacio múltiple, fracturado, estratificado, complejo como una madriguera. Así, lo primero que debe reconocerse a este respecto es que el Dios que Nietzsche identifica en la *morgue* de la cultura moderna es, ante todo, el Dios *domesticado* a partir de la conceptualización de la teología metafísica. Ciertamente: incluso para él, *esta* muerte tiene un carácter espantoso y catastrófico<sup>46</sup>. La muerte de Dios tiene el alcance de un cataclismo, aunque en sí mismo dista de ser *definitivo*. Es un apocalipsis que dura, un desastre que está *en marcha*. ¿Una muerte sin fin? El Dios *moral* se hunde arrastrando consigo al Dios metafísico: el legislador del “mundo de los fines” (Kant) desaparece con el autor del *principio* del mundo. En términos genealógicos: el *examen de conciencia* ha incubado, ha procreado el escrúpulo del método (científico): prescindir de la “hipótesis” divina, suprimir las “causas ocultas” de los fenómenos, atenerse —rigurosamente, ascéticamente— a los hechos. Ahora bien, esta divinización del *hecho bruto*, ¿merecerá el nombre de ateísmo? Nietzsche diagnostica: el Dios moral *sólo ha cambiado de piel*. Pero justo en esa inflexión emerge de nuevo la interrogación: ¿es el Dios moral una *metamorfosis* (perversa) de un sagrado inmemorial, pre-religioso, al margen de toda tradición y de toda institución? ¿Es una figura posible de *lo indeterminado*?

---

<sup>45</sup> Zarathustra *no necesita una razón* para sacrificarse: él y todos los que con él comulgan simplemente *se inmolan a la Tierra*. Cfr. *Así habló Zarathustra*, Alianza, Madrid, trad. A. Sánchez Pascual, 1978, prólogo.

<sup>46</sup> El parágrafo 125 de *La gaya ciencia* así lo indica: el Dios antiguo ocupaba el lugar del sol, y su pérdida equivale a la conversión de la tierra en un astro errante, *caído* en la tiniebla de una noche infinita.

La pregunta se disemina en el texto nietzscheano. ¿Porqué Dionisos? ¿Porqué no Cristo? ¿Por qué no, simplemente, enigmáticamente, el (lo) *Innombrable*?<sup>47</sup> Para responderlas, es necesario recordar los *contextos* en donde Nietzsche sitúa el drama de la muerte de Dios. Hay, en primer lugar, una especie de extinción progresiva, una “muerte natural” del Dios judeo-cristiano<sup>48</sup>. A esa deidad la destruye un rasgo de su propia naturaleza: la *compasión*. Una *compasión mortífera*. Pues ella no aligera el sufrimiento del otro, sólo lo hace más *vergonzoso*<sup>49</sup>. El Dios-misericordia es una perversión narcisista elevada hasta el infinito. Ese Dios *se suicida*, asfixiado en su propia autocomplacencia: *estrangulado* por la *compasión*<sup>50</sup>. Pero, ¿corresponde a la idea más *elevada* que Nietzsche se ha formado de lo divino? ¿No es ése un Dios meramente *alucinado* por una imaginación mórbida y debilitada?<sup>51</sup>

Efectivamente: hay *otro contexto* en el que Dios no perece por sí mismo, sino que es asesinado por “el más feo de los hombres”, aquél que sólo conserva el odio como afecto vital. La negación de Dios es la negación *absoluta* de sí mismo. Ese Dios no muere de *compasión* por el sufrimiento de los hombres: muere *porque el dolor de los hombres no merece semejante testigo*. Ese Dios no es otra cosa que el delirio superlativo de una mala conciencia que se imagina *mirada sin descanso*<sup>52</sup>. El Dios muerto por “el más feo de los hombres” no es más que una alegoría descomunal de *la propia fealdad humana*. De tanto acusarse a sí mismo, el hombre termina desembarazándose de un Dios cuya única virtud consiste en jamás ausentarse. Lo insoportable de ese Dios es, ante todo, su constancia, su atención, su presencia infalible y omnimoda. En clave genealógica: el hombre acaba rebelándose contra ese *sí mismo* que consiste en ser *mirada incesante*<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. *Así habló Zaratustra*, “Del gran anhelo”. A Aquel a Quien “sólo cantos futuros encontrarán un nombre”, o.c., p. 307

<sup>48</sup> Véanse los capítulos “El mago”, “Jubilado” y “El más feo de los hombres” del *Zaratustra*, donde se ofrece una interpretación de Dios como *supremo voyeur*. Con él, el hombre —o, mejor dicho, el hombre martirizado por *la mala conciencia*— establece, sin remedio, una relación perversa. El dolor, si ha de poseer algún sentido, tiene que *ser visto* por alguien.

<sup>49</sup> Cfr. “De los compasivos”: el amor (“grande”) supera a la *compasión* y al perdón. Para el amigo que sufre, dice Nietzsche, hay que ser un *lugar de descanso*, pero “por así decirlo”, como un *lecho de campaña*. Pues, en definitiva, el sufrimiento no tiene por qué suscitar vergüenza alguna — a menos que se le considere *ajeno* a la vida.

<sup>50</sup> Cfr. “Jubilado”, *Así habló Zaratustra*, o.c., p. 349

<sup>51</sup> “Cuando era joven, este Dios del Oriente, era duro y vengativo y construyó un infierno para diversión de sus favoritos. Pero al final se volvió viejo y débil y blando y compasivo, más parecido a un abuelo que a un padre, y parecido sobre todo a una vieja abuela vacilante”. *Ibid.*, p. 350

<sup>52</sup> El párrafo 16 de la *Genealogía de la moral* define la mala conciencia como la morbidez provocada por la *interiorización* de los impulsos agresivos. Matar a Dios equivale, en este sentido, a matarse a sí mismo — pues *uno mismo* es la principal, si no exclusiva, fuente de sufrimiento.

<sup>53</sup> El asesinato de (ese) Dios remite, evidentemente, a la (auto)posición absoluta del *ego cogito*, abstracción para la cual el ser es puesto en cuanto presencia constante, permanentemente dispuesta para el pensamiento: reducida al estatuto de *objeto* presto a ser manipulado.

En resumen: para el hombre de la fe —es decir, para el “último Papa”, para el jubilado—, el Dios que se extingue es una divinidad *reblandecida* por el (morbo) amor que le despierta la contemplación del sufrimiento humano; para el hombre de la mala conciencia —para el “más feo”—, la divinidad que muere es la (infinita) hipóstasis de su propio delirio de persecución. Pero *en ambos casos*, esa deidad posee la ventaja de mantenerse *exterior al devenir*. Es un Dios del Principio y del Fin. Exterior al devenir, es decir, como ya veíamos: *en posición de juzgarlo*<sup>54</sup>. Y allí es donde habría que juzgar, a su vez, el recurso nietzscheano a la figura de Dionisos: una divinidad que con su carácter secreto, furtivo, íntimo, irreductiblemente individual, extático, absolutamente incommunicable, juega el papel de contrapeso —¡de objeción absoluta!— a la deidad moral y metafísica (es decir: racional) cuya (resistible) extinción, cuya (insidiosa) metamorfosis marca con sus garfios los últimos siglos del Occidente cristiano.

¿Qué Dios muere, según Nietzsche? En principio, hay un *rechazo* al Dios-Principio-de-Totalización, al Dios-Conciencia-Total-del-Devenir. En esta figura se manifiesta una manía típicamente filosófica: postular a la conciencia como *unidad de medida*, como *principio regulador* de la vida, cuando aquélla no es más que un *órgano* a su servicio. El Dios que es llenado, o dibujado, con los atributos de la conciencia, no puede terminar siendo otra cosa que un *monstruo*: la (sublime) abstracción desde y por la cual la existencia puede ser devaluada y condenada. Ahora bien: *ese* Dios no “está” muerto: *es la muerte*. Una negación —abstracta— de la vida. Lo divino, según la interpretación que ofrece Nietzsche, sólo podría ser *el lazo* que mantiene en tensa unión —aunque nunca “dialéctica”— a los contrarios: azar y necesidad, sufrimiento y gozo, destrucción y creación, cosmos y caos, día y noche: vida y muerte. Lo divino es *el anillo del devenir*, nunca una “conciencia” exterior al mismo, que sería su “señor” o su “motor inmóvil”. Por otro lado, la pretensión de situar a Dios en uno de los polos —suprimir imaginariamente su *parte maldita y diabólica*— equivale a una mutilación: a una desacralización, a la proyección cosmogónica de un elemental antropomorfismo. No solamente porque la conciencia —la parte— no coincide con la existencia —el todo—, sino porque *la idea misma de Totalidad es absurda*. El mundo no es (como) un sistema, no es (como) un organismo. El mundo reposa en un irreductible, indigerible, inasimilable caos. En suma: *no hay un plan del que una conciencia total sería guardiana*<sup>55</sup>.

¿Opiniones de un descreído, de un “tránsfuga de la fe”? Lo serían, quizá, si Nietzsche se privara de señalar que este *ateísmo de la interpretación* es una *consecuencia* (lógicamente) *necesaria* de la aplicación del ideal cristiano de veracidad

---

<sup>54</sup> Totalidad, finalidad, verdad inmutable, bien absoluto: ese Dios sirve antes que cualquier otra cosa para *rebajar* el devenir, reduciéndolo a *instrumento* de realización del Absoluto. Vid. Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1993, p. 204

<sup>55</sup> Esta refutación de toda teodicea —Nietzsche la califica de mera *ficción edificante*— puede encontrarse bien explicitada en la *Genealogía de la moral*.

rigurosa e incondicionada<sup>56</sup>. El nihilismo no es, como diría toda conciencia deliberada o inconscientemente sacerdotalizada, el enemigo de la fe cristiana: por el contrario, representa a su más genuino vástago, a su más legítimo heredero. La *disolución* del sentido es resultado de un *exceso* de sentido<sup>57</sup>. Cuando la fábula deviene mundo —es decir, cuando la mitología platónico-cristiana evapora todos los mitos; cuando asistimos a la *revelación de la técnica*—, el mundo se convierte en fábula (en un simulacro de los *mass media*: en una *imagen virtual*). La desdivinización se ha consumado.

Y no... Pues los hombres practican, en la oscuridad del mundo tecnológicamente administrado, diversas salidas a la “luz”: redenciones artificiales, exhumación de religiones exóticas, formas cálticas de la indiferencia y la frivolidad, adoración de efímeros vellocinos... Nietzsche supo vaticinar el advenimiento de esta atmósfera saturada de *sustitutos divinos*<sup>58</sup>. Pero, si admitimos que hay sustitutos, ¿será forzoso admitir que hay —en alguna parte, en algún sentido— un *Dios de verdad*? Recuérdese que, para Heidegger, Nietzsche pasa por ser “el último filósofo tras las huellas de Dios”<sup>59</sup>. ¿Es el *devenir del mundo* lo que el solitario de Sils-Maria hace coincidir con la idea de lo divino? ¿No terminará su filosofía desembocando en una especie de spinocismo (acosmismo) desencantado? Dificilmente. Debe subrayarse que *no es el todo lo que es divino*. En términos fuertes: no “hay” totalidad. No hay un mundo ilimitado e infinito, eternamente renovado. La extensión es finita, *la voluntad de poder no es omnipotente*. El Eterno Retorno implica la finitud del espacio en la infinitud del tiempo. Desde esta perspectiva, puede decirse que *cada cosa* es divina, y ello sin afirmar la divinidad del todo. Pues *el todo* solamente es, para Nietzsche, un correlato (es decir: una *proyección*) de la auto-posición del sujeto: no habría “totalidad” sin una subjetividad ante la cual desplegarse... ¡y a la cual *plegarse*!

El carácter divino de *las cosas*, de *cada una* de las cosas que pasan, recibe en Nietzsche el nombre de Dionisos. Pero este rótulo es aplicable menos a un dios —a una “personificación” de lo divino— que a una cierta actitud ante el devenir, a una cierta “fe”, a una suerte de *fatalismo gozoso* desarrollado ante la existencia: ante la imposibilidad, por cierto, de *representarnos la existencia como un todo*. El título de Dionisos designa el espacio de lo divino en el interregno abierto por la persistente muerte del Dios metafísico-moral. Un espacio marcado por la suspensión de toda creencia, por una interrogación sin término, por una indecisión radical, por la ausencia

---

<sup>56</sup> Cfr. Michel Haar, *loc. cit.*, p. 208

<sup>57</sup> Para la apologética cristiana, el nihilismo es resultado de la *quiebra*, del *hundimiento* del cristianismo; para Nietzsche, y para toda perspectiva *trágica* de la existencia, aquél representa, por el contrario, su *fundamental cumplimiento*. Cfr. Heinrich Fries, *El nihilismo. Peligro de nuestro tiempo*, Herder, Barcelona, 1967, p. 10 y ss.

<sup>58</sup> Al menos durante *dos siglos*, pronostica Nietzsche, reinarán los cultos a la Ciencia, a la Política, al Progreso y al Bienestar Para Todas las Familias... ¿Habrán quienes (todavía) lo soporten?

<sup>59</sup> La expresión aparece en el Nietzsche, T. I., Pfullingen, 1961, p. 9. Por lo demás, el “insensato” del párrafo 125 de *La gaya ciencia* anuncia la muerte de Dios *porque en principio lo está buscando*.

de un destino preestablecido, por la carencia de puntos fijos y certezas indubitables. Un intervalo: un *compás de espera*. A la escucha de insólitas e imprevisibles emergencias. Lo divino: la quiebra de lo idéntico. Del principio y del fin. La derelicción de la *mirada exterior*. Lo divino, en una palabra, es, para Nietzsche, *lo inasequible*<sup>60</sup>. Dionisos mienta *lo divino por venir*, lo sagrado como sobreabundancia y exceso. El teísmo no ha sido, al respecto, otra cosa que una *pacificación* de la potencia excesiva que caracteriza al “instinto” religioso.

¿Instinto? La fe y la piedad, codificadas en torno a —o debajo de— una tradición y una Revelación, reposan en realidad en un *sentimiento de unidad*, en la noción de un “lazo necesario” que (se) entreteje (con) todas las cosas. Lo *sagrado primordial* hace referencia, en Nietzsche, a esta *cohesión originaria* de todo lo que existe. Pero, notémoslo: *lo sagrado es un instinto humano*. Satisface una *necesidad* experimentada por los hombres, la exigencia de *mantener unido* lo que podría estar por sí mismo disperso y contrahecho<sup>61</sup>. Lo sagrado: *amor fati*. Una vez más: Nietzsche no es panteísta. Lo divino no es el todo sino *el sentimiento* que detecta —¡o sueña!— la existencia de un vínculo que enlaza (armoniosamente) a todas y a *cada una* de las cosas<sup>62</sup>. Un sentimiento *instantáneo*, una ruptura o interrupción del flujo del tiempo: una emoción *más alta que el amor*. Lo sagrado: el éxtasis. Un afirmación desmesurada e incondicional de la existencia<sup>63</sup>. No la revelación de divinidades particulares que eclipsarían lo humano, sino la *inclusión* de lo humano en el corazón del ser<sup>64</sup>.

Pero Nietzsche insiste en que se trata de una inclusión *momentánea*: un *clímax que pasa*. Los instantes no forman el “armazón” del tiempo: ellos lo invalidan, lo violentan, lo transfiguran. Divino no podría ser nunca, para él, un aristotélico “motor inmóvil”, y menos todavía un todopoderoso —y necesariamente tiránico— creador del mundo, sino solamente un apogeo, un culmen, un *estado máximo de las*

<sup>60</sup> Una paradoja imposible de esquivar: Dionisos es *el nombre* que Nietzsche aplica a *lo innumerable*.

<sup>61</sup> En este punto es posible situar una importante divergencia de Nietzsche respecto de Heidegger. Para el de Messkirch, lo sagrado reside en (la cuaternidad de) el >ser<. Para el solitario de Sils-Maria, lo sagrado nunca dejará de ser humano... ¿demasiado humano?

<sup>62</sup> Aquí no puede eludirse cierto deslizamiento metafórico: pues pareciera que incluso la afirmación dionisiaca tiene como horizonte una cierta *nostalgia del todo*: “El carácter divino de la cohesión cósmica, tal sería uno de los contenidos primitivos de la ‘revelación’ religiosa considerada en su indeterminación originaria pre-religiosa, antes de todo dogma constituido. El sentimiento de indisoluble y maravillosa co-pertenencia de todos los seres sería la fuente del ‘instinto religioso’”. Cfr. Michel Haar, *loc. cit.*, pp. 212-213

<sup>63</sup> Sobre esto, repárese en el hermoso comentario de Clément Rosset, *La force majeure. Notes sur Nietzsche*, Minuit, Paris, 1983: la beatitud —concebida menos como escape del mundo que como “adhesión pura e incondicional a lo real” (p. 43)— sería el *pensamiento fundamental* en torno del cual se organizan y jerarquizan todos los demás rasgos de la filosofía nietzscheana. Esta adhesión es *en la misma medida* jubilosa y trágica: “todo pensamiento que no esté penetrado del conocimiento de lo trágico, que intente desviarse de la evidencia de la muerte, de lo efímero, del sufrimiento, ineluctablemente da lugar a filosofías-remedio, tales como la ontología eleática o la metafísica platónica, llamadas menos a rendir cuentas de la existencia que a testificar incansablemente en contra de ella” (p. 44)

<sup>64</sup> “Eterno Sí del ser/soy tu eterno Sí”, dice en el “Gloria y eternidad” de los *Ditirambos de Dionisos*.

fuerzas<sup>65</sup>. Ante todo, un *pasaje*: porque lo divino nunca podría *permanecer (inmutable) en su perfección*. Incluye la imperfección, la decadencia, la degradación, la destrucción. En definitiva, no se trata de un “estado de cosas”, sino de la emergencia de un sentimiento, la irrupción de una actitud, la irresistible eclosión de un goce que rompe las ligas de lo que estaba unido y restablece la conexión de lo que subsistía separado; en clave genealógica: no hay afirmación de la alegría que no esté acompañada por la afirmación del dolor. Una *sabiduría trágica* que no le da la vuelta a la contrariedad, que hace suya la *necesidad* del vínculo que mantiene enlazados creación y destrucción, alegría y sufrimiento.

Dionisos *no es (el) Todo*. Tampoco —heideggerianamente— coincide con el Ser. “Dionisos es el ‘dios-tentador’, el ‘dios-seducor’, en tanto que enseña al hombre a descubrir y a seguir eso que hay de divino *en él mismo*. Dionisos es el revelador de una dimensión interior que abre un ‘nuevo camino hacia el Sí’”<sup>66</sup>. Un *llamado*, si se quiere, pero una voz que sugiere que la interioridad del hombre *llegue a ser lo que (también) ella es*: menos el espíritu liberado de su opacidad corpórea que un fondo de extrañeza y desposesión, menos la identidad auto-transparente que una profunda y constitutiva inadecuación, menos el alma inmortal que una esperanza indeterminada, una incertidumbre que nada aplaca. Una *brisa de primavera*, dice Nietzsche: incierta, frágil, tierna, quebrada, pero *plena de esperanzas todavía innominadas*<sup>67</sup>. Dionisos *no es* una deidad que tenga una figura reconocible y que exija un culto: es el *Gran Escondido*. Es sólo esto: *la afirmación incondicional e ilimitada del devenir*<sup>68</sup>.

Se ha insinuado antes que la escritura de Nietzsche está hecha y enderezada primordialmente a efectos de desarticular y violentar la gramática del pensamiento

<sup>65</sup> Vid. *La voluntad de poder*.

<sup>66</sup> Cfr. M. Haar, *loc. cit.*, p. 216. Esta *localización* de lo divino en la interioridad humana, en su corazón, en el sentimiento profundo de alegría por la existencia misma, aproxima, paradójicamente, las figuras de Dionisos y de Cristo. Éste, al margen de la ulterior *deformación* paulina, habría predicado, según Nietzsche, una *retirada del mundo* solamente aplicable al *mundo instituido*, al “mundo real” de las leyes y las normas heredadas. En *El Anticristo*, Nietzsche reconoce en el nazareno a un hombre en combate contra lo establecido y fijado, contra *lo muerto*, un hombre situado “fuera de toda religión, de toda idea de culto, de toda historia, de toda ciencia de la naturaleza (...) de toda política, de toda psicología, de todos los libros, de todo arte...”. Un hombre, en breve, cuyo *reino* pertenece a la intimidad, y *no* a “este mundo”.

<sup>67</sup> Cfr. *Más allá del bien y del mal*.

<sup>68</sup> La oposición de Dionisos y del Crucificado no se cifra, como señala Paul Valadier (en *Jesus-Christ et Dionisos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Desclée, Paris, 1979, pp. 231 y ss.), en la alternativa de elegir entre creencia e increencia, y tampoco tiene que ver con la presencia o la ausencia del martirio; la contradicción se da respecto del rechazo o de la asunción de este último. Ambas figuras remiten a *formas antitéticas de vida*, pero de *vida religiosa*. El problema fundamental, como se ha visto, es el *sentido del sufrimiento*. Para el cristiano, el dolor ostenta ante todo el valor de una *via* hacia lo sagrado; para el trágico, la vida es ya lo suficientemente sagrada como para asumir el sufrimiento sin hacer de él una *objeción* contra la existencia: Cristo es una *advertencia* para salvarnos (de la vida), Dionisos una *promesa* del eterno retorno de la vida: es el *anuncio* de un renacimiento y una destrucción interminables; el primero es la *metáfora mayor* de una religión *de la morbidez*; el segundo, símbolo de una religión de la *exuberancia*. El Crucificado representa el *hacerse cargo* del sufrimiento — justificándolo. Dionisos representa la *afirmación* de la vida — en lo que ella tiene de goce y de dolor. Para el cristiano, en resumen, la muerte de Dios —la experiencia de la *victima infinita*— es la condición elemental para anular el dolor, para redimir al hombre *de una vez por todas* de su desdicha. Nada más ajeno al *talante* del *übermensch* de la afirmación trágica.



filosófico, para parodiar su seriedad<sup>69</sup>, para desinflar las identidades que fabrica, para, por emplear una palabra de morbidez teológica, *desbeatificarlo*. ¿Debido a que la beatitud pertenece por derecho propio al ámbito de la creencia? No. Más bien porque, para Nietzsche, la beatitud no coincide con la desinteresada contemplación del sabio y tampoco con la arrebatada devoción del creyente. La beatitud, como ha escrito Henri Birault, no consiste en *desear otras cosas*, y tampoco en desear las mismas cosas a través de *otros medios*. Se trata, en Nietzsche, de *desear de otra manera todas las cosas*, las materiales y las espirituales, las buenas y las malas, para nosotros y para los otros<sup>70</sup>. Por decirlo una vez más: redimirnos de este mundo nunca ha sido para Nietzsche equivalente a la posibilidad de escapar o ponernos a salvo de su cruel y a la vez maravillosa fugacidad. La existencia *no es una prisión*. Filosofía (platonismo) y religión (cristiana) encuentran los resortes de su acción en el odio y la venganza contra lo que hay, pero la verdadera creación sólo podría hallar suelo en la *gratitud* respecto de lo que es, una gratitud lo suficientemente generosa como para imprimirle el sello de la eternidad a una vida y a una existencia que siempre son en Nietzsche concebidas —y experimentadas— como *paso*<sup>71</sup>.

La *alegría trágica* — tal la “religión” que Nietzsche ofrece a los *últimos hombres*, a la humanidad del dios-muerto y del nihilismo consumado. La danza en el abismo, la risa irónica que implica el riesgo de pluralizar y fragmentar al sujeto, de subvertirlo y aproximarle, sin miedo ya, al borde de la locura; la risa festiva, ritual, carnavalesca, que precipita lo alto en lo bajo y propicia su permutación, su renacimiento; la alegría fúnebre y triunfante que expresa la ambigüedad de la vida, risa afirmativa e insolente que desautoriza de golpe toda la pesadez y la seriedad de la filosofía. “Contra la tradición idealista”, escribe François Warin, “para la cual el padre, encarnación de la permanencia, de la ley, de la invariancia, de la idealidad, contra el principio de la procreación espiritual (la madre ha sido siempre rebajada y reducida a la neutralidad inactiva de un receptáculo), Nietzsche afirma la potencia genésica de la mujer, de la madre, de la tierra, la inagotable riqueza del caos”<sup>72</sup>. La risa trágica de un *hijo de la Tierra*, que en sus sacudidas revela el carácter ilusorio de toda estabilidad y pone en obra la potencia deletérea del tiempo, la fuerza genésica de

<sup>69</sup> Cfr. François Warin, *Nietzsche et Bataille*, o.c.

<sup>70</sup> Cfr. Henri Birault, “De la béatitude chez Nietzsche”, en *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Minuit, Paris, 1967, p. 26-27. Nietzsche combate la idea de “beatitud sabática” propia del personaje que llama “monótono-teísta”, ese hombre obsesionado por *tocar tierra de una vez por todas*, el hombre de la idea fija, de un solo bloque, de un solo amor, de un solo dios, de una sola fe: la beatitud del *bárbaro*, que en el fondo solamente expresa la voluntad de conjurar la parte de contingencia, precisamente eso que para Nietzsche constituye la esencia misma de la dicha. Pues de lo que se trata es menos de saber qué hace falta para salir de la desdicha que de hacer todo lo que pueda emanar de la dicha en la que ya, *por el sólo hecho de ser*, nos encontramos.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 28. La beatitud es beatitud en el cielo del azar, en la inocencia de una indeterminación plenamente positiva, en la adhesión absoluta e incondicional a la vida. Como indica Clement Rosset en *La force majeure*, el punto en el que se resume y singulariza todo el trayecto filosófico de Nietzsche es justamente el de “una fidelidad incondicional a la simple y desnuda experiencia de lo real” (p. 36).

<sup>72</sup> Cfr. Fr. Warin, o.c., p. 93

la madre-materia: del *cuerpo*. La risa que *como una ventana de luz se abre sobre la noche*<sup>73</sup>. Disolución de la trascendencia que es al mismo tiempo manifestación de lo sagrado. La risa de Baubo, que por un súbito impudor nos hace pasar del sopor familiar (*Heimliche*) al cielo abierto de lo extraño (*Unheimliche*): “La risa es a la vez conciencia de la ilusión y afirmación de la ilusión, juego del velamiento y del desvelamiento, del impudor y del pudor, de la verdad y de la no-verdad”<sup>74</sup>. La alegría trágica *se ríe de la muerte* porque ante todo sabe que *es la muerte quien (se) ríe*.

La *luz inversa*, el *precipicio de los dioses*. Esta alegría se encuentra más allá del “principio del placer”, más allá de toda “consolación”. Ni compensa ni purga. *No está al servicio del Yo*. Al contrario: es su destitución, su desertión. La risa divina de la experiencia trágica está al margen de toda unidad especular, de toda estructura acabada. Es el lenguaje del cuerpo fragmentado: allí donde se deja oír el silencio del afuera, el silencio de la muerte, el silencio de lo inorgánico. Una inmersión vertiginosa en la inmensidad del cielo, un naufragio, un dispendio, un acuerdo con lo otro, una pérdida inútil, un exceso de saber que sólo es el saber del exceso. Allí donde la vida se pone *a la altura de la muerte*.

¿Religión sin culto, espera de lo imposible, trascendencia alojada en la immanencia del corazón? ¿Cuánto (nos) *pesa* todavía la larga sombra del dios-muerto?

V. *La trinidad nietzscheana: Ariadna (la verdad), Teseo (el héroe), Dionisos (el Dios)*

*Acepto a Dios y acepto su sabiduría, su finalidad, que para nosotros son incognoscibles; creo en el orden subyacente y en el sentido de la vida; creo en la armonía eterna... Creo en las palabras por las que lucha el Universo... Parece que me hallo en buen camino, ¿no? Sin embargo, como resultado final, no acepto el mundo de Dios.*

F. Dostoievski,  
*Los hermanos Karamazov*

1

Convendrá disipar aquí, en lo que cabe, un posible malentendido: Nietzsche no es, en modo alguno, el fundador de una (nueva) religión. Si sigue siendo un filósofo, lo es, esencialmente, por su *pluralismo radical*. “El pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico, inventado por la filosofía: única garantía de la libertad en el espíritu concreto, único principio de un violento ateísmo”<sup>75</sup>. Lo divino es que haya dioses, no que los mate —así sea de risa— un Dios que se proclama a sí mismo

---

<sup>73</sup> Se verá (*infra*, capítulo séptimo, sección II) lo que a todas estas nociones debe Georges Bataille. Cfr. Warin, *o.c.*, p. 96 y ss.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 103

<sup>75</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, *o.c.*, p. 11

como el Único<sup>76</sup>. Plural es incluso, como se ha visto hace un momento, la muerte de este Dios Exclusivo-Excluyente. Los dioses no tienen, en Nietzsche, nada de sobrenatural: son modos de nombrar *las fuerzas*, los *valores*, los *sentidos*. Constelaciones mudables, equilibrios en precario, deslizamientos, multiplicidades. Legiones que pululan entre y dentro de las cosas, que las invaden y las abandonan. Que —alternativamente— entran en resonancia o en disonancia con ellas.

Y si Nietzsche es filósofo lo es también, y de modo fundamental, porque atiende a un tercero, a un *amigo* situado “entre yo y mí”<sup>77</sup>. El símbolo que en este particular sentido es privilegiado por Nietzsche remite, *naturalmente*, a Ariadna. Ella —advirtámoslo— siempre aparece *entre*. A medio camino entre Teseo y Dionisos. Teseo, el héroe, es el “penitente del espíritu”, el hombre serio, pesado, el que gusta de cargar con fardos y desprecia la tierra, el vengativo, el que no puede reír ni gozar, quien —así concibe su propio sacrificio— quiere llevar a la humanidad a su perfección. El héroe: ése que ha de colocar al hombre en el sitio correspondiente al dios. Nietzsche hace ver que esa afirmación de lo humano *contra* lo divino no pasa de ser caricaturesca: la confunde una y otra vez con el mero *hacerse cargo*. Por eso sus animales —los del héroe— son siempre el asno y el camello. Por eso tiene que enfrentarse contra el Minotauro, combatirlo en su propio terreno. Porque, al contrario, afirmar consiste, para Nietzsche, en *descargar*, en aligerar, y no en soportar o sostener. Como dice Deleuze, de lo que aquí se trata es de “no cargar la vida bajo el peso de los valores superiores, así sean heroicos, sino (de) crear valores nuevos que sean los de la vida, que hagan de la vida la ‘ligera’ o la ‘afirmativa’”<sup>78</sup>.

El héroe —con quien parecería confundir continuamente Heidegger al *Übermensch*<sup>79</sup>— olvida que quien afirma es sólo el Minotauro, ese monstruo de extrema ligereza habitando en el centro del laberinto. Lo que Teseo quiere no es más que *huir* del laberinto, y el hilo que le conduce al final es el hilo del conocimiento. Ahora bien, ese conocimiento sólo puede ser un (otro) disfraz de la moral, de los valores dependientes del ideal ascético y religioso. Ese saber solamente querría reducir la vida a sus componentes reactivos. Ese héroe prescinde del Dios porque ha encontrado un nuevo ídolo al cual enganchar al hombre: la Humanidad.

Ahora bien: Ariadna ama a Teseo y encarna por ello y en ello una voluntad de resentimiento. Es ella quien entrega al héroe la pista cognoscitivo-moral para escapar del laberinto. Sin embargo, el mito cuenta también cómo termina siendo abandonada por Teseo. Este abandono representa, en la lectura de Deleuze, la quiebra de una alianza: la conjunción entre el espíritu negativo y el alma reactiva “no es la

---

<sup>76</sup> Cfr. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, o.c., p. 252

<sup>77</sup> “Yo y mí están siempre dialogando con demasiada vehemencia: ¿cómo soportarlo si no hubiese un amigo?”. Ese amigo es para Nietzsche el *corcho* que impide que el diálogo (interior) se vaya a pique. Cfr., *ibid.*, p. 92

<sup>78</sup> Cfr. G. Deleuze, “Mystère d’Ariane”, en *Magazine littéraire*, Núm. 298, Paris, 1992, pp. 21-24

<sup>79</sup> Vid. *infra*, capítulo cuarto, segunda sección.

última palabra del nihilismo”<sup>80</sup>. Ariadna *quiere* morir. Allí, en su consumación, el nihilismo comienza a dar paso a su contrario: la negación se transmuta en afirmación, la reacción cede su puesto a la acción. Al ser abandonada por el héroe, Ariadna experimenta la proximidad del Dios. El Dios Dionisos: la *afirmación pura*. “Dionisos afirma los dolores del *crecimiento*, más que reproducir los sufrimientos de la *individuación*. Es el dios que afirma la vida, por quien la vida debe ser afirmada, *pero no justificada ni redimida*”<sup>81</sup>. Es el ligero, el que no podría reconocerse en el hombre, y menos todavía en ese “hombre superior” que personifica el héroe. Su caricia torna el alma en afirmación. Ariadna comprende entonces que su héroe sólo era tan sólo una suerte de *travesti*<sup>82</sup>. Ante Dionisos, Ariadna *florece*.

Mas, siendo el *ligero*, ¿para qué tendría que acercársele a Ariadna? En verdad, Dionisos la necesita porque es necesario que la afirmación sea (otra vez, a su vez) afirmada. La afirmación necesita *redoblarse* para ser tal. Nietzsche lo dice así: “Eterna afirmación del ser, eternamente soy tu afirmación”<sup>83</sup>. Dionisos afirma el Ser, Ariadna afirma a Dionisos: devenir activo. En ese devenir, todos sus símbolos se transfiguran. El laberinto no se disuelve con el saber —es decir: con la moral—, el laberinto es allí donde resuena la palabra más inteligente: *Sí*. Cambia su registro; de ser arquitectura se convierte en música, de soporte pasa a ser ligereza: “Dionisos no conoce otra arquitectura que la de los recorridos y los trayectos”<sup>84</sup>. Esa música es el canto de la Tierra, el Ritornello, “el eterno retorno en persona”<sup>85</sup>. Dionisos, quien se da a la forma, quien trans-forma, quien transmuta, quien abre el mundo a lo posible, a lo que (aún) no hay. La re-sonancia de Dionisos en Ariadna y de Ariadna en Dionisos produce el Eterno Retorno, su *consuelo*, la esperanza de que lo reactivo *pase*, de que la afirmación *vuelva siempre*. En el Nietzsche de Deleuze, el laberinto no es extravió; es ya el camino de regreso.

## 2

Es posible sostener que, a partir de Nietzsche, de manera abierta, aunque solapadamente, intermitentemente, quizá bastante antes que él, la filosofía sólo atinaría a ser, en su vértice, un paradójico, un ambiguo, un impracticable esfuerzo

---

<sup>80</sup> *Mystère d'Ariane*, o. c., p. 22

<sup>81</sup> Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, o.c., p. 23. Tal es, por lo demás, la diferencia que separa a Jesús de Dionisos: aquél  *juzga* la vida porque en ella hay sufrimiento; éste *justifica* incluso el sufrimiento porque es parte de la vida. Vid., *supra*, n. 68

<sup>82</sup> Deleuze observa que la mayor decepción de Nietzsche fue encontrar un alemán allí donde creía haber conocido a un griego (es decir: Wagner). *Mystère...*, o.c., p. 22

<sup>83</sup> Cfr. *Ditrambos dionisiacos*. “La eternidad y la alegría”. *Ibidem*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 24

<sup>85</sup> *Ibidem*

enderezado ante todo a lograr desembarazarse de sí misma. La filosofía, y en esto es muy parecida a prácticamente todo lo que los hombres instauran y modifican para hacerse habitable la tierra, la filosofía, entendida en su aurora como una retórica de la sapiencia donde lo enigmático cede su sitio a lo problemático<sup>86</sup>, se convierte gradual, inexorable, inconscientemente, en una suerte de columbario romano: en fortaleza, laberinto, ciudadela, *bunker*, castillo kafkiano.

Estrategia para pensar, pasa quizá demasiado pronto a ser sólo un pensar de, desde, para la estrategia: un agente de dominación, una manera de sofocar al propio pensamiento, de resistir a todo lo que le hace inflexible. Y es en todo ello, confesémoslo, muy parecida a la religión: nacida de una experiencia que suspende y desmorona toda lógica de la comunicación, se transmuta —¿por arte de magia?— en su contrario — fundación imperiosa de toda comunidad, individuación que asegura —en todos los sentidos del término— la pervivencia de la comunidad. Ya lo habíamos reconocido: la experiencia de lo sagrado es la experiencia de la aniquilación (imaginaria, simbólica, con frecuencia real) de la individualidad, la recusación de las exigencias y necesidades del yo — pero en ese trance la religión —al menos esa que ha determinado el destino de Occidente— se encargará de restaurar esa identidad y ese ego-centrismo en una escala cósmico-ontológica: colonizará el infinito, o querrá hacerlo, como lo ha mostrado Nietzsche, con una imagen agigantada de la propia (mala) conciencia.

Sin duda alguna, los hombres se empeñarán siempre en hacer(se) habitable la tierra: pero con sus proliferantes edificaciones (imaginarias, simbólicas, reales) las colectividades se arriesgan en todo momento a hacerla estrecha e irrespirable. Se empeñarán en humanizar la hostilidad del mundo, desde luego, sólo que el tributo pagado es la banalización de todo misterio, la caricaturización de todo exterior, la esterilización de todo riesgo. Garantizarán la conservación de la propia vida, naturalmente, sólo que al precio de volver la vida algo miserable, doméstico, a fin de cuentas enteramente previsible, prefabricado, y, por lo mismo, prescindible.

En breve: las culturas pueden terminar asfixiadas en sus propios nidos, el oxígeno expulsado de sus propias escafandras: su sistema de defensa se revuelve contra ella misma, sus sistemas de pensamiento se enemistan y combaten al propio pensamiento. Los exorcismos son eficaces — sólo que el hombre, cada hombre, se vuelve cada vez más ineficaz por su dependencia absoluta de los exorcistas y sus talismanes, de sus cofradías, de sus exclusiones, de sus metástasis, de su obsesión por simplemente *subsistir*.

Desde Nietzsche, pero seguramente antes que él, el pensamiento es un pensar contra sus cascarones, contra sus aprovechamientos, contra sus ingenuidades, contra sus siempre interesadas bondades, su siniestra belleza, su insuficiente y rencorosa verdad. Quizá por ello un filósofo como Gilles Deleuze nos ha trazado una compleja, subvertida, desacostumbrada imagen de la filosofía — en rigor, una contra-imagen, más bien una geología, una *corografía* del pensamiento occidental. Ahora lo sabemos: para salir del continente filosófico es preciso atravesarlo — pero la filosofía es menos continente que archipiélago, menos archipiélago que atolón, menos arrecife que

---

<sup>86</sup> Cfr. G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1985

meridiano, menos coordinada que voluntad de ley: para Deleuze, como para Lewis Carroll, lo decisivo sigue siendo decidirse a quebrar el (hechizo del) espejo.

Lo cual equivale a desertar —a *despertar*— del *theatrum philosophicum*, es decir: comenzar a pensar, con todo el rigor y la ambigüedad que ese acto a la vez nimio y supremo, generosamente violento y pato-lógico que es el pensar, comporta. Pensar contra las estrategias que hacen del pensar mera estrategia (de sumisión, de antropomorfización del mundo) equivale a destronar —merced a un trabajo minucioso, microscópico, *rizomático*, en el subsuelo de los grandes conceptos— las figuras que desde Platón, quizá antes, han regido el guión de las representaciones filosóficas: sacar a flote, exponer al efecto de la erosión ambiente, las heterogeneidades que cada concepto por necesidad ensambla y sepulta, las multiplicidades que cada idea por vocación propia sacrifica.

Guerra de guerrillas, o, más bien, lógica del piel roja<sup>87</sup> contra el imperio de lo Idéntico (con sus ejércitos: la Semejanza, la Oposición, la Analogía), el reino del Ser como Gran Uno (lo intocable de la onto-teo-logía), el Sujeto como (legítimo y más astuto) heredero de la Sustancia, la Trascendencia como sujeción, perversión y desvalorización de la inmanencia. Lógica (de piel roja) contra la lógica del Sentido<sup>88</sup>. En todo caso, Deleuze ha hecho suyas, radicalizándolas, las lecciones de Hume (son los hábitos quienes instituyen al sujeto), la lección Bergson-Proust (la recusación de la dualidad materia-memoria), la lección Leibniz (el infinito plegamiento de la materia y del alma), la lección Spinoza (todo individuo es intensidad, potencia, composición de fuerzas en tensión y variación constante), y la lección Nietzsche (toda experiencia es una disolución de la identidad, un pasaje, un devenir) para desmontar la escenografía de Platón — y, como al pasar, la farmacia de Yahvéh<sup>89</sup>.

Así, tránsito de las mónadas a los nómadas: borramiento del punto geométral, del límite último con el que todas las mónadas se comunican, del domador de la incompatibilidad, de la fuerza gravitatoria que ata a cada individuo al mundo con el que únicamente es congruente: de Dios. Pues sólo Dios (y sus epígonos tardíos: Hombre, Historia, Progreso) mantenía tensa la cuerda del tiempo y orientada su flecha hacia un futuro irreversible y desde un pasado irrecuperable. Y, al desfondarse la posibilidad de este arquero cósmico, el individuo vuelve a flotar en la marea del devenir, en el cuerpo-sin-órganos de las ideas donde algo valdría la pena ser pensado.

Desfibrar, bifurcar, desplazar, provocar, dislocar, seccionar, desfasar, multiplicar, nomadizar: pensar no cierra, no encierra, no se cierra sin dejar por esa

<sup>87</sup> Cfr. Miguel Morey, *Deseo de ser piel roja*, Anagrama, Barcelona, 1995. La expresión, como se sabe, es de Franz Kafka, *La condena*, Alianza, Madrid, 1979

<sup>88</sup> Julia Kristeva se alinea en la reversión deleuziana cuando escribe: “El sentido, se identifique en la unidad o en la multiplicidad del sujeto, de la estructura o de la teoría, es necesariamente garante de una trascendencia, si no de una teología; en otros términos, todo saber (de lo humano), trátase del saber de un sujeto individual o de una estructura de sentido, tiene la religión como límite interno, cuando no como horizonte ciego, y no puede, en el mejor de los casos, sino ‘explicar y convalidar el sentimiento religioso’ (como constata Lévi-Strauss a propósito del estructuralismo)”, cfr. “El tema en cuestión: el lenguaje poético”, en Cl. Lévi-Strauss, *La identidad*, Petrel, Barcelona, 1981, pp. 249-250

<sup>89</sup> Cfr. José Luis Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid, 1990

infatigable clausura de ser pensamiento. Abrirlo al acontecimiento, pensar es permanecer abierto a lo abierto. La violencia del pensamiento es la insaciable *sed de intemperie* — que ninguna intemperie aplaca porque lo último que desea el pensamiento es precisamente aplacarse, apaciguarse.

Porque si algo ha caracterizado a este pensamiento es *ser (de) muchos*. En cualquier caso, ha sido un pensamiento que arranca y se hace cargo de una sola cosa: la imposibilidad, la indignidad, la estupidez que comporta el estar queriendo siempre hablar *en nombre de otros*. Terrible (equi)vocación de la filosofía, de la política, de las ciencias: de la moral. Pues ni siquiera es posible hablar, pensar por sí mismos — porque el *sí mismo* sólo apunta a un escenario vacío donde se sienta tan ocasional cuanto impertérritamente un turbio personaje enguantado en una máscara de pureza y claridad. El *ego*, tiranuelo de insuficiencias. Hablar o pensar por sí mismos significa hablar o pensar contra la ficción que hace del sí mismo un autor que habla y piensa y decide y actúa. Mi nombre es legión, dice el interpelado Satán: por mi cuerpo, que nunca es *mío*, jamás podrá, aunque invariablemente lo pretenda, hablar el espíritu. El autor es siempre menos un plagiarlo que un secuestrador, un *impostor*. El sí mismo habla en nombre de lo indisponible: un cuerpo plegado, un agenciamiento improbableísimo, una mónada reventada, oscilante como una llama, interminablemente recompuesta-descompuesta. El sí mismo —el *ego cogito*—, marioneta filosófica por excelencia, *se impone*, *se sobrepone* al flujo fortuito de las composiciones. Contra ello, la (a)estrategia de un pensar que es fundamentalmente un *restarle el uno a lo múltiple*.

En ese peculiarísimo sentido, hay que decir que la obra de Deleuze, siguiendo también en esto a Nietzsche, *no ha agregado nada* a la tradición filosófica. Todo lo contrario: le ha *sustraído* algo, más no haya sido su buena conciencia, su sentido común, su aspecto siempre un tanto inevitablemente sacerdotal: su corazón dulce, firmemente teológico. La filosofía, después de Nietzsche, después de Deleuze, no es más sino menos. *Uno menos*. El (irreconocible, irrepresentable) paisaje que aparece cuando ese Uno ha sido borrado sin muchos miramientos.

Empresa arriesgada que hace del riesgo su santo-y-seña. Quebrar el espejo (meta-físico) o cruzar por sus aristas desdobladas, espectrales. *Abrirse al caos, volver de él, retornar a lo abierto*. Afrontar la muerte fuera de la representación clásica — es decir: cristiana, platónica, moderna, bienpensante. Menos dejarse habitar por ella que reconocer que ella desde siempre está alojada en la *physis*. Y para alcanzar esta *incerteza* es preciso, como ya hiciera Spinoza, desmoronar los vértices donde diligentemente teje su nido la Trascendencia. Aplanar: voluntad subltunar. Pensar es trabajar, excederse, en un horizonte de radical inmanencia, de orfandad sin apelación.

Pero, ¿en qué podría consistir semejante pensamiento huérfano, huérfano de toda redención por un Padre mayestático que incluso es capaz de dejarse morir para salvarnos de nuestra propia azarosa vida — es decir: para *quitárnosla*? Posiblemente delineando el horizonte de una suerte de *geofilosofía*. De lo que se trata es de crear, inventar, articular *conceptos* “que son aerolitos más que mercancías”<sup>90</sup>, y que no

---

<sup>90</sup> Cfr. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, trad. Th. Kauf, 1993, p. 17

tienen nada que ver con *ideas abstractas*: son *puentes móviles* en estado de perpetua digresividad. De lo que se trata es de *expresar el acontecimiento* y no la “esencia” de las cosas. “Los conceptos son centros de vibraciones, cada uno en sí mismo y los unos en relación con los otros. Por esta razón todo resuena, en vez de sucederse o corresponderse”<sup>91</sup>. Conceptos que son perímetros, configuraciones, constelaciones de acontecimientos por venir: *conceptos-campanas*.

Archipiélago conceptual que se *baña* en un plano de inmanencia, en el oxígeno que respiran esos artefactos interseccionados e intensivos que son para Deleuze los conceptos. Pero lo interesante es que el plano de inmanencia remite siempre a un territorio *prefilosófico*, construido con medios escasamente racionales que proceden del sueño, de la locura, de la embriaguez, del exceso. Después de todo, “pensar es siempre seguir una línea de brujería”<sup>92</sup>.

Porque pensar, pensar *radicalmente*, significa convertirse en otra cosa, en algo que (ya) no piensa: “un animal, un vegetal, una molécula, una partícula, que vuelven al pensamiento y lo relanzan.” Pensar (filosóficamente) es construir una consistencia *sin perder lo infinito* en que el pensamiento se sumerge. Y lo que resulta particularmente interesante de esta *geografía del pensamiento* es su vivaz resistencia a la trascendentalización del plano de inmanencia, lo que de verdad *nos toca* es, todo hay que decirlo, su capacidad de sustraerse a la adsorción religiosa: Porque “hay religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra, y hay filosofía cada vez que hay inmanencia, aún cuando sirva de rueda al *agon* y a la rivalidad. (...) Únicamente los amigos pueden tender un plano de inmanencia como un suelo que se hurta a los ídolos. (...) El filósofo efectúa una amplia desviación de la sabiduría, la pone al servicio de la inmanencia pura. Sustituye la genealogía por una geología”<sup>93</sup>.

Se trata entonces de la (infinita) diferencia que existe entre pensar mediante Figuras —proyecciones sobre el plano que implican algo vertical y trascendente— y pensar mediante Conceptos —que sólo implican vecindades y conexiones sobre el horizonte—. La trascendencia puede producir, por proyección, una “absolutización de la inmanencia”, pero la “inmanencia de lo absoluto” es un producto del pensar filosófico.

A la pregunta de si puede existir algo así como una “filosofía cristiana” habría entonces que responder: sí, desde luego, pero *se convierte en filosofía* sólo bajo la condición de renunciar a su previa conversión, es decir, sólo si sabe y se arriesga a renunciar a Dios: “Tal vez el pensamiento cristiano sólo produce conceptos a través de su ateísmo, a través del ateísmo que segrega en mayor medida que cualquier otra religión. Para los filósofos, el ateísmo no es ningún problema, la muerte de Dios tampoco, los problemas no empiezan hasta después, cuando se llega al ateísmo del concepto. Resulta sorprendente que tantos filósofos se tomen todavía trágicamente la

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>92</sup> *Ib.*, p. 46

<sup>93</sup> *Ib.*, pp. 47-48



muerte de Dios. El ateísmo no es un drama, sino la serenidad del filósofo y el capital acumulado de la filosofía. (...) Queda, no obstante, todavía por constatar que las religiones sólo llegan al concepto cuando reniegan de sí, de igual modo que las filosofías sólo llegan a la figura cuando se traicionan”<sup>94</sup>.

Aquí se sugiere simplemente que la Sabiduría (o la religión, si hemos de bautizar con un nombre prestado esos discursos fundados en la trascendencia del saber y en el saber de la trascendencia) se encuentra excesivamente protegida, abrigada contra el *infinito turbulento*, contra el caos donde todas las figuras —y todos los conceptos— emergen, giran, retroceden, se disuelven.

La exigencia de *ordenar el azar* es tan perentoria en la religión que fija arbitrariamente algo que es *inquietud pura*: la sabiduría dibuja un firmamento —con sus convenciones, sus opiniones, sus ilusiones— que termina por no distinguir del infinito, del afuera, del caos, de lo innombrable: en una palabra, *confunde a Dios con lo sagrado*. Y a esta indistinción, a esta mezcla, a este secuestro —en suma, a este *exceso de seguridad*— se oponen, cada una a su particular modo y entender (y, sobre todo, al entender del propio Deleuze), la filosofía, el arte, la ciencia: “Estas tres disciplinas no son como las religiones que invocan dinastías de dioses, o la epifanía de un único dios para pintar sobre el paraguas de un firmamento, como las figuras de una Urdoxa, de la que derivarían nuestras opiniones. La filosofía, la ciencia y el arte quieren que desarremos el firmamento y que nos sumerjamos en el caos. Sólo a este precio le venceremos. (...) Diríase que la lucha *contra el caos* no puede darse sin afinidad con el enemigo, porque hay otra lucha que se desarrolla y adquiere mayor importancia, *contra la opinión* que pretendía no obstante protegernos del propio caos”<sup>95</sup>.

Entre otras pistas y líneas de fuga, esta lectura nos ha aportado nuevas constataciones de una ya antigua intuición: a saber, que sólo se puede escapar del adversario *atravesándolo*. No puede huirse de la muerte con sólo declararla irrisoria, ni del caos absorbiéndolo en el sentido, ni de las pasiones encasquetándoles una razón, ni de lo múltiple (sobre)imponiéndole el (imperio del) Uno. Eso es justamente lo que ha hecho *de manera predominante* esta civilización que ahora ya mancha y envuelve al planeta en su totalidad, y no vemos claro que con ello y por ello haya *hecho bien*.

Al contrario, la asunción de la orfandad, la asunción correlativa de la violencia del pensar, en lugar de lanzarnos al *abismo de desesperación* que tanto aterra a los sacerdotes de la sempiterna modernidad, sería probablemente la primera condición por satisfacer si de lo que se trata es menos de salvarnos *de este mundo* que de abrazarlo como a un hermano, como a un amigo con quien propios y extraños nos hemos (gozosa, dolorosamente) extraviado.

---

<sup>94</sup> *Ib.*, pp. 93-94

<sup>95</sup> *Ib.*, pp. 203-204

## VI. La pasión del instante

*Si nous habitons un éclair  
il est le coeur de l'éternel*

René Char

Nietzsche abre el espacio de un pensar que al reconocerse ante todo en cuanto que arte cobra conciencia de su propio límite. Un pensar no reductible a la articulación lógico-discursiva. Al renunciar a fijar en su lienzo la imagen de la verdad, este pensar que ya es ficción artística se aproxima a lo real por un costado que podría permitirle seguir su flujo y su dispendio, que le muestra una verdad nunca atrapable por el gesto y la maniobra pensante. Abierto a lo desconocido, desfondado en ello, este pensar es sin embargo un modo de conocimiento: “*conoce*, cabalmente, la no reductibilidad del conocer a la dimensión lingüístico-discursiva; *conoce* las nuevas formas en las cuales puede darse el pensar, fuera de tal dimensión. Por eso el arte problematiza el espacio tradicional del *logos*, remueve sus fundamentos”<sup>96</sup>. Por el complejo atajo de la mentira, una verdad cuya armonía es menos ajuste y conveniencia que rebasamiento, captación de la inconmensurabilidad que media entre contenido y formas. Formas salientes, contenidos emergidos, espacios de dislocamiento. La lucidez, embriaguez sobrevenida. Amor incondicional a la caducidad e inadecuación de toda forma y de toda singularidad, amor a la frágil consistencia de lo que aparece y se entrega sin doblez a los sentidos. *En* el vértigo, un corazón en momentáneo, azaroso, irredimible equilibrio.

Porque un equilibrio *asegurado* ya es un exceso que aleja definitivamente del arte. El arte piensa *en* la insuficiencia de las formas: él *es* su borde mismo, nunca el viático que llevaría a un inefable *más allá* de toda forma. No lleva al cielo. Al margen de todo misticismo, el arte se niega a renunciar a la imposible verdad de la apariencia. Fulguración que nace y muere en el instante: el arte piensa pensamientos vivos, es decir, acosados, intoxicados por el saberse finitos. Saberse vivos significa en Nietzsche saberse y *quererse* (en cuanto que) mortales. Detrás de la apariencia, o lo que es lo mismo: tras el impensable, inexperimentable umbral de la muerte, todo se vuelve perentorio. Norma inapelable, Deber, Ley, Absoluto. Más allá de lo aparente sólo anidan los dioses-muerte que vampirizan el nunca quieto más acá<sup>97</sup>. A Nietzsche el arte le parece el único medio de divinizar *este* lado que emerge y decae, florece y se marchita, se forma y se disuelve, que es al cabo errancia e inocencia. Digámoslo con fuerza: *divino es este mundo trágico, nunca su exorcismo o excomunió*n. Divino es quererlo en cuanto aparición que se agota en su propio juego y que no pretende servir de revelación o epifanía de una trascendencia siempre subyugante. El universo

---

<sup>96</sup> Cfr. Massimo Cacciari, “Ensayo sobre la inexistencia de la estética nietzscheana”, en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Biblos, Buenos Aires, trad. M. Cragnolini y A. Paternostro, 1994, p. 87

<sup>97</sup> “Sólo allí donde lo divino no es completamente intuible en la apariencia dispara el anhelo, el ‘deber’”, M. Cacciari, *o. c.*, p. 91

teofánico centrado en una Gloria inmarcesible encuentra en Nietzsche el impertérrito testigo de una exahución. Si la existencia es ya divina, el arte —la tragedia— constituye su transfiguración perfecta: “El arte es precisamente para Nietzsche esta *transfiguración* del vértice de la fuerza disolvente crítico-intelectual en Sí trágico a los juegos del mundo como juegos *divinos*”<sup>98</sup>. Lo que redime a este mundo es aceptarlo, abrazarlo en su irremisión, afirmarlo en su pender sólo de sí mismo.

Pender sólo de sí mismo: he ahí la fórmula que condensa el movimiento de toda una extinción. El cosmos teofánico diluido en la ausencia de un Sentido que atestigüe y autentifique el sentido de las apariencias. No es la mera desaparición del Más Allá —pues este es, por definición, inaparente— sino la sabiduría de que Allá nada es digno de emoción o de alabanza. No hay nada que *amar*. Idealizar no es divinizar, todo lo contrario: imaginar el reposo de la esencia, absolutizar, es el índice de una verdadera profanación de la existencia. La idealización metafísica es sed, pero sed de venganza: remitir la apariencia a lo que ella no puede ser, interrumpir el ciclo generación-destrucción, borrar con un infinito punto negro el infatigable y fortuito pulular de los singulares.

Contra esa sed, un más allá *acaecido*: el arte como música, como lugar del no-lugar: “El arte del desierto no puede ser más que aquel de la inteligencia máxima *y del oído* — pero este oído penetra hasta el silencio que abraza cada ‘feliz combinación’ de signos y desesperadamente indica el lugar no-lugar del gran arte de Dionysos”<sup>99</sup>. El lugar que es un no-lugar, es decir: el tiempo. Una forma que le presta forma al devenir — pero dejándolo ir, dejándose ir con él: la música, arte que es pensar el tiempo sin cortarle las alas, sin vaciarle su esenciar *en* lo que existe. Se trata, siempre, en Nietzsche, de resistir la *calumnia* de la metafísica —y de la fe judeocristiana— contra lo que aparece. Por el concepto o por la fe, lo que para Nietzsche siempre resulta suprimido es *lo que se da en la apariencia*. En la dialéctica hegeliana, en la alegoría cristiana: con la divinización de lo Invisible, repudio y profanación de lo visible-sensible<sup>100</sup>. Repudio y repetición de una condena, pues que lo sensible está de antemano *condenado* a perecer. Si los singulares perecen, *algo* permanece siempre vivo, aunque nadie sea capaz de verlo. La afirmación trágica se opone al cristianismo precisamente en su afirmación de la abdicación de lo Invisible, en esta remoción de toda trascendencia. Porque *así no podemos hacer frente* al

---

<sup>98</sup> *Ib.*, p. 94

<sup>99</sup> *Ib.*, p. 97

<sup>100</sup> “Aquello que es sustancial en la experiencia de fe es lo invisible que se mantiene como tal, lo invisible no traducible conceptualmente, no producible, que no puede llevarse a la presencia. La relación intrínseca de la fe con lo Invisible es el escándalo, según Nietzsche, de la experiencia religiosa judeo-cristiana. El Presupuesto del cual se trata en la fe es lo Invisible. Lo aparente es constantemente ‘calumniado’ como valla, obstáculo para la sustancia invisible, o como su simple escritura, cuya correcta interpretación puede ser solamente alegórica. En la fe lo invisible es condenado a una radical *infirmidad*: en cuanto tal, es absolutamente infundado e incomprensible. Sólo en relación con lo Invisible lo visible tiene carácter y sentido, sólo negándose en cuanto tal, se salva.” Cfr. M. Cacciari, “Concepto y símbolos del eterno retorno”, en *Desde Nietzsche...*, o.c., p. 104

“terrible diálogo” con lo aparente<sup>101</sup>. Y se opone por lo mismo a la dialéctica, que solamente *desplaza* el Presupuesto al conceder que sólo con su desaparición el ente puede revelar la verdad.

¿De qué diálogo se trata entonces? ¿En dónde reside su carácter *terrible*? ¿De qué manera —intelectual, vital— podría hacerse justicia a la apariencia, de qué modo evitar el ultrajarla? ¿Qué significa, después de haber recorrido todo esto, la consigna *Dios ha muerto*? O, como lo formula Cacciari: “¿Qué teoría del ente y qué ‘religión’ pueden proseguir al Apocalipsis?”<sup>102</sup>. La muerte de Dios no es un acontecimiento que le ocurra como *desde fuera* al cristianismo, y la secularización y el “desencanto” del mundo no pueden leerse como fenómenos de *pérdida* de la religiosidad. Lo hemos señalado desde el inicio: el cristianismo es *ya* la secularización y es *ya* el nihilismo; en su núcleo, lo que palpita es la profanación *técnica* del ente. La muerte de Dios no significa el afrontar un ulterior destino nihilista. El Dios que muere *ha estado, de siempre, muerto*. Un Dios-cosificado, una costra lógica, un cadáver metafísico. Un Absoluto para quien toda di-solución es radicalmente ajena: nada tiene que decir al singular en su ser-para-la-muerte. Ajeno, retirado, jubilado, ocioso: “El Dios cristiano pertenece a la decadencia, en cuanto fundamento de una visión teleológico-progresiva de la historia, dirigida a liquidar todo salto o ruptura, a superar la posibilidad misma de nuevos sacrificios cosmogónicos. Pero la decadencia concluye necesariamente en la absoluta ociosidad. El Dios cristiano predica debilidad e impotencia para que, ante la mirada del humilde, no aparezca su propia ociosidad. Cuando este juego es descubierto, y se pronuncia el ‘Dios ha muerto’, y se lo pronuncia por parte de los *últimos* hombres, entonces tiene inicio aquello que verdaderamente cuenta: la nueva creación”<sup>103</sup>.

No muere sino por agotamiento. Muere porque Él mismo inscribió la decadencia —el tiempo— en su creación. Ha creado (en) la Historia: en la Destrucción. Ese Dios es el Concepto — ante el cual todo devenir se fuga y vuelve irrisorio, inútil. Un Dios Inmutable — pero falso. No es Absoluto: se le ha absolutizado-absuelto, ajeno a toda contingencia y a toda fortuna. Ese Dios ultraja la apariencia sensible, pero *al mismo tiempo pertenece a ella*: Él mismo *está en la*

<sup>101</sup> Lo dionisiaco remite justamente a este vigoroso rechazo de todo lo que rechaza lo sensible en nombre de una vida más profunda que sólo puede ser, en la perspectiva de Nietzsche, una forma de absolutizar la muerte. Cacciari señala en este punto el parentesco íntimo de Nietzsche con Spinoza: es el único *filósofo* al que acompaña en su *Dasein* dionisiaco. *Ib.*, p. 106

<sup>102</sup> Cacciari, *o.c.*, p. 114. En su rescensión de la obra de V. Rôzanov, Cacciari localiza a Nietzsche en un entorno hermetizante y solar: “A la historicidad de la teología judeo-cristiana, a la *via recta* del tiempo cristiano, irremediamente destructiva, se opone la cósmica religión del Sol, en donde el evento da vueltas sobre sí mismo, y está eternamente en las espiras del eterno retorno como ente divino y que nunca desaparece. La nietzscheana muerte de Dios no puede ser entendida en otros contextos. Reducirla a la omnimperante negación iluminístico-progresiva de lo religioso, a la apología ‘desencantada’ de la secularización-racionalización, extravía no sólo la inmensa carga simbólica, sino el mismo problema filosófico: la muerte nietzscheana de Dios es la muerte del Cristo evangélico, de la experiencia de *fe* que está en el corazón de la religión que Él anuncia, de la dimensión histórica de la teología que sobre ella se funda — para que solar aparezca lo visible, la apariencia, el evento.”

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 116

*Historia*, es Tiempo. Una inmutabilidad... que *decae*. Edificado como epítome de la inmortalidad, su destino es la impotencia y la ociosidad. Ese Dios *no redime (del) tiempo*. Sólo es —eventual— consuelo. Y una consolación que, encima, *impide toda decisión*. Porque la visión abismal que implica el eterno retorno, la quiebra de todo fundamento que ordena el todo de una vez por todas —y que con ello se condena a sí mismo en cuanto presunto creador— sólo podría mantenerse a salvo de postular nuevos Presupuestos, nuevos Absolutos, a condición de liberar el aspecto *decisivo* del instante.

Que Dios haya muerto es sólo preámbulo de una concepción del tiempo enteramente diferente. Esa muerte estaba prescrita: *una sola creación* es ya el crimen que se volverá contra su ejecutor. Es preciso pensar el universo a la manera de una creación-destrucción perpetuas. Por ello se da en Nietzsche una suerte de *danza* entre la *fidelidad a la Tierra* —amor a lo que perece— y el *anhelo de eternidad* —anulación del pasado en cuanto inmodificable—. La necesidad es el *resultado ocasional de divinas tiradas de dados*: es Azar. En cuanto lanzamiento infinito, cada jugada es una renovación del mundo. “Necesidad es el eterno repetirse de la tirada de dados que crea las divinas combinaciones del mundo: el Amor fati está dirigido también al ‘aroma’ de la ‘más malvada de las cosas’. No hay azar, por ínfimo que sea, que no participe en la milagrosa naturaleza (...). La cosa no transcurre solamente, no es apariencia mortal; sino un solar desaparecer-resurgir, un ciclo que no desaparece, un eterno retorno; o bien: la cosa no es apariencia mortal, sino *apariciencia solamente*, no referida a nada, *autónoma* en su ciclo, *azar feliz*”<sup>104</sup>. Y sin embargo, esta apertura del mundo al azar creador no basta: *el círculo* sigue pesando como una amenaza de Fundamento, como un (otro) nuevo Dios-Absoluto. El círculo, como lo ha mostrado Klossowski, sigue siendo vicioso<sup>105</sup>. No es la circularidad del tiempo lo que rompe el hechizo que en la linealidad judeocristiana se ha hecho evidente; ello acontece en la *rotura* del tiempo mismo que el instante propicia e inaugura.

El Dios judeocristiano —y el hombre a él, en él empotrado— son, ambas, criaturas que parasitan el tiempo. Y no se trata de alcanzar tampoco una “conciliación dialéctica” entre éste y la voluntad — ya hemos visto de qué manera el concepto termina disolviéndose ante el devenir. No es en el eterno retornar, sino en el relampaguear del instante donde la voluntad —la decisión— puede *redimir* el azar<sup>106</sup>. *En el instante se hunde la duración*<sup>107</sup>. El instante *excede* toda duración porque la voluntad encuentra en él la posibilidad de *querer todo lo transcurrido*. Es un instante que *crea la voluntad*. El instante es la criatura de la voluntad: la *de-cisión* que corta la continuidad asfixiante del tiempo. Es la interrupción de la duración, la *mirada solar*

<sup>104</sup> *Ib.*, p. 122 (trad. modif.).

<sup>105</sup> Cfr. Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barral, Barcelona, 1975

<sup>106</sup> Cfr. Remedios Avila, *Nietzsche o la redención del azar*, o.c.

<sup>107</sup> Cfr. Cacciari, o.c., p. 127. Como se sabe, es en el fragmento titulado *De la visión y del enigma*, del *Zaratustra*, donde se formula la irrupción del instante, portal bajo el cual se anuda la infinitud —simétrica— del pasado y del porvenir.

que triunfa sobre la noche del tiempo<sup>108</sup>. En una palabra: lo que retorna eternamente es el instante.

Instante *sagrado*: “El instante no se reduce a vacía forma de decisiones contingentes, sino que es epifanía del *ojo divino* sobre las cosas del mundo —redención del continuum del transcurrir-morir, afirmación de la divinidad que no decae del ente. En el instante se abre de par en par el ojo que *puede* amar esta Eternidad. El instante es, para Nietzsche, el pensamiento abisal de la posible superación del nihilismo”<sup>109</sup>. Y es que la metafísica —venganza, resentimiento ante y por el *paso* del tiempo— ha destituido al devenir de su dignidad de ser en virtud de que él es alteración, consumo, envejecimiento incesante. Síntoma de fatiga, la metafísica se halla al servicio de una vida *enferma* que lo único que quiere es *conservarse* a toda costa. Por ello, Nietzsche ha dejado de concebir el tiempo como lo hace la metafísica: como “imagen móvil de la eternidad”; por el contrario, el tiempo es, enigmáticamente, *la eternidad misma*, cuya ley es el círculo y la repetición. Porque, en resumidas cuentas, no sólo es el pasado lo que se nos sustrae, sino *la presencia*, el presente mismo: la existencia no es jamás idéntica a sí misma, el presente no cesa de diferir de sí y de ser diferido, un presente cuyo disfrute nos está prohibido... Godot nunca llega.

El instante, *precipitación* del tiempo. Condensación súbita, aceleración vertiginosa, precipicio: una *fracción de eternidad*, la *intersección* de la eternidad en el tiempo. Instante *decisivo*. No el *encadenamiento* de los momentos del tiempo vulgar, horizontal y sucesivo, no el tiempo servil de una razón incluyente, sino el tiempo vertical de la violencia y de la creación, tiempo poético que desgarrar la fatalidad temporal, instante *trágico y finito*, tiempo originario y fulgurante, tiempo de la ofrenda y del sacrificio, tiempo del nacimiento y de la muerte: el instante es el tiempo *mortal*, la alteridad siempre recomenzante que suspende lo definitivo. “El instante no es el momento presente sino la fragmentación, el estallido, la deflagración del tiempo mismo”<sup>110</sup>.

El instante es así *la experiencia decisiva*. En él se arracima el tiempo, es el *locus* del acontecimiento. En el instante *aparece* la esencia de todo lo aparente: sin fondo, sin remisión a Otro, afirmación pura. Obra de la voluntad, o, en términos de Bataille, creación de la soberanía<sup>111</sup>. En el instante aparece el abismo que interrumpe la continuidad de la duración. Pero esta interrupción depende de una afirmación, de

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 128. Quizá la metáfora solar que emplea Cacciari sea excesiva. La gran imagen cosmológica que predomina en el texto nietzscheano es más bien la *fulguración del rayo*. Sobre el particular, cfr. F. Warin, *Nietzsche et Bataille*, o.c., pp. 174 y ss.

<sup>109</sup> *Ib.*, p. 129. Deberá notarse que la lectura practicada por Cacciari no descuida las conexiones subterráneas de Nietzsche con el pensamiento egipcio y con el zurvanismo persa, verdaderas fuentes simbólicas que el *Zaratustra* pone (paródicamente) en escena.

<sup>110</sup> Cfr. F. Warin, *Nietzsche et Bataille*, o.c., p. 178

<sup>111</sup> “Es así que, en la volatilización de toda cronología, el instante soberano puede volver y puede anudarse, más allá del olvido y de la distancia interpuesta, por ejemplo, en la ‘amistad’ entre Nietzsche y Bataille”, *ibid.*

un reconocimiento previos. Hay que arriesgarlo todo, hay que saber resistir y sobreponerse a la visión, a la experiencia del abismo. Cada instante es un guiño de esa mirada solar para la cual lo eterno es aferrable a condición de amarlo en cuanto rotura y suspensión de la continuidad temporal.

El signo de esta hierofanía del *kairós* es el placer: la dicha de redimirse del *así fue* mediante la supresión del miedo a la existencia. Porque el instante no obedece a la lógica del cálculo; él no se sustrae al carácter trágico de la existencia, sino que le pertenece. Lo trágico no se agota en el desengaño ante todo nacer y perecer: “Dionysos no es solamente el dios del ‘ir y venir’ pulsional, sino también de la eternidad y divinidad del instante. La orgía dionisiaca es este instante”<sup>112</sup>. El instante del *gran mediodía*. Un instante que por lo demás desautoriza toda nueva edificación, toda nueva religión. Porque no se trata de querer la supresión del tiempo, sino solamente de sobrevivir al miedo cervical que el tiempo suscita en la conciencia de los hombres. Borrar el tiempo equivale a borrar el azar — y, con ellos, la posibilidad de ese advenimiento del instante que es justamente *lo que se da a amar*. Y lo que se ama no es lo que nos promete seguridad y reposo, sino lo que nos devuelve al gozo de *permanecer pendientes y suspendidos*. Recobrar, como también en Bataille, nuestro espacio en la *voluntad de suerte*.

El instante pánico, el abismo, la eternidad del nómada... Nostalgia de la fiesta y enraizamiento en el andar: “Instante: ‘felicidad’ en el In-quietum, existir en el Un-ruhiges como si fuese ‘morada’”<sup>113</sup>. Y, más que morada, laberinto. Porque, como confiesa Bataille, la prueba del eterno retorno consiste en *inmotivar los instantes*, en dejar de hacer de ellos *medios* de una moral: no perder el hilo de Ariadna consiste en *no tener ninguna meta*: “No es la promesa de las repeticiones infinitas lo que desgarrar, sino esto: que los instantes captados en la inmanencia del retorno aparecen súbitamente como fines. Que no se olvide que los instantes son afrontados y asignados por todos los sistemas como medios: toda moral dice: ‘que cada instante de vuestra vida sea motivado’. El retorno *inmotiva* el instante, libera la vida de la finalidad y por ese mismo gesto la arruina. El retorno es el modo dramático y la máscara del hombre completo: es el desierto de un hombre cada uno de cuyos instantes se halla a partir de entonces inmotivado”<sup>114</sup>.

Porque la aguja de las brújulas en mar abierto sólo indica que *en cada instante el ser comienza*.

---

<sup>112</sup> *Ib.*, p. 133

<sup>113</sup> *Ib.*, p. 138. Cacciari juega con la oposición-complementariedad entre el símbolo de la Fiesta invocado por Bataille y el símbolo hebraico de la eterna errancia. Una eternidad acogida en el relámpago fortuito del instante y una eternidad alojada en el ser del hombre.

<sup>114</sup> Cfr. G. Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, trad. F. Savater, 1984, p. 26





## Capítulo cuarto. *Esencia de la modernidad.* II: *Heidegger: la invisibilización de lo visible*

### I. *El combate a la metafísica humanista*

#### 1

Nietzsche nos conduce ante el abismo y al mismo tiempo nos plantea la posibilidad, cuando no la exigencia, de habitarlo: pero, ¿quién llega, en verdad, a ese fondo sin-fondo? Heidegger, de una manera quizá más resuelta que la del propio Nietzsche, se encamina, para despejar semejante incógnita, al tibio, oscuro, secreto fulgor de la palabra poética. “En la era de la noche del mundo, hay que soportar el abismo del mundo. Pero para eso es necesario que algunos alcancen dicho abismo”<sup>1</sup>. Esa noche viene determinada por la *lejanía* del dios, por su *falta*<sup>2</sup>. La época que nos ha tocado vivir es la época en la que se ha apagado el esplendor de la divinidad: tiempo de penuria y de indigencia, de pobreza y de tinieblas, tiempo *suspendido* sobre el abismo. Tiempo en donde incluso *se ha olvidado* la experiencia de la indigencia misma, en donde la pobreza aparece como una mera *necesidad* que ha de ser satisfecha — la voluntad humana y sus edificaciones mediante. Mas, también, tiempo profundamente ambiguo, pues en el abismo están diseminadas, disimuladas, las “señales”, las “huellas” de los dioses huidos. El *rastro de Dionisos*<sup>3</sup>, la (ebria) divinidad que veneran y a quien escuchan los poetas que se aventuran en la *noche sagrada*. Para Heidegger, lo sagrado es precisamente la *huella* de (la fuga de) lo divino, una huella que *sólo la palabra poética* adivina y trae a la presencia<sup>4</sup>. Lo sagrado: esa especie de *éter* anterior a lo que la mano (humana) hace con el ente: anterior —¿exterior?— a la *desmembración* (técnica, metafísica) del ser.

Tiempo de penuria: suscitado por la muerte de Dios, en primer lugar, pero también debido a la incapacidad que muestran los hombres para pensar la mortalidad *propia* — para *hacerse cargo* de las exigencias y posibilidades que en su absoluta imposibilidad les abre. “La muerte se refugia en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece velado. No se ha aprendido el amor. Pero los mortales son. Son, en la medida en que hay lenguaje”<sup>5</sup>. Tiempo en el que incluso las huellas de lo ido amenazan con borrarse por completo. Porque la penuria no es mera pobreza: es la

---

<sup>1</sup> Cfr. Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de bosque*, o.c., p. 242

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 241

<sup>3</sup> De acuerdo con la lectura que de la *Mnemosyne* de Hölderlin propone Heidegger. Cfr. *Ib.*, p. 244

<sup>4</sup> ¿Equivale esto a *utilizar* la poesía como fuente de hallazgos filosóficos — o incluso religiosos? Menos y más que eso: Heidegger entiende que en la palabra poética persiste, subsiste e insiste algo *inexpresado* que puede —y debe— ser *experimentado* por un “pensar lúcido”. Que semejante pensar sea o no sea filosofía (estricta) es asunto que en el contexto de esta indagación resulta, por el momento, irrelevante. Cfr. *ib.*, p. 245

<sup>5</sup> *Ib.*, p. 246. Las frases de Heidegger glosan los versos de los *Sonetos a Orfeo* de Rilke.

época en que *permanece velada* la esencia del dolor, de la muerte, del amor. Velada, mas en el preciso sentido de *negada*: con la poesía de Rilke, Heidegger procura rememorar la experiencia de aquello que a pesar de ser negado nos constituye. En el centro de esa negación, naturalmente, encontraremos la (sombra de la) muerte: la cara siempre oculta de la vida que *no* es su contrario<sup>6</sup>. La muerte: eso que la “autoimposición de la objetivación separadora de la naturaleza” (es decir: la técnica) niega, disuelve y anula —reduciéndola a servidumbre— de manera permanente.

En párrafos justamente célebres, Heidegger muestra hasta qué punto lo fatídico, para el hombre, no reside en los *productos* de su voluntad —como heraldo funesto, la bomba atómica—, sino en el carácter presuntamente *incondicionado* de su querer mismo: “lo que amenaza al hombre en su esencia es esa opinión de la voluntad que piensa que por medio de una liberación, transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías naturales, el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todos y, en general, dichosa”<sup>7</sup>. La amenaza consiste en *creerse a salvo*, en imaginar que la autoimposición (técnica) es la supresión (así fuere tendencial) de todo peligro — y de todo *desorden*. Creerse a salvo: he ahí la sustracción, la pérdida de lo sagrado. El *borramiento* de la huella. El (máximo) peligro es el obsesivo intento de *esconderse* del peligro. Y, precisamente por ello, la *necesidad* del poeta consiste en alcanzar el abismo, allí donde se vislumbra la necesidad que experimentan los mortales de *habitar (en) el riesgo y el peligro*<sup>8</sup>. Lo que distingue al hombre del resto de los seres *inscritos* en la corriente de la *physis* no es (sólo) su saber-hacer, sino la posibilidad de *arriesgar la propia vida*, “al menos un soplo más...”<sup>9</sup>. Así, lo que separa el fundamento (teológico, o científico) y el abismo (ontológico), no es otra cosa que la *valentía* —el valor, el atrevimiento— de la palabra poética: a saber, la plena asunción del riesgo<sup>10</sup>.

Dejar de querer *más*: querer *de otra forma*, abrirse a lo abierto de *otro* querer. Solamente de ese modo podrían los mortales encontrarse “a salvo”: *des-preocupados* de su necesidad de permanecer —en todo momento— a salvo: “Sólo estaremos libres de cuidado si no instalamos nuestro ser exclusivamente en el ámbito de la producción y el encargo, de lo útil y lo susceptible de protección. Sólo estamos seguros donde no

---

<sup>6</sup> Rilke, carta del 6/1/23, cit. en *Ib.*, p. 272. El poeta es justamente quien lee la palabra “muerte” *sin* negación.

<sup>7</sup> *Ib.*, p. 265. Una dicha que se reduce, dice Heidegger, a la locura imperturbable de aquel que por querer autoconservarse se impone a todo, *a cualquier costa*.

<sup>8</sup> “El habitar es el *rasgo fundamental* del ser según el cual son los mortales”, dice en “Construir, habitar, pensar”, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, p. 141. Y, un poco antes: “Los espacios y con ellos ‘el’ espacio están ya siempre aviados a la residencia de los mortales. Los espacios se abren por el hecho de que se los deja entrar en el habitar de los hombres. Los mortales *son*; esto quiere decir: *habitando aguantan* espacios sobre el fundamento de su residencia cabe cosas y lugares”, *Ib.*, p. 138

<sup>9</sup> Rilke, según los versos inéditos examinados por Heidegger, *Caminos de bosque*, o.c., p. 267

<sup>10</sup> Vid., *supra*, capítulo tercero, sección 3.

contamos ni con la desprotección ni con una protección edificada sobre el querer<sup>11</sup>. Tratándose de mortales, solamente lo abierto proporciona abrigo. Nuestra morada es la intemperie. Sólo en ella se desprende la *esencia* (invisible) de los humanos: "... nuestra tarea es imprimir en nuestra alma esta tierra provisional y perecedera de modo tan doloroso y apasionado que su esencia vuelva a surgir en nosotros 'invisible'. *Nosotros somos las abejas de lo invisible. Libamos incesantemente la miel de lo visible, para acumularlo en la gran colmena de oro de lo Invisible*"<sup>12</sup>.

Querer otra cosa es (ya) metafísica: es decir, técnica; es decir: humanismo.

## 2

El nexo tendido entre estos términos se antoja indestructible. Heidegger establece la imposibilidad de comprender al "hombre" a partir de sí mismo, o al menos a partir de aquello que la tradición ha establecido como su esencia: es preciso por consiguiente abandonar la metafísica del *animal rationalis*<sup>13</sup>. Así, en las primeras páginas de la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger puntualiza: "Todo humanismo o se funda en una metafísica o se hace a sí mismo fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone la interpretación del ente sin la pregunta por la verdad del ser, sea con saber, sea sin saber, es metafísica. Por eso es lo propio de la metafísica, y por cierto con respecto al modo como se determina la esencia del hombre, se muestra que es 'humanista'"<sup>14</sup>. La respuesta de Heidegger a la requisitoria formulada por Beaufret —con el trasfondo del humanismo ateo de Sartre— se muestra inapelable. *Todo humanismo es metafísico. Y lo es en primer lugar porque obstaculiza la emergencia de un preguntar más radical: des-centrado, en este caso, con respecto del hombre mismo. Tan sólo en el interior de ese pensar ex-céntrico podría pensarse la peculiaridad humana, su pertenencia a la verdad del ser — e incluso la pertinencia de una interrogación y de un conocimiento semejantes.*

El camino avistado por Heidegger enseña que lo que el hombre tenga de esencial es consecuencia de una sollicitación que no reposa en sí mismo — que no *procede* de él. Lo esencial del ser humano no está "en" él, sino, al contrario, en su *estar fuera de sí*. La esencia le es *suscitada* por el ser. Aquí no se trata ya de proceder aristotélicamente. El hombre no es un animal que *además* sea racional, que se encuentre *además* dotado de alma, de espíritu, de existencia: de "religión". La esencia no se descubre por agregación de atributos. No es, en breve, un animal que *además*

<sup>11</sup> *Ib.*, p. 269. Volver a lo abierto: ello exige renunciar a "leer negativamente" *aquello que es*: "¿Pero qué es más ente, es decir, pensado modernamente, qué es más cierto que la muerte?", *Ib.*, p. 273

<sup>12</sup> Rilke, carta del 13/11/25, cit. en *ib.*, p. 279

<sup>13</sup> "No puede el hombre dominar la 'crisis' mediante la razón. El hombre es arrastrado por la 'crisis', cercado por las potencias que le acosan. La razón que él cree 'tener' no puede servirle para transformar el mundo en 'tierra', puesto que es esta razón precisamente la que le ha forjado el mundo tal como es actualmente, extendido y representado ante él como un campo de energías 'explotables', entregado a una dominación sin objetivo", cfr. René Schérer, "El último de los filósofos", en *Heidegger*, Edaf, Madrid, 1981, p. 21-22

<sup>14</sup> Cfr. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, trad. R. Gutiérrez Girardot, 1970, p. 16

hable. Ciertamente: razona, habla, existe, cree. Pero el hecho *de que* hable tiene que pensarse bajo una luz que no es la luz del quirófano metafísico. Y lo mismo ha de decirse con respecto de la *ratio* y la *existencia*. Porque no es cuestión de una mera inversión de términos. La metafísica (tradicional) tiende un lazo de subordinación que la metafísica (humanista, existencialista, sartreana) se esfuerza en invertir: la existencia, según ella, *precede* a la esencia. “Pero el revés de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica”<sup>15</sup>.

El humanismo es correlativo al olvido de la “verdad del ser”. Lo que aquél *no puede pensar* es *el origen* de esa diferenciación entre esencia y existencia. Que el hombre sea racional, que sea una “persona”, que tenga alma y cuerpo, son atribuciones que *sin ser falsas* descuidan la “peculiar dignidad” del (ser) humano<sup>16</sup>. Pues el hombre *no es* el señor del ente. Más bien, se diría, es el *huérfano* del ser. *No decide* si él mismo aparece, si los dioses, la naturaleza, la historia, se presentan o se ausentan. Todo eso es, para Heidegger, *cosa* del ser. Siendo el *sujeto de la sustancia*, el hombre pierde de vista lo que en verdad le corresponde: *cuidar la verdad del ser*, es decir, llegar a ser “el pastor del ser”<sup>17</sup>. Y la verdad del ser consiste en permanecer en el círculo (tautológico) del ser: el ser, es decir, el Mismo. *No es Dios*, y tampoco un fundamento del mundo<sup>18</sup>. Más allá del ente y más acá del hombre. La cercanía más lejana: la anulación del espacio (de la representación). Lo (hasta ahora, por la metafísica) *impensable*. No pensar *lo que está iluminado*, sino *aquello que ilumina*. La metafísica es el modo de representar que olvida que lo representado procede de otra parte y no sólo del representar mismo — por más que sea, como en la modernidad, un representar críticamente dirigido. “La verdad del ser como la luz misma le está oculta a la Metafísica”<sup>19</sup>.

Esa referencia del ser a los entes —al *aspecto* del ser con *respecto* del hombre— es lo que impide a éste pensar la verdad del ser. En su desesperación o en su ingenuidad, o en ambas, el sujeto busca las llaves no allí donde han caído sino en la zona iluminada — aun sospechando que en esa cercanía no podrían aparecer jamás. En cambio, la lejana, la *sobria* cercanía de la que habla Heidegger es, precisamente, el habla. El lenguaje — cuando se aparta de su vocación impositiva y dominadora. El hombre no es un animal que *además*, hable: “Más bien es el lenguaje la casa del ser en la que el hombre, morando, ec-siste, en cuanto guardando esta verdad, pertenece

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 24. Esta acusación será igualmente aplicable, según Heidegger, a la filosofía de Nietzsche.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 27

<sup>18</sup> Jean Beaufret resume las (paradójicas) tesis de Heidegger sobre el ser de la siguiente manera: 1) No-identidad de Dios y del ser, 2) Finitud del ser en su relación con el hombre, 3) Ser como metamorfosis o mutación (*Wandel*), y 4) Metamorfosis que *hasta ahora* es la declinación o devaluación del ser en tanto que historia de la filosofía. Cfr. “En chemin avec Heidegger”, en *Heidegger*, Cahier de l’Herne. Paris, 1983, p. 211

<sup>19</sup> Cfr. *Carta...* loc. cit., p. 28. Pero semejante *eclipse* no es una falta de la metafísica, sino “el tesoro de su propio reino”, el lugar hacia el cual ella se encamina.

a la verdad del ser<sup>20</sup>. Por el lenguaje el hombre es lo que es, es decir: *decir*. Por el lenguaje el hombre está *fuera de sí*, por él *pertenece esencialmente* al ser. Ya no es espacio y tiempo: es la apertura dimensional que hace que haya espacio-y-tiempo. Heidegger intenta *descentrar* la imagen que el hombre se forma de sí mismo y de eso que le rodea y establece como no-yo. No es, como piensa Sartre, que tras la muerte de Dios nos situemos en un plano donde *esencialmente*, sólo hay hombres; no, *principalmente*, sólo “hay” ser. El ser *se da*. Hay un darse que no es —que no se confunde con— el ente.

¿Podría pensarse el ser? A condición de admitir que *al darse se retira*. A condición de admitir que el hombre *es* en su ec-sistir, es decir: en su decir; o sea: en su estar *arrojado* del (al) ser. Un decir histórico, en el sentido de destinal. Ese decir no dice el ser, sino que lo anuncia: tanto al pensar la retracción en la diferencia ontológica (filosofía) como al dar nombre a la donación del ser como lo sagrado (poesía); en ambos casos, y por este doble decir, el hombre está *avercinado* en el ser. Pero para pensar esto no basta ni la profundidad ni la complejidad: es necesario, como dice Heidegger en expresión que se ha hecho famosa, *dar un paso hacia atrás* (de la metafísica), lo cual significa que es preciso hacer la *experiencia del preguntar* en lugar de seguir la senda de las opiniones filosóficas<sup>21</sup>. “Todo está únicamente en que la verdad del ser llegue al lenguaje y en que el pensar llegue a este lenguaje”<sup>22</sup>, y en ello está en juego el *justo callarse*. Un *permanecer en vilo*, suspendido de la pregunta.

Ahora bien, ¿se trataría de salvar *la palabra* humanismo? Sólo a condición de admitir que el hombre es *esencial para* la enunciación de la verdad del ser, admitiendo en cambio, con ello, que él *no ocupa el centro* de la representación, o, más exactamente, que no hay representación del ser que no sea a la vez bloqueo de la verdad del ser<sup>23</sup>. Y, además, a condición de *no confundir el ser con el valor*: Pues lo que algo es en su ser no se agota en su objetualidad, y mucho menos si la objetualidad tiene el carácter de valor (o sea: si es una objetualidad interesada, y, por ende, subjetiva). Todo valorar es, también allí donde valora positivamente, una subjetivización. *No deja al ente ser*, sino que el valorar hace valer únicamente al ente como objeto del propio quehacer. El extraño esfuerzo por demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace<sup>24</sup>.

¿Salvar *la palabra* religión? Quizás, pero a condición de *quebrantar la confusión del ser con Dios*, pues Dios no le hace ninguna justicia —¿ninguna gracia?— al ser si se piensa bajo la idea de que es el *valor —el ente— supremo*. Es *blasfemo* reducir el ser a valor, es decir, convertir *todo* en objeto — remitiéndolo a la

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 30

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 41

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 42

<sup>23</sup> Se trata, como veremos más adelante, de *mantener vacío el centro* para evitar la absolutización de alguno de los términos del mundo.

<sup>24</sup> *Carta...*, o. c., p. 48

representación de un sujeto<sup>25</sup>. Y a condición de romper la identificación del mundo con algo “terrenal” enfrentado a algo “celestial”, en donde se localizaría la *causa primera*. Heidegger intenta hacer ver que el mundo no es una colección de entes, sino la *apertura del ser*<sup>26</sup>. Es el *más allá* de y para la existencia, el *entre* que permite todo desdoblamiento entre dicentes y cosas, entre el dios y los mortales. Concebido esencialmente como ser-en-el-mundo, el hombre está des-centrado: pierde sentido la pregunta de si es un ser del más acá o del más allá, o de si se encuentra entre ambos como desgarrado por dos demonios que luchan cada uno por su presa.

¿Salvar la palabra Dios? Tal vez, mas a condición de admitir que a (la esencia de) lo sagrado no se llega por el camino de la metafísica ni tampoco por el de la teología — ambas trazan el mismo recorrido. *Primero* hay que preguntarse por la verdad del ser. Pensando la esencia de lo sagrado es como podría pensarse la esencia de lo divino — y *sólo entonces* podría comenzar a pensarse “lo que ha de nombrar la palabra Dios”. La pregunta por la verdad del ser es la *preparación* para preguntar por la *inminencia* o el alejamiento del Dios: y sólo en la dimensión de lo sagrado tiene sentido aquel preguntar<sup>27</sup>. Pues de lo que se trata es de *descender* “a la pobreza de la ec-sistencia del *homo humanus*”<sup>28</sup>, y no de remontarse por encima de la metafísica para encontrar algún asidero en la trascendencia *revelada*<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> “Cuando se anuncia a ‘Dios’ como el ‘más alto valor’ se comete entonces un rebajamiento de la esencia de Dios. El pensar en valores es aquí, por lo demás, la más grande blasfemia que pueda pensarse contra el ser”, *Ibidem*. Aquí Heidegger parecería entrar en involuntaria (?) resonancia con Hegel: aún siendo (programáticamente) atea, la filosofía es más *justa* con (la dignidad de) Dios que la religión misma.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 49. Apertura del ser, es decir: *caos*. Véase, *infra*, en este mismo capítulo, parágrafo 4, y la crítica que hace Heidegger a Nietzsche respecto de esta noción.

<sup>27</sup> Gutiérrez Girardot traduce *Heil, Heilige* por “gracia” para que se conjugue con la idea de que los tiempos que vivimos son una “des-gracia”: “Tal vez consiste lo característico de esta época en el cierre de la dimensión de la gracia. Tal vez es esta la única desgracia”, *Ibid.*, p. 51. Nosotros nos quedamos, en principio, con la palabra *sagrado* para mantener el *tono* general de la tesis. Véase, *supra*, en esta misma sección, parágrafo 1, la discusión acerca de “¿Y para qué poetas?”.

<sup>28</sup> *Carta...*, o. c., p. 52

<sup>29</sup> “..la fede nel suo nucleo più profondo, cioè in quanto specifica possibilità di esistenza, resta il nemico mortale nei confronti della forma di esistenza che appartiene essenzialmente alla filosofia e che fattualmente è estremamente variabile”, cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, a cura di Nicola M. de Feo, La nuova Italia, Firenze, 1994. Filosofía y teología representan en Heidegger, *en general*, dominios irreductibles y separados por un abismo. Ante todo, porque mientras la fe es incondicionada, el pensar es problemático. La teología es la *tematización racional* de la experiencia de la fe, una *ciencia* cuyo objeto es la existencia cristiana — y en tal sentido, según Heidegger, se encuentra más próxima a las matemáticas o a la química que a la filosofía. De otra parte, su núcleo —la crucifixión— es impermeable a todo escrutinio racional. Pero ella va “de la fe a la fe”, mientras que la filosofía *carece de objeto y de método específicos*, porque su esencia es la *interrogación* sobre los presupuestos de todos los seres particulares y todas las ciencias positivas (incluida entre éstas la teología). La filosofía no se remite a ningún dato “inmediato” ni se apoya en fundamento particular alguno: el creyente no sospecha del carácter vertiginoso de la pregunta filosófica — y el filósofo ignora el carácter de una experiencia de la fe que le es radicalmente extraña. Mientras que el creyente teme sólo a su propia infidelidad, el pensador hace la prueba del ser en la extrema derelicción y la angustia de la Nada. A pesar de su aparente homonimia, la “llamada del Ser” no tiene nada que ver con la “palabra de Dios”. No obstante, hay que decir que tanto a la fe como al pensar les ataca por igual una misma patología: ambas son presa del *sistema*

Muerta —o *tocada* de muerte— la religión de Occidente, la ética se apresta al relevo. Un cataplasma laico para un ampollamiento tecnológico al que no se le ve remisión — no, al menos, según los cauces excavados por la propia tradición (religiosa). Pero la ética no podría *sustituir* a la ontología; la pre-ocupación por la penuria del hombre actual no nos exime de pensar *lo que queda por pensar*: “¿Puede además el pensar rehuir el pensar del ser, después de que éste ha estado oculto en grande olvido y que a la vez, en el actual momento del mundo, se anuncia por el estremecimiento de todo ente?”<sup>30</sup>. En su nacimiento mismo, la ética asiste —y contribuye— al agotamiento del pensar, a su conversión en ciencia: el pensar originario se rompe en una Física, una Ética y una Lógica. Heidegger (re)traduce la frase de Heráclito *ethos anthropoi daimon* en un sentido más espacial que conductista, más *teopático* que antropocéntrico: “el hombre mora, por cuanto que él es hombre, en la cercanía de Dios”<sup>31</sup>. No hay precedencia alguna: el pensar es ya “*ethica*” (de *ethos*) porque en principio es “ontología” (*logos* del *eón*). Pero mientras no se piense la verdad del ser, no habrá ni una ni otra; mejor dicho: *ni* la ética *ni* la ontología pueden pensar la verdad del ser. La pregunta ha de ser transformada. Hay que saber si al pensar la verdad del ser el hombre obtiene para sí indicaciones y conocimientos para su vida activa. Pero la diferencia entre teoría y práctica sigue perteneciendo al horizonte del olvido del ser. Pensar la verdad del ser *no tiene eficacia alguna*<sup>32</sup>. Pero esta inutilidad es al mismo tiempo su dignidad, porque su decir está *comprometido* con las cosas para *dejar que ellas sean* — en el decir.

En el decir que deja ser a las cosas —en el decir poético— la esencia humana del hombre es llevada al reino de la *aurora de lo sagrado*. Mas en lo sagrado también *mora el mal*. En lo sagrado moran la gratitud y la ira. En lo sagrado aparece la potencia de aniquilación del ente. El *no*, la *nada*, pertenecen al ser, no solamente a la subjetividad del *ego cogito*. “El ser anonada como ser”, dice Heidegger<sup>33</sup>. En el pensar

---

*racional*, que degrada la meditación en técnica de explicación universal y reduce al ser a la categoría de causa o fundamento último. Cfr. Francis Guibal, *...et combien de dieux nouveaux. Approches contemporaines, 1: Heidegger, Aubier Montaigne, Paris, 1980, pp. 19-30*

<sup>30</sup> *Carta sobre el humanismo*, o.c., p. 53. Se debería tener en cuenta, para esta cuestión del lazo tendido entre la ontología y la ética, la obra de Emmanuel Levinas, y en particular su ensayo “¿Es fundamental la ontología?”, contenido en su libro *Entre nosotros*, Pretextos, Valencia, trad. J. L. Pardo, 1994, pp. 11-23. Al respecto, recordemos brevemente que Paul Ricoeur ha expresado su “asombro” ante la *elusión sistemática del macizo hebraico* por parte de Heidegger: su *paso atrás* en la historia de la metafísica se remite a Grecia vía Hölderlin, pero para Ricoeur esta genealogía, si de verdad pretende *tocar las raíces*, habría de remontarse hasta los *Salmos* y las lamentaciones de Jeremías. En síntesis, el *afuera* de la ontología (griega) sólo puede ser, de seguir esta indicación, la ética (judía). Cfr. la “Note introductive”, en Richard Kearney, Joseph Stephen O’Leary (eds.), *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris, 1980, p. 17. En el párrafo 3 de esta misma sección volveremos sobre el tema.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 54-55. La traducción habitual que Heidegger corrige es: “Para el hombre su modo propio es su *daimón*”.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 58

<sup>33</sup> Estos pasajes ofrecen —como tantos otros, en verdad— una extraordinaria resistencia a la traducción. *Ibid.*, p. 60 ss.

la verdad del ser hay que pensar la nada — mas no como la negatividad (sea ésta o no dialéctica) que constituye a la voluntad de saber, a la voluntad de poder. Esta apelación a la nada (del) ser implica que la ética, entendida como reglamentación del comportamiento humano, ha de afincarse en la estancia del ser si no quiere erigirse —y desmoronarse— como mera hechura —arbitraria— del hombre mismo. “Más esencial que toda imposición de reglas es que el hombre encuentre la estancia en la verdad del ser. Sólo esta estancia conserva el terreno de lo afincable”<sup>34</sup>.

El pensar no es ni teórico (contemplativo) ni práctico (activo): es el decir la verdad del ser en cuanto que *morada* de la esencia del hombre. Impráctico e improductivo, el pensar “sobrepasa el obrar y el establecer no por la grandeza de un rendimiento ni por las consecuencias de un efectuar, sino por la minimez (*sic*) de su producir sin éxito”<sup>35</sup>. Es un *traer al lenguaje* lo que el ser *no dice*. El ser es el *advento* del lenguaje — allí donde el ec-sistir del hombre encuentra su esencia. Un “quehacer modesto”, dice Heidegger. Y lo es porque *lo extraño no es lo insólito*, sino la cercanía, la sencillez: la fogata heraclíteica donde también habitan los dioses. “El pensar es el pensar en el advenimiento del ser, unido al ser como el advenimiento”<sup>36</sup>. El ser sólo *es* en el pensar — en su *destinación* al pensar. Por eso, todos los pensadores “dicen siempre lo Mismo”<sup>37</sup>. Por eso, también, la Lógica y la Ética deben subordinarse a su ley.

Más acá del más allá: más acá del humanismo — es decir: de la metafísica en cuanto más allá de la *physis*. El *amor a la sabiduría* sólo podría ser el perseverar en “el ascenso hacia la pobreza de su esencia provisoria”. Pensar: abrir *modestos surcos* en el lenguaje: “El lenguaje es el lenguaje del ser como las nubes son las nubes del cielo”<sup>38</sup>. El des-plazamiento del hombre Señor-del-ente se cumple, en Heidegger, en este reconocimiento de nuestra co-responsabilidad ante el ser. Si alguna esencia ha de imputarse a este animal, estará ciertamente implicada en su *naturaleza lingüística*, mas haciéndose cargo, en primer y seguramente también en último lugar, del hecho de que el lenguaje *no es propiedad suya*.

---

<sup>34</sup> Lo que Heidegger parece sugerir en estos párrafos es que el reemplazo —o la complementación— de la ontología por —o con— la ética no resuelve absolutamente nada, porque ambas pertenecen a un mismo territorio, a saber, el de la prioridad de lo humano sobre el ser, o de la subjetividad —aseguradora— sobre el pensamiento; por el contrario: “El ser es la protección que protege al hombre en su esencia ec-sistente para su verdad, de tal manera que ella da casa a la ec-sistencia del lenguaje. Por eso, además, el lenguaje es la casa del ser y la vivienda del hombre”. *Ibid.*, p. 62

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 63

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 64

<sup>37</sup> *Ibidem*. Lo Mismo *no es* “lo mismo” que lo Igual. Esta diferencia puede ser remontada, básicamente, al Schelling de las *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana*, Anthropos, Barcelona, 1988

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 66



La meditación heideggeriana opera un desplazamiento propiciando en el mismo movimiento una re-posición<sup>39</sup>. Hay que resguardar lo propio del hombre — mas poniéndolo a salvo de toda complacencia ideo-antropo-lógica: contra un humanismo que parte del “animal racional” para referir la totalidad de lo que es a lo que semejante animal quiere y necesita para subsistir; que hace del *anthropos* un *kentron*, la sede de una supremacía, el eje de un sentido que sólo en términos retóricos parece trascenderle; que funda o favorece un dominio del mundo a partir de una concepción representativa, instrumental, objetivista, del lenguaje. Para Heidegger, el animal racional es un ser exiliado; empero, todo lo pone a girar en torno de su voluntad de aseguramiento y autoconservación. Para bien o para mal, el hombre no es (solamente) un *yo-pienso*: ni está fijo, ni es transparente a sí mismo, ni se halla cerrado sobre sí. No es (sólo) la clara-y-distinta conciencia del *cogito*, y su libertad no consiste primariamente en la autonomía y el autodomínio. La libertad consiste en todo caso en *estar abierto a la donación del ser*: en estar a cargo de su ec-sistencia.

Arraigado, por su corporalidad, en la tierra maternal, el hombre brota, por el lenguaje, a la luz del mundo. Hay que ver que si de alguna trascendencia puede seguirse hablando, sería la del des-centramiento, justamente la que está en juego en la abertura hacia esa nada que es el “velo del ser” —hacia esa nada que *es* el ser— cuando se le experimenta al margen de la relación sujeto-objeto. En particular, si de alguna grandeza puede aún seguirse hablando, sería la de su indignancia, su menesterosidad, su esencia radicalmente expósita. El hombre es el lugar de apertura y de pasaje de una verdad que necesariamente se le hurta. Y su dignidad no está en ocupar el centro o el trono del ente, sino en habitar en la vecindad, en la proximidad del ser<sup>40</sup>.

En tanto lugar de manifestación (disimulante) de la verdad del ser, la vocación del hombre no es la de *justificar* su existencia o la de volverla “razonable”, sino la de *acogerse* a la diferencia entre el ser y el ente, manteniendo la apertura al misterio que elucida y excede todo ente y, habrá que expresarlo de alguna forma, a la maravilla de maravillas: que el ente *sea*. Y por ello su palabra ha de ser una palabra

---

<sup>39</sup> Operación que es fácil remontar hasta *Sein und Zeit*: allí la conciencia es removida de su centralidad para hacer sitio al (ex-céntrico) *Da-sein*.

<sup>40</sup> “Más originario que la praxis operatoria de las ciencias y las técnicas es el sostenerse-en-la-claridad-de-lo-Abierto, en la proximidad enigmática del ‘hay’, de la donación del Ser. Más importante que toda discusión sobre cuestiones particulares, verdades exactas o certezas fundadas, es la actitud que deja desplegar un *espacio* para las cuestiones fundamentales”, cfr. Francis Guibal, *...et combien de dieux nouveaux...*, o. c., p. 112. En un sentido análogo, J. M. Navarro Córdón ha llamado la atención sobre la *cuestión fundamental de la libertad* (*Die Freiheitsfrage*) en la obra de Heidegger, y en particular en sus *Beiträge zur Philosophie*: en el viraje de la modernidad a su otro, la cuestión de la libertad remite a la “desligazón” del *Dasein* respecto del “rostro oscuro de la técnica”, pero también respecto de “ese igualmente nocturno rostro de la libertad (...) que es la arbitrariedad y la desenfrenada licenciosidad”. La *llamada liberadora* no implica redención alguna, sino *inserción* del *Dasein* en el *Seyn*, reconocimiento de la *pertenencia* del hombre al *Seyn* “mediante el Dios”. En este sentido, el *Ereignis* “encierra en sí la De-cisión: la libertad como el abismático fundamento”, la libertad como *asunción del ser-para-la-muerte*, la libertad en cuanto pregunta radical por el ser de lo no-ente. Cfr. “Técnica y libertad (Sobre el sentido de los *Beiträge zur Philosophie*)”, en Juan Manuel Navarro Córdón y Ramón Rodríguez (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Ed. Complutense, Madrid, 1993, pp. 139-162.

en suspenso, aporética, tentativa, múltiple y fragmentaria. Una palabra pudorosa, itinerante, aquiescente, vulnerable, errante, fallida, descuartizada... Un pensar que *deje ser* al ser, puesto que el hombre no es propietario del *logos*, sino *prenda* del lenguaje.

Esta *impropiedad* es lo que prohíbe a Heidegger cualquier clase de *componenda* con la demasiado humana metafísica de la subjetividad. Por ello, no se trata, como solía decirse del pensamiento de Heidegger a fines de los años treinta, de simplemente *secularizar* la filosofía Kierkegaard<sup>41</sup>. En efecto: aunque como pensador se haya opuesto no sin cierta ferocidad a Hegel, pertenece *de facto* a su mismo horizonte: en concreto, a la *primacía de la subjetividad*, cuyo referente fundamental es siempre el cristianismo, así se presente éste —en Hegel y en Kierkegaard por igual— bajo la exigencia de ser pensado en cuanto *problema*<sup>42</sup>.

Por las mismas o por semejantes razones, Heidegger se mantiene extremadamente circunspecto —por decir lo menos— respecto de la “cosmovisión” judaica o, según su propia —y mucho más precisa— expresión, de la *dogmática bíblica*. Pues filosófico es, de manera exclusiva, el intento —cuyo origen se remonta a Grecia— de pensar el *ser del ente*. Filosofía no es una especie de magma de ideas generales que versen sobre el principio y el fin de todas las cosas: filosófico es *solamente* la pregunta por el ser de lo ente. Así, filosofar es muchísimo menos una iluminación que una resistencia: su tarea es *remontar* una pronunciada pendiente. Occidente deja de aparecer, ante la mirada filosófica, como una *gesta* que tiene lugar bajo la absoluta preeminencia de una voluntad divina. Al contrario, su historia es “*die Lichtungsgeschichte des Seins*”: las mutaciones del ser en sus claros. En su diferencia. En (su) *Ereignis*: en el (sagrado) Caos. Porque incluso “la palabra ser” termina por *quedarle corta* a la pregunta<sup>43</sup>.

En el relato bíblico, la divinidad ocupa el centro, la preponderancia absoluta, el origen, el *primus* de todo lo que es. A ello opone Heidegger el *juego* de la *Geviert*<sup>44</sup>: al pensar la “cuaternidad” simplemente se está prohibiendo la absolutización de alguno de sus extremos. El “centro” de esa “uni-cuaternidad” (como prefiere llamarla Beaufret) es *das Heilige*:

*Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah is kommen,  
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort*

*Como en un día de fiesta, celebra Hölderlin. Das Heilige sostiene, retiene unidos-en-su-diferencia a los cuatro extremos o términos del mundo: es la abertura,*

<sup>41</sup> Según indica Jean Beaufret en “Heidegger et la théologie”, en *Heidegger et la question de Dieu*, o. c., p. 20 ss. A este comentario, Heidegger replicó: *Aber wie kann ich eine Philosophie säkularisieren, wo gar keine ist?* (¿Cómo podría yo secularizar una filosofía allí donde no hay ninguna?)

<sup>42</sup> “Mi entera actividad de escritor —dice Kierkegaard— se remite al cristianismo, a la dificultad de devenir cristiano, (...) contra esa formidable ilusión que es la Cristiandad”, o. c., p. 20

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>44</sup> Sobre la *Geviert*, ¿concepto? ¿metáfora? ¿indicio?, véase, *infra*, sección IV, prgrf. 3

la falla, el claro: Caos. En el abismo, la *a-létheia*. El movimiento del pensar sigue el camino entrevisto por el poeta del poema: en la verdad del ser transparece lo sagrado; en lo sagrado, el sentido de lo divino; en la luminosidad de lo divino, el (nombre de) Dios. Un —incesante— juego de remisiones múltiples. Es esta inseparabilidad lo que para Heidegger nombra *das Heilige*: “La divinidad sin su pertenencia a lo sagrado no es divinidad, sino la vana pretensión de un ente, presuntamente Todo-poderoso, de usurpar el centro de aquello respecto de lo cual él no es sino una comarca”<sup>45</sup>. Una remisión que conduce de lo divino hacia lo sagrado, pero que, en el otro cabo, se abre hacia el Dios, o, para ser precisos, hacia la posibilidad de *invocar*lo: allí donde ya no importa tanto preguntar si Dios “es”, sino si el ser es *capaz* de un Dios.

¿Ha simplemente “eludido” Heidegger el *macizo hebraico*, como lo llama P. Ricoeur? Una cosa parece indudable: la salvación no viene “del lado” de los mortales —no es un asunto *técnico*— sino de lo divino<sup>46</sup>. Pero *ese* Dios nunca puede ocupar el trono: más sagrado que cualquier dios es (la abertura, la emergencia de) el mundo. En la Biblia, éste sólo alcanza un estatuto de criatura. Para Nietzsche, para Hölderlin, para Heidegger, los dioses son *die entflohenen*, los *fugitivos*: guardianes de un advenir posible<sup>47</sup>. Para todos ellos, el monoteísmo (bíblico) sólo se comprende en cuanto cima del resentimiento, pues condena y declara falso todo lo que en otros inspira la máxima veneración. En breve: la *elusión* de Heidegger es todo menos fruto de un descuido: *Gott und Sein ist nicht identisch*.

Siempre se trata de *partir* de allí para llevar la pregunta un poco —un aliento, un soplo— *más lejos*<sup>48</sup>.

## II. Límites de la metafísica: la lectura heideggeriana de Nietzsche

*El interrogar directamente al sujeto sobre el sujeto, así como todos los autorreflejos del espíritu, son cosas que tienen sus peligros, consistentes en que para su actividad podría ser útil e importante interpretarse falsamente. Por ello preguntamos al cuerpo y rechazamos el testimonio de los sentidos*

---

<sup>45</sup> J. Beaufret, *ibid.*, p. 31

<sup>46</sup> “*Nur ein Gott kann uns retten*”, ha dicho Heidegger en la entrevista a *Der Spiegel*. Cfr., *infra*, en este mismo capítulo, sección III, prgrf. 1.

<sup>47</sup> “La falta de dios contribuye en que prepara (para) lo *inimaginable*. La falta de dios, en efecto, ausenta la figura conocida de los dioses. (...) La falta de dios *contribuye* excavando un abismo. El abismo hace que todo retorne.” Cfr. François Fédier, “Heidegger et Dieu”, en *Heidegger et la question de Dieu*, o.c., pp. 39-40

<sup>48</sup> Cfr. J. Beaufret, “Heidegger et la théologie”, o. c., p. 35

*agudizados: si se quiere, lo que hacemos es mirar si no es posible que los subordinados mismos entren en trato con nosotros.*

Fr. Nietzsche, *La voluntad de poder*<sup>49</sup>

1

De acuerdo con la interpretación de José Luis L. Aranguren<sup>50</sup>, la obra —o, como prefería caracterizarlo él mismo, el *camino*— de Heidegger bien podría preciarse de ser una *Ethica more poetica demonstrata*. Los tiempos cambian, pero el sueño de los filósofos pareciera seguir siendo prácticamente el mismo: hacer de su propio pensamiento, de su propia habla, de su *texto*, el lugar de incantación y epifanía de lo radicalmente *ajeno* — sabiéndose de antemano privados de la *divina inocencia* del poeta. Ahora bien, tal como tuvimos ocasión de advertir en el párrafo precedente, “la pregunta decisiva sigue siendo la de si Heidegger (como ya a su modo hiciera el joven Hegel y luego Nietzsche, a su vez de modo enteramente distinto) no se opone a la tradición veterotestamentaria en virtud de su vuelta a la tragedia griega”<sup>51</sup>.

Difícilmente podríamos pasar por alto, en semejante trayectoria, lo que es, en cierto sentido, su principal promesa: a saber, ofrecer una *via de escape* a toda la tradición filosófica —que, acertada o errada, realizada o extinta, constituye, por su sola extensión y carácter masivo, el principal motivo de disuasión, confusión y *extremaunción del pensamiento*— mediante el *expediente del retorno*, la *torsión* y, en última instancia, la *tabula rasa*<sup>52</sup>. Ello no debe ocultar que quizá *toda* filosofía seduce precisamente por alojar, de manera abierta o solapada, tal pretensión: síntesis o desautorización de todo lo hasta el momento pensado, nuevo comienzo, aurora, despertar. Irrupción de lo impensado. Después de todo, no es el menor encanto de una filosofía el que nos exculpe de prescindir elegantemente de todas las demás.

La pregunta nos exigiría reconocer palmo a palmo el terreno que Heidegger ha dispuesto, o, mejor, despejado, para *pensar* —quizá no tanto para *decir*— lo sagrado. Pero deberá reconocerse desde ya que la de él constituye, en lo fundamental,

---

<sup>49</sup> Friedrich Nietzsche, “La creencia en el ‘yo’. El sujeto”, fragmentos 481 a 492 de *La voluntad de poder*, recogidos en *Archipiélago*, Núm. 23, Madrid, trad. A. Sánchez Pascual, 1995, p. 93

<sup>50</sup> Cfr. José Luis L. Aranguren, “Prefacio”, en F. Duque (comp.), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona, 1992

<sup>51</sup> Cfr. Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, trad. F. Duque, 1993, p. 320 n.

<sup>52</sup> “Hay un devenir-filósofo que no tiene nada que ver con la historia de la filosofía, y que pasa más bien por aquellos que la historia de la filosofía no puede clasificar. (...) La historia de la filosofía siempre ha sido un agente de poder en la filosofía, e incluso en el pensamiento. (...) Se ha constituido históricamente una imagen del pensamiento, llamada filosofía, que impide completamente pensar...”, cfr. Gilles Deleuze, *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 1977, pp. 8-23

una propedéutica que no promete ninguna doctrina apreciable<sup>53</sup>. Reconocer en su empeño ese margen de la tradición metafísica, ese espacio que se desea exterior o anterior a la tradición onto-teo-lógica que informa, vertebra, compone todo el tracto y el almacén de la civilización occidental. ¿Un tumor o un patio trasero? Por lo que sabemos, Heidegger también anticipa un posible retorno a lo sagrado: la quiebra (¿definitiva?) de la especularidad sujeto-objeto, la (¿última?) despedida a aquel Ser Supremo que sigue enredándose entre las cosas de este mundo — y justificando su desaparición. Sagrado es el indefinible nombre de lo que esa metafísica se ha prohibido pensar — precisamente porque ha creído poder definirlo y decirlo y cambiarlo *todo*. Porque, como dice Heidegger, sólo el poeta, abandonándose, abierto en su aquiescencia (*Gelassenheit*) puede darle espacio, puede darle nombre. Diríase que en su decir tremola *ese oscuro fulgor que nos vuelve tímpanos*<sup>54</sup>.

## 2

“Quizá en la palabra ‘camino’, Tao, se oculta el misterio de todos los misterios del decir pensante, en caso de que nosotros dejemos retornar estos nombres a lo informulado de ellos y estemos capacitados para este dejar... Todo es camino”<sup>55</sup>. Constatemos al respecto que la exposición delineada por O. Pöggeler tampoco permite esperar una recepción doctrinaria —por más que su esfuerzo sí sea sistemático— del pensamiento de Heidegger<sup>56</sup>. Este pensar nunca pareciera querer sentar sus reales ni necesitar escolapios. Pensar es asumido en cuanto peregrinaje y soledad. El hogar, la tierra natal (*Heimat*), son las figuras que nombran un peregrinar que sólo anhela avecindarse: pensar el espacio de tiempo cedido a los mortales en los envíos del ser.

En los dominios del sol poniente la luz cobra un rango decididamente mitológico. Toda su filosofía podría no ser otra cosa que una metáfora de esa luz. Occidente o la errancia, la asunción de nuestro ser-planetario, el contingente olvido del olvido necesario, la indigencia de *no saberse* provocadoramente indigente. La tierra del ocaso es también el espacio imaginario de lo que permanece —*contra* el tiempo— sin mella y sin mancha.

---

<sup>53</sup> “Le debemos todo a Heidegger” dice Michel Haar en el prefacio del *Cahier de l’Herne* a él consagrado; “Y sin embargo no hay ninguna ortodoxia, ningún espíritu de secta o de capilla. Ante todo, nuestra deuda no implica la adhesión a un programa, a un recorrido o a un estilo obligados. Estamos en la escuela de Heidegger, pero no existe la escuela heideggeriana”, *Heidegger*, o. c., p. 8

<sup>54</sup> Cfr. Jacques Derrida, “Tímpano”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1988

<sup>55</sup> *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, p. 198; cit. por O. Pöggeler, *El camino del pensar...o.c.*, p. 12

<sup>56</sup> La filosofía de Heidegger, de acuerdo con la *Historia de la filosofía* de Felipe Martínez Marzoa (o. c., Tomo II, p. 485 y ss.), es, rigurosamente y con perdón sea dicho, impresentable. No puede ser expuesta en virtud de su reconocida dificultad, de su hermetismo o de su complejidad interna, sino debido fundamentalmente a la imposibilidad de establecer la *distancia* necesaria para ello. No es posible “presentar” a un pensador que viene a ser *el único* (*sic*) capaz de pensar *nuestro tiempo*.

Los caminos de Heidegger (ya) no se dejan cernir —al menos no sin residuos— en las eficientes cribas de la tradición: el pensar pareciera estar ausente de sus adustas —y, en su momento, eficientes— formaciones, a saber, la filosofía, la teología, las ciencias: el camino roturado y urbanizado por el andar metafísico es, al cabo, una espejeante huida del pensar. El pensar es una caída, una fricción, una resonancia: pensar es caminar, no ver; escuchar (en) lo innominado. Pensar, según Heidegger (y Nietzsche), es *remontar una pendiente*. Pensar es la andadura en el borde de lo que no soporta peso alguno: abismo, vértigo, inanidad. Pensar metafísicamente es, en consecuencia, no pensar — tan sólo representar, es decir: proyectar (visualmente) en un plano; aplanar, planificar, explanar. Para el pensador, la tarea de eso que mienta menos la esencia que el *esenciar* de los mortales es muy otra: dejar crecer, augurar, co-responder a la *physis*. Escanciar. Abrirse a lo abierto — que se retrae. Responder al pudor.

Pues lo realmente interesante es que no todo es digno de ser pensado. *Querer saber* expresa ya la bulimia de una razón, de una autoconciencia, que si algo *no* sabe es aguardar<sup>57</sup>. Si el saber es botón de su arrogancia, pensar, pregunta insaciable, interminable, da testimonio de su piedad. Pensar es un huir de los calabozos que toda respuesta alumbraba y mima — del decir que todo saber torna obligatorio. Pensar: la religión que todo lo desata. Heidegger quiere dar tiempo al tiempo, sustraerse a ese hechizo que hace de cada solución una (re)caída en la narcosis y de cada oferta de salvación una astucia de los poderes constituidos. No, el sino del pensar sólo puede ser la inseguridad. *Fuera de la teoría la noche esplende*. Pensar es el desprendimiento — nada quiere para sí, nada espera del mundo. Una impremeditada escucha para meditar, un espacio remansado donde el mortal podría ser sorpresivamente interpelado; una fidelidad al (propio) camino: “Nunca he hecho otra cosa que seguir un rastro impreciso del camino; pero he sido fiel a él. El rastro era una promesa, casi imperceptible, que anunciaba una liberación hacia lo libre; tan pronto oscuro y confuso, tan pronto fulminante como un súbito atisbo que luego se volvía a hurtar, durante largo tiempo, a toda tentativa de decirlo”<sup>58</sup>.

¿De qué modo pensar la interpelación a la que este pensar procura responder y dar —momentáneo— alojamiento? ¿Deriva ella irresistiblemente hacia la gigantomaquia del preguntar metafísico<sup>59</sup> o conoce otras rutas, menos imantadas por la desmesura o la desesperación? ¿Cómo traer a lenguaje lo impensado de un camino cuyo sentido es encontrar un suelo firme — para apropiárselo y enseñorearse de él? En definitiva, ¿existe otra manera de pensar lo que pretende saber la pregunta inaugural de la filosofía: *ti to ón?* Esta pregunta, que suele pasar higiénicamente inadvertida a la percepción de todo sano entendimiento, puede sin embargo provocar —cosa que efectivamente ha sucedido— un verdadero incendio. El aparatoso, otrora imponente y hoy decididamente ruinoso edificio de la metafísica halla en esta interrogación su

---

<sup>57</sup> *Unterwegs...* o.c., p. 100; (Pöggeler, o.c., p. 16)

<sup>58</sup> *Ib.*, p. 137; (Pöggeler, o. c., p. 19)

<sup>59</sup> Cfr. *Sein und Zeit*, parágrafo 1

centro gravitatorio — y su entera justificación. ¿Qué es el ente, lo ente en su ser? Pregunta que rasga un mundo y da lugar a toda una historia.

Pregunta germinal de esta errática andadura que un día —que en *pleno día*— decidió reconocerse bajo el nombre de Occidente; pregunta obsesionante de ese a veces malquistado pensador que sospecha de toda respuesta y que hace del responsorio metafísico el conveniente contrapunto de un pensar que encuentre de nueva cuenta su saber aguardar: no todo lo que brilla es (ser). ¿Hemos por ventura sabido pensar la luz? Ella *da a ver*; pero al obsequiarse a la mirada tiene que hurtarse a sí misma. Lo que hace visible es a su vez invisible. ¿Hemos podido pensar esa retracción sin la cual nada se ofrece y nada en general se abre? Para Heidegger, la entera tradición onto-teo-lógica es producto de una suerte de encandilamiento: resultado menos de una ineptia que de una decisión (que en el viejo Parménides hallará su privilegiado albacea). El ser parmenídeo es un taponamiento, una obstrucción del ser, una saturación del vacío. Que el no-ser no es: he ahí la decisión fundadora. Al ser, con esta operación, se le ha privado de lo esencial: *dejar ser*. Es decir, se le ha privado de su ser-nada. Abertura, espacio, oquedad: tiempo. ¿Cómo, desde donde recuperar esa dimensión segregada —y, después, sistemáticamente olvidada— del pensar metafísico?

Ya desde las lecciones anteriores a la composición de *Ser y Tiempo* Heidegger inicia un inconfundible desmarcaje respecto de esa tradición. Y lo logra a partir de una referencia explícita a —por no decir: de la asunción de— lo sagrado cristiano. Lo esencial en este sagrado consiste, siguiendo a Pablo, en la superposición de *dos* nociones antagónicas del tiempo: el tiempo profano, cronológico, objetivo, y el tiempo sagrado del *adviento*. Un tiempo que no se encuentra tejido con los hilos del presente, sino un presente abierto a la *interrupción* del tiempo sagrado. La vida experimentada en esta apertura da cuenta del carácter *profundo* del estar humano (*Dasein*). Apertura que la metafísica, con su operación (¿inconsciente?) de subordinación del tiempo a la presencia —es decir, con su *naturalización* del tiempo—, obtura. Contra la metafísica (griega), un correctivo francamente religioso (cristiano). Aquí, por supuesto, el *trasfondo filosófico* de la oposición es, de acuerdo con Heidegger, la necesidad de pensar *a la vez*, es decir, más allá del juego de mutuos eclipsamientos que marca a toda la tradición, el ser como unidad, trascendencia, inmutabilidad, y la vida como flujo, immanencia, multiplicidad.

La apelación a este tiempo-fuera-del-tiempo se efectúa bajo la exigencia de liberar a la vida fáctica —y a su historicidad propia— del yugo del pensamiento representativo: pues éste es cosificador, estático, y sólo nos puede ofrecer *instantáneas* de una *naturaleza muerta*. Lo cual no oculta que el joven teólogo que todavía no puede dejar de ser Heidegger pretende rechazar la perspectiva de la metafísica en virtud de que ella se revela incapaz de respetar este irrebalsable (y prácticamente definitorio) dogma de la religión cristiana: el advenimiento del Reino. ¿Qué motivo propiamente filosófico podría invocarse para caracterizar “la-vida-en-su-factualidad” como cumplimiento (indisponible, impredecible, inobjetivable) de una *promesa*? No es fácil aceptar que la *estructura* de la vida fáctica obedezca *tout court* a semejante concepción *en-contrada* del tiempo. Por otra parte, Heidegger, en su curso sobre *San Agustín y el Neoplatonismo*, de 1912, asigna a la *fruitio Dei* una función eminentemente *narcótica* (lo único que gana quien a ella accede es el *sosiego*); sólo si se admite —sin discusión— que lo divino *pende* sobre el mundo sin llegar nunca a confundirse con él

podría llegarse a tal proposición.

Así, desde el arranque mismo del camino nos encaramos con un litigio donde los protagonistas son menos argumentos filosóficos que diferentes concepciones —y experiencias— de lo sagrado. Un sagrado (griego) que penetra al mundo —expresándose en él; y un sagrado (cristiano) que se sustrae al mundo — haciéndolo depender de su eventual —inobjetivable: irrepresentable— advenimiento. La metafísica crítica de Heidegger se convierte, en estos primeros años, en una crítica feroz —pero todavía dogmática, en su sentido literal— a la propia metafísica.

En 1923, en su curso introductorio a la *Fenomenología de la religión*, Heidegger se pregunta si eso que la doctrina tradicional del ser se ha prohibido pensar —a saber; la historicidad, el devenir de la vida fáctica en su contingencia— no será, justamente, el lugar que permita por su parte pensar a la ontología misma. La pregunta consiste en movilizar la autoconciencia de la ontología tradicional: ¿Qué sitio le corresponde a la historia acontecida? ¿Constituye un ámbito particular de problemas o remite a la fundación del propio discurso filosófico? Podría ser que la vida fáctica, antes que dejarse englobar por aquél, lo someta a un radical escrutinio. O la vida es un tema filosófico o la filosofía, tal como ha sido hasta el momento concebida y practicada, encuentra en la vida su límite real. Echando mano de Dilthey y del conde Yorck de Wartenburg, Heidegger llega a una conclusión: es necesaria una ontología del *Dasein* (el “estar” propio del hombre) para intentar comprender —y así hacernos cargo— de la historia acontecida; pero la ontología tradicional ha pensado el ser como naturaleza, como presencia permanente. Es preciso pensar *también* el ser en cuanto tiempo — aunque con ello estemos obligados, por principio, a violentar toda la andadura de la filosofía. Claro que el historicismo diltheyano, con su concepto de vida infestado de presuposiciones metafísicas, es insuficiente para plantear las preguntas decisivas. ¿Dónde, pues, hacer pie?

Tan sólo en una experiencia originaria — esa que la modernidad pareciera haber precisamente sepultado. Heidegger ha acudido *en principio* a la fe —a la del cristianismo *primitivo*— como contrapeso de la metafísica<sup>60</sup>, pues sólo en él puede afirmarse que se ha quebrantado la absoluta preponderancia de lo presente, de la presencia: como predicara Pablo, “el día del Señor llegará como un ladrón en la noche”. La cronología cede su puesto a la kairológica: el presente se subordina al adviento, lo indisponible se sobrepone a todo lo que los hombres encuentran a mano. Así, desde el arranque mismo de su peregrinaje, Heidegger encuentra en la experiencia de la fe un eficaz antídoto al inmutabilismo metafísico. Pensar el ser en cuanto constante presencia mantiene impensada a la vida fáctica, que es, ante todo, *tiempo*: menos un ser que una promesa, menos un estar-a-la-mano que un indisponible advenir. Para el cristiano (primitivo) el ser no permanece ni subsiste: todo es la víspera (del Reino)<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> “Ha sido la fe del cristianismo primitivo la que enderezó el pensar heideggeriano hacia las preguntas decisivas”, cfr. O. Pöggeler, *o. c.*, p. 42

<sup>61</sup> La idea misma de *verdad*, en el judaísmo y en el cristianismo, se refiere más a una *constancia*, a una *fielidad* que se sostiene en el tiempo, y no a una *asistencia siempre presente*. Cfr. Pöggeler, *o. c.*, p. 104-105



De manera que las distintas concepciones de lo que serían el ser y la verdad dentro de la tradición metafísica griega y dentro de la teología judeocristiana habrían obligado a Heidegger a emprender la búsqueda de un nuevo punto de partida. Desde *Ser y tiempo* (1927) hasta *De la esencia del fundamento* (1929) la pesquisa arrojaría un descubrimiento no poco inquietante: el reverso de la verdad es el misterio. “La verdad no se manifiesta como des-ocultamiento sino en cuanto se retiene-y-retrae de sí misma como ocultamiento”<sup>62</sup>. Misterio, no enigma. El ocultamiento —el olvido— es anterior al des-ocultamiento (*a-lethéia*). Por lo mismo, la pregunta por el ser está destinada a la *errancia* en virtud de ese olvido *constitutivo* del ser. El ser es tanto lo que aparece como lo que se sustrae. Errancia que, por otra parte, lleva a Heidegger desde la metafísica de Platón (conversión de el des-ocultamiento en “rectitud del mirar”<sup>63</sup>) hasta la filosofía de Nietzsche, el pensador *más cercano* y al mismo tiempo el *más lejano* para su propio “camino del pensar”<sup>64</sup>.

Y es que, desde su punto de mira, lo que arranca en Platón no concluye —ni se cumple— en Hegel. Es Nietzsche quien, a pesar de todo, encarna el último avatar de la metafísica. Platón lleva a discurso la inicial borradura del ocultamiento: en efecto, si la verdad remite desde ahora a la *rectitud de la mirada*, a la relación del hombre con la idea, pueden nacer, con este olvido del des-ocultamiento, la filosofía, la metafísica... y el humanismo: un “armazón fundamental de lo ente” que coloca al hombre en su centro y le afirma en su propio autocercioramiento. Le proporciona también un prototipo de moralidad, le promete la redención de su alma, le incita al despliegue de sus fuerzas creadoras; educa su razón, cultiva su personalidad, despierta su (sano) sentido común, desarrolla su cuerpo... Desde la aurora filosófica, todo pensar gira en torno del hombre.

Nietzsche *sale al encuentro* de Heidegger en el otro extremo del arco, con su sonoro *requiem aeternam Deo*: su muerte equivale al abandono del hombre actual en medio de lo ente. “Dios ha muerto” significa que el fundamento de la verdad metafísica ha perdido la fuerza de fundar: la verdad del ente no puede seguir remitiendo al ente más ente, al ser supremo. Pero lo que Heidegger parece no perdonar a Nietzsche es su destrucción —que ya venía de cualquier forma prevista y preparada en el sistema hegeliano— de una noción no-metafísica de trascendencia. Para Nietzsche, como hemos visto, no existe sino una pluralidad siempre deviniente —siempre retornante— de fuerzas que se acompañan, se distinguen, se encabalgan y colisionan: en esta *física radical*, el fondo de todo sólo puede ser (el) caos. Heidegger, como constataremos, encuentra esta concepción (lógicamente) lastrada por lo que ella supone atacar: muy en primer término, y en conformidad con su filiación metafísica,

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 114

<sup>63</sup> Semejante conversión tiene por pivote la necesidad de “liberar” al hombre y de “asegurarle” en la autocerteza: el giro hacia Platón es un giro profundamente *humanista* (y ya sabemos lo que esa palabra representa para Heidegger).

<sup>64</sup> “En cuanto que piensa nuestra época, Nietzsche es para Heidegger el pensador más cercano; pero, en lo referente a la pregunta por la verdad del ser, es sin embargo el más lejano, es decir, el pensador que desfigura radicalmente esa pregunta”, cfr. O. Pöggeler. *o.c.*, p. 156

que le lleva a identificar al ser con el valor, la filosofía de Nietzsche borra la diferencia ontológica — desdibuja el límite entre el ser y lo ente<sup>65</sup>.

Pero es tiempo de que vayamos directamente a la lectura que de Nietzsche nos ha legado Heidegger, comenzando por su meditación sobre el “concepto” del *Eterno retorno de lo Mismo*.

#### a. La raíz del pensamiento de Nietzsche

Al sujeto de la empresa moderna le importa menos la verdad que la certeza: se trata menos de *conocer el mundo* que de *reconocer* la verdad de algo, de estar seguro, de tener garantía absoluta de que *algo es verdad*. El mundo está, para el moderno, *referido necesariamente* a un sujeto *que se representa* el mundo. Kant lo expresaba así: *El yo pienso* debe poder acompañar a todas mis representaciones<sup>66</sup>. La esencia de la subjetividad es la capacidad de reducir todo a objetividad: a *representación* (de un sujeto). Nada hay *fuera* de la representación: “ni el hecho de ser, ni en la entidad o consistencia de las cosas hay algún resto que se sustraiga al movimiento de objetivación; la idea de un ocultamiento intrínseco es una ficción, cuando no una abierta contradicción con el hecho universal de la conciencia-de”<sup>67</sup>. En el interior del mundo-como-representación, no hay sitio para lo que no sea objeto (correlato de un sujeto entendido como foco originario: *yo pienso*). Que el objeto y el sujeto *sean*, ¿quién, qué, para qué podría pensarlo?

En la idea moderna de subjetividad, el mundo representado —el mundo “objetivo”— no es meramente un reflejo pasivo de *lo que es* para la conciencia de un sujeto. *Ese mundo es un fetiche*, un *hechizo*: está *fabricado*, actuado, accionado por la actividad del sujeto mismo: es *fáctico* (es decir: *hecho*), efectuado: efectivo (*Wirkliche*)<sup>68</sup>. No hay más. El sujeto, —es decir: (desde Hegel) la sustancia—, es fuerza y actividad: es al mismo tiempo *apetito* y *representación*, es la representación

<sup>65</sup> “La problemática de Nietzsche corresponde al esquema de la metafísica occidental; piensa la entidad de lo ente como voluntad de poder; el ente en su totalidad, como eterno retorno; el ente supremo, de un lado, negativamente, como muerte de Dios, y de otro, positivamente, como el juego apolíneo-dionisiaco que crea todas las cosas como producto de la apariencia —como el artista produce la obra de arte—, y, finalmente, piensa la verdad de todo esto —en la medida en que existe como verdad humana— como superhombre. Lo mismo que la tradición metafísica que combate, también Nietzsche se mueve en los horizontes ontológicos de la nada, el devenir, la apariencia y el pensar”, cfr. Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, trad. A. Sánchez Pascual, 1982, cap. 5, p. 221. De ahí, por lo demás, su interpretación del “ser preponderante” como *valor*. Repárese, no obstante, en el hecho de que Fink se abstiene de validar integralmente semejante diagnóstico: es en la noción de *juego del mundo* donde Nietzsche podría haber “dejado a sus espaldas el nivel ontológico”, *ibid.*, p. 223 y ss.

<sup>66</sup> Immanuel Kant, cit. en Ramón Rodríguez, “Nihilismo y filosofía de la subjetividad”, *Archipiélago*, Núm. 23, Madrid, 1995, p. 82

<sup>67</sup> *Ibidem*

<sup>68</sup> Cfr. César Moreno Márquez, “La hechura del mundo. Espacio massmediático y marginalidad de lo cotidiano”, *Er, Revista de Filosofía*, Núm. 15, Sevilla, 1993

del apetito. Por eso, en la metafísica de la subjetividad el mundo tiene la figura que ella misma establece<sup>69</sup>.

Este proceso es elucidado oblicuamente por Heidegger, entre otras obras, en sus cursos sobre Nietzsche. Que la esencia de las cosas son las Ideas; y que el mundo es obra de un Espíritu Soberano y Providente: tales los rasgos de identidad del pensamiento occidental y de su historia. Justamente en ese horizonte sitúa Heidegger la “doctrina” del Eterno Retorno de lo Mismo, que según su interpretación constituye la raíz de la filosofía nietzscheana. Es la propuesta metafísica que Nietzsche opondría a la metafísica “tradicional”. Con el Eterno Retorno Nietzsche *anula*<sup>70</sup> la experiencia del hombre. Es el anillo dentro del cual se mueve — y que antaño coincidía con el mundo, con Dios<sup>71</sup>. Un pensamiento que le asalta y deja transfigurada toda realidad: equivale menos a una “intuición” que a un *estremecimiento del ser en su totalidad*<sup>72</sup>. La primera formulación de tal *shock* aparece en el aforismo 341 de *La Gaya Ciencia*: “El peso más pesado”. Un pensamiento que *tritura* la identidad<sup>73</sup>, un pensamiento que provoca terror y se abre a la tragedia: un pensamiento *demoníaco* que solamente la gaya ciencia —es decir: la filosofía *trágica*— podría soportar<sup>74</sup>.

Demoníaco porque en él se conjugan *no dialécticamente* los opuestos. Es el pensamiento más pesado, el pensamiento de todos los pensamientos, allí donde *comienza la tragedia*: la asunción incondicional de lo real —del ente— en su imbricación de contradicciones irreductibles. El pensamiento del Eterno Retorno es

<sup>69</sup> En la interpretación heideggeriana, la *salida* respecto de esta metafísica no está en la dirección que señalaba Nietzsche —es decir, en la asunción plena de la voluntad de poder y la conversión del ser al valor, que tal asunción, según esto, supone—, sino en experimentar lo que el nihilismo justamente *no puede experimentar: la nada*. La nada, es decir: *lo que* el nihilismo no es capaz de experimentar — ni pensar. Es decir: el ser. Cf. “Nihilismo y filosofía de la subjetividad...”, *o.c.*, pp. 84 *passim*.

<sup>70</sup> Sobre el doble sentido del término, cfr. Bernard Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, *o.c.* Según Pautrat, la “máquina metafórica” de Nietzsche es la rotación, la *rueda* (o el *anillo*): remite a una *escena solar*, el movimiento del día a la noche, la vuelta de las manecillas del reloj. Pero un círculo que escapa de la metafísica precisamente por su poder de *repetición*: en la re-iteración opera la al-teración de la fábula metafísica. Un trazo que al superimponerse termina borrándose. La máquina de Nietzsche traza un círculo (metafísico, dialéctico) para retornar sobre él con otro (el mismo) trazo que consigue *anularlo*. Vid. en esp. “L’orient du texte: le renversement et l’annulation”, pp. 11-39. Ni qué decir que esta interpretación de Nietzsche se aleja resueltamente de la lectura de Heidegger que aquí se reseña.

<sup>71</sup> Cfr. Martin Heidegger, “Der Ewige Wiederkehr des Gleichen”, *Nietzsche, I*, Neske, Pfullingen, 1961, pp. 255-472; (trad. fr. de P. Klossowski, “L’Éternel Retour du Même”, *Nietzsche, I*, Gallimard, Paris, 1971). Heidegger se apoya inicialmente en un texto autobiográfico de Nietzsche fechado en septiembre de 1863: *Ma vie. Esquisse autobiographique du jeune Nietzsche*, Francfort-sur-le-Main, 1936. Véase también, en el *Zarathustra*, “Los siete sellos o el cántico del Amén”, 1884

<sup>72</sup> *Nietzsche, o.c.*, p. 264

<sup>73</sup> “Si este pensamiento ejerciera sobre tí su imperio, te transformaría haciendo de tí un otro, quizá triturándote”, Fr. Nietzsche, *La Gaya ciencia*, M. E. Editores, trad. L. Díaz Marín, Madrid, 1994, p. 211, (trad. modif.)

<sup>74</sup> *Nietzsche, o.c.*, p. 271

el *supremo asentimiento a la vida*<sup>75</sup>. La segunda formulación de esta idea se produce precisamente en *Así habló Zaratustra*, lugar donde se da la asunción plena de semejante pensamiento abisal. El hombre capaz de soportarlo experimenta una alteración radical, una metamorfosis, una transfiguración. Ya no *huye*. Afirmar la felicidad *al mismo tiempo* que se afirma el sufrimiento: he ahí el círculo (trágico). La muerte es condición de la vida, que es condición de la muerte — condición de la vida. El abismo pertenece a lo *Mismo* que la cumbre. El error es parte inescindible de la verdad. Es *un solo mundo*. Mediodía en el que se anuncia ya el ocaso. Declinación que está en la ascensión. El mundo es el *cortocircuito* de la multiplicidad extrema — y *eso* es lo que experimenta Zaratustra, un salto sobre los últimos hombres para quienes la mediocridad y la banalidad les protegen de lo *extremo* al programárselo y dosificárselo<sup>76</sup>. *Por eso* el mensaje de Nietzsche es para todos — y para ninguno.

Demoníaco, también, porque excluye la persistencia del jardín como *lugar aparte*. No hay refugio fuera del ente<sup>77</sup>. No hay lugar seguro, no hay lugar —ni tiempo— *definitivamente* a salvo. El Edén está entreverado con el Infierno, el Cielo lo es siempre *desde* la Tierra. Demoníaco, en fin, porque si todo retorna a lo mismo, ningún esfuerzo, ninguna decisión, ninguna voluntad marcan diferencia alguna: es el pensamiento que sabe que todo pensar es solamente un grito desde el fondo de la indigencia<sup>78</sup>. Será preciso entonces descender a ese abismo para comprender que el infinito sido y el infinito por venir, siendo lo mismo, *chocan en el instante*. El instante es la desembocadura de dos infinitos, su *colisión*. El sujeto no es el espectador de este fluir de los tiempos, sino *el instante mismo*<sup>79</sup>. Y quien es capaz de discernir el instante —de *ser* la desembocadura misma de los tiempos— es el único capaz de *mantenerlo*. Tal es, pues, la dificultosa, la insostenible enseñanza de la idea de Eterno Retorno: *la eternidad está en el instante*. “El instante no es en absoluto el fugitivo *ahora*, a ojos de un espectador, sino la colisión de lo que adviene y de lo que ya ha pasado. Es en esta colisión donde el instante se despierta a sí mismo”<sup>80</sup>.

Tal es, entonces, la sabiduría trágica que allí encuentra su fuente: la vida, —el “ente en su totalidad” para Heidegger—, *incluye* el tormento y la destrucción sin

<sup>75</sup> *Ib.*, p. 281. “¿Por qué el pensamiento del Eterno Retorno es el supremo asentimiento? Porque este pensamiento llega al límite de aprobar la extrema negación, la destrucción y el sufrimiento como pertenecientes al ente”. Y es justamente este asentimiento el rasgo esencial de Zaratustra, el *pensador* del eterno retorno, el *héroe*.

<sup>76</sup> Para un comentario más detallado del tema, vid. José Luis Pardo, *La banalidad*, Anagrama, Barcelona, 1989.

<sup>77</sup> *Nietzsche*, o.c., p. 306.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>79</sup> Quien se sostiene en el instante, deja que se produzca en sí mismo el choque de pasado y porvenir. *Ibid.*, p. 311.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

que éstos sean un argumento *en contra* de la vida misma: “La tragedia en sentido nietzscheano está contra la resignación, si es que tiene necesidad de estar ‘contra’ algo. Lo trágico, en el sentido de Nietzsche, no tiene nada que ver con el puro ensombrecimiento de un pesimismo destructor, ni ante todo con el ciego estupor de un optimismo que se evapora en simples deseos; lo trágico en el sentido de Nietzsche se halla fuera de este género de antagonismo, por la sola razón de que expresa una toma de posición de la voluntad, y por tanto un saber respecto del ente en su totalidad en el cual la ley fundamental reside en el combate en tanto que tal”<sup>81</sup>. La sabiduría es trágica *porque* el ente en su totalidad —la vida, para Nietzsche— *es* experiencia trágica. Una sabiduría trágica que, ni siquiera es preciso subrayarlo, no tiene nada que ver con el paradigma racionalista de un conocimiento que consiste en la conformidad entre el sujeto y el objeto, en la justeza de la representación que el primero se hace respecto del segundo. El “ente en su totalidad” es *irrepresentable*.

El inicio es (ya) la declinación. En torno a Zarathustra todo deviene tragedia. Pero sólo en la tragedia puede nacer la pregunta por el dios, que es el único en torno al cual todas las cosas pueden devenir mundo<sup>82</sup>. Heidegger se pregunta con extrema agudeza si Dios no viene a ser para Nietzsche otra cosa que *la pregunta*: “*Circulus vitiosus deus?*” No el *ser supremo*, sino el Cuestionado, el Invocado<sup>83</sup>. Que el ente en su totalidad sea pensado precisamente como Eterno Retorno significa ante todo que es concebido en cuanto *caos*: en su acepción originaria, un abismo que se abre. Pensarlo en cuanto caos proscribire toda “humanización” del ente, toda “moralización”: toda *divinización* (en el sentido moral) de la naturaleza. Desdivinización del ente que no equivale a una “voluntad de ateización”: para Heidegger, la des-antropomorfización de la naturaleza —o, mejor: del ente— es condición de posibilidad de un “reencuentro” del hombre con los dioses<sup>84</sup>. *Caos* es un término que juega en Nietzsche un papel “preservativo”: nada puede ser enunciado respecto del ente en su totalidad: “La totalidad del mundo deviene así principalmente lo inabordable y lo indecible — un *árrheton*. Lo que Nietzsche busca con respecto a la totalidad del universo es”, dice Heidegger, “una suerte de ‘teología negativa’, que busca también asir el absoluto con la mayor pureza posible, eliminando todas las determinaciones ‘relativas’, es decir,

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 317

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 323. El estudio de Heidegger comienza —y concluye— con una meditación sobre el aforismo 150 de *Más allá del Bien y del Mal*: “En torno al héroe todo se convierte en tragedia, en torno al semidiós, en drama satírico; y en torno a Dios — ¿cómo?, ¿acaso en ‘mundo’?”, Alianza, Madrid, trad. A. Sánchez Pascual, 1985, p. 107

<sup>83</sup> Esta pregunta aparece en el aforismo 56 de la sección tercera de *Más allá del Bien y del Mal*, titulada *El ser religioso* (Alianza, Madrid, p. 81). Heidegger lo (re)formula así: “El dios es ‘tan sólo’ una pregunta: ¿qué pasa con este ‘tan sólo’? Pues no tan sólo el dios está en cuestión: una cuestión ‘tan sólo’ es igualmente el Eterno Retorno, el *circulus vitiosus* mismo”; (Klossowski vierte así este pasaje: “Le dieu, rien qu’une question — qu’en est-il de ce ‘rien que’? Une question, le dieu n’est pas seul a l’être; — l’Éternel Retour aussi n’est rien qu’une question, le *circulus vitiosus* même”). Cfr. *Nietzsche, I. o.c.*, p. 324

<sup>84</sup> “Sólo un pensamiento jadeante interpretará esta voluntad de desdivinización del ente como una voluntad de ateización”, *Ibid.*, p. 352

susceptibles de ser relacionadas con el hombre”<sup>85</sup>. Teología negativa de la cual, para Heidegger, el Dios cristiano está, precisamente por su carácter *demasiado humano*, totalmente ausente.

Ahora bien, ¿caos o nada? Las determinaciones que articulan la noción nietzscheana de caos —a saber: fuerza, devenir constante, finitud, incalculabilidad de los fenómenos, limitación del espacio, infinitud del tiempo— no dejan de ser *humanizaciones relativas*. Y la noción de *Nada*, ¿está a salvo de la humanización? La pregunta queda formulada. Caos no es ausencia de necesidad, sino ausencia de *orden*. Ausencia de finalidad, de regulación, de intencionalidad. Mas, para Heidegger, esa necesidad *sigue perteneciendo al horizonte de la metafísica*. *Moirá*, fatum, destino, predestinación, proceso dialéctico...<sup>86</sup>. La sospecha se ahonda. El Eterno Retorno no rompe la lógica de la representación, no sale de la órbita de las proyecciones humanas. *El pensar está necesariamente referido a un sujeto (humano)*. Ni la metáfora del *peso más pesado* ni la imagen del instante como ruptura de la continuidad temporal dejan de ser una humanización del ente. A fin de cuentas, es el hombre en quien confluye la infinitud pasada y la infinitud por venir del tiempo. La sospecha apunta a la imposibilidad de concebir el mundo en su totalidad prescindiendo de representaciones que a pesar de intentar lo contrario terminan humanizándolo. “Incluso toda palabra dirigida al ente, toda denominación del ente por el lenguaje es una manera de recubrir el ente con una construcción humana, de capturar el ente dentro de lo humano, desde el momento en que la palabra y el lenguaje ilustran supremamente el ser de la naturaleza humana”<sup>87</sup>.

Si no es posible saltar fuera de la sombra del lenguaje, si todo pensar es ya un antropomorfismo, convendrá entonces saber primero qué es el hombre, y a partir de ese conocimiento saber lo que es el ente en su totalidad. Pero el hombre *está en el mundo*, por lo cual comprenderlo con independencia del ente es impracticable. En remisión directa a *Sein und Zeit*, Heidegger nos planta una vez más en el círculo de la interpretación. Todo consiste en saber tomarse en serio ese círculo sin buscar una salida y sin cerrar los ojos<sup>88</sup>. Ahora bien, Nietzsche no elude la alternativa: o bien la deshumanización (de la representación del ente en su totalidad) o bien el perspectivismo de toda visión (humana) del ente. Lo que en todo caso está buscando es *fusionarlas*: postula la suprema humanización del ente y la extrema re-naturalización del hombre en la misma exigencia<sup>89</sup>. Resta entonces saber *bajo qué ángulo y dentro de qué horizonte se verifica esta paradójica pretensión*.

<sup>85</sup> *Ibidem*

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 355

<sup>87</sup> “Toda representación del ente en su totalidad, toda interpretación del mundo, es, de hecho, inevitable humanización”, *Ibid.*, p. 358

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 364

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 370

Es necesario señalar que el pensamiento del Eterno Retorno de lo Mismo no es una hipótesis científica. *Ninguna* hipótesis científica podría ser diseñada a efectos de expresar lo que el ente es en su totalidad. Tampoco es, en rigor, una creencia religiosa, un acto de fe, por más que algunos fragmentos póstumos así lleven a imaginarlo<sup>90</sup>. ¿Podría ser el dogma fundamental de una suerte de religión del *aquí abajo*, de la inmanencia? ¿Qué clase de dogma sería una idea que no ha sido revelada mediante ninguna escritura sagrada ni establecida por ninguna iglesia? Sin embargo, en Nietzsche se trata ante todo de una *asunción*. La asunción consistente justamente en descreer de todo punto fijo, de toda dirección preestablecida de antemano, de todo sostén único e indubitable. Crear, conocer, amar: son la misma cosa. El creador instituye, funda comunidad. Pero la funda en cuanto que su crear representa una donación pura: nunca espera retribución. Por ello, el pensamiento del Eterno Retorno podría formularse bajo la luz de una creencia instituyente: establece la estabilidad del mundo, sólo que lo hace determinándolo en cuanto “caos de la necesidad de un constante devenir”<sup>91</sup>.

Este pensamiento establece la estabilidad del mundo en cuanto que posibilidad y en cuanto que apertura. Inaugura *otro curso* de la historia: no sólo propicia otros acontecimientos, sino otra *naturaleza* del acontecer, de la acción, de la creación<sup>92</sup>. El Eterno Retorno, ¿garantía de apertura a lo nuevo, a lo nunca visto ni oído ni vivido? La contradicción no puede ser eludida sin más. Porque ciertamente nos encontramos ante un heracliteísmo, más ante un heracliteísmo *redimido*: “un proceso infinito no puede concebirse sino como periódico”<sup>93</sup>. Un mundo finito que rueda y se desliza en el cauce de un tiempo infinito está destinado a repetirse — no, como en Heráclito, a *perderse*. Por ello, incluso el pensamiento del Eterno Retorno *podría no* ser cierto. Porque, precisamente, es el instante en cuanto abertura, hendidura del tiempo, lo que retorna. El anillo es poroso. En el pensamiento que es el peso más pesado, el encadenamiento de los tiempos se muestra en su ligereza. Porque el pensamiento del Eterno Retorno es *crítico*, y lo es en un sentido radical<sup>94</sup>.

Es el pensamiento-martillo, el modo en que la voluntad de poder se manifiesta en el hombre. Si la voluntad de poder es el “último *factum*”, el eterno retorno será el “pensamiento de los pensamientos”<sup>95</sup>. Es la posibilidad misma de la transvaloración de todos los valores, la condición para que la vida retorne a sí misma.

---

<sup>90</sup> Son los numerados del 115 al 132 en la edición utilizada por Heidegger. *Ibid.*, p. 382-385

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 392

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 395

<sup>93</sup> Aforismo Núm. 727. *Ibid.*, p. 408

<sup>94</sup> “En efecto, aunque debe ser pensado en el instante creador de la decisión, rebasa el caso del hombre particular. Porque en tanto que pertenece a la vida misma, este pensamiento constituye en sí una *decisión histórica* — es decir, una *crisis*”, *Ibid.*, p. 415

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 417

El mayor de los pesos: desde allí se decide la alternativa mayor — o bien negar la vida en su discrepancia o bien afirmarla en cuanto tal a fin de remontarla<sup>96</sup>.

El pensamiento del Eterno Retorno es, en la lectura que ofrece Heidegger, el *punto crítico* de toda la historia del nihilismo: la línea de separación entre una época marcada por la eliminación del *peso* de todas las cosas y una época en pos de una nueva y distinta *ponderación*. El pensamiento del Eterno Retorno marca la crisis propiamente dicha<sup>97</sup>. Y, en cuanto tal, se despliega necesariamente en dos direcciones opuestas: allí donde la pesadez desaparece de las cosas, allá donde es preciso conferírselas de manera radicalmente nueva. En esta doble orientación se manifiesta la solidaridad del pensamiento del Eterno Retorno con la Voluntad de Poder: ésta juega, en la filosofía de Nietzsche, el papel de principio cognoscitivo y material de aquél<sup>98</sup>. Lo que resta por hacer es determinar si esta relación conduce directamente a la diferencia entre el ente y el ser — o si, como es previsible, sólo contribuye a *velarla*.

Pero para ello Heidegger debe primero encontrar la estructura o la ley interna que termina imponiéndose en los *membra disjecta* del inquieto pensamiento de Nietzsche. Esa ley aparece, por lo demás, cuando se identifica al enemigo: cuando se sabe *contra* quién o contra qué está pensando semejante filosofía. Está claro que Nietzsche no combate determinada filosofía, *en singular*. Es la exigencia de *invertir la filosofía en cuanto tal* lo que rige su pensamiento<sup>99</sup>. Y esta inversión apunta a *lo que manda* en la filosofía — es decir: a los valores colocados en posición sobredeterminante desde sus inicios platónicos. La filosofía de Nietzsche es un contra-movimiento, un contra-pensamiento, una contra-creencia. Sólo que precisamente en este contra-ponerse, dice Heidegger, su filosofía permanece en la órbita y dentro de los límites de aquello que combate<sup>100</sup>. La contraposición, la exigencia de transvaloración viene implícita, está *contenida* en la lógica del nihilismo. Nietzsche se opone al nihilismo y con ello no hace otra cosa que mostrar, con mayor claridad que nunca, su propio alcance. El pensamiento del Eterno Retorno es el contra-pensamiento dirigido

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 420

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 421

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 422

<sup>99</sup> “Eso *contra lo cual* piensa no es rechazado para ser reemplazado por otra cosa”. El pensamiento de Nietzsche no intenta *invertir* una filosofía cualquiera, sino *la totalidad* de la filosofía occidental en tanto *principio estructural* de la historia del hombre occidental. *Ibid.*, p. 433

<sup>100</sup> “Esta contra-creencia está enraizada en una experiencia vivida en el interior de la filosofía y de la historia occidental en general, experiencia de la que procede la necesidad (*Notwendigkeit*) de un contra-movimiento, en tanto que inversión, en el sentido de una transvaloración de los valores”, *Ibid.*, p. 434. Oponerse a la metafísica es un movimiento metafísico. No hay escape.



a la esencia del nihilismo a fin de sobreponérsele. Sólo en ese “dominio” puede medirse su profundidad; pues se trata de encontrar en el ente mismo la alternativa: o bien abandonarnos a su deriva o bien darnos los medios para devenir creadores<sup>101</sup>.

*Contrapensamiento*, el Eterno Retorno lleva al nihilismo a su extremo: la existencia no tiene una meta, la vida no tiene un sentido<sup>102</sup>. Pero ese mismo movimiento hacia el extremo es ya un sobreponerse al nihilismo. Un remontarse que no podría empero producirse desde el exterior, sustituyendo al Dios cristiano o al Bien platónico con otros ideales más *à la page* (razón, progreso, socialismo, democracia...). La gaya ciencia de Nietzsche es en este preciso sentido la *mordedura* que le arranca la cabeza, desde dentro, a la negra serpiente del nihilismo<sup>103</sup>. Tal, pues, el *dominio* del pensamiento del Eterno Retorno: el *corte* entre un mundo que sólo repite la cantilena “nada vale, todo da igual” y otro mundo que *quiere* el retorno de todas las cosas<sup>104</sup>. Pensar a partir del instante y pensar como reducción del nihilismo se hallan inescindiblemente ensamblados en el pensamiento del Eterno Retorno.

En el extremo de este recorrido, Heidegger intenta *localizar* de una vez por todas la esencia metafísica contenida en la presunta contra-metafísica nietzscheana. Preguntar por *el ser del ente* —*ti to òn*— sin desarrollar lo implícito en la pregunta misma es lo que para Heidegger revelará la *pertenencia* o afinidad de un pensamiento al horizonte limitado de (por) la metafísica<sup>105</sup>. Pues de lo que ahora se trata es menos de encontrar una *mejor* respuesta a la pregunta que de preguntar más radicalmente *lo que hay* en la pregunta misma, lo que en ella se esconde como presupuesto no pensado. A la pregunta *conductora* de la filosofía hay que dirigirle ahora una pregunta *fundamental*. Preguntar por *el ente* en su totalidad es ya expresión de un prejuicio, una voluntad de unidad. El ente es interrogado por la metafísica como *ese Uno que no admite ningún Otro*<sup>106</sup>. En semejante interrogación, que imagina el ser del ente *como si* fuese cognoscible y determinable en el mismo sentido y con el mismo alcance que el ente, hay siempre un “distrito” del ente que sirve cada vez de *regla* para medir el

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 437

<sup>102</sup> Vid. el fragmento 55 de *La voluntad de poder*. Nietzsche invita a pensar el Eterno Retorno bajo su forma más *espantosa*: como absoluta privación de sentido. De ahí la conexión con el nihilismo que advierte Heidegger. Recuérdese lo señalado en *supra*, capítulo tercero, sección 5.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 444. La alusión a la serpiente cuya cabeza es preciso arrancar de un mordisco remite al fragmento “De la visión y del enigma” de *Así habló Zaratustra*.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 445

<sup>105</sup> “La posición fundamental metafísica enuncia la manera en que aquello que cuestiona e interroga, permanece integrado a la estructura propiamente no desarrollada de la pregunta conductora, que se sostiene frente al ente y en el seno del ente en su totalidad, determinando por su propia estabilidad el lugar estable del hombre en la totalidad del ente”, *Ibid.*, p. 449

<sup>106</sup> Lo que la pregunta planteada nos sustrae es, desde el principio, la posibilidad de pensar la Nada. Cfr. *Ibid.*, p. 459

ente en su totalidad<sup>107</sup>. Y en tal ejemplarización, el ser del ente aparece bajo un doble respecto: por su *constitución*, que es como decir por su aspecto, por la forma de la representación que opone a la mirada (filosófica), y por su *modalidad*, que remite a su ser en cuanto real, posible o necesario<sup>108</sup>.

Con esta distinción en mientes, Heidegger practica su lectura de Nietzsche. La determinación del ser del ente, por cuanto su constitución, remite a la idea de Voluntad de Poder; por cuanto a su modalidad, se condensa en el pensamiento del Eterno Retorno. Con esta doble remisión de lo Mismo, Heidegger se prepara para establecer su diagnóstico. A saber, como se había adelantado, que Nietzsche *concluye* la metafísica, que su filosofía no es sino la *última* metamorfosis de una posición metafísica esencial. En Nietzsche terminan articulándose las dos respuestas posibles a la pregunta conductora de la metafísica. Parménides —el ente es— y Heráclito —el ente deviene— conjuntados finalmente en Nietzsche: *el ser del ente es el devenir*. El ser es la transfiguración, el ser es la creación: un ente que deviene, un devenir-ente. La eternidad en cada instante, la fugacidad de la permanencia. De lo que inicial y finalmente se trata es de *imprimir al devenir el carácter del ser*<sup>109</sup>. Pero, ante todo, que el devenir *sea*, no que simplemente ceda su sitio a la cadavérica estabilidad del ser. Para Heidegger, por lo demás, este quiasmo de la Voluntad de Poder y del Eterno Retorno es el único lugar donde lo divino —lo dionisiaco— puede ser pensado: “El nombre mítico de Dionysos no llega a ser un nombre verdaderamente *pensado*, en el sentido de Nietzsche, si no es bajo la condición de pensar la *interdependencia* de la ‘Voluntad de poder’ y del ‘Eterno Retorno de lo Mismo’, es decir, si no buscamos esas determinaciones del Ser que desde el comienzo del pensamiento griego encaminan todo pensar al tema del ente en tanto que tal”<sup>110</sup>.

En breve: el Eterno Retorno es la conjunción de las dos posiciones fundamentales de la metafísica occidental. El ente en cuanto que devenir, el ente en cuanto que consistencia. Conjunción que remonta toda la historia de la metafísica, que se remite sin duda a su inicio, pero que se muestra incapaz de saltar por encima de ella. Heidegger es, en este punto, insobornable. Porque para él Nietzsche no sólo no puede suprimir el platonismo a resultas de su inversión, sino que termina *consolidándolo* merced a esa apariencia de supresión<sup>111</sup>. Nietzsche cierra el círculo, bloquea la cuestión —el cuestionamiento *decisivo*— de la pregunta constitutiva, conductora, de la metafísica. En ese sentido, completa el ciclo íntegro del pensamiento occidental. Lo recorre *desde dentro*: no se abre a lo nuevo, al otro inicio. En definitiva,

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 461

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 463

<sup>109</sup> Cfr. fragmento 617 de *La voluntad de poder*. *Ibid.*, p. 466

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 468

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 470

para Heidegger, Nietzsche permanece enclaustrado en el espacio filosófico de la pregunta propiamente metafísica: ¿qué es el ente?

Encierro que por fin encuentra adecuada expresión en la fórmula nietzscheana del *amor fati*<sup>112</sup>. Voluntad de afirmación, voluntad de transfiguración, voluntad de exaltación de las cosas, al lado de un *circulus vitiosus dei* que, en el momento querido, permite que *gire el desamparo* y se vuelva a la eterna plenitud del devenir del ente<sup>113</sup>. Una transfigurante voluntad de pertenencia al ente, un *amor al destino*. Una pregunta dirigida a la totalidad del ente que se desprende del mundo para retornar a él. Más allá del mundo, para saber qué sostiene a todo: es decir, Dios. Bajo la máscara de un presunto y aguerrido ateísmo, el pensamiento entero de Nietzsche es, en la lectura heideggeriana, una interrogación sobre la divinidad<sup>114</sup>. Heidegger cierra a su vez el estuche. Ante el héroe, la tragedia; ante el semi-dios, el juego satírico; ante el dios... el mundo.

#### b. Nietzsche y la consumación de la metafísica

##### 1

La experiencia fundamental de *Sein und Zeit* es, en los propios términos de Heidegger, la perplejidad. Occidente ha pensado incesantemente, a lo largo de toda su historia, el ser del ente — pero está impedido para pensar *la verdad del Ser* en tanto que Ser. Este plegamiento constitutivo del pensamiento metafísico encuentra en Nietzsche, como hemos reconocido, un testigo de privilegio. En su combate frontal a la metafísica platónico-cristiana, Nietzsche revela las más profundas y consistentes articulaciones de esa historia; y es también quien las piensa llevándolas hasta el límite de su potencia. Conocemos ya la valoración final de Heidegger a este respecto: Nietzsche no hace sino *llevar a cumplimiento* el destino de la metafísica, permaneciendo, a su pesar, en el interior de ese mismo horizonte. Ya en el ensayo “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”<sup>115</sup>, Heidegger había puesto de manifiesto la profunda relación que media entre la *filosofía del martillo*, la metafísica y el nihilismo. Éste, por lo demás, no puede ser concebido como un determinado fenómeno histórico —y mucho menos como una “doctrina” o una “corriente espiritual”— sino

---

<sup>112</sup> Cfr. el Epílogo de “Nietzsche contra Wagner”. *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 471. Véase a este respecto el ensayo de Michel Haar, con el mismo título, en Heidegger, Cahier de l’Herne, Paris, 1983, pp. 331-358.

<sup>114</sup> “Allí donde el entendimiento vulgar no ve y no puede ver otra cosa que ateísmo, se trata, en el fondo, de lo contrario: bajo los vocablos de nada y de muerte es el Ser y no otra cosa que el Ser lo que va a ser profundamente pensado”, Nietzsche, *I*, o.c., p. 471. Véase, *supra*, capítulo tercero, sección 4.

<sup>115</sup> Cfr. *Caminos de bosque*, o.c., pp. 190-240. El texto original se remonta a las lecciones dadas por Heidegger entre 1936 y 1940.

como el *movimiento fundamental* de la historia que es Occidente<sup>116</sup>. Un movimiento cuyo ámbito es la metafísica, entendida a su vez menos como doctrina, disciplina o “región” filosófica que como la *estructura fundamental* de lo ente en su totalidad. En este sentido, la metafísica es pensada por Heidegger a la manera de un *espacio histórico*: “La metafísica es el espacio histórico en el que se convierte en destino el hecho de que el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría, la cultura y la civilización, pierdan su fuerza constructiva y se anulen”<sup>117</sup>.

¿Destino? ¿Decadencia? Para Nietzsche esto es, ante todo, el resultado de la misma *lógica interna* de la historia occidental: la idea de que lo verdadero (lo realmente existente), lo bueno (aquello que importa por encima de todo) y lo bello (el orden y la unidad de lo existente en su conjunto) *no son realizables en este mundo*. Pero esta lógica, como muestra Heidegger, no deja de ser ambigua. El nihilismo adopta así distintas figuras, sea que simplemente *devalúe* los valores supremos (nihilismo consumado o “clásico”), sea que *sustituya* esos valores sin alcanzar a destruir el *lugar* de lo suprasensible (nihilismo incompleto), sea que efectivamente se proponga la *anulación* de ese lugar (nihilismo completo). Nietzsche se propone, según Heidegger, llegar precisamente a este extremo: *transmutar el modo de todo valorar*.

Pero ello es posible sólo a partir de la imposición de *otro* principio —otro *valor supremo*—, a saber: el ideal de la vida pletórica. Devenir, vida, voluntad de poder: reducción del ser a valor. Heidegger descifra el anuncio nietzscheano de la transmutación como una *realización* del (mismo) ideal metafísico: el *ego volo* no anula —ni “transmuta”— al *ego cogito*. Ambos son figuras, variantes de una misma *voluntad de voluntad*. Más aún: con el paso de uno al otro, y con la sustitución de la verdad (cartesiana) por el arte, Nietzsche *consume* la esencia de la metafísica: “Así como en la metafísica de Nietzsche el pensamiento del valor es más fundamental que el pensamiento básico de la certeza en la metafísica de Descartes, en la medida en que la certeza sólo puede pasar por justa si vale como valor supremo, del mismo modo, en la era de la consumación de la metafísica occidental, en Nietzsche, la autocerteza que mira a sí misma de la subjetividad, se manifiesta en tanto que justificación de la voluntad de poder, de acuerdo con la justicia que reina en el ser de lo ente”<sup>118</sup>.

## 2

Partiendo de estas bases, en lo que sigue intentaremos trazar las líneas maestras que conectan, de acuerdo con Heidegger, las cinco *palabras mayores* de la filosofía de Nietzsche. Errónea, parcial o abusiva, la lectura que de ella ofrece

---

<sup>116</sup> *Ib.*, p. 198. Tampoco es un *producto* actual, o algo que podríamos elegir *no ser*. “Del carácter inquietante de este inquietante huésped forma parte el hecho de no poder nombrar su propio origen”.

<sup>117</sup> *Ib.*, p. 200. La constelación semántica en la que se mueve el texto es notable: pérdida, anulación, caída, debilitamiento, descomposición. Más todavía: si no se piensa esta pertenencia de la metafísica y el nihilismo, lo más probable es que acabemos por *extraviarnos*.

<sup>118</sup> *Ib.*, p. 222

Heidegger sigue siendo ineludible —y aun decisiva— para pensar (en) los confines de la modernidad<sup>119</sup>.

Cumplimiento, fin, acabamiento, consumación: en Heidegger, la metafísica de Occidente concluye allí donde alcanza la *soberanía planetaria*<sup>120</sup>, es decir, la universalización de su esencia. Termina allí donde los hombres se saben solos pero no por ello menos poderosos. A partir de su dominio sobre las cosas —que forma parte de su horizonte aun si no se halla inmediatamente realizado— se abre —en otro horizonte— un conflicto de carácter esencialmente diferente: el que media entre la potencia del ente y la verdad del ser.

Evidentemente, Nietzsche le sirve a Heidegger como campo estratégico para plantear su propio juego. Se trata de arriesgar una lectura en ese doble plano. Uno: saber *quién manda* en el mundo metafísico. Dos: pensar *qué sucede* cuando alcanza su victoria. En Nietzsche se produce una *revelación*: el pensamiento del Eterno Retorno; se establece una *enseñanza*: el Superhombre; se postula un *fundamento*: la

<sup>119</sup> La relación Nietzsche-Heidegger ha sido objeto de una amplísima valoración. Remitimos aquí, en primera instancia, al artículo de David Farrell Krell "Heidegger/Nietzsche" en el volumen colectivo *Heidegger* publicado por Michel Haar en los Cahiers de L'Herne, Paris, 1983, en esp. la nota 12 (pp. 178-180), que reseña en términos muy generales las direcciones de la discusión. Lo difícil, como siempre, no es encontrar a Nietzsche, sino aprender a perderlo: a situarlo en su lugar propio. Heidegger, sin intentar jamás "presentar" a Nietzsche, tampoco puede librarse de su influjo, de su *encarnizado* interrogar. La intuición más profunda de Nietzsche —que la historia del ser no es la historia del espíritu— elimina la posibilidad de una suerte de *cicatrización poética* de lo real. En cuanto que pensador, Nietzsche no eleva un himno a la deidad en fuga, sino que más bien *danza* en sus funerales. La *arrogancia del pensar* es posible sólo en la asunción de esa muerte. Poco citado en principio, Nietzsche está sin embargo presente desde *Sein und Zeit*: en su crítica al antropomorfismo de las proyecciones metafísicas, en su idea de la eternidad como *negación* o *huida* del tiempo, en su afirmación radical de la mortalidad humana, en el privilegio que otorga al pensador —y al artista— para reconocer la *novedad* de las cosas. Tras describir los *grandes temas* en donde se anuda la escritura de ambos pensadores —nihilismo, fin de la metafísica, voluntad de poder y eterno retorno, transvaloración, ocaso—, D. F. Krell resume el *impacto* de Nietzsche en Heidegger señalando 1) la deuda de la noción de *Gelassenheit* respecto de la definición nietzscheana de *voluntad de no querer*, 2) la *fidelidad al espíritu de la tierra*, presente en la insistencia sobre la mortalidad del *Dasein* y en la noción de *Geviert*, 3) la *primacía del arte* en la pregunta por el ser, y 4) la sospecha de que toda una época ha sucumbido, y que el *respeto* a la "tradición" sólo trasluce una *angustia* frente al pensar. Para otras aproximaciones, vid. Georgio Penzo, *Friedrich Nietzsche nella interpretazione heideggeriana*, Bologna, Patron, 1976, y Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1986, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema de la liberazione*, Bompiani, Milan, 1974 y *Le avventure della differenza: che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milan, 1980. En Francia, los *Cahiers de Royaumont* (Minuit, Paris, 1967) y el *Colloque de Cerisy-La-Salle* de 1972 (*Nietzsche aujourd'hui*, 2 vol., Union General de Éditeurs, Paris, 1978) aportan una panorámica extremadamente rica y polémica. El libro de Gilles Deleuze *Nietzsche y la filosofía*, o. c., constituye una lectura abiertamente descentrada de la valoración de Heidegger. Más recientemente, vid. Michel Haar, "Heidegger: une lecture ambivalente", en *Magazine littéraire*, Núm. 298, Paris, 1992, pp. 94-96, y François Guery, "Nietzsche, Heidegger: les avatars d'un sentiment", *Magazine littéraire*, Núm. 279, Paris, 1990, pp. 41-44. También es útil a este respecto, en castellano, la tesis de Juan Luis Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1989, en especial el *Apéndice*, donde se señalan las cautelas mínimas con las que debe leerse la interpretación heideggeriana de Nietzsche, a saber: 1) que toda su reflexión se apoya básicamente en un libro (*La voluntad de poder*) que Nietzsche nunca redactó para su publicación; 2) que *La voluntad de poder* está pensada en Nietzsche bajo una forma que precisamente desautoriza imaginarla bajo la forma de la sustancia o la *quidditas*; 3) que el Nietzsche de Heidegger sirve más que nada para comprender al segundo, pero no es útil para formarnos una idea justa del primero, y 4) que Heidegger tuvo que proceder así —exagerando a Nietzsche— quizá obligado por la necesidad de sentirse él mismo liberado de la acusación de metafísico (inconsciente).

<sup>120</sup> Martin Heidegger, "La metafísica de Nietzsche", *Nietzsche, II*, o. c., p. 261

Voluntad de Poder; se relata una *historia*: el Nihilismo; y se designa una *tarea*: la Transvaloración de todos los valores. Estas cinco articulaciones corresponden a las cinco extremidades de la posición metafísica fundamental, que pregunta por *la verdad del ente en tanto que tal en su totalidad: qué es*; el *hecho* de que sea; la *esencia* de la verdad; la *historia* de la verdad; la *humanidad* que la conserva. Estructuración, fundamento, comunicación, conservación, anticipación. En Nietzsche, la Voluntad de Poder dice la *esencia* del ente; el Nihilismo dice la *historia* de la verdad del ente; el Eterno Retorno de lo Mismo dice la *existencia* del ente; el Superhombre dice la *humanidad* requerida por el ente; y la Transvaloración (la “justicia”, según Heidegger) dice la *esencia de la verdad* del ente<sup>121</sup>.

Voluntad de poder significa en Nietzsche poder de sobrepasamiento, desborde de fuerza: exuberancia. La voluntad de poder es la esencia del ente — y por eso *hay* devenir: el ente deviene porque esencialmente va por encima de sí mismo. Es crecimiento e instauración de valores. Voluntad de poder es “una forma perspectivista de calcular las condiciones de su posibilidad propia”<sup>122</sup>. La “conciencia de sí” de la voluntad de poder es en este sentido un pensamiento de valores, un *cálculo perspectivístico* de las condiciones de su conservación y aumento. Por ello Heidegger se siente autorizado a identificar la voluntad de poder con la *revelación y exasperación* de la subjetividad. Pensar en valores, pensar la esencia del ente como institución de valores —de *puntos de vista* desde los que la voluntad se quiere a sí misma— es permanecer en el horizonte del sujeto<sup>123</sup>. Y pensar en valores *es*, propiamente, la metafísica: ella explica —y despliega— el mundo siempre a partir de una jerarquía de valores.

Leer la historia de la metafísica desde semejante punto de vista equivale a medirla según el grado en que ella ha intensificado, degradado o inhibido la voluntad de poder. El platonismo —y su versión “popular”, el cristianismo— es ante todo un inmenso *juicio de valor*. El ente en su totalidad aparece a sus ojos como una *falta* —la distancia que va de las cosas, mudables, mezcladas y perecederas, a las ideas, eternas en su pureza. La metafísica, para Nietzsche, es nihilista ante todo por esta desvalorización del ente, por esta subordinación de las cosas a sus modelos: precisamente, por la sumisión a lo que ellas *no son*. Así entiende la exigencia de una transvaloración de los valores supremos *de* la metafísica. Pero para Heidegger semejante exigencia no afecta a la esencia del nihilismo; antes al contrario, la *conduce a su meta*<sup>124</sup>. La consume porque el rasgo esencial del nihilismo es menos la *negación* de los valores que su instauración misma. Esta instauración implica una *totalización*

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 257 ss.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 271

<sup>123</sup> “El pensamiento de los valores pertenece por esencia al ser de la Voluntad de poder, bajo la forma de un *subjectum* (basada sobre ella misma, subyacente a todas las cosas). La Voluntad de poder se devela en tanto que subjetividad por excelencia que piensa en valores”. *Ibid.*, p. 272

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 274

del ente — y da lo mismo que se le conciba como orden ideal o como caos de fuerzas<sup>125</sup>.

El nihilismo es la *lógica de la historia acontecida* de Occidente. Es el encadenamiento mismo de instauración, falsificación, desvalorización, destitución, sustitución y transvaluación de los valores supremos. Instituir valores supremos lleva implícita la posibilidad —la exigencia— de su desvalorización o debilitamiento. Al postular esos valores lo que está operando es una *negación equívoca* del mundo. Por ello es posible distinguir entre un nihilismo incompleto —o pasivo— y un nihilismo extremo —o activo—: por el primero se proponen sustitutos del Dios muerto, por el segundo se rechaza de plano la posibilidad de una “verdad eterna en sí” sea la que sea<sup>126</sup>. El nihilismo activo niega los valores supremos de la metafísica *junto* con el lugar donde se alojan: a saber, lo suprasensible. Lo que esa clase de nihilismo persigue es menos la inversión de los valores vigentes que la posibilidad de *afirmar* la voluntad de poder: el *principio de apreciación del valor*<sup>127</sup>. De esa manera se entrecruzan ambas nociones. El nihilismo se convierte en una forma *divina* de pensar —dionisiaca— cuando niega toda subsistencia del ente fuera de lo que en su fondo es: voluntad de poder, sólo eso<sup>128</sup>.

En la base de todas estas operaciones, Heidegger descifra una sola: la conversión del ente en valor. Si la esencia del ente es la voluntad de poder, si la voluntad de poder no es *otra cosa* que instauración y destitución infinita de valores —es decir: nihilismo “extático”—, la conversión se ha consumado: “La transvaloración es, en sentido riguroso, el acto de re-convertir la noción del ente en tanto que tal en su totalidad al estatuto de ‘valores’. Esto implica que el carácter del ente en su totalidad es Voluntad de poder”<sup>129</sup>. Ahora ya es posible preguntarse *qué valor* tiene la totalidad del ente — y esa respuesta se halla, como se ha indicado, en la revelación del Eterno Retorno de lo Mismo. Determinar el ente en su totalidad como voluntad de poder exige que sea pensado en su *presencialidad* como Eterno Retorno. Bajo ese aspecto se concibe el devenir, la *inconsistencia* del ente, su auto-rebasamiento constitutivo, el ejercicio de la potencia. “El Eterno Retorno es la más constante consistentificación de lo inconstante”<sup>130</sup>: es el *modo de ser* del *devenir* (constante). Es

<sup>125</sup> “Puesto que el dominio ejercido sobre el Caos a partir de la nueva institución de valores se halla sometido a la ley de la totalidad, cada participación humana en el cumplimiento del nuevo orden porta en sí misma la marca de la totalidad. Así, con el nihilismo la soberanía de lo ‘total’ conoce su advenimiento histórico”. *Ibid.*, p. 278

<sup>126</sup> Una cosa es asistir como espectador a la muerte de Dios; otra, *quererla* y extraer de esa voluntad todas sus *divinas* consecuencias. Cfr. *Ibid.*, p. 281

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 282

<sup>128</sup> Cfr. fragmentos 14 y 15 de *La voluntad de poder*.

<sup>129</sup> *La metafísica de Nietzsche*, o.c., p. 282

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 287

el cómo de una totalidad que en cuanto Todo no tiene meta alguna y no tiene ningún valor en sí: ante todo, que no es (como) un organismo.

¿Quién podría *asumir* esta representación del mundo sino una humanidad *sobrepasada* a sí misma, es decir: el superhombre, anunciado por Zaratustra-Nietzsche? Éste término no designa en principio otra cosa que la negación absoluta de la esencia humana fijada por la metafísica desde Platón. En semejante negación no se excluye la racionalidad del humano, pero se la pone al servicio de la *animalitas*: la *ratio* no es ya *lo que* se opone a la animalidad, pues ésta misma es concebida en cuanto *corporeidad*, es decir, en cuanto que unidad de todos los impulsos, de todas las pasiones, de todos los *ardores* que configuran la vida misma<sup>131</sup>. La razón *no manda*: está *para servir* al cuerpo<sup>132</sup>.

Esa razón que sólo en los Tiempos Modernos alcanza pleno rango metafísico al trocar la verdad por la certeza es la clave para comprender la noción de superhombre. En la modernidad, lo único que en verdad importa es *asegurar* la representación del ente, a quien se le *instruye un proceso*<sup>133</sup>. Representar ya no significa solamente percibir la presencialidad del ente, sino conducirlo a un tribunal que decide acerca de su ser y que le valora sólo en tanto que representable. Y esta decisión es lo que a partir de entonces determina la subjetividad del sujeto: en tanto que ser racional, el hombre es ante todo *su propia representación*. La *sustancia* del ente consiste en ser (para un) *sujeto*. Expresado en otros términos: la totalidad del ente se transforma en *objeto* (en representación para un sujeto): *toda "objetividad" es "subjetiva"*.

La subjetividad se quiere incondicionada, y es en Kant donde encuentra su concepto: el Ser no es más que la *condición de posibilidad* del ente. Sin estar condicionado a su vez por ente alguno, el Ser es pensado en Kant como *legislación autónoma*. ¿Y no hace esto referencia directa a la voluntad, cuya esencia es determinada en la esfera de la razón pura? La razón es representación y apetito: es decir, voluntad. Es el incondicional saberse-a-sí-misma, exactamente lo que Hegel piensa como Espíritu absoluto: la razón aparece en la metafísica moderna como la absoluta realidad de lo real, como el ser del ente<sup>134</sup>. La *Fenomenología* hegeliana describe así el camino por el cual la subjetividad incondicionada —en cuanto incondicionado acto de representar— *es* ella misma el ser de todo lo ente. La razón alcanza allí su máximo despliegue metafísico.

A partir de ese momento la inversión nietzscheana se hace perfectamente posible. Negar la primacía metafísica de la razón es lo mismo que afirmar el carácter incondicional del cuerpo como *locus* —y como principio o regla— de toda interpretación del mundo. El cuerpo: manifestación inmediata de la voluntad de poder,

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 294

<sup>132</sup> Cfr. *Así habló Zaratustra*, primera parte: "De los contempladores del cuerpo".

<sup>133</sup> *Nietzsche II*, o.c., p. 295. Un proceso judicial: se le interroga *a partir* de sí y *ante* sí con el exclusivo propósito de *asegurárselo*.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 299



e inmediatamente accesible al hombre. De manera análoga, negar la primacía de la representación equivale a afirmar la primacía del querer, de la institución de valores, propia de la voluntad de poder. Pero Heidegger no ve en esta inversión subversión alguna: ella obedece a la misma lógica y persigue el mismo objetivo que la metafísica, a saber, el dominio del ente<sup>135</sup>. En Nietzsche simplemente se *revela* lo que estaba reprimido: la *posibilidad extrema* de la esencia de la subjetividad consiste precisamente en reconocerse a sí misma en cuanto que voluntad de poder.

La historia de la metafísica moderna es para Heidegger este proceso progresivo de auto-reconocimiento del carácter incondicionado de la subjetividad. Desde el *cogito* cartesiano hasta el *espíritu absoluto* hegeliano la subjetividad no ha hecho más que fijar las reglas de su propia incondicionalidad. Ciertamente, en Hegel hay un reconocimiento explícito de la *matriz* corporal-sensible de la razón, pero sólo para *sublimarla* (*aufzuheben*) en la incondicionalidad del espíritu absoluto<sup>136</sup>. Hay que esperar la inversión nietzscheana, que aun intentando disolver la subjetividad en la voluntad de poder solamente atina a llevarla hasta su paroxismo; es *entonces* cuando quedan cumplidas —y, por tanto, cerradas— las posibilidades de reducir el Ser al tamaño (y los intereses) del sujeto — pues que de eso trata esta historia.

Y es también en ese cumplimiento cuando se vuelve necesaria la remisión al superhombre. Éste no designa, ante todo, ningún ideal suprasensible; es *el ejercicio mismo* de la voluntad de poder. Vive de esa decisión que quiere que el ser del ente no sea otra cosa que voluntad de poder. Es el *soporte* del peso más pesado, el pensamiento del Eterno Retorno de lo Mismo. En una palabra: el *übermensch* es el *sujeto* de la (incondicionada) voluntad de poder<sup>137</sup>. Ahora bien: para Heidegger lo que quiere la voluntad de poder, una vez reconocida en su incondicionalidad, una vez muerto y vaciado el ámbito suprasensible, es *el dominio incondicional del ente*, es decir: la (total) dominación de la Tierra<sup>138</sup>. Organizar las cosas, seleccionar a los hombres, intensificar el poderío; el superhombre es quien *vela* por esta esencia, quien *preserva* la verdad del ente en cuanto que Voluntad de Poder y Eterno Retorno.

Trazadas estas líneas maestras —usado Nietzsche como pivote, o, más bien, como *remate* de su interpretación de la metafísica moderna—, Heidegger completa el cuadro con la noción de Transvaloración, que es en su esencia la cuestión de la justicia. Por debajo de la asimilación nietzscheana de *verdadero, ente, ser y verdad*, permanece intacta la concepción *moderna* de la verdad en cuanto pasaje desde la

<sup>135</sup> “La voluntad es en adelante pura autolegislación: el mando tiende a su esencia, es decir, a mandar, puro ejercicio del poder”, *ibid.*, p. 301

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 302

<sup>137</sup> “La forma de establecer metafísicamente al hombre en tanto que animal significa la afirmación nihilista del superhombre. No es sino allí donde el ente en tanto que tal es Voluntad de poder, allí donde el ente en su totalidad es Eterno Retorno de lo Mismo, que la inversión nihilista del hombre, tal como ha sido hasta ahora, puede cumplirse como superhombre; es preciso que el superhombre sea erigido por la subjetividad incondicionada de la Voluntad de poder en tanto que sujeto supremo de sí misma”, *Ibid.*, p. 307

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 308 ss.

*representación* hasta la *disposición* de las cosas en su aseguramiento, es decir, en su constancia *ante* el sujeto a quien se oponen (o, mejor dicho, ante el cual se *disponen*). En la transvaloración, la estabilidad del ente no podría ser mantenida en un ámbito suprasensible comandado por las Ideas, sino en el horizonte de inmanencia del *valor*<sup>139</sup>. Una constancia que exige la afirmación de lo que deviene. Ahora bien, si la *medida* del valor es el devenir, la verdad no podría ser su criterio supremo. La verdad sólo es útil a la Voluntad de Poder en cuanto condición de *conservación*. Y lo que Heidegger ha mostrado es que la Voluntad de Poder, de manera eminente, consiste en *acrecentamiento e intensificación*. Allí radica la prioridad ontológica del arte en la filosofía de Nietzsche.

El arte es en este sentido la condición *suficiente* de la Voluntad de Poder — porque ante todo *vale más* que la verdad, porque le abre el ámbito de transfiguración de lo posible<sup>140</sup>. Propicia la aparición de lo invisible, pero justamente en cuanto que *aparición*, fenómeno que no remite a ningún modelo “verdadero” situado en otra parte del ente. Y, sin embargo, Nietzsche sigue moviéndose, según Heidegger, en la órbita de la definición metafísica de la verdad<sup>141</sup>. La concepción nietzscheana de la verdad no ha desalojado las categorías de *adaequatio* y *aletheia*: por tal razón, se encuentra, por definición, impedido para pensar el *desocultar* mismo. A fin de cuentas, la Voluntad de Poder *sólo se quiere a sí misma*: en eso radica la incondicionalidad de la subjetividad<sup>142</sup>. Lo que significa que el hombre *sigue siendo la medida* de todas las cosas, el fundamento de la verdad del ente en su totalidad. Por ello, la historia de Occidente es la secuencia de las sucesivas “liberaciones” del hombre que se van desplazando desde una representación “pasiva” (percibir en cuanto que *recibir*) hasta una representación activa (percibir en tanto que *interrogación y juicio*).

Este desplazamiento torna hasta cierto punto obsoleta la exigencia de un Dios creador que eventualmente redime a las criaturas de su carácter *caído*, pero convierte al hombre en un ente que se redime a sí mismo mediante el dominio incondicional de todo el ente, a través del ejercicio de su dominación “sobre la Tierra entera”<sup>143</sup>. El resultado es que el dominio no descubre “la verdad en sí”: *el dominio es la verdad misma*. La verdad coincide puntualmente con la voluntad de asegurarse las cosas. Ahora bien, cuando el hombre se concibe a sí mismo en cuanto legislador autónomo,

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 314

<sup>140</sup> Cfr. fragmentos 822 y 853 de *La voluntad de poder*.

<sup>141</sup> “Incluso interpretar el arte en el sentido de la apariencia transfigurante conduce a requerir la abertura original y el hecho de llevar-a-lo-abierto en tanto que determinación principal”. *Ibid.*, p. 318

<sup>142</sup> “Desde que el ente en tanto que tal en su totalidad comienza a desplegarse según el modo de la subjetividad, el hombre mismo deviene sujeto”, *Ibid.*, p. 319

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 320

en cuanto que *Señor del Ente*, permanece envascado en la racionalidad de la teología cristiana<sup>144</sup>.

A no dudarlo, el resultado de la meditación de Heidegger tiene algo de provocador y aun de pasmoso: Nietzsche, *consumación y cumplimiento del cristianismo*. Al enfrentarse a él, no ha conseguido otra cosa que hacernos transparentes sus entrañas. Sólo en la metafísica nietzscheana de la Voluntad de Poder la modernidad —es decir: la cristiandad— revela su esencia propia, a saber: que *todo* ha sido *creado* por (una) voluntad. El Dios que muere en la filosofía de Nietzsche es en este respecto el mismo Dios que muere en Hegel (y en toda la metafísica moderna): a saber, la Voluntad de Poder concebida *bajo la forma de la trascendencia*. Excluida la trascendencia, lo único que hace falta es *justificar* por otras vías la exigencia de libertad (de la Voluntad)<sup>145</sup>.

Por último, la *justicia* propia de la Voluntad de poder es expresada por el mismo Nietzsche en un triple sentido —constructivo, eliminatorio, aniquilador— que arraiga en su concepción del fondo del Ser en cuanto instauración de valores. La justicia es el *modo de pensar* ajustado a este carácter del ser. Construir es (la forma suprema de) intensificar; eliminar es (la forma más elevada de) conservar; aniquilar es (la contra-esencia suma del) conservar e intensificar; así es como la Voluntad de poder se “autoriza” a ser lo que y como es: es decir, aparecer, apariencia. *Desocultamiento*<sup>146</sup>. La justicia —la transvaloración así entendida— es *la verdad* del ente en cuanto que Voluntad de poder: voluntad de *eternizar* en cada ocasión una determinada relación de potencia. Heidegger la entiende bajo el modo metafísico de la *representación*: la justicia —el “derecho”— de la Voluntad a crear —y a destruir— todas las cosas que ella trae al mundo. Todo está *justificado* —nacer, perecer, gozar, sufrir, e incluso *no existir nunca*, sin más— en cuanto que la Voluntad de poder es *sobrepasamiento* de sí misma.

Así lee Heidegger a su más cercano/lejano compañero de ruta: en la rebelión de Nietzsche la metafísica encuentra *a la contra* su más cabal revelación. Pues si metafísico es pensar la verdad del ente en su totalidad, metafísica *revelada* es esa filosofía de la subjetividad incondicionada —y acabada— que se da su propia verdad

---

<sup>144</sup> “Debido a que la liberación por la nueva libertad en el sentido de una legislación autónoma de la humanidad comienza en tanto que liberación *respecto de* la certidumbre cristiana y supra-mundana de salvación, ella permanece vinculada al cristianismo, y determinada por su rechazo. De allí que ante una mirada puramente retrospectiva fácilmente aparezca la historia de la humanidad moderna en tanto que secularización del cristianismo. Sin embargo, la modernización que transfiere en el ‘mundo’ lo que es cristiano tiene necesidad de un mundo proyectado de antemano a partir de reivindicaciones no cristianas. No es sino al interior de tal mundo que la secularización puede instalarse y desarrollarse”, *Ibidem*. Vid., *supra*, capítulo segundo, sección III.

<sup>145</sup> “Desde que el ser del ente en tanto que Voluntad de poder viene a expresarse en la verdad que le es conforme, la nueva libertad puede cumplir la justificación de su esencia a partir del ser del ente en su totalidad, así determinado. Ahora bien, es necesario que a este ser corresponda al mismo tiempo la esencia de semejante justificación”, *Ibid.*, p. 322

<sup>146</sup> “La esencia de la verdad, asumida por toda metafísica, y conservada por ella, así no sea sino como total olvido, es el dejar-aparecer en tanto que des-ocultación de lo que está oculto: el ser desocultado”, *Ibid.*, p. 324

en tanto que justicia *enunciada* por el ser del ente, un ente que, a su turno, sólo es, en su estructura suprema, Voluntad de poder o, en su extremo, voluntad de voluntad<sup>147</sup>.

## 3

En el ensayo final de su *Nietzsche*, cuyo tema es *La rememoración de la metafísica*, Heidegger escribe: “Todo pensador transgrede el límite interior de cada pensador. Pero semejante transgresión no constituye un ‘saber mejor’ puesto que ella misma no consiste sino en mantener al pensador en la reivindicación inmediata del Ser y así permanecer dentro de sus propios límites”<sup>148</sup>. El límite interior de un pensador consiste en que *no puede* decir lo que le es más propio. Pues lo “más propio” *no es propiedad* del pensamiento, no es “decible” — pertenece al Ser, a su destino historial. La voluntad de poder que ha pensado Nietzsche es la *avidez de sí (Eigensucht)* que desemboca en la maquinización de todo el ente: nada hay *además* de lo que aparece. Lo real —lo calculable— sepulta al Ser. Creyendo recuperar su esencia, el sujeto de este destino del ser sólo acierta a perderla, a sacrificarla, a transgredirla. El nihilismo, la técnica, la ciencia, el Estado (totalitario), el ocultamiento de lo sagrado, la gregarización y la devastación de la tierra son otras tantas facetas de un mismo *pathos* que Nietzsche, según Heidegger, ha sacado a la luz — mas sin acertar a adivinar, preparar, propiciar *otro inicio*<sup>149</sup>.

Y es que la mayor enseñanza de Heidegger consiste, quizá, en mostrar de qué manera la verdad y la presencia vienen acompañadas siempre de una inexpugnable *sombra*. Toda clarificación, todo des-cubrimiento, cumplen, secretamente, un oscurecimiento y una obstrucción. No porque exista alguna cosa escondida de suyo, algo en particular que nos esté radicalmente sustraído, sino porque la verdad y la presencia mismas poseen una suerte de *corazón de tinieblas*, una dimensión interior que es para nosotros inaccesible e incontorneable. La claridad *mora* en la oscuridad: y esta oscuridad no es más que el *signo* de la *finitud* de toda presencia, la *señal* de su límite interno, ése sin el cual *cada vez* el absoluto se pondría, desnudo y virginal, ante nosotros<sup>150</sup>.

Semejante enseñanza tiene, a más de otros, un efecto peculiar en la tradición: *vuelve extraño lo más propio*. Introduce un factor de rozamiento, o, mejor, un coeficiente de desconocimiento, que hace que las *palabras de la tribu* suenen y

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 332

<sup>148</sup> “La rememoración en la metafísica”, *Nietzsche II*, o. c., p. 484

<sup>149</sup> Permítasenos insistir en que Heidegger comparte con Nietzsche, a pesar del implacable diagnóstico que hemos reseñado, 1) la inmanencia radical —simbolizada en la frase *Dios ha muerto*— sin la cual no sería posible la filosofía; muerte que no significa, por lo demás, una absoluta desaparición de lo divino, sino que apuntaría, tal como hemos señalado *supra*, a una metamorfosis que escapa del ámbito (tradicional) de la religión; 2) el rechazo de todo antropocentrismo —el hombre es algo a ser rebasado—, evitando a la vez toda recaída en el teocentrismo, y 3) el redescubrimiento de los presocráticos, que se halla en la base del antiplatonismo de ambos pensadores. Cfr. Michel Haar, “Heidegger: une lecture ambivalente”, o. c., pp. 94-96

<sup>150</sup> M. Haar, “Avant propos”, *Heidegger*, loc. cit., p. 9

resuenen de una forma enigmática o inquietantemente *familiar*. En una palabra, la filosofía, orgullo y marca de fábrica de Occidente, *suenan hueco* al confrontarse con la babilónica jerga de Heidegger<sup>151</sup>. ¿Por una inconfesable decisión, por la infantil pose de ser o parecer *hermético*? Una sospecha así no debería descartarse de antemano. Pero lo más probable es que la pregunta que a Heidegger le obsesiona también le obliga a *torcer* todo el lenguaje<sup>152</sup>. La pregunta (que interroga por el sentido del ser) es *lo impensado* de esa tradición, y por lo tanto no es cuestión de que un determinado autor —Heidegger, en este caso— se presente como un pensador “original”, en el sentido de “inconfundible” o “novedoso”. Es, según todo esto, *la cosa misma* lo que hace que Heidegger escriba y piense como lo hace. *No es producto de una indagación introspectiva*, y tampoco lo es de una posición de privilegio sobre lo que supuestamente *ha de hacer*. Piensa precisamente *porque no sabe* —de antemano— qué hacer. El pensamiento, la escritura, son en Heidegger *experiencias en sí mismas*, y no meros *relatos* de una experiencia que haya tenido lugar en un *antes* del pensamiento. Pensar es asumido así, esencialmente, en su carácter de *riesgo*<sup>153</sup>.

### III. La palabra inicial: la invisibilización de lo visible

*I said to my soul, be still, and let the dark come upon you  
Which shall be the darkness of God. As in a theatre,  
The lights are extinguished, for the scene to be changed.  
With a hollow rumble of wings, with a movement of darkness  
on darkness  
And we know than the hills and the trees, the distant panorama,  
And the bold imposing facade are all being rolled away — —*

T. S. Eliot,  
*Four Quartets*

### 1

¿Hay *necesidad* de religión en la época de la ciencia? ¿No se habrá convertido aquélla más bien en una suerte de *obsesión*? A estas alturas, digamos simplemente que parece objeto —o asunto— de religión todo lo que la ciencia ha declarado caduco,

---

<sup>151</sup> La expresión es de Carlo Sini. Cfr. *Pasar el signo*, o.c., en esp. cap. Y. Vid., *infra*, capítulo quinto, sección I.

<sup>152</sup> Recordemos que respecto de la metafísica Heidegger confía mucho menos en una “superación” (*Aufhebung*) que en una *torsión* (*Verwindung*). Cfr. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Península, Barcelona, 1986, en esp. cap. X.

<sup>153</sup> “Cuando en la profunda noche de invierno una furiosa tempestad de nieve causa estragos en torno del refugio, abatiendo árboles, cubriéndolo y disimulándolo todo, es *entonces* cuando llega el tiempo de la filosofía. Es *entonces* cuando su preguntar se vuelve simple y esencial. La elaboración de cada pensamiento no podría ser sino dura y rigurosa. La dificultad de la lengua para articularse es similar a la resistencia de los altos abetos bajo la tormenta”, cfr. M. Heidegger, *De l'expérience de la pensée*, Questions, III, Gallimard, Paris, 1966

insensato, regresivo, pueril. Ahora bien: cuanto más se expande la carpa tecnológica más cosas —y con mayor intensidad— comienzan a echarse de menos. Los saberes positivos no logran, con su despliegue, reducir el ámbito de lo desconocido o del misterio; al contrario, pareciera que lo exacerban, lo exigen, lo tornan tan imprescindible cuanto inalcanzable y perentorio. La expansión de la burbuja tecnológica genera una inmensa *sombra* que, rizando el rizo, la hace experimentar su propia pequeñez, arbitrariedad e indignancia: su (final) vulnerabilidad, su puerilidad *no asumida*.

Ahora bien, ¿cómo comprender la ciencia y su mundo si no existe un *afuera* donde asentar la mirada? Deberá tomarse seriamente en cuenta que también el sistema de la razón —el espíritu— engendra sus fantasmas y sus trasmundos<sup>154</sup>. ¿Un afuera del mundo erigido por los modernos? Pese a todo (consciente) esfuerzo en contra, este mundo, como con frecuencia hemos tenido ocasión de constatar, no ha podido evitar ser *suo modo* religioso — ningún mundo parece, la verdad, hallarse a salvo ni del sacrificio ni de imaginar, diseñar, forzar salvaciones colectivas o individuales. Se diría que la ciencia encuentra su impensado precisamente en la religión — pero la religión no puede pensar la ciencia y tampoco, quizá, pensarse a sí misma. ¿Cómo, por dónde pensar esa relación que desde cierta óptica es de antagonismo y desde otra de precedencia y aun de complicidad?<sup>155</sup> La ciencia, ¿piensa? ¿Lo hace, en rigor, la religión? ¿Qué o quién —y de qué modo, hasta qué punto— piensa *en ellas*, *por ellas*, *en lugar de ellas*?

Estas cuestiones conducen, *fatalmente*, a la obra de Heidegger. Porque su interrogación daría la impresión de permanecer equidistante —o situada en un agujero

---

<sup>154</sup> Cfr. Jacques Derrida, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Pre-textos, trad. M. Arranz, Valencia, 1989. Esta conferencia, pronunciada por Derrida en marzo de 1987 en el marco de un Coloquio organizado por el *Collège International de Philosophie*, se ejercita en una aproximación sugerente —por lo perversa— al controvertido pensador de la Selva Negra: por los sótanos y las cañerías de ese *impensado* al que apunta, elusivamente, la idea —la *llamarada*— del *espíritu*.

<sup>155</sup> “Filosofía y religión son enemigas entre sí, y, por ser enemigas, se necesitan una a otra. Ni hay religión sin ninguna base filosófica, ni filosofía sin raíces religiosas; cada una vive de su contraria. La historia de la filosofía es, en rigor, una historia de la religión” (Miguel de Unamuno). La enemistad y la secreta afinidad que el escritor observa entre filosofía y religión tiene lugar en una especie de conflicto generacional: la filosofía —y, para el caso, la ciencia— se comporta respecto de la religión como lo haría una hija alternativamente ingrata y pródiga, separándose y volviendo de continuo al seno materno. Se trata, quizá, de lo que en la vida de los individuos se conoce como *crisis de la mayoría de edad*, crisis que en su dimensión sociocultural se produce prácticamente todo el tiempo y en todos los sitios, con avances y recaídas, con encuentros y extravíos. La religión, en todo caso, designa en general un ámbito que arropa al individuo, que le otorga seguridad y consuelo, pero que llega, como toda sagrada familia, a entramparle, asfixiarle y acabar transformándole, con suerte, en un inofensivo y adnodo héroe cotidiano. Con la filosofía, arrogancia de la razón propia, esa seguridad es abandonada (aunque nunca por completo descartada) en nombre de una beatitud de otra índole, una beatitud que arranca de lo incierto y de lo mutable, del dolor y de la insensatez, para alcanzar una paz que, como en Spinoza, *también* pueda ser de este mundo. La diferencia entre una y otra, a fin de cuentas, se dejaría reducir a una cuestión de *seguridad*: “¿Quién es filósofo? El primero que llegue *roído* por interrogaciones esenciales y contento de estar atormentado por una lacra tan notable” (E. M. Cioran). Pero siempre estará allí la religión para sanar las heridas del intrépido joven —o del despreciable mendigo— que cree poder saber más de lo que siempre se ha sabido — y deliberadamente dejado de saber.

anterior a ellas— de las decisiones metafísicas cartesianas, por un lado, y de las edificaciones teológicas de la escolástica, por el otro<sup>157</sup>. Sin duda, algo que en el fondo la caracteriza es un componente elusivo e indecible, una dimensión extrañamente religiosa, más allá o más acá de sus localizables *tópicos* sobre lo divino, los dioses, la piedad y lo sagrado: más allá de una presunta “filosofía heideggeriana de la religión”. Religiosidad *extraña*, en particular, al concepto de religión acuñado ya en el Imperio Romano para definir las relaciones del hombre con los dioses<sup>158</sup>. ¿Extraña *por consiguiente* al (espíritu del) cristianismo? Por lo pronto, entrar en esta meditación implica sortear un considerable obstáculo: a saber, la *apropiación* teológica de su pensamiento — y/o su *repudio*. Pues el componente religioso del camino de Heidegger no parece tener en realidad demasiado que ver con la *fe*<sup>159</sup>.

El punto de partida, como hemos tratado de dilucidar en las secciones precedentes, es la asunción —y prosecución, pero también *torsión*— de la abismática frase de Nietzsche *Dios ha muerto*. Naturalmente, Heidegger no podría leer aquí una profesión de vulgar ateísmo. En la época moderna, el Dios cristiano —una deidad ante todo *moral*— ha sido virtualmente *tragado* por y en la inmanencia de la autoposición de la subjetividad. De hecho, *todas las cosas* acceden a la existencia dentro de ese —claro, definido— horizonte que es para el *ego* la promesa de un aseguramiento incondicionado. El sujeto, en cuanto que *cogito*, ha penetrado por fin al recinto del *mundo verdadero* — y desde allí se re-presenta todo lo ente. No hay voluntad y (además) representación: la representación es el premio y como la cristalización de la voluntad. Que Dios muera es así el santo-y-seña del nihilismo — pero “nihilismo” no designa el final —la descomposición— del “mundo verdadero”, sino *su erección misma*, su comienzo<sup>160</sup>. Un mundo (quizá eternamente) *narcisista*, hecho y recortado a la medida de un sujeto *seguro de* —y ocupado en— *su propia mediocridad*.

Ahora bien, la “salida” que Nietzsche proyecta es para Heidegger, como acabamos de ver, sinónimo de una recaída: la metafísica de la voluntad completa el cuadro y hace de aquél filósofo *el último* de los metafísicos. Con él termina de revelarse su esencia, con él agota sus posibilidades, con él *toca fondo*: Nietzsche es el

<sup>157</sup> Cfr. Robert S. Gall, *Beyond theism and atheism: Heidegger's significance for religious thinking*, Martin Nijhoff, Dordrecht, 1987, pp. 4 y ss. Heidegger es probablemente el primer gran pensador del siglo XX —cuando no el único— en *evadir* la alternativa cartesiana y en abrirse resueltamente a un posible —acaso *romántico*— diálogo con otras tradiciones.

<sup>158</sup> Cfr. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe, Band 4, Frankfurt, Klostermann, 1981, p. 114. (trad. cast. Ariel, Barcelona, 1983)

<sup>159</sup> La única *cosa* que Heidegger piensa es, como se ha señalado tantas veces, (el olvido de —la pregunta por—) el ser. Ahora bien: la presencia —tan masiva cuanto problemática— de Nietzsche y de Hölderlin en este empeño indica que el *componente religioso* de su pensamiento sólo puede ser comprendido en remisión a una divinidad *muerta* (*Tot*) o *ausente* (*Fehl*). Cfr. R. S. Gall, *o. c.*, p. 14 y ss.

<sup>160</sup> Justamente, porque *desde allí* lo real puede ser —ante todo, por encontrarse sometido al (paso del) tiempo— *degradado*. Vid. *supra*, en este mismo capítulo, sección I, 1.

*eschaton* de la historia del ser<sup>161</sup>. Pero si clausura una época ya no deja más alternativa que pensar *de otra manera*. No es exagerar decir que toda la época contemporánea piensa, lo quiera o no, lo sepa o no, *a su sombra*. Es evidente, no obstante, que Heidegger renuncia a seguir el camino abierto por Nietzsche. Porque no se trata de *rellenar el vacío* postulando principios meramente opuestos a los principios consagrados por la tradición<sup>162</sup>. Lo propio de la metafísica, según Heidegger, no consiste en *negar* el mundo-real merced a la invención de un mundo-verdadero al que aquél se somete (estrategia platónica), sino en la incapacidad de *pensar la (esencia de la) nada*. En la consumación de la metafísica, esa pregunta constituye justamente la tarea del pensar.

Pensar la nada... o, en términos correspondientes a la analítica del *Dasein*, *dejar ser a la muerte*, asumir la (propia) finitud. Ante semejante exigencia, el pensar representativo-asegurador defecciona. La nada sólo puede revelarse en la angustia. Aprender a *existir en lo innominado*, dice Heidegger, es lo propio del *Dasein*. Estar abierto a lo abisal, des-fundado como el ser: inane. Y de ello el *Dasein* no pide —a menos que decida (o no pueda dejar de) traicionarse a sí mismo— redención alguna. *Es lo suyo*. Pregunta sin término — sin respuesta. Desesperada, jubilosa, desengañada incertidumbre — ante lo indeterminado<sup>163</sup>. Las “apropiaciones” teológicas, practicadas por Bultmann, Pannenberg, Rahner, Metz, Lotz, Coreth y Ott, principalmente, han sido, en tal sentido, incapaces de disolver esa costra impermeable a la fe y a la seguridad derivada de la Revelación. Más bien ocurre lo contrario: la *cuestión* de la fe —y de su “ciencia”, la teología— constituye para el pensamiento de Heidegger —¿la fe en la cuestión?— una suerte de contraprueba que no puede ser ingenuamente desdeñada<sup>164</sup>.

En definitiva, para Heidegger la *noche del mundo* no concluye —no torna— volviendo a la fe — ni siquiera reforzándola (por la vía negativa). Con Nietzsche-Zaratustra, sabe que es preciso hundirse en su ocaso: experimentar su ausencia, encarar el abismo. En sus *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Heidegger escribe: “Cierto que aparece lo sagrado. Pero el dios permanece lejano. El tiempo del hallazgo reservado es la edad del mundo en que falta el dios. La ‘falta’ del dios es la

---

<sup>161</sup> Cfr. R. S. Gall, *o. c.*, p. 18

<sup>162</sup> Ese principio es en Nietzsche, por supuesto, la *voluntad de poder*. Falta comprobar si en su modo de pensar tal cosa designa *sin duda alguna* un verdadero *arkhé*. Repárese en la interpretación que ofrece Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*, o.c.) y vid. *supra*, sección I

<sup>163</sup> En este sentido, el *corte* —establecido tan netamente por la tradición— entre Descartes y la Escolástica termina difuminándose: la auto-certeza del *ego cogito* que rige en la metafísica moderna es mucho menos una ruptura respecto de la doctrina (cristiana) de la fe que su *consecuencia lógica*. “Metaphysics and Christian faith are intimately bound up with one another, such that we can even say that modern culture (including, of course, modern metaphysics) is Christian even when it ‘loses’ its faith, for Christian faith has made it necessary that man secure himself, either through such faith, or by other means”, cfr. R. S. Gall, *o. c.*, p. 27. Por lo demás, la crítica a ese supuesto corte puede verse sobre todo en el párrafo 25 de *Sein und Zeit*.

<sup>164</sup> “Pues preguntar es la *devoción (Frömmigkeit) del pensar*”, según concluye Heidegger *Die Frage nach der Technik*, 1953 (*Vortrage und Aufsätze*).



razón para la falta de 'nombres sagrados'. Pero como el hallazgo a la vez está cerca como reservado, el dios que falta saluda en el acercamiento de los celestiales. Por eso la 'falta de Dios' no es tampoco ninguna carencia. Así los paisanos no deben aspirar tampoco con astucias a hacerse un dios ellos mismos y así dejar a un lado a la fuerza la supuesta carencia. Pero tampoco pueden acomodarse a apelar sólo aún a un dios acostumbrado. Por tales caminos, ciertamente, se perdería la presencia de la falta. Sin la cercanía determinada por la falta, y por tanto reservadora, el mismo hallazgo no podría estar cerca del modo como está" <sup>165</sup>.

Permanecer —abismarse— en la —terrorífica, fascinante— ausencia de Dios. Tarea del pensar: tarea de poeta. Sólo a quien soporta esa cercanía es concedida la *palabra inicial*. Soportando, aguantando la infinita levedad del abismo... ¿para cruzarlo? Porque es en la *noche más profunda* donde comienzan a encenderse las estrellas. Se podrá decir entonces que Hölderlin ofrece a Heidegger lo que éste no encontró en Nietzsche: un *lenguaje* —un "modelo"— en el cual, por el cual, la metafísica puede ser *torcida*. Un ámbito *otro* para la pregunta. Si la *muerte de Dios* es irrenunciable para el pensar, también expone a la tentación de *usurpar* su sitio; en cambio, la *ausencia del dios* prohíbe toda esperanza y toda expectación: en su oquedad, en su orfandad, *nada está decidido* <sup>166</sup>. En la (máxima) oscuridad — la iluminación.

## 2

La *piEDAD del pensar* no es en absoluto un *pensar piadoso*. Diríase que es lo contrario: como canta Hölderlin, sólo en el peligro crece lo que salva. Pensar: fricción del saber y del no-saber. No es en la visión beatífica, pura y sin obstáculos —en la mística de la luz— donde acaece lo sagrado. Allí simplemente *no pasa nada*. Es en la crepuscular visión que se abre a lo enigmático — y al peligro. Allí nace el cuidado, allí nace el pensamiento. La estrella en el firmamento del mundo <sup>167</sup>.

¿Acaso podría tratarse, en el pensamiento de Heidegger, de una *elección* entre mito y *logos*? ¿O, más bien, como en el Kant de la *Critica de la razón pura*, de la necesidad de remitirnos a su *desconocida raíz común*? "Mito y logos no se contraponen el uno al otro ni se oponen entre ellos, más que allí donde ni el mito ni

---

<sup>165</sup> Cfr. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, trad. de José M<sup>o</sup> Valverde, 1983, p. 48

<sup>166</sup> "La filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no 'estiremos la pata', sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente"; cfr. M. Heidegger, "Entrevista con *Spiegel*", *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 71

<sup>167</sup> "Ponerse en camino hacia una estrella, nada más", dice en *Desde la experiencia del pensar*, Cuadernos Hispanoamericanos, Núm 56, trad. J. M. Valverde, Madrid, 1954, p. 179

el logos guardan su ser primigenio”<sup>168</sup>. Pensar filosóficamente es pensar contra lo ya pensado, pensar de otro modo. Pensar para que lo otro del pensar —lo sagrado— advenga *en* el pensar. *Poiesis*, palabra abierta a lo abierto. La filosofía tendría por misión “preservar el poder de las palabras más elementales”<sup>169</sup> que expresan lo que el humano es.

Si hemos de mantener los términos de la tradición metafísica, podría sostenerse que el hombre pertenece “naturalmente” a la tierra, para enseguida reconocer que la tierra le pertenece “espiritualmente” — le pertenece en cuanto que animal *parlante*. El lenguaje es “el más peligroso” de todos los bienes<sup>170</sup>, pues establece respecto del ser un vínculo extremadamente ambiguo: puede revelar tanto como disimular, aclarar como esconder. Y ello no en virtud de su errática remisión a un mundo-de-cosas preexistente, a un ser que permanecería heterogéneo al ser del lenguaje: por el contrario, sólo en el lenguaje es posible que ad-venga el mundo, el ser *es* justamente *en* el lenguaje. Por consiguiente, lo que importa es menos fundar una (siempre a fin de cuentas ilusoria) consistencia del mundo que practicar una (constantemente renovada) afirmación del ser. ¿Ser? ¡Fugaz estancia!

Una afirmación de esta índole remite menos a un fundamento que a un *cuidado*: pues se trata ante todo de lograr que “la sutil esencia de lo perecedero permanezca”<sup>171</sup>. Este cuidado remite a su vez a la necesaria asunción de la ambigüedad de todo decir. En el decir poético la claridad comunicativa se halla comprometida con una amenazante —¿o protectora?— oscuridad, la fuerza expresiva lo está respecto de una debilidad y una desnudez extremas, y la lucidez sólo lo es por su inquietante proximidad con la locura. La palabra poética alcanza así todos los rasgos que justificarían su expulsión de lo cotidiano y, quizá en primera instancia, de lo comunitario. Porque su lugar es el no-lugar, el *entre*, la tensa, incierta e inestable mediación: el *zwischen*, entre el *ya no más* de los dioses fugitivos y el *todavía no* del venidero<sup>172</sup>. En este sentido, la palabra poética es la conciencia no de *nuestro* olvido del ser, sino la experiencia de *su* retirada. Y, por ello mismo, lo desconocido —el ser en su olvido, su retracción, su ocultarse— no podría ser otra cosa que la *medida* de la palabra poética. Ella es la *revelación del misterio* — nunca su *anulación*. Allí donde lo visible es (re)tornado a su vientre invisible. Como *tachadura* del ser: “El hombre es, en su ser, la memoria del ser, entendiéndola así: del >ser<. Esto quiere decir: el ser

---

<sup>168</sup> Cfr. Hugo Mújica, *La palabra inicial*, Trotta, Madrid, 1994, p. 13. Vid. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, trad. G. I. Roth, 1996, pp. 121 y ss.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 20

<sup>170</sup> Cfr. M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*, FCE, México, trad. S. Ramos, 1985, pp. 125 y ss.

<sup>171</sup> Cfr. Alberto Constante, *El retorno al fundamento del pensar*, UNAM, México, 1987, p. 156. A este respecto, léase el poema *Andenken* de Friedrich Hölderlin, que sirve de base al comentario de Heidegger en *Arte y poesía*, o.c., p. 137: “Mas lo permanente lo instauran los poetas”.

<sup>172</sup> Cfr. Fr. Hölderlin, cit. en A. Constante, o.c., p. 167

del hombre se revela como obediencia a aquello que, en la tachadura en cruz del ser, sitúa al pensamiento ante la urgencia de la llamada más original<sup>173</sup>.

Una vez más: decir lo sagrado equivale a reconocer la ausencia —la muerte— de Dios<sup>174</sup>. La palabra poética preserva la huella de lo invisible: ni alegórica ni simbólica, ella es —justamente como es lo sagrado— a un tiempo fascinante y tremenda, próxima y extraña, presencia plena y amenazadora ausencia. Heidegger, Hölderlin, Nietzsche: pensadores de ese *abismo sagrado* que mienta el nombre de Dionisos, huella de una huida, promesa que se sostiene a sí misma en cuanto que —incumplible— promesa. Lo sagrado: eso que *no comparece* ante el tribunal de la razón, eso enmedio de y gracias a lo cual el hombre se abre a lo divino<sup>175</sup>. Entre el *Dios muerto* de la metafísica y el divino que *nunca* llega: he ahí el espacio (sacro) —la experiencia— del pensar.

Heidegger puede indicar así que la experiencia de lo divino se encuentra más cerca de la época del ateísmo que de la época de la onto-teo-logía. En la noche, en la indigencia, en el más profundo olvido del ser — el anuncio de la aurora. La gran medianoche — y el pequeño viraje<sup>176</sup>, el retorno, la torsión hacia el *afuera* del pensar. Pensar (la esencia de) lo sagrado como preparación de un pensamiento que pueda ir más allá de lo ente —de la presencia, de la luz— para precipitarse, aerolito en el *Abgrund* de la divinidad.

Ya se ha advertido: en Heidegger, lo divino no coincide con el ser. Sólo mienta una de las cuatro —infrangibles— dimensiones de la *Geviert*<sup>177</sup>. Lo térreo, lo celeste, lo mortal, lo divino. La tierra entrañante y sustentante, el cielo que marcha y pasa, los divinos mensajeros siempre ocultos, los mortales que guardan el *cofre de la*

<sup>173</sup> Cfr. M. Heidegger, *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968, p. 230

<sup>174</sup> La secuencia hölderliniana va de la extrema des-gracia (*Unheil*) al extremo de lo divino (*Göttliche*) pasando por lo salvo o salvífico (*Heile*) y por lo sagrado (*Heilige*). Vid., *supra*, en este capítulo, sección I.

<sup>175</sup> Cfr. Arion Lothar Kelkel, "Heidegger o la conversión 'filo-lógica' y poética", en *Heidegger*, Edaf, Madrid, 1981, pp. 261 y ss.

<sup>176</sup> La indigencia (*Nor*) es también urgencia, exigencia, constrictión. El ser, en su indigencia, nos *constriñe* a "llevarlo a lenguaje". *Anspruch* (interpelación, llamado) tiene en Heidegger este doble aspecto: reivindicación (como constrictión) y destinación (la voz dirigida, destinada); de un lado, el ser nos *manda* obedecer, del otro nos *pide* una escucha sincera, una apertura pensante. Por ello, en la época de la consumación de la metafísica, allí donde el hombre es reducido a su mínima —pero máximamente eficiente— expresión en cuanto *bestia de trabajo*, la indigencia extrema es la *ausencia* de indigencia. En el crepúsculo de la técnica no puede decidirse —humanamente— si comienza una *nueva aurora* o si se va a instalar un *interminable invierno*: *ahora* se halla más cerca el peligro que la esperanza, pero precisamente (ya) no se trata de —mediante la esperanza— *eludir* el peligro. Cfr. Michel Haar, "Le tournant de la détresse", en *Heidegger*, o.c., pp. 331-358

<sup>177</sup> La "cuaternidad" (*Geviert*) es el *juego de espejos* del mundo, el *anillo* donde las cosas en cuanto cosas resplandecen: "Sólo cuando —probablemente de un modo repentino— el mundo, como mundo, haga mundo, resplandecerá el anillo del que la vuelta de tierra y cielo, divinos y mortales se desanillará entrando en la docilidad de su simplicidad". Cfr. M. Heidegger, "La cosa", *Conferencias y artículos*, o.c., p. 159

*nada*<sup>178</sup>: el ser es esa tensión, esa escansión, ese *cruce*. Lo divino es un modo de revelación del ser — que se oculta: “Es del prevalecer oculto de esta deidad de donde aparece el dios en su esencia, que lo sustrae a toda comparación con lo que es presente”<sup>179</sup>. A su turno, lo divino se manifiesta como mundo, en cuanto *habla*. Se puede, como en Hölderlin, *decir lo sagrado*, pero en ningún caso es posible *nombrarse a Dios*. El habla, incluso la palabra originaria, es, a este respecto, enteramente ciega. Lo sagrado es la *cercanía* del Dios; el poema sólo señala. El poema, lo hemos visto, es sólo el *entre*, lo *abierto*, el caos que une-y-separa al mortal con lo divino y a la tierra con el cielo, y a los cuatro en *la cosa* (del pensar). La palabra inicial es lo que ha de oírse para que el ser, sin llegar a ser jamás dicho, reverbere en ese ente extraño, movedizo, mágico y arriesgado que es el lenguaje en estado naciente<sup>180</sup>.

Que *tremole* en el habla. Porque tampoco se trata de descifrar una *filosofía latente* en el interior de la poesía; se trata más bien de *escucharla de otro modo*: a partir de un pensamiento que, hasta ahora, sólo ha podido existir como filosofía, pero que *presiente* que ella misma no es más que un destino provisorio. La palabra poética no es un refugio, sino la *asintota* del pensar, allí donde la proximidad permanece distancia expresamente guardada: “a través de la palabra del ser que es la palabra filosófica, la escucha del poema nos ayuda a escuchar otra palabra, no como palabra poética, sino como palabra del pensar”<sup>181</sup>. Una palabra que no *adorna* el mundo, sino que lo nombra en tanto que *Lichtung*.

Palabra *hermenéutica*: la poesía *interpreta* las palabras primordiales de la tribu, manteniéndose en la *frontera* que separa a los dioses de los hombres. De ahí su rechazo, dada su cercanía con lo maldito y prohibido. Un *canto a la fuga* de lo divino, eso es el poema según Heidegger. Un canto, pues, a *lo-que-no-se-cumple-en-el-tiempo*. Si el dios pertenece al no-tiempo de lo sagrado, el poema sólo puede brotar en la *indigencia* (*notwendigkeit: détresse*) del tiempo, en *su noche*. Espacio oscuro y retraído que *funda las cosas*. La poesía no puede, en este sentido, dejar de ser experimentada como una *amenaza*. Ella es el espacio y el instante de la inscripción, la *infinita quietud* en la que todas las energías están en actividad. Por ello, *el más serio de los juegos*. El punto en que el pensamiento *renuncia a intervenir* en el mundo, en

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 155

<sup>179</sup> *Ibidem*. Otto Pöggeler sostiene (*El camino del pensar de Martin Heidegger*, o.c., p. 257 ss.) que la poesía de Hölderlin es la *incitación decisiva* que lleva a Heidegger a pensar el mundo en cuanto que *Geviert*. Por su parte, Jean Beaufret (“En chemin avec Heidegger”, *loc. cit.*, p. 223 ss.) añade otras dos fuentes: *Los dioses de Grecia*, de Walter F. Otto, donde se opone la *religión* —una *cosa romana*, al decir de Heidegger— a la *poesía* de los griegos, lugar en el que se abre el mundo precisamente en tanto que cielo, tierra, hombres y dioses. Y, por otro lado, *Über den gotischen Kirchenraum*, de Hans Jantzen, que pone de manifiesto la importancia —arquitectónica y simbólica— del crucero del transepto: una estructura *diáfana* que delimita el espacio propio de lo sacro. (Ambos libros se remontan al año de 1928).

<sup>180</sup> Hay que decir que esto no sólo *acaece* en territorio poético. También *la pregunta* expresa la “piedad” (*Frömmigkeit*) del pensar “Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens”, última frase de “La pregunta por la técnica”, *Vorträge und Aufsätze*, 1953. Manuel Arranz traduce *devoción* en J. Derrida, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, o.c., p. 25

<sup>181</sup> Cfr. Jean Beaufret, “En chemin avec Heidegger”, *loc. cit.*, p. 220

la línea en que el pensamiento simplemente *responde* a un llamado que sólo podría identificarse con el silencio y el misterio.

## 3

Decir lenguaje es decir: templo, casa, recinto del ser. *Eso* es lo que el poeta arriesga. “Todo ente, los objetos de la conciencia y las cosas del corazón, los hombres que se autoimponen y los que son más arriesgados, todos los seres están a su modo, en cuanto entes, en el recinto de la lengua. Por eso, si existe algún lugar en el que sea posible la inversión fuera del ámbito de los objetos y su representación, en dirección hacia lo más íntimo del espacio del corazón, ese lugar se halla *única y exclusivamente en ese recinto*”<sup>182</sup>. En el lenguaje es donde se verifica o, mejor dicho, en donde se experimenta el máximo riesgo, porque lo que hace el poema es revelar la naturaleza —el ser de lo ente— precisamente en cuanto que riesgo, abertura, peligro: intemperie. Pero ese riesgo no se corre en cualquier parte ni de manera constante. El traspaso del orden de los intercambios al orden de la intimidad —el paso de lo visible a lo invisible— es enteramente ocasional: es una *rareza*, una ocurrencia, un instante siempre y en cada caso único. Allí, el lenguaje *escapa al deseo*. Se transforma en un canto que deja de pretender, se priva de alcanzar un producto cualquiera. Cuando solamente es *un soplo por nada*<sup>183</sup>. Es el modo en que el lenguaje acoge “el propio espacio interno” del mundo: ese pliegue que *somos*<sup>184</sup>. Allí donde se expresa lo callado. Cuando en verdad se quiere *de otra manera*.

Heidegger pretende, en su escucha de la palabra poética, encontrar algo así como la huella de la huella. *Heil* es la antesala de *Heilig*. Lo invulnerable —lo indisponible, lo incólume— es la señal de que se está en camino hacia lo sagrado: el espacio del (advenimiento del) dios. ¿Cajas chinas? Leamos: “En lo invisible del espacio interno del mundo, bajo la forma de cuya unidad mundial aparece el ángel, lo salvo (*Heil*) de lo ente mundial se torna visible. Sólo en el más amplio ámbito de lo salvo puede aparecer lo sagrado (*Heilig*). (...) Lo no salvador (*Un-heil*) como tal, nos pone sobre la pista de lo salvo. Lo salvo invoca a lo sagrado. Lo sagrado vincula a lo divino. Lo divino acerca al dios”<sup>185</sup>.

Lo no-salvador ¿podría remitir a otra cosa que no fuera a la *indiferencia* del ser, es decir, a la intemperie, al desamparo ontológico en que se encuentran arrojados —y con lo que están obsequiados— los mortales? Reconocer el desamparo abre el camino para ser tocados por lo indisponible; ese ámbito conecta con lo divino. Y sólo

---

<sup>182</sup> Cfr. M. Heidegger, *Caminos de bosque*, o.c., p. 281

<sup>183</sup> Rilke, *Sonetos a Orfeo*, cit. en *ib.*, p. 287

<sup>184</sup> Es el paso del lenguaje como obra (apetencia de la vista), al lenguaje como *espacio* abierto a la intimidad: expuesto al *viento* de la existencia *desnuda*. *Ib.*, p. 285-286

<sup>185</sup> *Ib.*, p. 288

allí se prepara el mortal para acoger al dios. La palabra poética emerge de la tiniebla del mundo para abrirse al rastro dejado por los dioses fugados<sup>186</sup>.

Al margen, pues, de toda *revelación establecida* (ya hemos señalado el vínculo que enlaza a la filosofía —metafísica— con la teología<sup>187</sup>), Heidegger despliega, también un poco a contra-corriente, una interrogación que apunta a lo mismo: ¿cómo viene lo sagrado al lenguaje? La *revelación establecida* es, en este sentido, una flagrante *contradictio in adjectio*. Lo sagrado es un ad-venir, un camino, nunca habría de confundirse con la seguridad de un punto de llegada, de una tierra firme que sería una fe arraigada —y abrigada— en el contenido de la Escritura. En definitiva, *lo sagrado no clausura la pregunta*. De camino al habla, es decir, de camino a lo sagrado. ¿El camino de Heidegger o el camino de lo sagrado en el habla? Para responder a lo primero, bastará, quizá, remitirnos al *Diálogo con un japonés*<sup>188</sup>. Para lo segundo, será imprescindible retomar, esquematizándolo, el célebre pasaje de la *Carta sobre el Humanismo* que hemos citado páginas atrás<sup>189</sup>:

Verdad del Ser —————> Manifestación de lo Sagrado —————> Esencia de lo divino (*deité*) —————> Sentido de la palabra (de) Dios —————> Verdad del Ser

Lo sagrado (principio sin principio, an-arquia originaria) es el ámbito de aparición de lo divino (apertura de un espacio religioso) que a su turno permite la *figuración* de los dioses — y vuelta a la Verdad del ser. El camino, así, es un círculo. No propiamente una fenomenología (van der Leeuw, Eliade, Ricoeur) sino, al hilo del poema (Hölderlin), una *hermenéutica* de lo sagrado. Y ello es así porque el Dios de

<sup>186</sup> Los últimos hombres, que viven a la sombra de esa fuga, serán acaso los más longevos: ni siquiera experimentan la indigencia en cuanto indigencia *del ser*. Lo divino, como se ha dicho, es la *medida* de lo humano: su epifanía es la manifestación del misterio. Pensar lo divino es, pues, pensar lo oculto, pensar el olvido: pensar lo impensado. ¿Cómo? Por principio, sorteando la fuerza de gravedad de todo lenguaje objetivante, llámesele ciencia, mitología, mística o —incluso— teología negativa. Al dios oculto quizá habría que pensarlo en su positividad, escuchando su lengua silenciosa, experimentando su voluntad de renuncia. Dios es lo real — pero solamente en el sentido de que lo más propio de lo real es que se sustrae: olvidar la presencia, presenciar el olvido. El modo de abrirse a semejante espacio sólo puede ser la *espera*. No la esperanza, que en su carácter compulsivo lo tiene todo prefigurado. Esperar, es decir: no forzar. Pernoctar en la indecisión y la vigilia, pensar nocturno que desactiva el trajín de los trabajos y los días — con su ineludible encandilamiento. Cfr. Manuel Olasagasti, “Crisis del humanismo y apertura a Dios según Heidegger”, en Instituto fe y secularidad, *Convicción de fe y crítica racional*, Sigueme, Salamanca, 1973, pp. 323-332

<sup>187</sup> “La metafísica occidental es en sí teológica incluso allí donde ella se separa de la teología dogmática”, dice Heidegger en *Nietzsche, II*, o.c., p. 52

<sup>188</sup> Cfr. *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1991. Heidegger esboza cuatro fases en su camino personal —en su interrogación— al lenguaje (y a lo sacro): 1) De 1915 a 1927 —cuyo eje es *Sein und Zeit*; 2) el año 1934-1935 —con Hölderlin como figura central—; 3) de 1935 a 1945 —con Nietzsche al lado de Hölderlin—, y 4) de 1945 hasta el final, bajo el influjo de Trakl.

<sup>189</sup> “No es sino a partir de la verdad del ser...etc.” Cfr. Jean Greisch, “Hölderlin et le chemin vers le sacré”, *Heidegger, Cahier de l’Hermé*, o.c., pp. 543-567. Ni Beaufret ni Greisch se “tragan la horquilla”: esta pro-cesión no es la (inconsciente) confesión de un cristiano enmascarado, no son “los vestigios dispersos de un *itinerarium mentis ad Deum*” (p. 548). Greisch la concibe más bien como una *Wegformen*, una “fórmula de camino”.

las religiones positivas, históricas, es sólo —para Heidegger— *un producto de la metafísica*. Dios *no funda* lo religioso, porque lo sagrado es el lugar —el *medium*— de su *encuentro*. Un espacio que *no aparece* si no es hasta después de que el pensamiento *en cuanto piedad* le ha preparado su advenimiento.

La cuestión es comprender *cómo*, una vez disipada la confusión entre Dios y lo sagrado, adviene este último a la palabra. Al pie —al filo— del poema, Heidegger distingue cuatro movimientos en esta hermeneusis. Hay, en primer lugar, un *grado cero* de la comprensión. De allí se pasa a la *escucha de la vibración* del poema, que depende de una “sensibilidad fundamental” y que se abre hacia un *lugar metafísico* donde la palabra poética puede ser *pensada*. Como señala J. Greisch, el pensamiento de lo sagrado se sitúa justamente en esta articulación de la sensibilidad y el espacio (metafísico) del pensar<sup>189</sup>. Por lo sensible *sabemos que no sabemos* lo que somos. Lo que somos —y eso nos recuerda el poema— es *tiempo*<sup>190</sup>. Por él y en él el hombre queda —históricamente— expuesto ante el todo del ser, ante el *decir fundamental* de los dioses, que es anterior a toda significación y, por ello, exceso y violencia.

El movimiento del poema es entonces esa *exposición a los dioses*, esa *inserción en la tierra* que abre un mundo y funda el *ser-ahí*. Pero *antes* de los dioses hay algo, algo *gratuito* que trasciende el orden de lo útil y de lo inútil. La retirada de los dioses —la *tristeza sagrada*— no equivale entonces a un *eclipse* de lo divino. Ella *funda* otro lugar metafísico en el que es posible pensar esta retirada: “La huida, la falta y el advenir de los dioses de un pueblo abren esta sensibilidad fundamental. Así, nuestro ser-ahí histórico está emplazado en la indigencia extrema y ante una decisión, que rebasa ampliamente la cuestión: cristianismo o no, conflicto de confesiones o no; una decisión anterior y superior a todo esto, puesto que es la cuestión de saber si y cómo un pueblo funda su ser-ahí histórico sobre la experiencia originariamente única del lugar (*Rückbindung*) entre los dioses y si es solamente así que ese pueblo puede asumir su destino y mantenerse en él; no la cuestión de saber cómo el pueblo supuestamente existente puede llegar al fin de una confesión o de una religión transmitida. Se trata del verdadero aparecer o no-aparecer de dios en el ser del pueblo a partir de la indigencia de su ser y por él. Este aparecer debe llegar a ser el acontecimiento fundamental”<sup>191</sup>. Este *lugar entre los dioses* es así una *determinación fundamental* de los pueblos, pero no hay *ninguna religión positiva* que tenga sobre ella privilegio alguno.

La poesía lucha por *retener la huella* de lo sagrado — en tanto que *huella*. Palabra inicial, palabra distendida en el entre-dos que encarnan los semi-dioses. Ella debe avanzar allí donde no hay camino alguno. Sagrado es lo Abierto, Origen en su pureza. El poema acoge la Abertura y al mismo tiempo *cuestiona* al ser, pero en este cuestionar se aloja todavía una violencia. A fin de cuentas, por una inquietante inversión, lo sagrado puede ser nombrado, pero no verdaderamente *dicho*. Lo sagrado

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 552

<sup>190</sup> El poema nos arranca del tiempo calculable del individuo para arraigarnos en el tiempo de los pueblos: nada que ver con “esencias eternas” que nos constituirían más allá de la temporalidad.

<sup>191</sup> Heidegger, cit. por Greisch, *loc. cit.*, p. 557

nombra esa turbación ante lo que proviene, adviene, sobreviene — sin poder ser capturado por la palabra, justamente porque es, en un sentido radical, *anterior* a ella. Pero también por ello no puede coincidir o identificarse ni con la belleza y el bien (platónicos) ni con la gloria y la beatitud (cristianas o aun místicas), porque la esencia de lo Bello *no es* la belleza, sino, como sabía y declaraba Kant, *el límite* (soportable) de lo siniestro<sup>193</sup>. Algo más antiguo que los tiempos y los dioses<sup>194</sup>.

Lo sagrado, de acuerdo con todo esto, *no puede ser dicho*, porque, instancia mediatrix por excelencia, escapa a toda mediación. Tampoco es una propiedad del hombre, porque sólo pertenece a sí mismo. Pero la palabra poética instaura una mediación respecto de esta violencia primordial — sin acertar a (o sin *deber*) alterar la *inmediatez* de lo sagrado. Por ello, la *ley secreta* de este pensamiento de lo sagrado consiste en *decir lo sagrado en su firmeza* (*Festbleiben; fermeté*). Lo que equivale menos a *traer lo indecible a la palabra* que a *sacar la palabra hacia lo extraño*. Pensar lo sagrado equivale así a experimentar un *sueño divino*, pero no a *soñar con un dios*<sup>195</sup>.

Recordar el olvido del ser es, en consecuencia, tanto como mantener en la vigilia las huellas de *lo invisible, lo irreconocible, lo callado*. Quizá ello sea idéntico, en lo esencial, a dejar que el rastro del sueño invada la vida despierta<sup>196</sup>: porque el poema, en el fondo, al *desplazar la frontera* entre el sueño y la realidad, no hace otra cosa que convidar a la *fiesta*.

La fiesta de *no querer el querer sino de escuchar la voz* —silencio elocuente— *de lo intacto*.

---

<sup>193</sup> Cfr. Eugenio Trias, *Lo bello y lo siniestro*, Barral, Barcelona, 1982

<sup>194</sup> “Lo sagrado no es sagrado porque sea divino, sino que lo divino es divino porque, a su modo, es ‘sagrado’”, cfr. M. Heidegger, *Aproches de Hölderlin*, cit. por J. Greisch, *loc. cit.*, p. 561

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 563. Y es que, en el pensamiento de Heidegger, los dioses sólo ocupan *una dimensión* del ser. No tienen porqué monopolizar lo sagrado, que es *el juego mismo* de los cuatro. En este sentido, lo sagrado se halla amenazado no sólo por lo divino, sino también por el poema.

<sup>196</sup> “Por hábito, tenemos a lo real por medida del sueño, pero habría que atreverse a pensar a ciertos sueños como la medida de lo real”, *Ibid.*, p. 559



## Capítulo quinto. *Semiótica, simbólica: en busca de otro horizonte*

*No quedan más que signos: signos de signos,  
signos de nada. Simulacros. Huellas.  
Huellas que se cancelan.*

Vincenzo Vitiello,  
*La palabra hendida*<sup>1</sup>

¿Qué se ha pensado a partir de —y sobre el surco abierto por— Nietzsche y por Heidegger? ¿Se ha experimentado una profundización, un abandono o una repetición de sus trazos inaugurales? ¿Existe aún la filosofía? ¿Qué fisonomía podría reconocérsele al pensamiento finisecular? Tal vez, sin pretender que estos rasgos lo agoten, *una creciente asunción del mal, de la muerte, del dolor... y de la alegría sin objeto*. ¿Fidelidad al espíritu de la tierra? ¿Reconocimiento de lo sagrado *en el cuerpo que emerge-y-decae*?

Además de incursionar en los textos de Georges Bataille y de Maurice Blanchot, abordaremos en estos dos últimos capítulos algunos aspectos de la reflexión en torno a lo sagrado, sirviéndonos para ello de la obra de Carlo Sini, desde la semiosis infinita, de Creuzer, desde la razón simbólica, y de María Zambrano, desde su *poética del alma* o su *razón entrañable*, en esa intensa, compleja y subvertida confluencia de la filosofía y de la literatura que parece caracterizar a los segmentos más vivos del arte y del pensamiento contemporáneos.

### *I. Sujetar al sujeto: la estrategia psico-histórica*

El hombre es hombre *porque* puede mirar al cielo.

Carlo Sini<sup>2</sup>

#### 1

Es muy posible que el episodio homérico de un Ulises atado al mástil y expuesto simultáneamente al hechizo del canto de las sirenas<sup>3</sup>, analizado en páginas

---

<sup>1</sup> Cf. Vincenzo Vitiello, "La cosa —la nada— lo posible", en *La palabra hendida*, o.c., p. 203

<sup>2</sup> Cf. Carlo Sini, *Pasar el signo*, o.c.

<sup>3</sup> Cf. *Odisea*, Gredos, Madrid, trad. J. M. Pabón, 1982. Vid. en esp. el Canto XII

deslumbrantes por Adorno y Horkheimer en la *Dialektik der Aufklärung*<sup>4</sup>, condense todo lo que podría decirse a propósito del *sujeto de la empresa moderna*. “La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta constituir el *si mismo*, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia. (...) El temor de perder el *si mismo*, y con él la frontera entre si y el resto de la vida, el miedo a la muerte y a la destrucción, se halla estrechamente ligado a una promesa de felicidad por la que la civilización se ha visto amenazada en todo instante. Su camino fue el de la obediencia y el trabajo, sobre el cual la satisfacción brilla eternamente sólo como apariencia, como belleza impotente”<sup>5</sup>. Intentando salvarse, el hombre de la Ilustración, el hombre de la *ratio*, el hombre moderno, se condena: la seducción de la naturaleza negada se refugia en un arte que ya no se abre a la contemplación. La clave del progreso es también cifra de la regresión; la supervivencia está asegurada, pero al precio de una continua mutilación. El sujeto se encuentra íntegramente contenido en su astucia. La astucia que incluso le lleva a disfrazarse de oveja para escapar del monstruoso ojo ciclópeo diciendo: *soy nadie*<sup>6</sup>.

Otro buen ejemplo de *sobre-represión* de lo reprimido lo constituye, a despecho —o quizá *en virtud*— de su intención “liberadora”, la terapéutica psicoanalítica, al menos tal y como la entiende el propio Freud, que empareja lo sagrado —o la creencia en lo numinoso— con el síntoma neurótico, declarándose así, *eo ipso*, partidario de *nuestro Dios Logos*<sup>7</sup>; en efecto, es posible inscribir al psicoanálisis en el marco de una estrategia mayor de desacralización. Síntoma y creencia serán disueltos por la puesta en escena del *oscuro secreto*, lo cual significa que la desacralización es el “principio de poder terapéutico inherente al psicoanálisis”<sup>8</sup>. Monique Schneider ha logrado establecer al respecto un innegable nexo de filiación entre la liturgia del exorcismo y la celebración psicoanalítica; en ésta también se convoca a los demonios —haciendo aflorar las representaciones y las fuerzas inconscientes— y también se les da cacería —mediante la catarsis y la supresión purificadora—. Sólo que, empresa ilustrada, el psicoanálisis renunciará a hablar del *diablo* —el supremo *engañador*— para situar el origen de la impureza en un principio femenino: “más acá de diferentes etiquetas, se trata siempre de actualizar,

---

<sup>4</sup> Cfr. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, trad. J. J. Sánchez, 1994, en esp. pp. 97-128

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 86-87

<sup>6</sup> La astucia de Ulises —verdadero secreto de toda ontología— responde al principio ilustrado de utilidad: todo esfuerzo particular debe poder reducirse a las exigencias de la producción y la conservación. De allí, la —congénita— hostilidad de la época moderna al principio del *sacrificio*, es decir, al intercambio (simbólico) entre términos no equivalentes.

<sup>7</sup> Cfr. Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*. Alianza, Madrid, trad. L. López Ballesteros, 1975

<sup>8</sup> Cfr. Monique Schneider, “La liturgie psychanalytique”, *Magazine littéraire*, Núm. 149, Paris, 1978, p. 26. Para un análisis detallado, véase su libro *De l'exorcisme à la psychanalyse. Le féminin expurgé*, Retz, Paris, 1979

en una celebración maniquea, el mismo combate sagrado entre un personaje que encarna el poder purificador y un elemento portador de una mancha radical”<sup>9</sup>.

Un héroe (Edipo) que encarna la potencia luminosa, solar, y un monstruo (la Esfinge), que representa la fuerza de lo sumergido y oscuro: una palabra *sabia y clara* que disuelve los enigmas y disipa los poderes del mito y del encantamiento, una *remoción* de lo sagrado (nocturno, materno, chtonio, retráctil) mediante la celebración de la (redentora, fálica) luz diurna. Un combate, empero, que sólo logra, en su aparente triunfo, *interiorizar la fisura*. El héroe se resquebraja *por dentro*. Su remoción del mito se apoya en el mito mismo. Su expulsión de lo sagrado se practica desde una dimensión no por inconsciente menos *litúrgica*. Ninguna (higiénica) luz conceptual puede *limpiar definitivamente* esa marca, esa mancha, esa sombra rebelde. La domesticación del pensamiento salvaje comporta una suerte de *contagio* de lo salvaje en el recinto sacrosanto de lo civilizado<sup>10</sup>. El texto de la razón (científica) no se encuentra tan alejado del texto mítico: todo él es un *encantamiento* dirigido contra esa comarca primitiva, emocional, maldita, irracional, informe, arcaica, tenebrosa: “se trata de establecer una barrera contra un lenguaje poseído por las potencias afectivas que se desencadenan a la manera de las potencias demoníacas; para preservar de ese riesgo, el discurso lingüístico se vuelve sacerdotal y exorcístico; lo esencial es menos comprender que resguardar, edificar las normas a partir de las cuales sea posible erigir un lenguaje purificado”<sup>11</sup>. Contra lo sagrado, el saber —psicoanalítico, lingüístico, científico— edifica un *templo*. Hay que pasar de la *madre* (chtonia) al *padre* (uranio).

Pero lo reprimido, y eso lo sabe Freud demasiado bien, *no* (simplemente) *se extingue*.

## 2

La modernidad, como hasta aquí hemos tenido ocasión de ir comprobando, consiste fundamentalmente en una *interiorización* del principio divino, en una *autorredención* del espíritu (humano) frente al mundo, experimentado ante todo como caducidad, amenaza y dolor. No es casual que el Sujeto, concebido en cuanto nudo de representaciones, en cuanto correlato de un mundo que nunca es *en sí* sino *para (un) nosotros*, se constituya como protagonista ejemplar de esta gesta de dominio y reducción del mundo. Pero, en este proceso, el Sujeto-fundamento experimenta, sin escape, una erosión igualmente fundamental. Como escribe G. Marramao: “Este proceso conduce inexorablemente a una progresiva des-estructuración del Sujeto mismo. La crisis del Sujeto, fundamento de la *Darstellung* productiva, en realidad no es más que la consecuencia de la realización plena de la Representación misma, de su hacerse *ratio* de la historicidad, o sea, Razón histórica. El problema del orden tenderá por tanto a desplazarse desde los grandes temas del Progreso y la Legitimidad, como

---

<sup>9</sup> “La liturgie...”, *o.c.*, p. 27

<sup>10</sup> Cfr. Jack Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Akal, Madrid, 1985

<sup>11</sup> M. Schneider, *o. c.*, p. 28

creciente autoconciencia de la humanidad en el proceso histórico, hacia la cuestión más prosaica de la disposición funcional a la conservación y la normación del azar. De Forma del Proceso el sujeto acabará transformándose así en estructura hipotética de las trayectorias del ente, constantemente expuesta a las fluctuaciones de una 'contingencia' imprevisible<sup>12</sup>.

En nuestro confín, a quinientos años de la revolución copernicana, el pensamiento occidental comienza a *presentir* lo que para su lógica, su *verdad*, significa la plena asunción de *lo infinito*. La ciudadela metafísica se conmueve en sus cimientos. En el crepúsculo, no sólo el pájaro de Minerva emprende el vuelo: en la penumbra ambiente, también *aparecen las raíces*<sup>13</sup>.

En su libro *Pasar el signo*, Carlo Sini narra esta asombrosa aventura que es en su núcleo un distanciamiento, una expulsión y una verdadera *disyunción*: la constitución del mundo de la *ratio*, con la concomitante destrucción de lo que Sini llama el *componente cosmológico* que nuestro estar-en-el-mundo necesariamente, *naturalmente*, involucra. Veámosla en sus principales rasgos e inflexiones antes de descubrir el mecanismo de subjetivación que se halla en la base del proceso — y que conduce finalmente a la disolución del mundo y del sujeto moderno. Lo que se impone, en el fin de la modernidad, *lo que configura* ese mismo fin, es el reconocimiento, todavía lleno de reticencia, de nuestro lugar en el seno de una *semiosis infinita*: "El evento no es el 'misterio', el 'más allá', lo 'místico': está en la naturaleza de la relación signica el entregarse retrayéndose *al* significado y *del* significado (...). Lo que 'es' remite"<sup>14</sup>.

Semiosis infinita: para que haya significado, para que la verdad entre en proceso, *es necesario que lo real también huya de la verdad y del significado*; puesto que si es cierto que el lenguaje es lo que articula al pensamiento, también debe articular la realidad: "No hay ideas preestablecidas, y nada es distinto antes de la aparición de la lengua"<sup>15</sup>. La realidad no está "allí, afuera", esperando que el

<sup>12</sup> Cfr. G. Marramao, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, trad. J. R. Capella, 1989, p. 48

<sup>13</sup> "Pero con la luz del ocaso se divisan las raíces. Al remate aparecen los orígenes: los 'valores' del sueño de Alejandro reciben una sacudida y pierden valor. Eso sucede por una coherente necesidad del destino, ya que esos valores se vuelven totalmente históricos y revelan que nunca han sido otra cosa. Por consiguiente, la estrella polar que ha guiado la marcha de la civilización occidental empieza a ponerse. Estamos a punto de pasar el ecuador de la concepción eurocéntrica de la existencia y de la verdad." Carlo Sini, *Pasar el signo*, o.c., p. 155 (trad. modif.)

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 60. Toda la primera sección del libro está dedicada a la explicitación de la *teoría del signo*, que sirve a Sini como sustento *suplementario* de toda su indagación sobre la constitución del mundo de la *ratio*: la calculabilidad metafísica que desemboca en el reino de la objetualidad histórica-científico-técnica típica de la modernidad. El punto de partida es la convicción de que "los enigmas del lenguaje contienen los enigmas de la historicidad del hombre", o, más propiamente, que "en los enigmas del lenguaje el hombre 'histórico' choca con los enigmas de su mismo modo histórico de existencia" (p. 12). Para una exposición actualizada de esta concepción en la que convergen de manera extremadamente fecunda la semiótica de C. S. Peirce y la analítica existencial de M. Heidegger, cfr. Carlo Sini, *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano, 1991

<sup>15</sup> *Pasar el signo*, o.c., p. 15. "Lo que nosotros entendemos comúnmente por *realidad* es una noción misteriosa, nebulosa y caótica. Y, además, una noción contradictoria". *Ib.*, p. 16

pensamiento se le ajuste y se halle en condiciones de decir su verdad. “La realidad es (...) un signo para otro signo que la interpreta, un signo *para* una creencia, es decir, un hábito práctico que prevé y usa, orientándose en el mundo ambiente. No hay realidad fuera de la interpretación”<sup>16</sup>. El sueño metafísico, en este sentido, no ha sido sino la suposición de que existe y nos es accesible una realidad *exterior* a la relación signica, a la cadena de interpretaciones-interpretantes; pero lo “real” es “el resultado de una función relacional que confiere precisamente realidad signica a lo posible y a lo existente, los cuales son, a su vez y a su manera, realidades signicas”<sup>17</sup>. *Todo es significado...*

A excepción “de la posibilidad y de la pura existencia del mismo significado”<sup>18</sup>; a excepción de lo que Sini llama el *evento* del significado, es decir, en términos heideggerianos, el “*hacerse mundo del mundo*”, el *lugar sin espacio mundano de todo posible lugar, de todo posible “tener lugar”*”<sup>19</sup>. La clausura metafísica consiste en imaginar un afuera que es (la imagen invertida de) ella misma. El afuera es su extensión, su colonia. La clausura de la *ratio* remite a una *intuición* de la esencia que la hermenéutica de Heidegger —y la pragmática de Peirce— disuelven sin contemplaciones: ni la verdad es una posesión ni la realidad es un simple hecho<sup>20</sup>. Como escribía Heidegger en *Sein und Zeit*: “La importancia no está en salir fuera del círculo, sino en entrar en él de la manera justa”<sup>21</sup>.

Curiosa paradoja: sabiéndonos irremisiblemente *dentro* del círculo de la interpretación infinita, nos hallamos de pronto arrojados *fuera* de la interpretación metafísica de la verdad y de lo real. Sabemos, de pie en el acantilado de la modernidad, que *lo originario no existe*. Sabemos, en el borde, en el *limen* del imperio de la *ratio*, que *el absoluto tampoco existe*. *Dios ha muerto*, confirmaba y celebraba Nietzsche. ¿Fin de los tiempos, consagración —sacrificio— de la primavera? Una desposesión que *abre* el espacio de la interpretación misma, que dispone el evento del significado, que *hace posible* el sentido mismo. La clausura metafísica *huye* del tiempo: para ella sólo es real lo que perdura, lo *suprasensible*. Sin embargo, subraya

<sup>16</sup> Si la realidad está articulada “como” un lenguaje, eso tiene por consecuencia que no exista la posibilidad de imaginar una verdad “privada”: toda verdad es “el horizonte infinito de las interpretaciones de toda la comunidad humana, o sea, la serie infinita y sucesiva de las interpretaciones: la ‘cadena de los Interpretantes’ (...) Hombre y mundo son polos de una relación signica” *Ib.*, p. 40

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 53

<sup>18</sup> *Ibidem*

<sup>19</sup> El espacio del significado es el no-lugar del evento. Para Sini, todo despliegue conceptual exige una raíz simbólica: “allora noi vediamo dispiegarsi insieme, saldamente intrecciati e irrinunciabili, i due momenti: la risposta concettuale che è sempre in cammino e, alla sua radice, il momento o l’evento simbolico che apre lo spazio dell’interpretare”, *L’evento del simbolo*, en *Il simbolo e l’uomo*, o.c., p. 272

<sup>20</sup> *Pasar el signo*, o.c., p. 59

<sup>21</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927; trad. J. Gaos, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962. Cit. por Sini, *Pasar el signo*, o. c., p. 29

Sini, “no es lo eterno lo que tiene sentido, sino precisamente lo caduco en su caducidad. Sólo el agua del río en la que, según Heráclito, no podremos bañarnos dos veces, tiene sentido. En otros términos: el sentido debe aceptar la muerte como *su* condición”<sup>22</sup>.

Y solamente a partir de semejante aceptación se comprende que el sentido y el valor *son de esta tierra*. La tierra es “lo insensato que hace posible el sentido”, el “juego” del significado “que extrae su alimento del evento”<sup>23</sup>. Solamente así se comprende por qué la pregunta es la *piEDAD* del pensamiento: guardar, dejar ser, alimentar, proteger al significado... como cuidamos de nuestros pequeños *a pesar* —¡o merced a ello!— de que sabemos que *no* son eternos. Pero la *piEDAD* también se impone en el sentido de *guardar (el) silencio* “que, sin embargo, siempre de nuevo a través de nosotros y gracias a nuestra silenciosa escucha se dice, ha sido y será dicho”<sup>24</sup>.

Sólo que no se quiere —no es tan fácil— escuchar. En efecto, el mundo contemporáneo es este esquizomórfico ensamblaje donde la metafísica *realizada* manda e impera ubicuitariamente creyéndose *superada*. “Sólo nosotros, que vivimos en la era de la ciencia y la técnica, podemos ser supersticiosos (...). Sólo pueden ser supersticiosos los hombres de la *ratio*, pues al renegar de la *ratio* caen en convicciones y prácticas irracionales”<sup>25</sup>. El mundo de la *ratio* se ha configurado en la pérdida de la experiencia: en aquel *empobrecimiento* de la experiencia, como se lamentaba Walter Benjamin<sup>26</sup>, que consiste ante todo en la supresión o el olvido o la perversión de la *contemplación de los cielos*. La visión del cielo está confiada desde hace siglos a la ciencia: ella no pregunta, ni contesta; sólo *busca*. Ella *investiga*<sup>27</sup>. La distancia que media entre ese mundo fraguado en lo que Sini denomina *experiencia cosmológica* y el mundo *desencantado* de la metafísica y la historia es la diferencia entre amar lo mortal *en cuanto* mortal y huir de ello... por no encontrarlo quizá lo *suficientemente* real: “El hombre conocía entonces el peso y el riesgo de la civilización. No esperaba un futuro en el reino de los cielos, ni soñaba con improbables sociedades ‘perfectas’. Tampoco vagabundeaba en busca de tierras prometidas. Pero amaba y custodiaba lo

---

<sup>22</sup> *Pasar el signo*, cit., p. 64

<sup>23</sup> Así, mientras que *metafísico*, vulgo *nihilista*, consiste en esta remisión del sentido a una realidad *fuera* del evento simbólico, fuera de *este mundo*, fuera del círculo de la caducidad, el advenir y el despedirse, la semiosis infinita o círculo hermenéutico nos abre la posibilidad de experimentar lo impensado de toda modernidad, de toda *ratio*: eso que Nietzsche intentaba significar con la expresión, todavía enigmática, de *fidelidad al espíritu de la tierra*. Cfr. *Pasar el signo*, cit., p. 65

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 89

<sup>26</sup> Cfr. Walter Benjamin, *Experiencia y pobreza*, en *Tesis de filosofía de la historia y otros escritos*, Premiá, Puebla, 1983

<sup>27</sup> Cfr. M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, o.c.

que poseía, en la Tierra y bajo el cielo, consciente del destino de muerte que espera a todas las cosas. Consciente del juego dionisiaco de la vida y del cruel e inocente giro de la rueda de los acontecimientos”<sup>28</sup>.

Lo más propio de la edad moderna es precisamente aquella experiencia en la cual los signos son vividos como *monedas convencionales*: todo se ha convertido en instrumento, en viático, en *medio* de otros “satisfactores”. Si cosmológico es nuestro habitar, metafísica es nuestra organización racional de la experiencia, nuestro *situarnos frente a las cosas* — y con ello impedir que sean experimentadas en su densidad de *cosas*<sup>29</sup>. La *ratio* está configurada por la imposibilidad de *especular*: sólo funda y explica, y con ello se ve privada de saber o decir algo del “juego del mundo”, de las “cosas mismas”. En el confin de la modernidad, la pregunta hermenéutica sigue siendo: “¿Cómo se puede ‘pensar’ más allá, en dirección al mundo y a las cosas?”<sup>30</sup>. Lo que con ello se pregunta es cómo *habitar el círculo* sin seguir soñando con un afuera, con un punto arquimédico: con el punto de vista de la divinidad, ese ser capaz de asegurarnos el disfrute de las cosas en cuanto objetos.

Cuando la abertura del cielo y de la tierra han dejado de emitir signos, el hombre y sus trabajos llenan el espacio íntegro de la representación: el hombre *ocupa* el lugar de lo sagrado, divinizándose. La resonancia se transmuta en contrapunto. La tierra es un *lugar de trabajo*, una materia a explotar y dominar. La *ratio* garantiza ese señorío, privándonos simultáneamente de la experiencia misma de nuestro ser terrenal y celeste. Sometida a ese signo, la experiencia humana se hace *historia*. “Cuando Occidente habla de historia universal (pensemos en Kant, Herder, Schiller, Hegel y Marx) no se refiere propiamente a la suma empírica de las vicisitudes de todos los pueblos conocidos, sino más bien al destino de la tierra progresivamente dirigido a la totalización de la humanidad ‘histórica’ bajo el signo de la *ratio*”<sup>31</sup>. La historia es la *perspectiva* desde la cual se observa el mundo: sólo *en ella* las cosas son comprensibles y adquieren su realidad. Y lo característico de esta perspectiva es su

---

<sup>28</sup> *Pasar el signo*, cit. p. 96. Me estoy permitiendo citar *in extenso* no sólo para conservar la peculiar *cadencia* de la prosa de Sini sino también para subrayar que la constitución del sujeto moderno implica la destitución y desalojo de todo un conjunto de texturas y contexturas posibles, ancladas en la conciencia de que cada ser humano es sujeto *sólo* si el mundo ha sido *reducido* a objeto de sus manipulaciones. Lo que Sini llama *experiencia cosmológica* es muy similar a lo que Bataille, en sus obras, entiende por *soberanía*: soltarse del armazón de lo *útil*, romper el cascarón de la *ratio*. Vid. *infra*, capítulo sexto, sección II.

<sup>29</sup> Cfr. M. Heidegger, “La cosa”, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1959; trad. I. Zimmermann, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994. “De modo que es lícito decir que ningún hombre ha podido aún pensar en las cosas en tanto que cosas. La experiencia del pensamiento de las cosas en tanto que cosas es lo que todavía no nos ha alcanzado”. *Pasar...*, o.c., p. 110

<sup>30</sup> Lo *impensado* es también, en el “camino del pensar” de Heidegger, el *signo*. Cfr. *Pasar...*, cit., p. 114

<sup>31</sup> *Ib.*, p. 154

*voluntad de verdad*: nada de fábulas, sólo la verdad en su imparcialidad, objetividad y exactitud<sup>32</sup>.

Esta conversión de perspectivas desemboca en un *vaciamiento del afuera* y en una *infatuación del yo pensante*. El pensamiento es una *propiedad* del hombre: se le reconoce como una facultad de su psiquismo, y en cuanto tal *enfrentada* a la exterioridad inescrutable y ciega. “Fuera está la nada, el ‘sinsentido’, lo ininteligible, (aquello) con lo que el pensamiento no puede arreglar cuentas; sólo puede constatar ese resultado nihilista de su aventura moderna”<sup>33</sup>. Si el mundo está expropiado por nosotros y si el pensamiento es una propiedad de nuestro cerebro, si en fin nuestra perspectiva de la vida es siempre histórica, en cada momento ocupamos el *vértice* de la pirámide del saber. La actitud científica, imaginándose superior a la vieja y anticuada metafísica, sólo corresponde a su expresión más descarnada e ingenua. No tiene *toda* la verdad, pero está fuera de cualquier duda “razonable” el saber que su *método* le garantiza una progresiva apropiación de la verdad<sup>34</sup>.

Metafísica, ciencia, historia, humanismo: figuras del nihilismo. El exterior es la indiferencia, la insensatez, la impasibilidad, la ceguera: “el mundo se ha despojado de ‘sentidos’. Para nosotros es lo puramente incomprensible e impensable”<sup>35</sup>. El afuera de la verdad es sólo su *enfrente*, un espacio neutro para inscribir las operaciones del intelecto que calcula y quiere asegurarse. El discurso de la voluntad de verdad coincide puntualmente con el despojo del *valor del mundo*: en Kant, la interiorización de la ley moral, (pen)última máscara de la nada, equivale a la absoluta desvalorización de lo fenoménico: “lo que sucede en su dicho es el expolio de todo valor de la tierra, un suceso que encamina al hombre hacia el sinsentido cósmico del nihilismo y la falta de fundamento de todo valor moral”<sup>36</sup>.

Al menos es así como aparecen estas oscuras evidencias del pensamiento moderno ante nosotros, situados en el horizonte de una doble imposibilidad: porque *ya no* podemos seguir siendo (ingenuamente) metafísicos, pero *tampoco* podemos —por un simple movimiento de la voluntad— hacer nada por evitarlo. No es asunto

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 158. Es importante hacer notar que Sini no pretende *escapar* de la voluntad de verdad que se halla en la base de la perspectiva histórico-racional (y de la actitud teórica que le corresponde); sólo intenta *reconocer* nuestro entorno para saber hasta dónde “cala” la tradición metafísica.

<sup>33</sup> *Ib.*, p. 175. Una ex-propiación del mundo que coincide con el carácter puntual, interior, del pensamiento humano: todo lo contrario de la experiencia “cosmológica”, donde el lugar del pensamiento es justamente el *afuera* del hombre.

<sup>34</sup> “La ciencia moderna, al obrar con un fundamento ‘metodológico’, está convencida de que evita cualquier prejuicio ‘metafísico’, sin que pueda comprender aún que precisamente el método, el *organon*, es uno de los rasgos fundamentales de la *ratio* metafísica occidental”. *Pasar...*, cit., p. 181

<sup>35</sup> Suspendidos —soñando— sobre el lomo de un tigre, como diría Nietzsche. *Ib.*, p. 191 (trad. modif.)

<sup>36</sup> *Ib.* p. 221. Sini distingue cuidadosamente entre la *intención* (el significado) y el *sentido* (lo que *llega* a significar) de una proposición. No es que Kant *haya querido* disolver los valores, pero al transferirlos a una esfera transfenoménica está anunciando su efectiva disolución: “Cada borde del presente se desconoce a sí mismo y tiene que confiarse al futuro, donde encontrará por fin su propio sentido”, p. 222



de una decisión a favor o en contra de la perspectiva ensamblada en y por la *ratio*. Ese mundo nos ha articulado a nosotros mismos o a lo que creemos saber de nosotros mismos. La ciencia, la visión histórica, el dominio técnico de las cosas, la remisión del mundo a los intereses humanos: nada de ello es simplemente refutable, mas nada de ello nos es ya suficiente. Pero tampoco es posible mantenerse sin lucidez en la perspectiva, en el reino de la metafísica. Dios ha muerto: desde Nietzsche, desde Zarathustra, sabemos que *el centro es imposible, que existimos en la ausencia de centro*. Quizá no se ha pensado *hasta las heces* el *dictum* copernicano: la tierra firme es un punto en movimiento, un avanzar retrocediendo, un *spin* sin dirección preestablecida; la tierra firme es una ilusión... ¿necesaria? ¿Hacia dónde *cae* entonces nuestra representación descentrada del infinito de las interpretaciones del mundo?: “No estamos en el camino de ninguna ‘ciencia cosmológica’ nueva (como tampoco estamos en el de una nueva ‘ciencia psicológica de lo profundo’). Estamos más bien en el camino, mediante una experiencia de pensamiento a la que la tradición y por algunos rasgos esenciales llamamos todavía ‘filosofía’, de hacer que suceda el evento de esta misma experiencia: la experiencia —tal vez— de un nuevo sentido cosmológico de la vida”<sup>37</sup>.

¿Un nuevo *encantamiento* del mundo? La película de hielo que el proceder metafísico desparrama sobre la superficie del mundo, y que en este siglo que termina cubre la totalidad de lo real —pues lo “real”, como dice Heidegger, no es más que *lo que puede medirse*<sup>38</sup>— ¿empieza a derretirse, a mostrar sus fisuras, su fragilidad constitutiva? ¿Quizá ha llegado a manifestar el límite de su potencia? *El límite de la metafísica es el pensamiento*. La “jerga babilónica” de Heidegger actúa en esto como señal, como señuelo, como contraseña de semejante restricción. Pues lo que el intelecto racional no puede pensar —aún haciendo uso de él— es el infinito: “Este modo de pensar no *piensa*, no *piensa* en absoluto. Actúa experimentalmente, calcula, busca una praxis teórica, se remonta infinitamente, *usa* el concepto de infinito (como los de espacio, tiempo o causa), los convierte en instrumentos de investigación concreta, pero no *piensa en* todo ello; no *piensa* en el infinito remontarse y no *piensa* en el infinito (...). La ciencia no ‘*piensa*’ porque pensar no es su cometido”<sup>39</sup>.

La constricción del pensar dentro del horizonte del cálculo y del aseguramiento genera la *hechura* de este mundo, un dispositivo pilotado por la racionalidad técnica (e histórica) cuya reproducción vuelve a exigir nuevas y más sofisticadas constricciones y desplazamientos. Pero, ¿con qué vértigo se sustituye esa experiencia cosmológica que remite siempre a la vivencia humana del infinito? ¿A dónde va a parar, cuáles son los destinos de esa *sed* que ningún saber sacia y ningún signo podría agotar?

---

<sup>37</sup> *Ib.*, p. 225

<sup>38</sup> Cfr. M. Heidegger, “Ciencia y meditación”, *Conferencias y artículos*, o.c.

<sup>39</sup> *Ib.*, p. 245. La ciencia, en una palabra, está impedida para *especular*. Pero la contemplación del cielo —la apertura de lo abierto— es lo que nos hace humanos. El desencanto del mundo que produce la voluntad de verdad produce a su vez el desencanto de la voluntad de verdad misma. La supuesta neutralidad de la técnica y el carácter esencial de la *ratio* muestran su borde más arbitrario.

Tan sólo cuando la técnica *revela su esencia* es cuando el sentido de la modernidad, de toda modernidad, parecería entregar su secreto. Y ¿cuál es la *verdad* de la técnica, qué verdad es aquella que la técnica demuestra ser constitutivamente incapaz de pensar? En el confín de la modernidad, la técnica se nos revela en su carácter esencialmente *domesticador*. Es la invención que permite domar a los cuerpos, ajustarlos a lo que una colectividad exige de ellos — expulsiones mediante. No es extraño que coincidan en la *verdad* de la técnica la *verdad* de la religión y la *verdad* del método: “La técnica moderna es la versión moderna de la única verdadera religión. La única religión verdadera, la única verdadera técnica y el único verdadero método son tres momentos de un único proyecto de producción y domesticación de las almas. La técnica repudia toda otra forma de ser hombres y de obrar en el mundo que no sea ‘similar a sí’, y se atribuye la única *eficacia* que trae a cuenta perseguir y la impone mediante el dominio terrorista de la información (la cual, por otra parte, ya es de por sí terrorista, o sea, ‘técnica’)”<sup>40</sup>.

Tal es la conclusión a la que arriba todo el análisis de Sini, que por lo demás se guarda con bastante claridad de caer en un terrorismo “anti-institucional” simétrico al que encarna la técnica. La emancipación del sujeto coincide con la invención del alma y la liberación del mundo con el despliegue de la historia. Una invención que consiste ante todo, como veíamos antes formulado en el centro de la especulación hegeliana<sup>41</sup>, en un delicado pero inexorable proceso de *borrado del cuerpo*. “Cuerpo del hombre, cuerpo del lenguaje, cuerpo del mundo: estas expresiones nombran (de forma ‘wittgensteiniana’) el horizonte de lo inefable”<sup>42</sup>. La *saga* de este borramiento aparece nítidamente delineada en el texto platónico, y en particular en el *Timeo*, auténtico “alfa y omega” de la civilización occidental. Hay que releer el pasaje donde *el ser como presencia* va a entronizarse: “Cuando el padre que lo había generado vio que este mundo, convertido en imagen de los Dioses eternos, vivía y se movía, se complació de ello, y, lleno de alegría, pensó en hacerlo aún más semejante a su modelo. Al ser éste un animal eterno, trató, con su poder, que no es infinito, de que este universo fuera igual. Ahora bien, la naturaleza del alma era eterna y no era posible conferir plenamente esta propiedad a los que fueran generados, o sea, al universo en todas sus partes y, por lo tanto, decide crear una imagen móvil de la eternidad y, ordenando el cielo, crea una eternidad que permanece en la unidad como una imagen eterna que procede según el número, aquella que hemos llamado tiempo. Y los días y las noches y los meses y los años, que no existían antes de que el cielo hubiera nacido, consiguió que éstos también pudieran nacer, mientras creaba a aquél. Todas estas son partes del tiempo, y el ‘era’ y el ‘será’ son formas engendradas del tiempo, que inconscientemente solemos referir a la eterna esencia. La verdad es que

---

<sup>40</sup> *Ib.*, p. 376. De *terror pedagógico* califica Sini al mundo edificado por la modernidad.

<sup>41</sup> Cfr. *supra*, capítulo segundo, sección II.

<sup>42</sup> *Pasar el signo*, cit., p. 255

nosotros decimos que aquella era, que es y que será, y, sin embargo, sólo el 'es' le conviene realmente (...)"<sup>43</sup>.

Nacen a un tiempo *el ser como ser-presente* y el *sujeto* que contempla en el movimiento la imagen de lo eterno, en el cambio el rostro de lo inmutable. Con esa representación nace la posibilidad de *traducir* la temporalidad eterna del cielo en el tiempo lineal del razonamiento. Nace asimismo la posibilidad de *medir* el universo y de *contar* la historia. Nace, en una palabra, la metafísica: creyendo liberarnos del tiempo, quedamos por el contrario sujetos, encadenados al pasado. Lo que acaece en el evento que encuentra destino en la metafísica es que la reducción del ser a presencia (a re-presentación ante un sujeto que es su correlato) tiene por consecuencia el *dominio omnímodo del pasado sobre el presente*. "La necesidad de volver a pensar la historia, el pasado por el futuro, es al mismo tiempo la necesidad de volver a pensar el 'cuerpo', con todos sus valores (escritura, signo, astro, microcosmos, macrocosmos); y, por último la técnica"<sup>44</sup>.

El pasado, es decir: lo impensado. Los hombres de la *ratio* están condenados a *impedir el eterno retorno de lo nuevo*: por pensar el ser como presencia, el animal metafísico es incapaz de *dejar morir el pasado*, de interpretarlo para entonces *abrir el futuro*. Tierra y cielo, rocas y vacío; el cosmos, errancia; el cuerpo, un alma en pena. La abertura está a un paso de cerrarse por completo. ¿Se evitaría dando un salto mortal hacia lo irracional? ¿Se mantendría la abertura cielo-tierra haciendo pie en la otra cara de la *ratio*? ¿No hará falta intentar pensar de forma más radical lo que hay en el fondo de esa *ratio*? ¿Qué (nueva) relación podríamos esperar ver propiciada respecto del pasado?

## 3

Es necesario destacar que la constitución de la subjetividad moderna implica un *doble descentramiento*: con respecto a nosotros mismos y con respecto del mundo. El sujeto "adquiere" su alma suprimiendo de sí —y del exterior— al animal. "Son los discursos, su técnica y su ciencia, los que *instituyen* el alma. Y de ella Sócrates y los sofistas no son sólo los 'descubridores' sino precisamente los 'inventores'"<sup>45</sup>. *Remoción de la naturaleza (animal)*: creación de una "realidad en sí" desprovista de color, de sabor, de forma: el reino de la *luz pura*, ideado para contrarrestar el poder de los sentidos, la opacidad de los cuerpos, su resistencia a ser penetrados por la mirada bondadosa/perversa del filósofo-político. "El alma es esencialmente el 'intelecto' (...) que se constituye constituyendo al 'cuerpo' como su mero 'otro'. El 'todo', la

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 263

<sup>44</sup> *Ib.*, p. 272. Compárese esta servidumbre con la que Bataille opone a la soberanía. Sea una subordinación al pasado o al futuro, lo que ocurre en la metafísica es que *obtura la fulguración del instante*.

<sup>45</sup> Poder de construcción de una abstracción que es a su vez capaz de dominar al cuerpo: he ahí lo que Sini llama "estrategia del alma". El filósofo *es el verdadero político*. Cfr., *Ib.*, p. 330

'totalidad', que ella tiene que reivindicar contra los cuerpos, se resume y se concluye en la capilar dominación técnica ejercida y ejercitable con respecto a ellos"<sup>46</sup>.

La filosofía nace en Grecia como una *ciencia del alma*. El alma, es decir, una *cosa* des-centrada del cuerpo. Una nueva naturaleza, una *naturaleza interior*. Un no-cuerpo que no obstante es *piloto* del cuerpo. Una no-materia emergida en el lazo tejido por la economía y la escritura: "es la escritura alfabética la que marca el paso del mundo del mito al mundo de la filosofía, de la ciencia, o sea, de la *ratio*. La aparición del alfabeto, en cuanto técnica 'histórica', hace desaparecer el mundo del mito y su humanidad, de modo que con ellos desaparecen poco a poco las que Vico llama 'falsas religiones' (...). El hombre mítico se eclipsa entonces y surge el hombre que (...) en cuanto razona con mente pura y encuentra en la historia la confirmación de la revelación divina, es el depositario de la verdad: el hombre que finalmente conoce el sentido del pasado y del futuro"<sup>47</sup>. La invención del alma coincide, como podemos observar ahora, con la invención de la historia: es la puesta a punto de una *estrategia psichistórica* lo que constituye ese mundo que delimitamos y reconocemos como Occidente.

Occidente o la *dislocación*: la salida de la selva (o del desierto), la edificación de la historia (o de la ciudad). Con la estrategia psichistórica que le sirve de *motor inmóvil*, el hombre de la *ratio* se impone a la naturaleza (exterior e interior) bajo la forma de una violencia *técnica*: los signos se reducen a *medios* de la información, las cosas todas se reducen a entidades abstractas, metafísicas, matemáticas. Esta es la fábula que *configura* a todo Occidente. Su religión y su técnica asoman ya sus específicos rasgos de identidad. Ahora bien, falta saber *qué es lo que falta*, qué es lo que semejante estrategia de descentramientos y remociones efectivamente segrega (en el doble sentido de separación y secreción)<sup>48</sup>.

Lo que resulta desplazado es el *juego* del mundo. En el *juego mítico-cosmológico* los elementos que se entrelazan y entran en tensión son el hombre, el dios, la naturaleza y el animal, y su vértice es el *sacrificio*<sup>49</sup>. En la estrategia psichistórica que de forma inexorable (¿e irreversible?) desencanta al mundo —lo cual no excluye que lo "hechice" en un sentido diferente—, es el diálogo y el *agon* de las almas lo que entra en juego. El sacrificio está ahora espiritualizado, sublimado, *civilizado*. El metabolismo con el mundo es transferido a la *esfera pública de la razón*, y la exterioridad engullida por el alma (interior) del hombre. El alma es la *huella (interior) de la escritura*. El alma, es decir: el *logos*. El proyecto de Platón-Noé es

---

<sup>46</sup> *ib.*, p. 332

<sup>47</sup> *Ib.*, p. 349

<sup>48</sup> "En cierto modo, se remueve un *lugar* de la verdad que se vuelve inaccesible para nosotros. Cambia el centro destinal que promueve el evento del signo. El centro se descentra y muda el sentido del signo y con él mudan también los signos". *Ib.*, p. 359. El *evento del signo* es, sin duda, una expresión que recuerda el concepto de *Revelación* en Schelling.

<sup>49</sup> Sobre el sacrificio, véase *infra*, capítulo séxto. Repárese además en la analogía con la *Geviert* heideggeriana.

salvar a la *polis* de la destrucción, pero su estrategia contiene en potencia una solapada virulencia que no podía, en su momento, manifestársele. El *logos* sustraído al destino de los cuerpos, y por ello indestructible, termina destruyendo el mundo que en su mismo sustraerse engendra y al cuerpo que en su afán de salvación apenas lo soporta.

Llegamos al término. Platonismo y cristianismo aparecen nítidamente en su dimensión de técnicas (modernas) del éxtasis: la invención del espíritu coincide con la remoción del animal, con la oclusión (occisión) de lo sagrado — de las cuales no es más que su envés luminoso. La invención, en consecuencia, de la única y verdadera sabiduría, la del *logos*.

Filosofía, religión, escritura: la estrategia de construcción del hombre *espiritual* — y el *tachamiento* de lo inmediato.

## II. Blanchot: la escritura, la ausencia, la muerte

### 1

¿Cómo pensar esto?: la verdad deja de serlo en el momento en que es dicha, (ex)traída al lenguaje. Ella habita en el silencio. La experiencia que la sustrae del silencio es, por así decir, *desastrosa*: la experiencia misma del desastre. Queda aludirla — eludiéndola. En la oscuridad, la luminosidad. Lo uno en lo otro, lo otro en lo uno. Pensar esto, o, mejor, *decirlo*: no hay verdad. Verdad es justamente eso que *no hay*. La presencia no puede ser dicha — pero la ausencia, es (la) dicha? Al menos es la verdad. Lo que hay es la verdad — como ausencia. Queda por pensar eso que resta al constatar la imposibilidad de guardar (el) silencio: “Haber perdido el silencio, la amargura que esto me produce no tiene límites. No se imagina uno qué desgracia se cierne sobre el hombre, una vez ha tomado la palabra. Desgracia incommovible, condenada al mutismo: por su culpa, lo irrespirable es el elemento que respiro”<sup>50</sup>.

Queda (por) pensar lo que por ser se sustrae al pensamiento. Pues ser consciente de algo no nos *da* ese algo. La ausencia que mientan las palabras — la ausencia a la que las palabras *condenan* a las cosas— no es Dios, no es “trascendencia”. Es la *exasperación absoluta de su alteridad*<sup>51</sup>: negatividad *sin remedio*. Pensar esto: cómo materializar lo que no es materia. Cómo hacer que el espíritu —que es el hueco donde las cosas llegan a ser cosas— se encarne. Cómo *escribir*, cómo dramatizar esa imposibilidad<sup>52</sup>. Una escritura liberada de la servidumbre debida a la palabra y al pensamiento metafísico —es decir: idealista; es decir: moralizador—, una escritura “anónima, distraída, diferida y dispersa de estar

<sup>50</sup> Cfr. Maurice Blanchot, *La sentencia de muerte*, Pre-textos, Valencia, trad. M. Arranz, 1985, p. 36

<sup>51</sup> Emmanuel Lévinas, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1985, p. 49

<sup>52</sup> “La reflexión blanchotiana sobre el oficio de escribir se convierte en la última reflexión sobre la tragedia que significa la pretensión de materializar la Verdad, que, ontológicamente, es percepción sombría de la fortaleza de la Ausencia que el lenguaje aniquila. La obra de Blanchot resume la historia de una lírica de atroces resultados: la historia de Occidente es la aventura de una pretensión ontológica imposible”. Cfr. José Luis Rodríguez García, *Verdad y escritura. Hölderlin, Poe, Artaud, Bataille, Benjamin, Blanchot*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 236

en relación, con lo cual todo está implicado, empezando por la idea de Dios, del Yo, del Sujeto, y luego de la Verdad, y terminando por la idea del Libro y la de Obra, de suerte que esta escritura (considerada en su rigor enigmático), lejos de aspirar al Libro, más bien marcaría su fin: escritura que podría considerarse fuera del discurso, fuera del lenguaje<sup>53</sup>. Menos que un decir (la) Verdad, un ramificarse en su ausencia. Aludir a su elusividad. En lugar de (apresar en el decir) la plenitud del ser, abrirse “a la grieta y a la brecha, la erosión y el desgarramiento, la intermitencia y la privación roedora”<sup>54</sup>. Cómo hacer que en la palabra destelle el silencio del que ella emerge y al que exilia. Cómo dar sentido a lo que está irremisiblemente quebrado.

Lo que se halla en juego en esta experiencia es, evidentemente, y en primer término, la *dispersión* del sujeto, la evaporación de ese *yo pienso* ante el cual el mundo ha cobrado dimensión de imagen y donde lo real coincide punto por punto y línea por línea con su representación. Hay en esto un imperceptible, un íntimo estremecimiento de la autoconciencia moderna. “Nos encontramos, de repente, ante una *hiancia* (*béance*) que durante mucho tiempo se nos había ocultado: el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto”<sup>55</sup>. La pregunta por el ser del lenguaje ha sido reprimida durante largo tiempo por (los intereses de) la reflexión filosófica, “como si presintiera el peligro que haría correr a la evidencia del ‘existo’ la experiencia desnuda del lenguaje”<sup>56</sup>. Por esta pregunta, la interioridad del *pienso* queda por completo expuesta al puro afuera: el yo es(tá) *expósito*. Una reversión de las estrategias de interiorización del mundo, de humanización de la naturaleza, de supresión de la alienación: una experiencia que (se) desplaza del *emplazamiento dialéctico* (técnico, metafísico) del hombre en el mundo.

Los límites de la ficción (literaria) y de la reflexión (filosófica) ceden ante la pregunta por el ser del lenguaje: pensar, ¿no es (un modo de) hablar? ¿No es comenzar —interminablemente, anónimamente— a hablar? ¿De qué (ruinosa, soplada, rumorosa, solapada) palabra estamos hablando? “No una palabra, apenas un murmullo, apenas un escalofrío, menos que el silencio, menos que el abismo del vacío; la plenitud del vacío, algo a lo que no se puede hacer callar, que ocupa todo el espacio, lo ininterrumpido, lo incesante, un escalofrío y acto seguido un murmullo, no un murmullo sino una palabra, y no una palabra cualquiera, sino distinta, justa, a mi alcance”<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> Cfr. Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, o.c., p. 10

<sup>54</sup> Cfr. M. Blanchot, *El libro que vendrá*, Monte Avila, Caracas, trad. P. de Place, 1969, p. 47. El fragmento citado corresponde a la valoración que le merece la escritura de Artaud. Para Blanchot, y en esto no ha hecho otra cosa que servir de heraldo a un rasgo general del pensamiento contemporáneo, el ser consiste en la carencia de ser: herida sin alternativa de cicatrización.

<sup>55</sup> Cfr. Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, Valencia, trad. M. Arranz, 1988, p. 16

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 14

<sup>57</sup> Cfr. M. Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Gallimard, Paris, 1975, p. 125

Extraño, indefinible rumor desprendido de un discurso “que se presenta sin conclusión y sin imagen, sin verdad ni teatro, sin argumento, sin máscara, sin afirmación, independiente de todo centro, exento de patria y que constituye su propio espacio como el afuera hacia el que habla y fuera del que habla”<sup>58</sup>. Un discurso que en realidad es sólo el *gotear del lenguaje*, murmullo insomne y fluido, disimulación, lenguaje *hablado por nadie*, visible desaparición de aquel que habla, erosión del tiempo: “es olvido sin profundidad y vacío transparente de la espera”<sup>59</sup>. Pero una espera que no es quietud resignada sino *lucidez madrugadora*; y un olvido que no es disipación distraída sino *atención extremada a aquello que sería radicalmente nuevo*. El lenguaje: ni la verdad del tiempo, de la eternidad o del hombre, sino el *relámpago* en cuya tremolación *deja ver* el nacimiento y la muerte: “el origen tiene la transparencia de aquello que no tiene fin, la muerte da acceso indefinidamente a la repetición del comienzo. Y lo que *es* el lenguaje (no lo que quiere decir ni la forma en que lo dice), lo que es en su ser, es esta voz tan tenue, esta regresión tan imperceptible, esta debilidad en el fondo y alrededor de cualquier cosa, de cualquier rostro, que baña en una misma claridad neutra —día y noche a la vez—, el esfuerzo tardío del origen, la erosión temprana de la muerte”<sup>60</sup>.

## 2

En *La part du feu* Blanchot ha incluido una densa divagación cuyo fin es pensar —decir— el ambiguo nexo tensado entre la literatura, la ausencia y la muerte<sup>61</sup>. Es una pregunta *acerca de la pregunta*. Porque el corazón de toda escritura es siempre, y ello lo sea o no de manera explícita, una interrogación; no una interrogación cualquiera, pues cuestiona todo el ser del lenguaje — que es a su vez, tal como lo veremos, un cuestionamiento del ser mismo. Cuando el lenguaje se - (dis)cierna en literatura, cuando *se abre* a ella, la pregunta que sobrevuela a la obra no remite a la cuestión de su legitimidad, ni siquiera a su valor propiamente literario; de esa sosa inquietud están llenos los anaqueles de todas las bibliotecas. Por debajo de ella, más allá o más acá de su autenticidad o impostura, hay una pregunta que inquiere sobre su misma nulidad, sobre el vacío de su interioridad: sobre su no-ser. “Hacer de modo que la literatura fuese el descubrimiento de ese interior vacío, que toda ella se abriera a su parte de nada, que comprendiera su propia irrealidad, es una de las tareas que ha perseguido el surrealismo, de tal manera que es exacto reconocer en él a un

---

<sup>58</sup> M. Foucault, *El pensamiento del afuera...*, o. c., p. 29

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 77

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 80-81. Foucault cierra su ensayo sobre Blanchot con estas palabras: “Pero si el lenguaje se desvela como transparencia recíproca del origen y de la muerte, no hay una sola existencia que, en la mera afirmación del habla, no incluya la promesa amenazadora de su propia desaparición, de su futura aparición” (p. 82). Volveremos sobre esto en *infra*, capítulo sexto, primera sección.

<sup>61</sup> Cfr. M. Blanchot, “La littérature et le droit à la mort”, en *La part du feu*, Gallimard, Paris, 1949, pp. 291-331. Aquí nos apoyaremos en la trad. de J. Ferreiro, *De Kafka a Kafka*, FCE, México, 1991, pp. 9-78

poderoso movimiento negador, pero no menos cierto es atribuirle la más grande ambición creadora, pues cuando la literatura coincide un instante con la nada e inmediatamente lo es todo, ese todo empieza a existir: ¡oh maravilla!”<sup>62</sup>.

Lo que hay que comprender, en principio, es la naturaleza y el alcance de ese poder de negación —e incluso de automenosprecio— del que es capaz la literatura para ponerse en marcha, para acceder a lo que después será reconocido como la (imposible) *soberanía* del lenguaje. Pero, también desde el principio, debe advertirse lo que hay de inasible en la idea misma de literatura, pues preguntar por ella amenaza con disolver, a su turno, a la pregunta: la literatura se ha convertido en una fuerza cáustica, volatilizadora, corrosiva, “capaz de destruir lo que en ella y en la reflexión podía ser imponente”<sup>63</sup>. Al alejarse la reflexión de sus márgenes, la literatura recobra su potencia, que aún podría eclipsar la importancia de la religión, la filosofía, *la vida misma* que absorbe e incluye bajo su influencia. La literatura es un reto, una amenaza para la reflexión seria, precisamente por su carácter vagaroso, impuro, vano: porque *se reconoce escritura*, inscripción, violencia, truco, muerte, simulacro.

La corrosividad de la literatura no es, en realidad, un descubrimiento reciente. Ya el propio Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, dio cuenta de esa extraña ambigüedad que pide al escritor un talento que no existe mientras no se realice: para escribir es necesario tener dotes de escritor — pero para tener dotes de escritor es preciso escribir. Circularidad típica —y tópica— que todo literato se esfuerza por rebasar — sin atinar del todo ni en cualquier caso a salir de ella. La escritura nunca existe “antes”, en el interior plenamente articulado de estas almas bellas o atormentadas. El autor no existe *antes* de su obra, puesto que sólo por ella adviene a la existencia. De acuerdo con Hegel, *lo que el sujeto sea* no puede saberse hasta en tanto no se haya exteriorizado mediante una operación que en su mismo movimiento lo constituye; pero esa exteriorización implica el mantener la operación en la conciencia, íntegramente, como si se tratara de un fin. La obra debe existir en la conciencia de su creador, pero en ese caso no se entiende porqué habría de objetivarla. La alternativa es considerar que la obra no existe nunca como proyecto sino precisamente como obra, que sólo existe en su realización, “que sólo tiene valor, verdad y realidad por las palabras que la desarrollan en el tiempo y la inscriben en el espacio, (...) como una nada que trabaja en la nada”<sup>64</sup>.

La solución de este doble acertijo consiste, lógicamente, en dejar de pensar — en ponerse de inmediato a escribir. Circunstancias, interés y talento existen en esa conjunción que lo ve trabajar. Las mejores obras pueden nacer de circunstancias fútiles, o bien de un interés relativamente intermitente, o bien de un talento atado a sus expectativas. Pero las obras tienen que venir inscritas en esa constelación, a partir de la cual experimentan, no antes, y tampoco después, el acicate de su necesidad. Esa, dígame lo que se diga, es su perfección: “Lo que está escrito no está ni bien ni mal

---

<sup>62</sup> M. Blanchot, “La literatura y el derecho a la muerte”, *o.c.*, p. 66

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 11

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 12



escrito, no es ni importante ni vano, ni memorable ni digno de olvidarse: es el movimiento perfecto mediante el cual lo que dentro no era nada ha surgido a la realidad monumental del exterior como algo necesariamente verdadero, como una traducción necesariamente fiel, puesto que aquello que traduce sólo existe por ella y en ella”<sup>65</sup>. A esto Hegel lo llamaba pasar de la noche de la posibilidad al día de la presencia.

Pero una vez engendrada la obra se halla sometida a imprevistos y desconcertantes procesos. La perfección que representa para su autor (pues ella es condición de su existencia como autor) no es la misma cuando es recibida por otros. El autor desaparece en su obra, y la obra desaparece en la realidad pública. Al escritor se le presentan varias posibilidades: podría retirar la obra del mercado, guardarla sólo para sí — pero entonces, ¿para qué haberla hecho?; o bien podría suprimirse a sí mismo, mimetizarse con el público, darle lo que espera y necesita — pero en ese caso, el lector es quien escribe la obra, y por lo tanto ya no tiene para qué leerla. Las obras hechas para ser leídas nadie las lee. “De ahí el peligro de escribir para los demás, para despertar la palabra de los demás y descubrirlos para ellos mismos: es que los demás no quieren oír su propia voz, sino la voz de otro, una voz real, profunda, incómoda como la verdad”<sup>66</sup>. Una vez nacida, la obra tiene un destino propio por más que el escritor quiera reservar para ella una vida a salvo de calamidades. La obra está arrojada al juego de una contingencia viva que es indómita — e inobservable. Pero esta experiencia no es nula: el autor es una nada que trabaja y en la obra vive la prueba de su propia desaparición. Más allá de la obra puntual y efímera se da un anudarse de la negación creadora y la afirmación objetiva. Ha nacido la Cosa hegeliana.

Lo cierto es que este anudarse sólo se logra subordinando la obra a su ideal: el arte que expresa, el Mundo que retrata, los valores que pone en juego, la autenticidad del esfuerzo. Lo que vale, en una palabra, no es eso que hace el escritor, sino la verdad que ejemplifica. Estamos en el clímax de la honradez — y también en el máximo peligro de impostura: “cuanto mayor sea la pretensión de moral y de seriedad, con mayor seguridad se imponen la mistificación y el engaño”<sup>67</sup>. Ello es así porque, bajo la excusa de que lo que importa no es la obra sino su espíritu, cualquier cosa que haga podrá ser justificada: si fracasa, es un triunfo pues su esencia era el fracaso; si ni siquiera ve la luz, también triunfa pues su esencia era el silencio, la nada... La escritura colgada, pendiente de Metas e Ideales, de Causas y Compromisos lleva en sí su propia sentencia de muerte; en el límite, deja de ser literatura, se desliza hacia una opinión consensuada y consensuable. Se convierte en política.

Blanchot recuerda a este respecto un hecho no poco sorprendente: “en literatura, el engaño y la mistificación no sólo son inevitables sino que forman la

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 15

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 19

probidad del escritor, la parte de esperanza y de verdad que hay en él”<sup>68</sup>. Lo cual significa que la equivocidad es condición de diálogo, que los malentendidos posibilitan el mutuo entendimiento, que el vacío es la plenitud de su sentido más íntimo. A los ojos de la “conciencia honrada”, que es analítica, los diversos momentos de la creación literaria pueden ser separados con frialdad y parsimonia: autor, obra, lector, arte de escribir, cosa escrita, verdad de la cosa... Pero la realidad es ligeramente distinta: ni el escritor es una persona inmutable y monolítica ni los momentos de la creación son piezas de un *puzzle* que encajan con un encanto plástico o dialéctico. La obra se construye atendiendo simultánea y desgarradoramente a un conjunto de órdenes y reglas “implacablemente hostiles”: no escribir, conocer sólo palabras, no decir nada, decir todo, revelarte, darte a conocer, ocultarte, ofender o borrar al lector, ser sincero, ser honesto, escribir para actuar, escribir por miedo a actuar, dejar hablar a la libertad o silenciarla... El escritor no puede evitar el seguir todas estas reglas: “debe oponerse a sí mismo, negarse afirmándose, en la facilidad del día encontrar la hondura de la noche, en las tinieblas que nunca comienzan la luz cierta que no acaba. Debe salvar al mundo y ser el abismo, justificar la existencia y dar la palabra a lo inexistente; debe estar al final de los tiempos, en la plenitud universal y es el origen, el nacimiento de lo que acaba de nacer”<sup>69</sup>. En la escritura existe todo en ese estado virtual, y sin embargo, afirmación nuevamente sorprendente y provocadora, la literatura *no es nada*.

Ciertamente, el que escribe realiza un trabajo: crea un objeto —un libro—, un artefacto eminente por su poder de transformación, no sólo del “mundo”, sino de ese yo que al haberlo hecho, *por* haberlo hecho, ya es otro. Pero aún así, esa obra “no es nada”. Lo que hace reflexionar a Blanchot es el prodigioso *poder de la escritura*, que sitúa originariamente al escritor en un estatuto de libertad total. Pero esa libertad, por desgracia, es abstracta porque es inmediata y es global. Esclavo, el escritor tiene la posibilidad de construir un mundo verdaderamente libre — pero con ello no es capaz de abolir el hecho irrefutable de su esclavitud. Su poder es tan descomunal que *no cambia nada*. Al tener un dominio de todo, el escritor se priva de la posibilidad de negar los límites, pues él mismo no los posee: “sólo es amo de todo, sólo posee lo infinito, le falta lo finito, se le escapa el límite. Ahora bien, no se actúa en el infinito, nada se realiza en lo ilimitado, de suerte que, si el escritor actúa de manera muy real produciendo esa cosa real que se llama un libro, mediante esa acción desacredita toda acción, sustituyendo el mundo de las cosas determinadas y del trabajo definido por un mundo donde todo está dado *al punto* y lo único que queda por hacer es gozar de ello mediante la lectura”<sup>70</sup>.

Ahora se vislumbra el primer objetivo: mostrar cómo la plenitud de la escritura consiste en su nulidad — y viceversa. El poder ilimitado es una ausencia de poder. El Señor de lo Imaginario es un Esclavo de lo Real. Pero no sólo es eso. Es también un saboteador. Desautoriza toda acción, pues lo imaginario no es “otro”

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 28

mundo, superpuesto a éste — como si fuese una especie de holograma: “lo imaginario no es una extraña región situada más allá del mundo, es el propio mundo, pero el mundo en conjunto, como un todo”<sup>71</sup>. La irrealidad empieza con el todo. La literatura dispone *del* todo, prescindiendo *de* todo. La presencia de la obra está apoyada en la ausencia, en la nada: *es* la nada. Y ello no remite sólo a la literatura llamada “de pura imaginación”, que nunca lo es enteramente, sino más todavía a la literatura “de acción”, esa que impele a la gente a hacer cosas. Porque la voz del escritor nunca es la voz de mando, pues lo que presenta es mostrado *detrás* de todo, como sentido y ausencia de ese todo. Eso “por hacer” es una mistificación, pues “parece al lector lo que no puede hacerse o lo que para hacerse no exige trabajo ni acción”<sup>72</sup>. La literatura no es nada...<sup>73</sup>

La posición del escritor puede experimentar en este punto diversas tentaciones. Blanchot se remite —no por casualidad— a Hegel y a las figuras progresivas de la dialéctica de la autoconciencia (estoicismo, escepticismo, conciencia infeliz), pero añadiendo otra figura que resulta por lo menos inquietante: la denomina la *tentación revolucionaria*. El escritor se desliza del nihilismo al totalitarismo prácticamente sin solución de continuidad. La irrealidad que es su elemento no le basta. De cara al mundo y a su historia, el escritor encuentra momentos privilegiados donde su afán de realidad pareciera encontrar alojamiento. En las épocas de Revolución, la libertad tiende a realizarse bajo la forma inmediata del *todo es posible*<sup>74</sup>. La literatura coincide con la revolución: paso de la nada al todo, afirmación del absoluto como acontecimiento y de cada suceso como algo absoluto, exigencia de pureza, certidumbre de que la acción se remonta hasta las alturas de los Fines Últimos. En tales condiciones, la alternativa es terminante: *libertad o muerte*. Y con ello aparece el Terror. Nadie tiene derecho a una vida privada, todo es inmediatamente público. No hay secretos, no hay intimidad inocente: “Cada ciudadano tiene derecho a la muerte: la muerte no es su condena, es la esencia de su derecho; no es suprimido por culpable, pero necesita la muerte para afirmarse como ciudadano y la libertad lo hace nacer en la desaparición de la muerte”<sup>75</sup>. En el Terror, no hay personas: hay pensamientos universales, hay ideas, hay abstracciones puras. Ha hecho suya la muerte, porque la muerte, de hecho, ya no tiene importancia. Como diría Hegel, esa muerte es como cortar una col, beber un trago de agua. La muerte es el lado positivo

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 33

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 34

<sup>73</sup> Se tomará nota de la analogía con la frase de Bataille: *la soberanía no es NADA*; vid. *infra*, capítulo sexto, sección II.

<sup>74</sup> “Momento fabuloso, del que no puede sobreponerse por entero quien lo ha conocido, pues ha conocido la historia como su propia historia y su propia libertad como libertad universal. Momentos en efecto fabulosos: en ellos habla la fábula, la palabra de la fábula se hace en ellos acción”. Cfr. “La literatura y el derecho...”, *o.c.*, p. 36

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 38

de la libertad hecha mundo; pero “morir” no tiene ninguna significación: lo que el Terror suprime es el *interior*. Es lógico que el escritor experimente el vértigo: la revolución es el tiempo en que la literatura se hace historia. Es el tiempo del Marqués de Sade, prototipo de la Revolución y el Terror<sup>76</sup>.

Será justamente en la obra de Sade donde se produzca esa transmutación que hace de la muerte, al mismo tiempo, la última trivialidad y la única oportunidad del hombre para *llegar a ser*. Según Blanchot, la figura del Marqués concentra en toda su pureza lo que ha pensado siempre del escritor: a saber, un solitario arrojado a la vida pública, un preso siempre dispuesto a la más absoluta libertad, el creador de una obra descomunal que no existe para nadie, el desconocido que todos creen conocer: *el escritor*. Un personaje que está condenado a hacer de lo más singular, oculto e insensato, una afirmación universal. Lo que el escritor repite una y otra vez, lo que le anima y descerraja no es otra cosa que un inmenso NO escupido en el altar de lo (presuntamente) real: la Sociedad, la Naturaleza, Dios. La negación es la cifra de su soberanía. La literatura se identifica con la revolución porque, como escribe Hegel en la *Fenomenología*, hay un momento en el que “la vida lleva la muerte en sí y se mantiene en la propia muerte”.

*El ser de la literatura es esa pregunta*: la pregunta infinita e incontestable que el lenguaje se dirige a sí mismo. Maurice Blanchot muestra así la *doble faz* del lenguaje: por un lado, poder absoluto; por el otro, impotencia total. No hay, no puede haber medias tazas — pues el lenguaje es, él mismo, el (im)poder de la *mediación*. Gracias a él disponemos (¿soberanamente?) del mundo: “Cuando hablamos, nos hacemos amos de las cosas con una facilidad que nos satisface. Digo: esta mujer, y al punto dispongo de ella, la alejo, la acerco, es todo lo que deseo que sea, es el lugar de las transformaciones y de las acciones más sorprendentes: la palabra es la facilidad y la seguridad de la vida”<sup>77</sup>. Gracias a él nos privamos del mundo: “La palabra me da lo que significa, pero antes lo suprime. Para que pueda decir: esta mujer, es preciso que de uno u otro modo le retire su realidad de carne y hueso, la haga ausente y la aniquile”<sup>78</sup>. El lenguaje nos regala lo que existe — mas al precio de hacerlo, en su donación misma, inexistente. *El lenguaje nos da exactamente aquello que nos arrebat*a. Cada palabra es hija de una catástrofe que hunde a su referente en el inescalable abismo de la ausencia.

---

<sup>76</sup> Michel Foucault ha indicado con gran acierto que las fuentes o los modelos de esta reflexión des-centrada no han sido ni la *mística* ni la *teología negativa*: y ello porque el “éxtasis” que ambas persiguen mantiene una finalidad discursiva: “si (...) de lo que se trata es de ponerse ‘fuera de sí’, es para volverse a encontrar al final, envolverse y recogerse en la interioridad resplandeciente de un pensamiento que es de pleno derecho Ser y Palabra, Discurso por lo tanto, incluso si es, más allá de todo lenguaje, silencio, más allá de todo ser, nada” (*El pensamiento del afuera...* o.c., p. 18). Las fuentes —o, mejor, las *desgarraduras*— de Blanchot serían más bien, por un lado, el Marqués de Sade, por quien no habla “más que la desnudez del deseo” (p. 19), y, por el otro, Hölderlin, quien ha formulado “la obligación de esperar, sin duda hasta el infinito, la enigmática ayuda que proviene de la ‘ausencia de Dios’. (...) Sade y Hölderlin han depositado en nuestro pensamiento, para el siglo venidero, aunque en cierta manera cifrada, la experiencia del afuera” (*ib.*).

<sup>77</sup> *Ibidem*

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 42

El sentido quiere alcanzar el corazón del ser — pero en ese afán no puede hacer otra cosa que volverlo humo.

## 3

Se ha sugerido<sup>79</sup> que el *ojo de ciclope* de toda la obra blanchotiana es precisamente una constante recreación de —y desfondamiento en— el mito de Orfeo. La mirada que Orfeo dirige a Eurídice —para perderla sin apelación antes de traerla a la existencia, a la superficie del ser— es la mirada de la creación estética, la obra del arte. En ese mirar se instaura una distancia, un espacio íntimo destinado a transfigurarse en exterioridad pura;

*El espacio a través del cual se arrojan los pájaros no es  
el espacio íntimo que realza tu rostro...  
El espacio nos supera y traduce las cosas:  
Para que el ser del árbol sea un logro,  
arroja alrededor de él el espacio interior, ese espacio  
que se anuncia en ti. Rodéalo de reserva.*

Estos versos de Rainer María Rilke apuntan con singular precisión hacia ese lugar que instituye la mirada del arte. Un acto de solitaria esplendencia que no puede, a la larga, evitar precipitarse en el vacío del cual ha emergido. Esta mirada arrastra a Eurídice — para hundirse con ella *en la noche*. Orfeo desciende a la noche profunda, al punto más oscuro al cual se encaminan el arte, el deseo, la muerte, la noche misma. Y su destino consiste en volver a la luz a partir de ese punto — bajo la condición de *no mirarlo*: “la profundidad no se entrega de frente, sólo se revela disimulándose en la obra”<sup>80</sup>. Pero esa obra ha de ser arruinada por el giro que Orfeo no puede privarse de dar antes de salir a flote: es incapaz de cumplir con la norma impuesta, es un transgresor que triunfa en y por su propio suplicio: después de todo, sólo *eso* fue a buscar a los Infiernos. “Toda la gloria de su obra, todo el poder de su arte y el deseo mismo de una vida feliz bajo la bella claridad del día son sacrificados a esa única preocupación: mirar en la noche lo que disimula la noche, la otra noche, la disimulación que aparece”<sup>81</sup>. La creación del arte posee existencia soberana — hasta el momento en que aquel se *vuelve hacia atrás* solamente para verla cómo se desvanece.

---

<sup>79</sup> Cfr. Ana Poca, “De la literatura como experiencia anónima del pensamiento”, en M. Blanchot, *El espacio literario*, o.c., p. 5 y ss. Orfeo y Eurídice, pero también, como señala M. Foucault, destacando sus filiaciones secretas, Ulises y las sirenas. Un *canto futuro* (las sirenas), la *promesa de un rostro* (Eurídice), de un lado, y, del otro, un *triunfo lamentable* (Ulises), una *pérdida gloriosa* (Orfeo). Vid. *El pensamiento del afuera*, o.c., pp. 55-52

<sup>80</sup> Cfr. M. Blanchot, “La mirada de Orfeo”, *El espacio literario*, o.c., p. 161

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 162

El lenguaje es un asesinato *diferido*. En realidad, puede que no mate a nadie, pero su existencia misma es posible merced a la especulación sobre su mortalidad. Nombrar es negar la materialidad inasible e inasimilable de lo que es. “Cuando digo ‘esta mujer’, la muerte real se anuncia y está presente ya en mi lenguaje; mi lenguaje quiere decir que esta persona, que está aquí, ahora, puede ser separada de sí misma, sustraída de su presencia y su existencia y hundida de pronto en una nada de existencia y de presencia; mi lenguaje significa en esencia la posibilidad de esa destrucción; en todo momento es alusión resuelta a ese acontecimiento”<sup>82</sup>. Hablemos claro: *lo que habla en la lengua es la (imposible presencia de la) muerte*: la efectividad de la ausencia. Cada palabra es una señal que indica que la muerte es infinitamente libre. Establece entre la palabra y el ser al que nombra una distancia llena de *gravidad*: instauro la separación pero también los mantiene inclinados uno sobre el otro — sin poder jamás tocarse. Porque sin ella, todo sería nada.

¿Qué —graves— consecuencias se desprenden de esta constelación de circunstancias? En primer lugar, el lenguaje no sólo aniquila aquello de lo que habla sino también eso que es *quien habla*. La verdad del lenguaje es la experiencia de su inanidad. Ninguna plenitud, ninguna certidumbre acompañan a quien se expresa, pues lo que habla en el lenguaje es *definitivamente* la nada, la ausencia, la posibilidad *en obra* de la muerte. ¿Cómo eludir entonces la previsible imputación de un “nihilismo de lujo”? “El lenguaje se da cuenta de que debe su sentido, no a lo que existe, sino a su alejamiento de la existencia, y tiene la tentación de atenerse a ese alejamiento, de querer alcanzar la negación en ella misma y de hacer de nada todo. Si de las cosas únicamente se habla diciendo aquello por lo que no son nada, pues bien, no decir nada es la única esperanza de decirlo todo”<sup>83</sup>. Tal es la paradoja irresoluble del lenguaje, de la cual no podría salirse con un golpe de alérgico —y siempre momentáneamente tranquilizador— dogmatismo. Pues lo que el lenguaje común realiza en esa *negación necesaria* de las cosas, es mantenerlas atadas a su idea, espectros que manotean sin sensatez ni cortesía debajo de la palabra que les designa, reduciéndoles a la vez al mayor silencio. Hay que ajustarse al ser de las palabras, pues sólo él es utilizable y sedante. Las cosas siempre han sido, por el contrario, excesivamente hostiles, inatrapables, irredentas: demasiado *reales*.

Se dirá que tal apaciguamiento es la maldición del lenguaje común — pero se sabrá advertir al mismo tiempo que, sin ella, el habla no podría funcionar. Y en ese carácter se cifra su diferencia respecto de la literatura, del lenguaje *como* literatura, que no es, por decir lo menos, una “superestructura” sino el *lenguaje en su sentido más radical*, es decir, más *nocturno*. Las palabras también descalabran. Tienen su régimen de realidad, que, como hemos visto, mantiene respecto de las cosas un lazo tenso y en continuo (re)torcimiento. Tienen su realidad, pero en el *interior* de cada una de ellas trabaja, incansable, la nada: “se esfuerza sin descanso, buscando una salida, haciendo nulo lo que la encierra, inquietud infinita, vigilancia sin forma y sin

---

<sup>82</sup> M. Blanchot, “La literatura y el derecho a la muerte”, *De Kafka...*, o.c., p. 45

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 47

nombre<sup>84</sup>. Las palabras están rotas, abiertas a ese indeciso rumor que las sostiene en vilo — para tornarlas al vacío. El crimen del lenguaje se expía sin término en cada palabra, privación del ser a la que en su emerger le va el propio ser. Hablemos claro una vez más: *el lenguaje se pone donde el ser ha sido tachado*. Y en ese tachamiento se cifra toda la luminosidad —y todo el tormento— de la lengua.

La posibilidad de alcanzar mediante el lenguaje lo que el lenguaje en su propia emergencia rechaza —es decir: la posibilidad de la literatura misma— esa esperanza tremola en lo que el lenguaje *también* está condenado a ser: materia. Las palabras, —¡a su muy peculiar modo!— también son cosas: marcas, huellas, trozos, tintazos, raspones, encharcamientos, humaredas. Polvo, ya que hasta el polvo *es*. *En tanto tal*, el lenguaje puede prescindir de su aplicado (y des-velado) instaurador. Es decir, en esa su dimensión más propia —que es, sin duda, la más ajena—, en su dimensión *de literatura*, el lenguaje acierta a jugar su juego sin el Amo que (según él) lo ha traído a la existencia. ¿Dónde encuentra sus arenas y sus epitafios esa *fuerza oscura* que, en virtud de su materialidad, escapa a las maquinaciones de un sujeto-rey? “No es más allá del mundo, pero tampoco es mundo: es la presencia de las cosas, antes de que el mundo sea, su perseverancia cuando el mundo ha desaparecido, el empecinamiento de lo que subsiste cuando todo se borra y el embotamiento de lo que aparece cuando no hay nada<sup>85</sup>. ¡Lejana la autoridad, inservible el señorío de esa conciencia, de ese *cogito* que todo lo aclara y delimita! La literatura, pregunta insobornable del ser del lenguaje, presenta una sequedad *mate y mortecina*: “No es la noche; es la obsesión de la noche; no la noche, sino la conciencia de la noche que vela sin descanso para sorprenderse y por esa causa se disipa sin reposo. No es el día, es el lado del día que éste ha desechado para hacerse luz. No es tampoco la muerte, pues en ella la existencia se muestra sin el ser, la existencia que queda bajo la existencia, como una afirmación inexorable, sin principio y sin final, la muerte como imposibilidad de morir<sup>86</sup>. La literatura es *necesariamente* trágica. No tiene elección. *Si fuera tan muda como la lápida...*

De todas estas constataciones, Blanchot no hará por el momento otra cosa que extraer una enseñanza preliminar: que el lenguaje tiene una doble faz significa que el lenguaje es él mismo la posibilidad (realizada) del *doblez*. Doble vertiente según la cual, por un lado, la literatura se decanta hacia su potencia de negación, que es no sólo la aniquilación del ser de las cosas, sino su absorción, su recomposición, su puesta en escena: su *resurrección* en la carne del lenguaje. Esfuerzo trágico: el todo imaginario es siempre incapaz de sostener a los fragmentos reales. *Por otro lado*, su interés se fija en lo real allende el lenguaje, en esa existencia que de todas formas se insinúa, que acaso se deja contornea con las palabras *desconocida, libre, silenciosa, inocente, presencia prohibida, oscuridad, pasión sin meta, violencia sin derecho...* Lo real es el *desafío* de lo que no quiere producirse afuera. También el lenguaje tiene sin

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 49

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 52

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 53

embargo sus tentaciones y sus afinidades electivas. Eso que se niega a surgir en el mundo —es decir: eso que se resiste a ser negado— establece sus armisticios. Hace del lenguaje “una materia sin contorno, un contenido sin forma, una fuerza caprichosa que no dice nada, que no revela nada y se contenta con anunciar, mediante su negativa a decir algo, que procede de la noche y que a la noche vuelve”<sup>87</sup>. El lenguaje también sufre *sus metamorfosis*, no en vano toda esta interrogación es un anuncio —y una propedéutica— de la invención kaskiana. La respuesta del lenguaje a esa realidad es que ya no la representa: se convierte en un brillo opaco. Como Gregorio Samsa, amanece un día con los élitros cerrados al sol. Pero, ¿qué es lo que brilla *en realidad* en esa negrura quitinosa?

En primer lugar, el *sentido* de su oquedad. Es el ser replegado e inaprensible. ¿Un *black hole*? La literatura sabe *dar fe* de una profundidad sin apariencia. Léase: *la literatura triunfó a las claras sobre el sentido de las palabras, pero lo que encontró en las palabras consideradas al margen de su sentido fue el sentido hecho cosa*. Despojada de sus alas, ¿qué es el sentido sino un escarabajo escondido entre sus duras membranas? “Es, así, el sentido, desligado de sus condiciones, separado de sus momentos, errante como un poder vacío, con el que nada se puede hacer, poder sin poder, simple impotencia de dejar de ser, pero que, por ese motivo, parece la determinación propia de la existencia indeterminada y privada de sentido”<sup>88</sup>. La literatura se ha deslizado en una banda de Möbius: ha entrado en su secuencia Escher.

Lo que encuentra, *en calidad de interior*, es un exterior del cual ya es imposible salir. Lo que descubre, *en calidad de oscuridad de la existencia*, es una luminosidad que ya no explica nada.

Nueva tentativa de *nombrar* lo que significa nombrar: “La literatura es esa vivencia mediante la cual la conciencia descubre su ser en su impotencia de perder conciencia, en el movimiento en que, desapareciendo, arrancándose a la puntualidad de un yo, se reconstituye, más allá de la inconsciencia, en una espontaneidad impersonal, obstinación de un saber despavorido, que nada sabe, que nadie sabe y al que la ignorancia encuentra siempre tras de sí como su sombra transmutada en mirada”<sup>89</sup>. Blanchot apunta aquí algo que también Levinas ha intentado traer al lenguaje: la masa pegajosa e insoportable del *il y a*, esa “corriente anónima e impersonal del ser que precede a todo ser”, esa *imposibilidad* de dejar de ser. ¿Se vislumbra ahora qué motivo impulsa a Blanchot a proclamar la muerte como *la esperanza más grande de los hombres, su única esperanza de ser hombres*?

Para el *uso común*, hay dos decantaciones, dos vertientes de la lengua. De un lado, lo que Blanchot denomina “prosa significativa”: ésa para la cual la función del lenguaje consiste en expresar el *sentido* de las cosas. Es la palabra habitual (un abuso, pretender que las cosas estén presentes en ellas). Del otro lado, la poesía. ¿Qué las distingue de los hablantes normales? Sin duda, su *desinterés*. Desinterés por el mundo,

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 56

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 57

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 58



obsesión por el lenguaje: imaginar las cosas y los seres *antes* de que hubiese mundo. Son los que *aman el naufragio* que toda palabra depara. De un lado, entonces, la prosa de la sensatez; del otro, la locura poética. De una parte, la prevalencia del sentido sobre la palabra; de otra, el sentido como materialidad de la palabra. ¡Confortable distribución! Pero inútil. *Todos comprendemos que la literatura no se divide*. La perfidia y la distorsión de la literatura reposan en ese *cambio de piel* que dispone e impone en quien la experimenta, sea autor o sea lector. Ni siquiera las pulcras e inocentes descripciones de la prosa significativa están a salvo de esa extraña distorsión que obliga a mirar con los ojos de lo que se mira. La transición de una a otra vertiente es imperceptible, trátase de las maneras de hablar de los árboles o de los *Cantos de Maldoror*. Hay una disolución imperceptible de membranas: se va de la lógica que ordena las cosas a la lógica que respetando las cosas desordena su propia razón. En Ponge, en Lautréamont, en Sade, los mismos deslices: una prosa significativa en cuyo interior reptaba esa “asquerosa sustancia material, como una escalera en marcha” que se autodevora en su empeño por volver al lugar del que brota. En la transparencia de su discurso se escucha un “murmullo gigantesco y obsesivo” que aleja una y otra vez el *fin* de la literatura: “Y, al fin, está la gloria; más lejos, el olvido; más allá, la supervivencia en una cultura muerta; más lejos todavía, la perseverancia en la eternidad elemental”<sup>90</sup>. ¿Y al final del final? ¿Dónde aguarda esa muerte que nos hace libres? ¿Dónde la esperanza de cesar?

Llegamos a estación. De nueva cuenta, Orfeo. Las palabras *empiezan por el fin*. Cuando las cosas cesan, ceden la palabra. He aquí el párrafo nuclear: “Para hablar, debemos ver la muerte, verla tras nosotros. Cuando hablamos, nos apoyamos en una tumba y ese vacío de la tumba es lo que hace la verdad del lenguaje, pero al mismo tiempo el vacío es realidad y la muerte se hace ser. Hay ser —es decir, una verdad lógica y expresable— y hay un mundo, porque podemos destruir las cosas y suspender la existencia. En ese sentido, se puede decir que hay ser porque hay nada: la muerte es la posibilidad del hombre, es su oportunidad, por ella nos queda el porvenir de un mundo acabado; la muerte es la esperanza más grande de los hombres, su única esperanza de ser hombres”<sup>91</sup>. Al temor a la muerte — a su *negación*— hay que agregar ese murmullo inasible que espanta porque no cesa, porque no cede, porque no retrocede *ni siquiera con la muerte*. Lo que aterra es esa existencia que persiste debajo de la ausencia, ese *día inexorable sobre el cual salen y se ponen todos los días*. El temor a la muerte es menos la angustia de que cada uno de nosotros abandone este mundo que el temor de *abandonar el mundo a su imposibilidad de morir*. Cada hombre es hombre porque es una muerte en devenir; mas cuando muere, no sólo deja de ser hombre, sino que *deja de ser mortal*. Allí anida el máximo terror: no la muerte, sino la *imposibilidad de morir*.

*Vivir siempre* no es, como quería Unamuno —siguiendo en esto a Spinoza—, el grito desgarrado de un ser que persevera en el ser, sino, exactamente, su imposibilidad misma. La inmortalidad es una maldición, lo que nos deshumaniza más

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 65

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 66

profundamente. Pero deshumaniza porque humaniza el más allá —inhabitable— de la muerte. Sólo el movimiento contrario a esta estratagema religiosa podría imposibilitar la muerte y posibilitar el morir: *pese a la muerte, ser siempre capaz de morir*. Continuar “como si nada”. Saber morir: mantener la muerte en el horizonte. Y eso es lo que, *en este mundo*, parecería enseñar la literatura<sup>92</sup>.

En verdad, un cumplimiento siempre fallido, siempre recomenzado: la literatura, revuelta contra esa fuerza impersonal que no deja ni vivir ni deja morir, *juega a trabajar en el mundo y el mundo considera su trabajo un juego nulo o peligroso*. Por el otro lado, “se abre un camino hacia la oscuridad de la existencia y no logra pronunciar el ‘Nunca más’ que dejaría su maldición en suspenso. ¿Dónde está pues su fuerza?”<sup>93</sup>. La fuerza del lenguaje permanece ante todo en lo que continuamente busca exorcizar: en su ambigüedad. Cuando se asume, fluye entonces como literatura. Pues no es solamente la ambigüedad de decir otra cosa distinta de aquello que dice, sino de que no se sabe si el sentido de la lengua expresa o representa, si es una cosa o la significa, si está allí para ser olvidado o si sólo se hace olvidar para que lo vean, si es claro por lo insensato o por lo exacto, si es opaco por defecto o por exceso de significación. “¿Habría oculta en la intimidad de la palabra, una fuerza amiga y enemiga, un arma hecha para construir y para destruir, que actúe detrás de la significación y no en la significación?”<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> A estas alturas podemos sugerir que, en su yema, la religión es resultado de una *apertura a lo desconocido*, exposición que consiste básicamente en una *prueba* (o en un conjunto de ellas) donde se compromete no sólo la estabilidad emocional o la identidad cultural sino también, y eso parece decisivo, la propia vida de cuantos en ella se encuentran involucrados. Lo que se identifica habitualmente como chamanismo, *grado cero* de lo religioso, figura inquietante del éxtasis y del extravío, rinde cuentas de un abandonarse a aquello que la vida cotidiana, los estados normales de la conciencia, no alcanzan ni siquiera a sospechar. Pero esa exploración, en oposición frontal con las estrategias de la religión, la ciencia o de la filosofía, no tiene la mínima pretensión de *colonizar* los territorios descubiertos: cada viaje, más que un re-conocimiento, es una des-estructuración del conocimiento. El trance chamánico remite a una destrucción simbólica y periódica del individuo, destrucción sobre la cual el  *cuerpo social*, es decir, la vida en común, va a ser cíclicamente impugnada-y-regenerada. El chamán muere (de manera simbólica) para llegar a ser chamán, y muere para seguir refrendando su poder. Pero su poder no procede sino de saber *renunciar momentánea pero íntegramente a él*: ¿hay, por cierto, algo más vulnerable que un chamán en trance? Como escribe en otra parte Blanchot: “¿A qué pedido de la sociedad primitiva responde aquel hablar hueco que emana del lugar aparente del poder? Hueco, el discurso del jefe lo es justamente porque está separado del poder — es la propia sociedad el lugar del poder”, cfr. *La risa de los dioses*, o.c., p. 345. La identidad se afirma sobre la negación del mundo, sobre la disolución de su identidad mundana. *El mismo depende de experimentar la alteridad radical para permanecer (siendo) él mismo*. Y es que, para un chamán, *lo desconocido es siempre la fuente de todo saber* (cfr. Carlos Junquera, *El chamanismo en el Amazonas*, Mitre, Barcelona, s. f., pp. 14 y ss.). “Y el método de mirar, de la derecha a la izquierda, es la articulación de esta intuición, hecho, sentimiento o deseo, ahora que la intención de hablar saca a luz significados cuyas asociaciones y aclaraciones son como el descubrimiento de un camino, donde los contenidos que hay que expresar son huellas que deben de seguirse hacia lo inexplorado, lo desconocido y lo no expresado, en cuyo interior se aventura ella mediante el lenguaje, el explorador del significado, el articulador del significado: del significado de la existencia que con signos manifiesta la experiencia de la existencia mediante el lenguaje”, cfr. Henry Munn, “Los hongos del lenguaje”, en Michael J. Harner, *Alucinógenos y chamanismo*, Guadarrama, Madrid, 1976, p. 103. ¿Es la literatura otra cosa que la *repetición* de la experiencia chamánica?

<sup>93</sup> M. Blanchot, “La literatura y el derecho a la muerte”, o.c., p. 72

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 76

Para Blanchot, en suma, la muerte —ese prodigioso poder de negación que en la lengua persevera disolviéndose— es lo que genera en la literatura un irreductible poder de *desdoblamiento* según y merced al cual todo sentido apunta simultáneamente al ser como fundamento y al ser como repulsa absoluta. La muerte que desemboca en la comprensión del ser, fuerza civilizadora; la muerte que desemboca en el ser, potencia maldita y salvaje. Esperanza y tarea del hombre, sí, pero *también*, irremisiblemente, desgarradura, desdicha, infortunio, desastre: “pues por el hombre viene la muerte al ser y por el hombre el sentido reposa en la nada; no comprendemos que, privándonos de existir, haciendo la muerte *posible*, infectando lo que comprendemos con la nada de la muerte, de suerte que, si salimos del ser, caemos fuera de la posibilidad de la muerte y la salida es la desaparición de todas las salidas”<sup>95</sup>.

El sentido nace de lo inconciliable — y a él regresa día tras noche, la noche detrás del día. Lo que permanece es lo que cesa. Tan sólo la perseverante afirmación de un destino trágico, transparente en la mirada de Orfeo:

*Oh poeta, ¿dime lo que haces? — Celebro.  
Pero lo mortal y lo monstruoso,  
¿cómo lo soportas, cómo lo acoges? — Celebro.  
Pero, sin embargo, lo sin nombre, lo anónimo,  
¿cómo lo invocas, poeta? — Celebro.  
¿Dónde adquieres el derecho de ser verdadero  
bajo todo aspecto, bajo toda máscara? — Celebro.  
¿Y por qué el silencio te conoce, y el furor,  
así como la estrella y la tempestad? — Porque yo celebro*<sup>96</sup>.

## 4

Celebración, pero celebración *que se pierde*. Porque es evidente que la red que se teje entre el lenguaje y la muerte afecta de lleno, y ello de manera fundamental, a la idea de *comunidad*. La comunidad de los animales hablantes<sup>97</sup>. Por el lenguaje, el hombre se transforma en un animal *político*<sup>98</sup>. Y transformarse en animal político es, en esta tradición, reemplazar la violencia y la fuerza con la palabra y la persuasión. El lenguaje, ¿antídoto contra la violencia? Lo sería a condición de mantenernos en una esfera de presuposiciones metafísicas que tienen que ver ante todo con la convicción de que existe *una descripción verdadera* del mundo y que en torno a ella los hombres

---

<sup>95</sup> *Ibidem*

<sup>96</sup> Rainer Maria Rilke, *Sonetos a Orfeo*, Madrid, 1987

<sup>97</sup> Aristóteles da la definición canónica: “Es evidente por qué razón es el hombre un ser sociable, mucho más que cualquier abeja o jefe de manada. Porque la naturaleza, como decimos, no hace nada sin un fin y el hombre es el único entre los animales que tiene la palabra”, *Política*, 1253 a.

<sup>98</sup> Cfr. Hanna Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 5

—los *de buena voluntad*— deberían pugnar por encontrar el consenso universal<sup>99</sup>. Y este consenso depende además de otro prejuicio, según el cual cada individuo podría, comunicándose con los demás, *encontrarse a sí mismo*, identificar su verdadera —y bondadosa— esencia.

El lenguaje, en esta metafísica, es la principal garantía para que el hombre *realice* su verdadera esencia, porque el lenguaje constituye, revela y pone en acto su *esencia comunitaria*. Desde este irenismo dialógico-comunicativo, *cualquier alteración de la comunicación* será concebida como una patología, una ruptura de la *ley de simetría* que exige —y justifica— un tratamiento quirúrgico de amputación. Si el lenguaje es *comunicación esencial*, cualquier distorsión o alteración podrá y tendrá que ser erradicada. En semejante concepción, frontalmente opuesta a la reflexión que sobre el lenguaje acabamos de reseñar, existe una ecuación —impensada— entre la ley, el lenguaje y la política entendida como no-violencia.

Pues es posible mostrar hasta qué punto y de qué manera “es justamente la caracterización jurídica del lenguaje la que mina desde el interior la pretendida oposición de este último a la esfera de la violencia”<sup>100</sup>. En primer lugar, porque no hay ninguna evidencia de que el hombre *tenga una esencia determinada*. No sólo Nietzsche, sino la antropología y la sociología<sup>101</sup> han destruido tal presunción: la “esencia” del hombre consiste en *no tenerla*, en permanecer en la indeterminación y la inestabilidad. El hombre es *el animal no fijado*. Y, en consecuencia, el lenguaje no puede alcanzar ninguna connotación “ética” o “espiritual” porque su función, como ha descrito Blanchot, no es otra que *aniquilar la presencia* en general. En segundo lugar, porque la comprensión —la *Verstehen* de la hermenéutica— podría muy bien consistir menos en la aproximación o la apropiación del otro que, como sugiere Derrida, en la *interrupción* o en la *suspensión* de la relación mediadora con ello<sup>102</sup>. Y, en tercer término, porque existe, como Heidegger ha puesto de manifiesto, un nexo irreductible entre el lenguaje y la muerte: sólo los hombres *mueren*, y mueren *porque hablan*<sup>103</sup>. Por eso, según Esposito, “sólo experimentando el riesgo mortal de la palabra es posible individualizar en ella el fondo constitutivo de nuestra vida”<sup>104</sup>. La figura

---

<sup>99</sup> Es el presupuesto básico de las teorías de la *acción comunicativa* que, como la de J. Habermas, se muestran incapaces de pensar lo humano sin privarse de pasar —así sea involuntariamente— del plano descriptivo al prescriptivo.

<sup>100</sup> Cfr. Roberto Esposito, *Confines de lo político*, o.c., p. 135

<sup>101</sup> Al menos el vector que va de Helmuth Plessner a Arnold Gehlen en la antropología y a Niklas Luhmann en la sociología.

<sup>102</sup> Cfr. Jacques Derrida, “Buena voluntad di potencia. Una risposta a Hans-Georg Gadamer”, *aut-aut* 217-218, 1987, p. 60 (cit. por R. Esposito en *ibid.*, p. 136).

<sup>103</sup> Nexo decisivo que se encuentra en la base de la reflexión heideggeriana del lenguaje, que tanto ha influido en Bataille y —sobre todo— en Blanchot.

<sup>104</sup> *Confines de lo político*, o.c., p. 137

escindida del lenguaje —la *palabra hendida*— aparece únicamente en el corazón de la violencia.

También Walter Benjamin había impugnado la concepción de la *decibilidad del todo* y de la *comunicabilidad ilimitada* con su propia reflexión sobre el lenguaje. Porque lo más importante del lenguaje es precisamente aquello que éste es incapaz de decir. Pero lo indecible no está pensado en Benjamin como algo “exterior” al lenguaje, sino como una suerte de *límite interno*, como su *molde*. *Todo* participa de y en la lengua, pero lo que ella comunica no son contenidos determinados sino *su propia lingüisticidad*<sup>105</sup>. Es decir: el lenguaje *no es un medio* (neutro) que sirva para transmitir mensajes dentro de una comunidad intersubjetiva preexistente<sup>106</sup>. Constitutiva de la lengua es, como hemos indicado siguiendo muy de cerca a Blanchot, la *falta*, la *ausencia*, el *silencio*: la comunicación es imposible si el lenguaje no está penetrado por lo *indecible*. Es preciso insistir en el hecho de que, esencialmente, en la lengua *se plasma lo incommunicable*<sup>107</sup>.

Fuerza de anulación, la lengua no sustituye a la violencia: por el contrario, la lleva a su paroxismo: “Toda palabra es violencia, violencia mucho más temible por secreta y por ser el centro secreto de la violencia, violencia que desde ya se ejerce sobre lo que nombra la palabra y sólo puede nombrar retirándole la presencia — señal, como hemos visto, de que cuando hablo habla la muerte (esta muerte que es poder)”<sup>108</sup>. La palabra no es ajena a la violencia, y menos aún cuando la violencia se escuda en (el poder de) la palabra para exigir reciprocidad, simetría, igualdad entre los hablantes<sup>109</sup>. En el diálogo “ideal”, la mera pretensión de *borrar la alteridad* del interlocutor, ¿no es acaso la más insidiosa de las violencias?<sup>110</sup>

¿Sería posible escapar de un destino semejante? ¿Se trata realmente de *escapar de ello*? Quizá lo más importante consista en admitir que *no hay salida* —no,

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 138

<sup>106</sup> Esto mismo lo habíamos encontrado antes en la reflexión de Carlo Sini; vid., *supra*, sección I de este mismo capítulo.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 139. A ello conduce toda la *metafísica del nombre* que desarrolla Benjamin en su *Angelus Novus*: por el nombre *se interrumpe* el círculo comunicativo que tiende a una progresiva —y totalitaria— identificación entre los sujetos lingüísticos; por el nombre aflora en la comunicación “ese elemento de *exterioridad* —alteridad, deformidad, disimetría— que hace imposible la constitución misma de la subjetividad como presencia plena en sí misma”, *ib.*, p. 140

<sup>108</sup> Cfr. M. Blanchot, *El diálogo inconcluso*, o.c., p. 85 (trad. modif.)

<sup>109</sup> Para Blanchot, la palabra es “siempre mando, terror, seducción, resentimiento, adulación, iniciativa; la palabra es siempre violencia — y quien pretende ignorarlo y tiene la pretensión de dialogar, añade la hipocresía liberal al optimismo dialéctico según el cual la guerra es simplemente una forma de diálogo”, cit. en *Confines de lo político*, o.c., p. 143

<sup>110</sup> Y es justamente esta actitud de vigilante suspicacia lo que impide a Blanchot recaer en la *metafísica de la separación* que esgrime Levinas contra la ontología y la dialéctica: pues la absolutización del Otro mediante su palabra equivale a reconstruir en su interior la subjetividad “humanista y socrática” que se había previamente criticado en el Uno.

al menos, en un sentido ético, espiritual o teológico— que no traiga de vuelta a lo Mismo. La estrategia de Blanchot comienza así por cuestionar radicalmente la presunta *bondad original* del lenguaje. Y tampoco se trata de negar o de neutralizar su (im)potencia nihilista, sino de *multiplicarla infinitamente* con la repetición de la escritura a fin de *volver la violencia contra ella misma*<sup>111</sup>. Poder de negación que es —también— negación del poder: “Como la mirada de Orfeo, está intencionalmente dirigida a la luz del día pero inexorablemente devorada por la atracción hacia la noche”<sup>112</sup>. Una desnuda exposición a la noche que necesariamente nos ciega.

Bisagra, transición, punto neutro, *entre* que no es el ser opuesto a la nada ni la vida opuesta a la muerte. Invaginación de *lo uno en lo otro*.

### III. Del signo al símbolo: lo irrecuperable como destino

*La empresa metafísica por excelencia consiste pues  
en apartar la inmediatez, relacionarla con otro mundo  
cuya clave posee, desde el punto de vista de su significación  
y a la vez desde el punto de vista de su realidad.*

Clément Rosset,  
*Lo real y su doble*<sup>113</sup>

#### 1

No todo funciona en los órdenes. O funciona porque hay algo *además* de los órdenes. No todo se encuentra integrado en los sistemas. El tejido de descripciones, prescripciones y proscipciones que se va trenzando entre los individuos nunca llega en verdad a hacerse tan cerrado que acabe por suplantar o vencer todas las resistencias del mundo real, sea o no adecuada, a estas alturas, semejante expresión. Convenciones, inercias, economía: cosas y relaciones que deben darse por supuestas, sobreentendidos, guiños de inteligencia, silencios cargados de significación. La cultura puede concebirse así como un campo de fuerzas que traza pautas pero que igualmente tolera —no le queda más alternativa— las excepciones, el comportamiento *desviado*. Sin transgresión, ¿tendría sentido la norma? El lenguaje vive de sus anomalías porque, en su (indiscernible) conjunto, en su misma materialidad, es desvío, rodeo, extravío, escamoteo, envío: invención. Sobre-posición, contra-posición. El orden (lingüístico) funciona no a pesar sino precisamente en virtud de sus fallos: de sus *fallas*, fisuras que recorren y trasminan todo texto y que hacen de los garabatos signos y de los signos espejismos compartidos, que abren el espacio indispensable para que pensar y sentir

---

<sup>111</sup> *Confines de lo político*, o.c., p. 145

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> Cfr. Clément Rosset, *Lo real y su doble*, o.c., p. 62

sean, simplemente, posibles. El símbolo es *por* la fisura, conexión suspendida en el vacío, puente sobre la ranura, desamparado afecto de la materia por el sentido, de la carne por el espíritu<sup>114</sup>.

¿Cómo, cuándo, en qué improbableísimo espacio se produce esa momentánea fricción de heterogeneidades? ¿Qué afección las impele a empalmarse? ¿Qué nexos interrumpen y reconstituyen el flujo entre la voz y el fenómeno, la cosa y la palabra, lo real y su texto? ¿Su texto? Vendas sobre cuerpos que el tiempo sin piedad ni maldad erosiona. La cultura: ganas de parar el río con un ademán, tentación de ser a cada instante Moisés.

En toda composición circula algo que discurre hacia su podredumbre. El orden es un rizo del tiempo, un pliegue que aloja un modo distinto del fluir del tiempo. La vida, sin ir más lejos, ¿qué es sino un desesperado y finalmente fallido empeño por *invertir* el tiempo? En el doble sentido de la palabra. Erizamiento contra la inercia, negación de la entropía — y acumulación de invenciones. Lucidez de la materia. Toda la técnica, como enseña el mito fundacional de Prometeo, ¿no es un hechizo dedicado a atenuar la voracidad del (imposible) padre Cronos? El fluir se da, por la lengua y por la mano, una forma; dentro de ellas, cada existencia se sueña eterna. Todo orden es así un sueño que representa, que ficciona, que dramatiza la detención del tiempo, acaso, en el límite, su re-versión.

El orden: soñar con *no pudrirse*<sup>115</sup>.

## 2

Al cabo, se trata de un despertar, si bien de un despertar tocado por la extrañeza. Hay un sueño que, en cuanto tal, permanece soñando. No puede, por definición, *saber* que es un sueño — hasta el momento en que algunos despiertan. Pero despiertan de *ese* sueño, sin acertar a saber si están despiertos del todo o incluso si su presunto despertar no es más que una zona o un episodio distintos del primer sueño pero que de todas formas se mantiene *dentro* de él. Quizá no. Al cabo, saber que soñamos no inmediatamente desencanta al mundo sino que podría llegar a ser reconocido como la condición para seguir soñando — otros sueños. Pues se trata del sueño que sueña toda una civilización. Es posible que toda civilización emerja del mismo sueño.

Sabemos que existimos. Pero ese saber y esa existencia son experimentados una y otra vez en una inconsolable precariedad. Estamos invadidos por la sensación de que no hay sabiduría perenne y sentimos que tampoco hay existencia que sea eterna. Nuestra experiencia sabe de su finitud y nuestra sabiduría experimenta la caducidad. Nuestro saber se reduce en realidad a una sola, aunque recurrente, certeza: *nada* resiste la erosión del tiempo. Si algo ha conocido un comienzo, ha de conocer un fin; si ha nacido, ha de perecer. La existencia, los seres: estructuras complejas que emergen de

<sup>114</sup> Cfr. Eugenio Trias, *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona, 1995, en esp. cap. I.

<sup>115</sup> Pero hay que decir también que en medio de ese sueño la putrefacción es quien manda. El orden biológico, al igual que el lingüístico y que el cultural, son *paréntesis*: más todavía, paréntesis *porosos*. Una inverosímil fragilidad suspendida en mitad del vacío.

un caldo primordial —del caos— y en él, después de un tiempo impredecible, se disuelven. No hay seres que no sean cristalizaciones pasajeras de una intermitente voluntad de permanencia. Por el querer los seres conectan con lo que no cesa. Pero lo que no cesa es precisamente ese círculo de aparición-desaparición, de emergencia-disolución, de vida-muerte. La flor florece *porque* se encuentra en camino de marchitarse. El día no es día sin hundirse —¿eternamente?— en la noche.

El sueño consiste en detener ese flujo — o en saltar fuera de su cadencia. Despertar del sueño que ese círculo ocasiona. El sueño es romper la alternancia con la potencia hemipléjica de la eternidad: ordenar que el sol se detenga en su cenit. Decretar la suspensión del movimiento — cuando de lo que se trata, quizá, es sólo de pararse a pensar. No imaginar que el curso de las cosas se represa sino crear un pliegue interior —crearse uno mismo en ese insignificante plegamiento— donde el flujo del pensar podría encontrar efímero embalse.

## 3

En esa poderosa *lógica de la resurrección* que Hegel despliega para comprender al cristianismo —es decir: a Occidente en cuanto que *drama e historia*—, pervive, hurtándose al hacer de los humanos, tan agónica cuanto imperceptiblemente, una “multiplicidad ciega carente de concepto”<sup>116</sup>, una suerte de *fondo no emergente*, “un fondo oculto como fuente. Algo que no admite crianza ni disciplina: una muerte que no muere, esto es, que no admite transfiguración, un son opaco que no reverbera”<sup>117</sup>; no la “naturaleza” —mero correlato *puesto* por la Idea— sino, en palabras elegidas por Hölderlin, la *noche*, el *caos sagrado*, la *confusión primigenia*: lo *salvaje inconsciente*, por igual heterogéneo al Logos, a la Naturaleza y al Espíritu. *Ni naturaleza ni espíritu: lo neutro*. Un tope —absoluto— para la maquinaria hegeliana. Una opacidad constitutiva, ni exterior ni accidental, no asimilable por el concepto: un misterio incontorneable por la razón, un misterio *florecido* en el suelo mismo de la razón<sup>118</sup>.

Lo siniestro, en definitiva, no es que la naturaleza sea “un dios báquico”, incapaz de refrenarse y captarse a sí mismo; pues no es otra la definición de naturaleza, el *logos* de lo ilógico. Lo siniestro es que “en la naturaleza se oculta la unidad del concepto”<sup>119</sup> y que esa ocultación, previa a todo tiempo y razón, es *irrecuperable*<sup>120</sup>.

---

<sup>116</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Gesammelte Werke*, 12, 39 (cit. en F. Duque, “La consumación de la religión. *Ich bin der Kampf selbst*”, *loc. cit.*, p. 14)

<sup>117</sup> Cfr. Félix Duque, “La consumación de la religión...”, o.c., p. 14

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>119</sup> Cfr. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, loc. cit.*, 247, Z

<sup>120</sup> *Ibid.*



Al margen de una presunta —y, a fin de cuentas, bastante escolar— divisoria entre la vertiente ilustración/positivismo (cientificista) y la vertiente romanticismo/irracionalismo (vitalista), es posible, como sugiere Félix Duque, reconocer una *constelación* que agruparía básicamente al último Kant, al primer Schelling, a Fichte y a Hegel. El llamado *idealismo alemán*, que ejerce su fuerza gravitatoria una vez que los sedantes académicos y políticos dejan de adormecer al auditorio. Pensadores de esa *ilustración cansada*<sup>121</sup> que asume al mismo tiempo la vena racionalista de un Spinoza y de un Leibniz y la necesidad de conciliar razón y fe en una síntesis regida por la indeclinable exigencia de autodeterminación. Conciliación susceptible, en definitiva, de resolver la antinomia empírica entre individualismo egoísta y universalismo abstracto. Pero asunción plena de la Ilustración significa, también, *desengaño*. Conciencia de la necesaria irrealizabilidad del ideal: la conciliación —una razón armonizada, *acordada* con el corazón— sólo puede subsistir bajo la figura de un *norte* en el seno de una errancia que, por vocación propia, representa desvío y dislocación incesantes. No hay hogar porque la inocencia está irremisiblemente perdida y porque si algo *marca* a la razón es su entraña *crítica*: “No se parte ya de una escisión primigenia, que se confía en cerrar con el establecimiento del Reino de Dios en la Tierra. *La escisión acompaña al proceso* porque la razón es justamente *crítica*; es ella la que reabre la herida y ella quien la cura, fragmentaria, precariamente, *por ahora*”<sup>122</sup>. Lo mismo no se vive del mismo modo por el entendimiento y por la sensibilidad: la razón está en la historia, pero el lugar del *logos* —allí donde éste se afana— es la exterioridad.

Pues una tradición que hace de la crisis su brújula no puede inventar todo de un golpe. Las tensiones que confluyen en una revolución encuentran en Roma su modelo; tras el Terror, es Grecia el modelo al cual se dirigen todas las miradas. El ensamblaje de Verdad y Bien se garantiza en la Belleza, conciencia sensible de la libertad. Es en el *juego* donde Schiller cree poder curar la dispersión, la rajadura entre lo físico (dinámico) y lo político (ético): sólo hay libertad en el reino de la apariencia estética. Mas ese reino es ausencia: es lo que falta, es exigencia pura. Una civilización edificada sobre semejante escisión —cuerpo y alma, instinto e inteligencia, sensibilidad y razón— busca sin descanso los medios de re-mediarse. Busca su bisagra, el lugar de una soñada *coniunctio*: nostalgia de la comunidad primordial, del (imaginario, mítico) *antes* de la dislocación. Del juego (estético) a la imaginación (mitopoética): volver a hacer sensible lo que por efectos de su remoción se ha hecho solamente inteligible.

---

<sup>121</sup> Cfr. Félix Duque, “Introducción. De símbolos, mitos y demás cosas antiguas”, en Friedrich Kreuzer, *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo*, Serbal, Barcelona, trad. A. Brotons Muñoz, 1991, p. 20

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 22

De allí, el *prepotente* retorno al mito. De allí, la re-emergencia del símbolo<sup>123</sup>. La escisión reclama sin tregua sus cerramientos. Hacer de lo finito, sumido en el terror de lo oscuro, expresión del cielo estrellado; hacer del infinito, vacío y aridez extrema, imagen sensible: arco iris en pos de su prisma. “Anhelo doloroso”, reconoce Creuzer<sup>124</sup>. Soñar de noche con el día, sabiendo de siempre que la serenidad diurna es inaccesible para un alma anclada en y destinada a este mundo. De allí, también, el carácter mestizo, mixto, umbrátil, de allí el *suspense* del símbolo. Porque el símbolo dice, puntualmente, la indecisión entre esencia (luminosidad, transparencia: día) y forma (oscuridad, opacidad: noche). El símbolo: luz enturbiada. Su incongruencia, sin embargo, da a pensar: *se da* al pensar. Quiebra el plano de la existencia normalizada, rutinaria: destituye o prorroga el poder omnímodo del *habitus*. Sólo en el símbolo habría vida plena: “La verdad es el encuentro, el estar en tensión entre dos polos (la animalidad natural y la pura espiritualidad) que no existen por separado o, mejor, que no existen sino como *pérdida*, como aquello que *hace falta*”<sup>125</sup>. El anhelado *politeísmo de la imaginación* que según Hegel, Hölderlin y Schelling complementaría el monoteísmo de la razón y el del corazón<sup>126</sup>, encuentra encarnación en el simbolismo: sólo el símbolo es capaz de hacer encajar los opuestos, sólo él es “dispersa conjunción”. En una palabra, el símbolo es el *índice* (o el indicio) de lo sagrado: “Así, el símbolo no se limita a generar la vida, sino que da *lugar* a la sociedad. Nos unimos en torno a aquello que nos *falta*, pero que lanza destellos en el símbolo: la inmediatez abierta, total e inocente, del animal, y la conjunción del Todo, en un ápice que congrega los tiempos, propia del Dios. En el símbolo no se ve ni la fusión con la naturaleza ni la integración con la razón: lo que se ve, *al mismo tiempo*, es la *ausencia*

---

<sup>123</sup> El mito es un modo de contar la historia — pero también, o quizá a pesar de ello, de contrarrestarla. Desde la Antigüedad clásica, acompaña al *logos* como su (necesaria) sombra. Platón y Aristóteles tendrán para el mito definiciones estrictamente negativas: discurso no racional, irreal, no verdadero, insensato. Una condenación que se prolonga hasta la constitución moderna de las ciencias. Para la mirada positiva —evolucionista, naturalista—, el mito es una desviación del lenguaje, una patología, una supervivencia de la condición salvaje. Un *error*, y, en cuanto tal, *erradicable*. Tan sólo con el romanticismo —o, más concretamente, con Schelling— el mito adquiere ciertos derechos de ciudadanía en la república de los saberes. No es por cierto ni una reminiscencia ni una enfermedad: corresponde a una dimensión —irreductible— de la conciencia. El estudio de los símbolos, en su oposición a la semiótica, contribuirá, ya en nuestro siglo, a otorgar mayor consistencia a tal intuición: el mito encadena símbolos, que son siempre naturales, concretos, fluidos, polisémicos, autorreferentes. Más tarde, las escuelas antropológicas funcionalistas se preocuparán por determinar la *utilidad* de estas narraciones, que por otra parte se verán incapacitadas para evitar la disolución de su propia especificidad. Con la marea alta del estructuralismo, los mitos alcanzarán un estatuto similar al que disfrutaron los sueños dentro del psicoanálisis: estructurados como un lenguaje, facilitarán la búsqueda de un armazón común, meta-empírico e inconsciente. Menos que de desciframiento, se trata de encontrar o diseñar, para cada contenido mítico, una estrategia de des-codificación: el código dará la lógica inscrita en la arquitectura del espíritu. Cfr. a este respecto Jean-Pierre Vernant, “Razones del mito”, en *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, siglo veintiuno, Madrid, 1982, pp. 187-220

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 28

<sup>126</sup> Vid. *Fragmento de sistema*, G. F. W. Hegel, *Escritos de juventud*, o.c., p. 217

y, suscitada por ella, la *querencia* de la armonía entre el omnímodo despliegue (las determinaciones naturales) y el absoluto repliegue (la idea divina)<sup>127</sup>.

¿Qué es lo que muestra el símbolo? *El pliegue*: discordancia, diferencia, desplazamiento. Muestra la *abertura*, la irrellenable distancia de los extremos convocados. Lo que el símbolo da a pensar es justamente el hecho de que la escisión es *originaria*. Es la fiesta — y también es el trabajo. Es lo sagrado — y al mismo tiempo lo profano. Una *idea sensible*. Cuajado, coágulo de lo abstracto y de lo concreto: *mixtura pura*. Relámpago: la chispa que contacta el fondo oscuro del cielo y la tierra, superficie en exposición permanente. Instante fulgurante. Cortocircuito. Metáforas que señalan todas en la misma dirección: *fricción de extremos*. Lo sagrado co-incide con la irrupción del símbolo. Gesto que enlaza momentáneamente extremos que retornan a su extremidad. Matar para dar la vida, pues vivir es ya de siempre otorgar la muerte. En el símbolo (sagrado) relampaguea la ausencia que sostiene —destituyéndola— a toda apariencia. Revela en su juntura la imposibilidad de cerrar la herida. Conjunción súbita que deja transparecer una disyunción irreductible. Lo sagrado *es* esa tensión: superficie insondable.

Por eso se vuelve impracticable toda remisión a la trascendencia. El símbolo *es ya* el lugar (inmanente-inminente) donde acaece toda trascendencia. Y por eso reclama una mediación, una explicitación, una *demora*. Exige ser conectado en el tiempo del *logos*. El símbolo, puntual, recurre al mito para hacerse flujo y ritmo: pide *enunciación*<sup>128</sup>. Tan sólo enmarcado en una narración —o en una dramatización, en un *rito*—, el símbolo pierde, o al menos suspende, su *lado deletéreo*. Para contar con un símbolo, hay que *contarlo*. “El mito, como *Sage*, transforma antiguos sucesos (*Begebenheiten*) en *acontecimientos*: al comprender aquéllos, los determina y destina, encuadrándolos en una doctrina y creencia, es decir: los encadena en una tradición”<sup>129</sup>. El mito, *dulcificación* de un símbolo que sólo muestra la hendidura constitutiva.

Y, de allí, la filosofía (como metafísica): a saber, *domesticación* del mito.

---

<sup>127</sup> F. Duque, “De símbolos...”, *o.c.*, p. 29

<sup>128</sup> “El símbolo es inmutable, y puede encontrarse en múltiples mitologías (...). Los mitos, arbitrarios: hay muchos modos y maneras de hablar sobre lo divino” *Ib.*, p. 34

<sup>129</sup> *Ib.*, p. 37



## Capítulo sexto. *Lo sagrado: hacia una poética de la pasión*

*Qué es por tanto la filosofía —quiero decir la actividad filosófica— si no es la labor crítica del pensamiento sobre sí mismo. Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en tratar de saber cómo y hasta dónde puede ser posible pensar de otro modo.*

Michel Foucault

Santo es aquel que pierde su vida — sin importar a qué fin<sup>1</sup>. Tachar la tachadura no retrotrae a la (imposible) animalidad. La violencia es una recaída, un retroceso por detrás de lo humano. Ella es, siempre, la violencia engendrada por la tachadura del animal: por la sujeción del cuerpo. El orden de la razón y del diálogo —el orden del *dios muerto*— no es la sublimación de la violencia, sino acaso su forma más insidiosa. Por lo que sabemos, el mayor ardid del demonio, el más eficaz, es convencernos de su inexistencia: de la misma manera, la peor fe es esa que no se acepta a sí misma en cuanto que fe. Esa tachadura del cuerpo, esa remoción del animal, esa capilarización de la violencia, esa estrategia del alma que hemos encontrado en la base de todo el despliegue epocal —metafísico, técnico, histórico, burocrático— de Occidente, no pueden ser meramente denunciadas, criticadas, refutadas o “superadas”. No se trata, en este sentido, de imaginar —o contribuir a edificar— la enésima “alternativa” a cierto mundo regido por una misma voluntad de aseguramiento y un mismo *espíritu de venganza* contra la vida. A un mundo semejante no se le deslegitima o recambia oponiéndole variantes más o menos secularizadas de la Ciudad de Dios. El recurrente juego de las utopías no es su negación sino parte de su propia puesta en escena — en cualquier caso, aquél sería solamente su negación abstracta. El mundo configurado en el juego de esa estrategia múltiple de reducción a la unidad encuentra —y aun genera— múltiples resistencias; no es, por tanto, un mundo de alienación e injusticia que podría o exigiría ser reemplazado por otro orden, privado, éste sí, de características tan negativas, catastróficas y abominables. Ese mundo no es una promesa incumplida y tampoco un proyecto traicionado. No es más que (la conciencia de) la consumación de los tiempos.

Tiempo de repetición, tiempo de mimesis. Lo hemos vislumbrado: la traición es la única —o la más acabada— forma de la fidelidad. El tiempo presente se rompe con la repetición de un tiempo mítico. En el mixto y mistificado orden de la cibernética, un (resistible) retorno de lo trágico<sup>2</sup>, una reiteración de lo sacro, un

---

<sup>1</sup> Cfr. Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, Tomo V, 1973, p. 446

<sup>2</sup> Cfr. Jean Brun, *El retorno de Dionisos*, Extemporáneos, México, 1971; Jean-Marie Domenach, *El retorno de lo trágico*, Península, Barcelona, 1969. Como dice Paul Ricoeur en *Finitud y culpabilidad*, lo trágico consiste en la *indistinción* entre lo divino y lo diabólico.

continuo y convergente re-curso de lo antiguo, de lo arcaico, de lo arquetípico. Emergencia de lo suprimido, escoriaciones, reparos y relinchos del cuerpo subjetivado. De ahí, una nueva suspicacia: ¿liberar al cuerpo de su sometimiento al alma? ¿*Tachar* el alma? ¿Remover lo que remueve? ¿Prohibir la prohibición? ¿*Brave New World*?

Como repetidamente se ha dicho, la modernidad podría definirse como la *tensión* provocada por una voluntad —racional— de sistema que ocupa —que usurpa, o, mejor, que *hereda*— el sitio del Dios de la tradición. Hegel construye su (la) filosofía como una suerte de viático: a fin de poder escapar —él mismo, en primer lugar— del suplicio y de la locura. Por no perecer, (este mundo, y su teología) opta por la mutilación<sup>3</sup>. Refugio contra la angustia, puerto de seguridad y equilibrio, el sistema es la fórmula ideada —filosóficamente— para cerrar, para *curar* esa herida y ese desastroso descuartizamiento que no puede dejar de ser la (propia) vida. Hegel, en suma, ha pensado que pensando —enhebrado, justificado en el despliegue del Espíritu— ese perpetuo hundimiento podría ser anulado... en *función* del espíritu. El sistema es la sutura —la reconciliación— entre el tiempo y la razón. Se ve que el precio de semejante operación es alto: es *la experiencia misma*.

El remedio contra la locura ha sido, por largos siglos, la dialéctica, pero la dialéctica (acabada) no es mas que la muerte<sup>4</sup>.

### *I. El Caballo de Troya: la pregunta entre la filosofía y la literatura*

*Sólo una razón intacta puede tener por  
objeto e interés aquello que excede la razón*

Georges Bataille,  
*Le mysticisme*<sup>5</sup>

“El poeta”, ha escrito Blanchot, “es el que entiende un lenguaje sin sentido”<sup>6</sup>. Y el filósofo, ¿qué lenguaje entiende? ¿Qué sentido puede tener un lenguaje que siempre quiere tener sentido? ¿Qué es, fuera de todo pleonasma, un lenguaje *con*

<sup>3</sup> Cfr. G. Bataille, *La experiencia interior*, o.c., p. 51. Merece la pena insertar aquí el párrafo completo: “Pequeña recapitulación cómica. —Me imagino que Hegel alcanzó el punto extremo. Era aún joven y creyó volverse loco. Incluso imagino que elaboraba el sistema para escapar (cada especie de conquista, sin duda, es obra de un hombre que huía de una amenaza). Para acabar, Hegel llega a la *satisfacción*, da la espalda al punto extremo. *La súplica ha muerto en él*. Que se busque la salvación, aún puede pasar, se continúa viviendo, no se puede estar seguro, es preciso seguir suplicando. Hegel ganó, en vida, la salvación, mató la súplica, *se mutiló*. No quedó de él más que un mango de pala, un hombre moderno. Pero antes de mutilarse, sin duda, ha tocado el punto extremo, conoció la súplica: su memoria le trae de nuevo al abismo vislumbrado, ¡para anularlo! El sistema es la anulación”.

<sup>4</sup> Cfr. François Warin, *Nietzsche et Bataille*, loc. cit., p. 13

<sup>5</sup> Cfr. G. Bataille, “Le mysticisme”, *Critique*, No. 58, Paris, 1952

<sup>6</sup> Cfr. M. Blanchot, *El espacio literario*, o.c., p. 45

sentido? El lenguaje filosófico y el lenguaje literario han mantenido, a lo largo de los siglos, una relación extremadamente tensa, vigilante, problemática. De la tregua a la querrela — y a la seducción. Se han interfecundado en el juego mismo de sus rechazos. Sin los gestos que fundan a la filosofía tampoco podría hablarse, propiamente, de literatura. Es seguro que sólo podrían comprenderse en la turbia oscilación de sus culpas: sin quererlo conscientemente, una se hace cargo de lo que la otra ha excluido. No hay conjunción sin disyunción, no hay compañía sin conflicto, no hay soledad sin nostalgia.

Literatura, filosofía: formas extrañas de la escritura. La escritura, forma extrema, si bien inaugural, del lenguaje. La modernidad nombra esa época en la que todas las épocas tenderán a volverse contemporáneas: en su aceleración, el tiempo queda (como) remansado. Nada se ha resuelto, todo retorna. Fantasmas conjurados, cuerpos en pena, almas en busca de nuevos conjuros. Deslindes que pierden su vigencia, críticas que enderezan contra sí mismas su aguijón. Reino de la mezcla, espacio de la transmigración de los géneros.

Y amenaza —constante— de clausura.

## 1

Al menos en un punto el acuerdo es prácticamente unánime: el nacimiento de la filosofía coincide con un amplio proceso de *moralización* de la “literatura”. ¿Para qué escribir, para qué la poesía? Desde Platón, a esta pregunta se responde asignándole fines exteriores al acto mismo de la escritura. Los grandes relatos, los himnos y las elegías, las epopeyas y las obras líricas han de ostentar siempre características educativas, éticas, cognoscitivas<sup>7</sup>. La filosofía se arroga desde entonces —en particular, desde la *Politeia*— el *derecho de censura* sobre las creaciones de la imaginación. Ella puede —y debe— *borrar* lo que en la literatura es distracción y desvío de la norma. La broncínea constelación de belleza, bien y verdad excluye necesariamente las *ficciones siniestras* del cuerpo del discurso. Excluye, para ser exactos, *al cuerpo* del discurso. Pues el poeta *no debe* tratar con “la parte inferior del alma”, no debe ni alimentarla ni hacerla fuerte, pues con ello “echa a perder la parte racional”<sup>8</sup>. Para esta tradición, que llega prácticamente indemne hasta nuestros días, la literatura no puede estar al margen del Estado, y mucho menos oponérsele<sup>9</sup>.

De cualquier manera, frecuentemente a su pesar, la filosofía ha reconocido en la literatura un componente transgresor, maldito, irreductible a todo fin que haya

---

<sup>7</sup> *Preñar el alma* es la figura de la que se sirve Platón para designar el *hacer* del poeta: “¿Cuáles son las (cosas) que le está bien al alma empreñarse y parir? Inteligente cordura y toda otra virtud; de las cuales son progenitores todos los poetas...”. Facultad que, como sabemos, no ha logrado eximirlos de la correspondiente condenación metafísica. Pues si con algo han embarazado al alma, ha sido, a juicio de Platón, con *ilusiones*. Cfr. Platón, *Banquete*, (trad. J. D. García Bacca).

<sup>8</sup> Platón, *República*, X, 605 (trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano)

<sup>9</sup> Esta subordinación de la literatura respecto de fines exteriores no deja de operar cuando se le pretende usar *en contra* de determinadas formas políticas. También, en nuestro siglo, Lukács y Sartre, enemigos del orden burgués, siguen sometiéndola a idénticas compulsiones.

de serle impuesto desde fuera. El propio Platón sabía que en la experiencia poética, si es genuina, interviene algo radicalmente extraño y ajeno, algo de fondo *inhumano*: el poeta está *poseído*, está *fuera de sí*, su experiencia roza el delirio y la demencia<sup>10</sup>. Ya en la modernidad, corresponderá en primer término a la estética del romanticismo elaborar esta participación de lo siniestro e irracional en el núcleo mismo de la experiencia poética, estética que encuentra una cumplida manifestación en el movimiento surrealista. El siglo XX estará marcado por una suerte de *ebullición y diseminación de lo reprimido*. Se advertirá que la literatura remite precisamente a esa dimensión no funcionalizable, a ese fondo de indisponibilidad del que toma su fuerza todo entendimiento, toda razón y todo proyecto. La literatura *repite*, en el plano del lenguaje, el *sacrificio* que se encuentra en la base de todo orden cultural. En el sacrificio, como ha puesto de manifiesto la obra entera de Georges Bataille, se aparta del orden profano, de los circuitos de la utilidad y la servidumbre, aquello que *también* constituye y da sentido a la experiencia de los hombres. La literatura es, por necesidad, una transgresión, una suspensión del orden de las necesidades<sup>11</sup>. Por ello comparte con el demonio un mismo lema: *Non serviam!*

La filosofía, discurso atravesado de un cabo al otro por la voluntad de verdad<sup>12</sup>, ha intentado *servirse* de la literatura, convertirla en instrumento de poderes que precisamente la (renuente) poesía es incapaz de representar o a los cuales dar cauce. Porque la literatura es manifestación de lo irreductible, de aquella parte intangible e insensata que no puede ser avasallada. En ella late todo lo que en el lenguaje y en la experiencia humana hay de superfluo y excedente. Menos que un método de conocimiento o una vía de reconocimiento, lo que en la literatura está en juego es el des-fundamento de todo saber en el abismo de lo desconocido: de lo universal (abstracto) en la (irrepresentable) angustia del singular<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Platón, *Ion*, 533e.

<sup>11</sup> “Es cierto que no podemos prescindir de las relaciones de utilidad que las palabras establecen entre los hombres y las cosas. Pero también lo es que nos sustraemos a este tipo de relación en un gesto de delirio”, dice G. Bataille en *La experiencia interior*, o.c., p. 38

<sup>12</sup> El lenguaje en que se mueve —y legítima— Occidente en su aventura de conquista ha sido siempre la filosofía. Un lenguaje que desde sus mismos inicios deja de ser un espacio determinado para convertirse en *el lugar de la verdad* por antonomasia. Platón, una vez más, lo formula nitidamente: el *ethos* —la morada— del hombre teórico es el “lugar supracelstial (que) ningún poeta (...) cantó jamás, ni cantará nunca de un modo digno. (...) En este lugar mora aquella esencia incolora, informe e intangible que sólo puede ser contemplada por el intelecto (*noûs*), el piloto del alma; allí mora esa esencia que es manantial de la verdadera ciencia”, cfr. *Fedro*, 248 c-d. Habrá que esperar a Nietzsche para que ese lugar sagrado quede manchado por la sospecha. Cfr. Rocco Ronchi, *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*, Akal, Madrid, 1996, en esp. p. 56

<sup>13</sup> En el discurso de la metafísica, la muerte ha tenido —de Platón a Hegel— mayor predicamento que la angustia: la muerte es el Amo Absoluto — y el sueño del esclavo consiste en sobreponérsele, en capturar la energía que encierra para activar con ella un motor del heroísmo espiritual. Hay en ese acto una profunda aversión por lo somático. El miedo a la muerte (el poder del Amo) procede de la valoración que se otorga al cuerpo como medio de disfrute, que lo convierte en el más seguro medio de vasallaje. No sucede lo mismo con la angustia, que es impotente —y deletérea— ante las pretensiones del sistema. Cfr. Luc Richir, “Liminaire”, en *La part de l'oeil*, 10, Bruxelles, 1994, p. 7



Vamos a ver. La filosofía nace como un *modo* del diálogo. Es tanto una propedéutica cuanto una obstetricia. El diálogo filosófico es una literatura hecha para *cruzar* el inasible, el impredecible mundo ofrecido —y sustraído— a los sentidos. Nace para imponer orden en el caos y sentido en el azar. La filosofía es la mirada de lo que *no pasa*: del alma — y de su discurso. Y lo que ese no pasar mira o quiere mirar es el fundamento del mundo. Lo real por debajo —por encima, en contra— de lo real. Eso que hace que lo real —lo sensible— *sea*. El original del cual este mundo es mera copia, simulacro, repetición. Nace como estrategia única; pero en el tiempo de su cumplimiento —en esta época de la metafísica realizada en cuanto que técnica— la filosofía sufre también desperdigamiento y desperdicio. Es dispersión y proliferación<sup>14</sup>. De estrategia para anular el laberinto, la filosofía quizá querría ser reconocida, hoy, como *incitación* al laberinto. La filosofía: tan sólo *otra* descripción del laberinto, ya no su eficaz vía de escape. Otra vez: literatura, literatura como destino —indeseado, indeseable— de todo lenguaje.

Porque, en cierto sentido, no hay más lenguaje que el literario. Anclado en una tradición, incubado en sus nidificaciones, es siempre un partir de cero. Repetición inaugural, fuente plural. No es “otro modo” de decir las cosas, sino *el* modo de decir *lo otro*. Si la literatura tiene alguna identidad, consiste en la capacidad de emplazamiento contra toda identidad, en su asedio a lo idéntico. Un lenguaje que se sabe, se quiere y se dice lenguaje. No una *reflexión* sobre el lenguaje, sino la *exposición* del lenguaje, exposición en el sentido fundamental de estar abierto y en perpetuo riesgo de perder la (propia) cordura. En la ab-errancia<sup>15</sup>.

Lenguaje asumido y consumido en su ambigüedad, en su deslizamiento, la literatura resiste a su manera la clausura del mundo, su tendencia a subordinar lo particular a la ley y al peso de lo universal. Lo que sería lenguaje no-literario, el lenguaje mundano, jamás puede rebasar un horizonte operatorio donde la dialéctica, el diálogo entre particularidades, remite por fuerza a lo universal. Lenguaje de dominio, lenguaje subsumido en el proyecto, en la sumisión del instante a un futuro que ya es (siempre) lo único que importa. Voluntad de aplazamiento, principio del fin, anulación de la inútil libertad del instante donde si algo se rompe es *en primer término* la linealidad del tiempo<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> En el fondo del pozo —en la cima de la montaña—, se impone, naturalmente, la presencia de Nietzsche. Su tentativa de transvaloración de todos los valores alcanza de lleno esa frontera que marca el punto de no retorno entre la filosofía —discurso de la verdad— y la literatura —verdad del discurso—. “Mi verdad es terrible: pues hasta ahora a la *mentira* se la ha venido llamando *verdad*”, cfr. *Ecce Homo*, o.c. ¿Cómo *saber* que una presunta verdad es *en realidad* mentira? Para Nietzsche no se trata de ejercer un método; al menos, no es cuestión de una ascesis regulada por la filosofía correcta, o por una ciencia rigurosa. Esta distinción *pasa por los sentidos*. En particular, es una *cuestión de olfato*: “Yo soy el primero que ha *descubierto* la *verdad*, debido a que he sido el primero en sentir —en *oler*— la *mentira* como *mentira*... Mi *genio* está en mi *nariz*”. La verdad no es una idea, ni la adecuación entre las cosas y su inteligencia. La verdad es un *perfume*.

<sup>15</sup> “Le langage —l’écriture— est ce langage aberrant qui ne se situe dans l’accomplissement d’aucune langue déterminée, pas même dans l’exigence ou l’utopie d’un langage total ou nu, mais dans le passage infini d’un mode de dire à un autre, tâche dès lors folle et bien digne de trouver sa ressource dans la possibilité de la folie”, cfr. M. Blanchot, “Le problème de Wittgenstein”, *N.R.F.* Núm. 131, 1963, p. 875

<sup>16</sup> Véase lo dicho a propósito de Nietzsche en el capítulo tercero, sección 6.

En tanto que literatura, el lenguaje abandona toda pretensión de elaborar, encontrar o imponer verdades *para todos, para siempre*. Abandona asimismo la exigencia de fundar —de alojar, de propiciar, de profetizar— una sociedad articulada en y por el reconocimiento. Ante el lenguaje imperativo que pretende *transformar* el mundo, adueñarse de él, la experiencia literaria es una *incitación al silencio*. Para Kierkegaard, el silencio es protector — y transfigurador: *todos los que saben callarse llegan a ser hijos de los dioses, pues es callándose como nace la conciencia de nuestro origen divino*<sup>17</sup>. Pero a un silencio más silencioso que la mera ausencia de palabras. Pues callarse no es siempre ni en cualquier lugar la mejor manera de callar<sup>18</sup>. El silencio al que invita el arte no es un silencio *impuesto*: la literatura es, al contrario, *lo que el silencio secreta*.

## 2

*...la ficción consiste no en hacer ver lo invisible  
sino en hacer ver hasta qué punto es invisible  
la invisibilidad de lo visible.*

Michel Foucault<sup>19</sup>

Los temas y problemas que la filosofía excluye —por vocación, por convención, por precaución— son los que, en general, la literatura —provocación, invención, riesgo— ha hecho suyos. La *parte excluida* del pensamiento (filosófico) —y de su *praxis*— es justamente eso que, en la modernidad, suele llamarse literatura: da título al espacio dentro del cual lo no-pensado de la filosofía —de la filosofía en tanto que metafísica, en tanto que *estrategia de la ratio*— ha encontrado con frecuencia el modo y la ocasión de florecer, de hechizar — o de levantar ámpula. Esa porción reprimida o puesta en reserva —la *parte insensata del alma* de Platón, la *parte maldita* de Bataille, la *parte del fuego* de Blanchot— es también aquello que no nos deja ser lo que se nos ha impuesto, lo que se nos ha *mandado ser*: señala la grieta, el corte, la rajadura, la *spaltung* por donde hace agua el sí mismo<sup>20</sup>. La literatura abraza —en su abrirse al (inasible) ser del lenguaje— un arte o una lógica del desasimiento: hay allí una exposición al viento helado, a la tormenta, al riesgo de combustión. Da

---

<sup>17</sup> Cfr. Sören Kierkegaard, *Diario*, cit. en M. Blanchot, “El Diario de Kierkegaard”, *Falsos Pasos*, Pretextos, Valencia, 1977

<sup>18</sup> Cfr. M. Blanchot, *La part du feu*, o.c., p. 68

<sup>19</sup> Cfr. M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, o.c., p. 29

<sup>20</sup> “Y sin duda a los hombres les corresponde el imperativo de pasar por la metáfora para decir la femineidad como brecha, *spaltung* que yace entre ellos”, cfr. Guy Rosolato, *La relación de desconocido*, Petrel, Barcelona, trad. M. Ferreiro, 1978, p. 374

nombre al límite de la experiencia porque es, en su misma imposibilidad, la experiencia del límite<sup>21</sup>.

Tendremos que recurrir por ello a cierto número de constataciones. En primer lugar, es necesario decir que la escritura no es algo de lo cual el autor se sirva; ella nunca es “expresión” de sus “ideas”<sup>22</sup>. En la escritura pensante —llámesele por el momento como se le llame— es el lenguaje lo que se piensa y se (im)pone a sí mismo. El lenguaje, infinita ambigüedad que mata la cosa para que sobre su tumba la palabra sea y en ella la cosa vuelva a la existencia. El “sí mismo” del lenguaje es alteridad pura: deslizamiento, retorno, incesante remisión. En la literatura el pensamiento no preside un *antes* de la literatura: ella designa el horizonte donde hay —donde está anunciada y es siempre inminente— la experiencia misma del pensamiento. Sin decir (propriamente) nada — y sin (el) poder (de) callarse.

Por ello, antes de intentar una definición que convenga al ser de la literatura, convendría preguntarse si la literatura *es*<sup>23</sup>. Si es, en particular, a la manera en que “es” el resto de las cosas de este mundo. Sin apuntar necesariamente al horizonte de la utopía, lo que la palabra *literatura* recubre podría más bien designar aquello que (aún) no es. Su estatuto es la inminencia, la incesante (re)escritura del texto del mundo. Porque la literatura no es una cosa, sino el movedizo nombre que intenta designar el espacio de una *experiencia*. Nunca anda en busca de un afianzamiento, de un suelo firme, de una certeza indubitable, sino, al contrario, de lo que semejante búsqueda suspende y rechaza. La literatura será inquietante, perturbadora, será un *estremecimiento* — o no será.

La experiencia literaria encarna —y, también a su modo, sublima— *la tentación del abismo*. El espacio que abre esa experiencia es ante todo una anulación del tiempo (lineal) y un abandono de la seguridad de la Ley. Tentación del abismo que revela, vista desde el parapeto de esta necesidad de asegurarse contra todo y contra todos, una singular afinidad con el mal y con la muerte. En cuanto que literatura, guarda un siniestro parentesco con lo impensable, con lo rechazado por la conciencia, por el trabajo, por la necesidad y sus macizas edificaciones. En su centelleante fulgor revela una pertenencia al reverso o a la destitución de *lo que debe ser*. La experiencia literaria —la que, en general, entra en juego en lo que llamamos arte— es,

<sup>21</sup> El desafío, si es que de ello se trata, consiste en *hacer* la experiencia del límite *sin abandonar* el plano del lenguaje. La experiencia es siempre el afilado borde que roza la absoluta *pérdida* (del sentido).

<sup>22</sup> “Lo que triunfa en el espejo de la muerte del autor es lo informe, no las formas. Ese espejo deja aflorar lo que Foucault llama las reverberaciones de lo informe, el ser del murmullo. Lugar de excesos inexpressivos, la literatura sería un conjunto de proposiciones incompatibles con la presencia de un sujeto. ‘Yo sueño’, ‘Estoy muerto’: nunca habrá nadie que diga eso”, cfr. Denis Hollier, “Las palabras de Dios: ‘Estoy muerto’”, en V. V. A.A., *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, trad. A. Bixio, 1990, pp. 132-133. Véase lo dicho *supra*, capítulo quinto, sección II.

<sup>23</sup> “¿Qué es la literatura?” es una fórmula que acusa de entrada su particular filiación filosófica, su *querencia metafísica*. Baste recordar aquí que, para Heidegger, la pregunta “¿qué es filosofía?” revela, seguramente de manera indeliberada, una *toma de posición* sobre lo humano y su lugar en el universo del discurso. La literatura, sin embargo, *no es*. O, mejor: su ser consiste en *dejar (de) ser*. Cfr. Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris, 1959; cfr. también Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, Paris, 1986, pp. 25 y ss.

fundamentalmente, la *experiencia de lo que desaparece*<sup>24</sup>. De lo que *no hay*. Es la tremolación que provoca la disolución de las cosas en cuanto que objetos: define la experiencia de la suspensión de su objetividad. Pero, al mismo tiempo, la subjetividad experimenta una profunda dislocación. La literatura no es la expresión de una subjetividad que permanece intacta ante el desmoronamiento de la realidad de las cosas supuestamente reales.

Por otra parte, la experiencia literaria no remite a —ni se deja codificar en— las seguridades de una teoría de la emoción (estética) o de una concepción (filosófico-científica) de lo Bello. En aquélla está en juego la pertinencia misma de esa dualidad (metafísica) que opone un mundo de objetos a un teatro de sujetos. En la experiencia literaria así concebida no se trata ni de una reproducción del mundo ni de una expresión de la vida interior, pues si algo revela no es más que el vacío: el espacio donde el mundo (objetivo) y el yo pierden pie, allí donde ellos *se pierden*. Sólo que, a diferencia del sueño — eminentemente filosófico — de alcanzar un *saber absoluto*, esta pérdida de los contornos del mundo del entendimiento que está en obra en la obra literaria no desemboca en lo universal, sino en el *borramiento* de la polaridad universal/singular, en eso que Maurice Blanchot llamará *lo impersonal, lo neutro, el afuera*.

La comunidad que funda la experiencia que se pone en juego en el arte no es la de una posesión plena e inmediata del sí mismo que se pone en relación con otras autoconciencias seguras de sí. No es una experiencia que otorgue fundamento al diálogo entre los sujetos y el mundo, o a una conversación entre sujetos dentro de *su* mundo. Todo lo contrario. La comunidad de la obra (literaria) es la misma que está en obra en la (experiencia de) la muerte. Lo único que ambas fundan es la *imposibilidad de ser*. Lo particular queda difuminado, pero nunca en beneficio de lo universal, que sufre una destitución equivalente. La dispersión y disipación del yo es condición del despliegue del lenguaje. Un (el) lenguaje que será menos *expresión o descripción de estados de cosas que revelación del (ineludible) exilio* de la palabra.

Es que la experiencia literaria no abre la posibilidad de un espacio utópico: consiste precisamente en la conciencia de su imposibilidad, en la asunción de la itinerancia del pensamiento, del carácter *no territorializado* del lenguaje mismo. Ni interioridad ni exterioridad, y mucho menos su (dialéctica) síntesis. El espacio literario es el puro afuera, la errancia, la *intemperie sin fin*<sup>25</sup>. Ahora bien: si la literatura es orfandad, ausencia, desahucio, lo es en la medida en que *su pasión es la pregunta*. La cuestión de la literatura misma. La esencia de la literatura es la inesencialidad<sup>26</sup>. En las antípodas del (platónico, metafísico) *mundo verdadero*. El espacio de la dispersión y de la pérdida, el no-lugar, el anuncio de un no-mundo. La suspensión de toda síntesis

---

<sup>24</sup> Cfr. Paul Virilio, *Estética de la desaparición*, Anagrama, Barcelona, 1987

<sup>25</sup> Dos interesantes glosas de esta (equi)vocación del lenguaje son las de Juan García Ponce (*La errancia sin fin*, Anagrama, Barcelona, 1982), y la de Oscar del Barco (*La intemperie sin fin*, UAP, México, 1985)

<sup>26</sup> Que la experiencia literaria sea la pasión de su propia puesta en obra no equivale a recaer en el mero formalismo: al contrario, es la resistencia a la fijación de su esencia, la incesante apertura del horizonte de su propia inesencialidad. Cfr. F. Collin, *loc. cit.*, p. 40

y de toda reconciliación entre los (inconciliables) extremos de la experiencia onto-teológica que define los límites internos del mundo occidental. Pues en su mismo operar, la literatura designa lo que ningún discurso —ningún designar— alcanza. La ruina del discurso, la *falta* del lenguaje. Experiencia de la muerte del lenguaje, de la muerte *sin la cual no habría lenguaje posible*<sup>27</sup>. Experiencia del exceso, del dispendio: fiesta y sacrificio, repetición e interrupción del orden discursivo. Ambigüedad extrema, ruptura de la consistencia de lo idéntico, disonancia, revelación del *desdoblamiento inicial* del mundo: poética de la escisión, estética de la *deserción del lenguaje*.

Ni la *episteme* del sabio ni la *doxa* del profano; la lógica de la experiencia literaria consiste en *no sacarle el cuerpo a la para-doxa*. Ella sabe que el sentido se constituye en lo innominable. Intenta recordar lo inmemorable, situar lo insituable, relatar lo nunca acontecido. Experiencia de lo que no podría nunca ser experimentado. Hacerse cargo de la infinita ligereza de la palabra. Es la imposible acogida de la muerte —de lo absolutamente otro— en la evanescencia del discurso. ¿La literatura es entonces el espacio donde —momentánea, engañosamente— se aloja y palpita la muerte? ¿No es ella lo contrario de la vida, cuya plenitud y exuberancia se expresan necesariamente en obras? Si la experiencia literaria es también un modo de acoger la negatividad en el corazón de la existencia humana, la muerte será no solamente la imposibilidad (final) de toda adecuación entre las cosas y la inteligencia, sino aquello con lo cual el yo —el *cogito* cartesiano, el *sujeto trascendental* kantiano, la *autoconciencia* hegeliana— es (constitutivamente) incapaz de relacionarse.

En la experiencia literaria, la muerte es la *desviación radical*, incontorneable, de todo pensamiento — incluso del pensamiento *de la* muerte. Es lo impensable: en ella nada se cumple, no marca ninguna frontera, no cierra círculo alguno. No hay un *tiempo de morir*, porque tampoco existe un espacio que sea el suyo. La muerte es la imposibilidad misma del *en-sí*. Es la *inconveniencia absoluta*: ante ella, ninguna actitud es nunca la apropiada. Ella es radicalmente *indecente* — porque es el horizonte último de toda decencia<sup>28</sup>. Ella es la noche: ausencia de lugar.

De allí ese *aire de familia*, esa afinidad secreta entre el arte —es decir, la literatura— y la muerte. “El hombre es ese ser cuya finitud consiste precisamente en estar privado de fin”<sup>29</sup>. La literatura da nombre a esa fractura del lenguaje que abisma al hombre, sin contrapartida, sin coartada posible, en aquello donde ni el lenguaje ni el hombre pueden *ya hacer nada*. Donde *ya nada es igual*.

---

<sup>27</sup> Cfr. el resumen de *La littérature et le droit à la mort* presentado en la sección II del capítulo precedente.

<sup>28</sup> Cfr. F. Collin, *loc. cit.*, p. 52

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 53

*Pasan mis días, fracasan mis planes,  
y los afanes de mi corazón  
de que la noche se convierta en día,  
en luz cercana la tiniebla presente.  
¡Nada espero! El abismo es mi casa,  
me hago la cama en las tinieblas,  
a la podredumbre la llamo madre,  
a los gusanos padre y hermanos.  
¿Dónde ha quedado mi esperanza?  
Mi esperanza, ¿quién la ha visto?  
Bajará a las puertas del Abismo  
cuando nos hundamos juntos en la tierra*

*Job,  
17:11-16*

En las tornasoladas relaciones de la filosofía con la literatura permanece subtendida, no siempre explícita, cierta sospecha. No se trata de una complementariedad. Pero quizá una reclame a menudo la intervención de la otra. Quizá la literatura sólo lo sea *a condición de que exista algo así como la filosofía*. Y quizá la filosofía sea posible, ahora, como un modo de pensar —de escribir— que no podrá declinar la exigencia que la literatura le plantea: reconocer su pertenencia al ser... pero al ser del lenguaje.

El *lugar común* ha sido colocar la verdad de un lado, y la retórica del otro<sup>30</sup>... Semejante dualismo, herencia de quienes, como hemos visto, *inventaron* la filosofía, ostenta un valor de emblema, pero también de ruina. Lo cierto es que ya desde Kant resulta insostenible. El discurso de la verdad no por ser *de* la verdad deja de ser lo que es: a saber, discurso. Es decir: metáfora, símbolo, figura... Retórica. El afuera del lenguaje es un problema *interior* al lenguaje<sup>31</sup>. Decir la verdad: pero la verdad es que la verdad no simplemente *se deja decir*. La relación/divergencia entre literatura y filosofía recorre todo el cuerpo de la tradición filosófica. Se diría que la literatura es *el otro* de la filosofía: su sombra, su *inconsciente*<sup>32</sup>.

Quizá, en tal virtud, habríamos debido comenzar preguntando, a bocajarro, cuál es el espacio del pensamiento. Podría responderse, con llaneza: la (imposible) construcción al borde del abismo. Porque lo único seguro es que ningún pensar nace

---

<sup>30</sup> Un *locus communis* que, desde luego, no pretendemos simplemente *invertir* afirmando la bondad implícita de la literatura frente al totalitarismo de la filosofía. Aquí sólo pensamos en términos de las *tentaciones básicas* a que se hallan expuestas una y otra.

<sup>31</sup> Tal es, entre otras cosas, lo que a partir de Heidegger demostraba Carlo Sini en *Pasar el signo*, o.c.; vid., *supra*, capítulo quinto, sección I.

<sup>32</sup> Vid. Eugenio Tria, *La filosofía y su sombra*, Barral, Barcelona, 1982

en la intimidad asegurada contra el asalto de lo aleatorio. Se produce —por fuerza— en el límite: “La conciencia de la imposibilidad abre la conciencia a todo lo que le es posible reflexionar”<sup>33</sup>. El lugar del pensamiento no es, nunca ha podido serlo, la fortaleza edificada —y acorazada— según el dictado de la razón. Es más bien el punto donde ese plano se quiebra, donde una paz establecida por decreto desfallece y cede su sitio a lo que Henri Michaux llamaba el *infinito turbulento*: “en ese lugar de reunión, donde azota la violencia, en el límite de lo que escapa a la cohesión”<sup>34</sup>. El espacio del pensamiento es el pensamiento del espacio ilimitado: allí donde todo allí desemboca en nada<sup>35</sup>. Punto de inflexión donde la reflexión acepta su propia imposibilidad.

Ese espacio puede ser pensado, o acotado, merced a ciertas figuras míticas. ¿Qué significa la experiencia de Odiseo y las sirenas? ¿A qué geografía apunta la tragedia de Orfeo y Euridice? Ambos mitos cuentan, en rigor, una misma cosa: el (imposible) intento de hacer visible lo invisible, de escuchar lo inaudible, de traer a la luz del día aquello que sólo pertenece a la noche, de dominar lo que el dominio y la posesión irremisiblemente aniquilan. En el relato homérico, Ulises vence, mediante un artificio técnico, el hechizo — victoria limitada que no deja de ser una derrota. Ha transformado el canto de las sirenas en algo humano, demasiado humano. Y, además, las sirenas han transformado el viaje de Ulises en un... relato. “De las Sirenas vencidas por el poder de la técnica,” observa Blanchot, “que siempre pretenderá jugar sin peligro con las potencias irreales (inspiradas), de estas Sirenas, sin embargo, Ulises no pudo librarse. Lo atrajeron hacia donde él no quería caer y, escondidas en el seno de la *Odisea* convertida en su tumba, lo comprometieron, a él y a muchos más, en esa navegación venturosa, desventurada, que es la del relato, el canto ya no inmediato, sino narrado, y que, por eso mismo, se vuelve aparentemente inofensivo, oda transformada en episodio”<sup>36</sup>.

A la inversa, Orfeo *va inocentemente hacia la noche*. Sin astucia, sin la prudente terquedad de Ulises. Pero es *al volver de la noche* —del Infierno, de la Muerte, de lo Oscuro— cuando Orfeo es vencido. La lección es, no obstante, la misma: el escritor *no puede mirar aquello que la mirada misma disipa*. La obra es *a la vez* esa donación y esa sustracción. Instante que no sucede, lugar sin espacialidad, la literatura es *el abrirse de la noche*. Una noche que, por cierto, no es simplemente lo contrario de la luz diurna, sino *noche impura* que no llega a ser (del todo) noche<sup>37</sup>. Escuchar el

---

<sup>33</sup> Cfr. Georges Bataille, *Teoría de la religión* Taurus, Madrid, trad. F. Savater, 1975, p. 12

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> “La nada es lo irreductible que encuentra la libertad humana cuando pretende ser absoluta”, dice María Zambrano en *El hombre y lo divino*, o.c.

<sup>36</sup> Cfr. M. Blanchot, *Le livre à venir*, o.c., p. 11

<sup>37</sup> Ana Poca ha subrayado con énfasis el carácter emblemático de Orfeo en el pensamiento de Blanchot: su mirada no es otra que la mirada del arte, “mirada inaugural que acontece en el reverso de la vida mundana” y que sin embargo “no alcanza a ver sino una noche más oscura en cuyo corazón (...) no se entrega sino una esencia

canto de las Sirenas y seguir siendo humano, arrancar a Eurídice del Infierno y poseerla en cuanto que noche: he ahí la imposibilidad que funda —y desfonda— toda escritura. Decir lo indecible, eso indecible que en la palabra poética se conserva indecible, y que en el *Diktat* de la Ratio sencillamente ha desaparecido en sus alambiques — prácticamente sin dejar rastros. El lenguaje imperativo *reproduce*, de manera simétrica, el salvajismo de aquello a lo cual artificial y astutamente se opone.

Por lo mismo, la poesía ya no puede seguir pretendiendo configurarse como *pasaje* entre lo humano y todo aquello que le rebasa. Su tarea consiste en *mantenerse en esa intersección*, garantizar que cada esfera —divina, humana— encuentre —y se sostenga en— su *lugar propio*. La poesía no es la aspiración a lo eterno, sino la habitación en lo separado, en el *límite* que marca la alternancia de la experiencia de los mortales: *eso* es lo sagrado, “ese lugar vacío y puro que distingue las esferas, (...) la intimidad del desgarramiento”<sup>38</sup>. La poesía —la escritura— es el espacio donde esa inversión, ese giro, esa *muerte de lo divino* se produce. Una muerte de lo divino que nos arroja y nos extravía en lo sagrado: en la esencia *perversa* de los dioses. La poesía no canta, no es más un himno de abandono —o de retorno— a la (madre) naturaleza: es el lenguaje que podría mantener “puro y vacío” el lugar de la desgarradura, la herida, el espacio intermedio, *el tiempo del entretiempos*: el abismo<sup>39</sup>.

En la escritura se produce así una *inversión*: allí donde el abismo deviene palabra, allí y cuando lo más oscuro alcanza la claridad del día. La poesía no es la reducción de uno al otro, ni su conversión. sino el *entre* que los mantiene en su sitio.

## 4

*Los hombres van y vienen  
pero la tierra permanece*

*Eclesiastés, I, 4*

*En el principio es el Verbo...* Se tomará nota, en este punto, de que una de las diferencias más señaladas entre la concepción de Maurice Blanchot y la de Martin Heidegger es la posibilidad —o la pertinencia— de practicar una distinción neta entre lenguaje auténtico y charlatanería inauténtica. Blanchot cree que la escritura *desautoriza* semejante distinción<sup>40</sup>. En otras palabras: *no hay una tierra materna*. El

velada”, cfr. “De la literatura como experiencia anónima del pensamiento”, M. Blanchot, *El espacio literario*, o.c., p. 7

<sup>38</sup> Cfr. M. Blanchot, *El espacio literario*, o.c., p. 262

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 263. “El abismo está reservado a los mortales, pero el abismo no es sólo el abismo vacío, es la profundidad salvaje y eternamente viva de la que los dioses son preservados, de la que nos preservan, pero que no alcanzan como nosotros”. Compárese esto con lo que Heidegger dice en “¿Y para qué poetas?”, o.c., *supra*, capítulo cuarto, sección I.

<sup>40</sup> “L’espace littéraire est celui dans lequel, vers lequel, à partir duquel, ne se dessine aucune voie, un espace sans orientation et sans limite, celui qu’aucun pas ne foule, qu’aucun geste atteint”, F. Collin, *loc. cit.*, p. 72



lugar de la escritura es el no-lugar, el nomadismo, la errancia: desterritorialización sin término y sin sosiego. La literatura dice algo a condición de no decir nada.

Para Heidegger, el Decir es Decir (del) Ser, develamiento y disimulación del Ser. Decir es decir la intersección, la dimensión del cielo y de la tierra, de los divinos y los mortales. En ese *entre* habita el poeta. Ciertamente, como hemos advertido, ese Ser no es ni una Trascendencia (el lugar de una Verdad de la cual el lenguaje sería —defectuoso— albacea) ni el conjunto de los entes, pero siempre hace referencia a una estancia, a una permanencia: a una *morada*. Persiste la idea de una *habitación*, de un abrigo, de lo que podríamos denominar una *existencia pagana*. El *logos* (poético) es en Heidegger *aquello que recoge y conjunta* (los signos)<sup>41</sup>. Pero, para Blanchot, el lenguaje no responde al Ser (así entendido), sino al Afuera, a lo Neutro, a un *rumor originario* que es la *falta de origen*: no encamina a lo que conjunta, sino a lo que dispersa, no a lo que unifica sino a lo que disloca, no a lo que ocupa sino a lo que desaloja; encamina hacia aquello que siempre desvía y se desvía, a *la infinita ausencia de centro*<sup>42</sup>.

Que en el principio sea el Verbo significa que el origen es la no-consistencia y la no-coincidencia: en el comienzo *está la divergencia*. No hay abrigo en esa instancia: es quedar libre y arrojado a la errancia. Un *estar en camino* que no tiene —que no reconoce, que no admite— ni comienzo ni fin. El *ser* del lenguaje no es el arraigo, sino la *absoluta ausencia* de raíces, de centro y de referencias inmutables y seguras: “la experiencia de la literatura es la prueba misma de la dispersión, es el acercamiento de lo que escapa a la unidad, experiencia de lo que no tiene ni entendimiento, ni acuerdo, ni derecho — el error y el afuera, lo inasible y lo irregular”<sup>43</sup>.

¿A quién o a qué podría entonces *responder* la escritura? Habría que decir, en sintonía con la *licuefacción* blanchotiana, que si a algo responde es a *aquello que desaparece*, a la desaparición misma, a lo que *se sustrae a la presencia*. En su nomadismo, la experiencia literaria es la experiencia de la divergencia del ser respecto de sí mismo. Es la no-trascendencia, la no-coincidencia, el espacio donde el Ser no es ni el ser ni el ser del ser y del no-ser. Una *diferencia pura*. El lenguaje es *aquello que liga y que desliga* todas las cosas. No el *discurso del ser*, y tampoco el *discurso de la nada*, sino (allí) donde se adivina la huella del *no-ser del ser*, donde queda (disperso) el perfume del *ser del no-ser*<sup>44</sup>.

Ahora bien: si la literatura es (expresión de) la *inesencialidad* del lenguaje, ¿qué consecuencias podría tener con respecto a (las ¿eternas? pretensiones de) la filosofía? La literatura plantea en su carácter paradójico una interrogante que tiene el valor de un verdadero *Caballo de Troya* para la fortificación filosófica. Es el

<sup>41</sup> Cfr. M. Heidegger, *Ensayos y conferencias*, o.c.

<sup>42</sup> Cfr. M. Blanchot, “Traces”, *N.R.F.*, núm. 129, p. 479

<sup>43</sup> Cfr. M. Blanchot, “La búsqueda del punto cero”, *El Libro que vendrá*, o.c., p. 230

<sup>44</sup> Cfr. F. Collin, *loc. cit.*, p. 78

descubrimiento de esa fuerza disolvente que se encuentra en el interior de todo discurso. Es la sospecha de que el Uno está *infestado* por la alteridad: en otros términos —por formularlo en términos teológicos—, el Dios Único amenaza continuamente con desperdigarse, fracturarse, perder su (imaginaria) identidad. Es muy posible que la filosofía no pueda responder a semejante interrogación, al menos

no sin transformar —cosa que en realidad es su *modus operandi*— un enigma en un problema.

Como es sabido, para la filosofía de Hegel cada obra (de arte) culmina un ciclo de transformaciones dialécticas. En el otro extremo del pensamiento, Heidegger —y también Merleau Ponty— sostendrán que sólo es artística una obra si ella es capaz de mantener abierto —incesantemente abierto— su propio contenido<sup>45</sup>. Es en ese carácter hendido, inacabado, donde podría aparecer *en tanto que traza o huella* lo que en la vida consciente y laborante se escurre, se consume y desaparece. Ahora bien, precisamente porque *abre a lo que se hunde* la obra de arte *permanece*<sup>46</sup>. En este sentido, para Blanchot lo sagrado no está “expresado” en la poesía de Hölderlin: la poesía es la (única) realidad de lo sagrado: “En ella se encuentra el fundamento y la realidad tan sólo deja de estar volcada hacia la nada cuando se transforma en palabra. La realidad entonces es verbal y el verbo adquiere realidad despojando a la realidad contingente e inmediata de la suya”<sup>47</sup>.

Por su parte, Heidegger no reconoce en la poesía otra cosa que la posibilidad de que lo sagrado aparezca. La palabra es una *invocación*, un modo de suscitar o propiciar aquélla aparición<sup>48</sup>. Es esta una diferencia que, por lo demás, podría marcar la línea fronteriza entre Oriente y Occidente: si, en el primer caso, la representación es la *divinidad misma*, su exposición estará rodeada de interdictos y reservas; si, como lo es en Occidente, la imagen es sólo un vehículo, una forma que no agota en su propia realidad la dimensión de lo sagrado, nacerá algo completamente distinto: verá la luz el arte *en tanto que arte*.

Estas transiciones y deslizamientos han sido descritos por Georges Bataille en una página de su *Teoría de la religión*: “Me parece que el pensamiento humano tiene dos términos: Dios y el sentimiento de la ausencia de Dios; pero no siendo Dios más que la fusión de lo sagrado (de lo religioso) y de la razón (de lo utilitario), no tiene lugar más que en un mundo donde la fusión de lo utilitario y de lo sagrado se

---

<sup>45</sup> Cfr. Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, *Caminos de bosque*, o.c.; Maurice Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1964

<sup>46</sup> En su artículo “El arte y lo sagrado” (*La aparición de lo invisible*, siglo veintiuno editores, México, 1977), Juan García Ponce escribe: “Pero el tiempo y la perennidad del gran arte se encuentran en el hecho de que aun cuando es absorbido por la sociedad ésta no agota sus posibilidades, no sólo porque no están dirigidas a ella o sólo a ella, sino porque si su contenido último fuera verdaderamente absorbido por la sociedad ese mismo contenido bastaría para cambiarla, en tanto que la abriría a su revelación. Así, el secreto del gran arte, de la gran obra, se encuentra en su capacidad para guardar el secreto y mantenerlo vivo”, p. 85

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 86

<sup>48</sup> Vid., *supra*, capítulo cuarto, sección III.

convierte en la base de una conducta segura. Dios aterroriza si ya no es lo mismo que la razón (Pascal, Kierkegaard). Pero si ya no es lo mismo que la razón, me encuentro ante la ausencia de Dios. Y esa ausencia me mezcla con el último aspecto del mundo —que ya no tiene nada de utilitario— no teniendo por otra parte nada que ver con los premios y los castigos futuros<sup>49</sup>.

Dios ha muerto... pero *lo sagrado permanece*, asignatura pendiente en la experiencia humana del mundo y del sentido. Lo sagrado es la noche que el día de la razón no alcanza a disipar, a identificar, a hacer suya. Ese *resto* inasimilable y violento, ese *todavía nunca* que el poeta se empeña, infructuosamente, —desde Orfeo— en *traer al lenguaje*: “yo no existo; existe el campo, existe el cielo. Existen mis sentidos abiertos como bocas para devorar el objeto. Dos naturalidades se enfrentan: una tendida, espasmódica; otra, inexorable y animal. Repito que estoy atento al exterior; no me persigo a mí mismo, no manoteo una idea fugitiva; sin embargo, dentro, mi espíritu está como destrozado. En su brutalidad, este estado es, aunque fútil, un esfuerzo por divinizarse a través de lo animal. Como el beber o el matar”<sup>50</sup>.

Beber o matar. También Fernando Pessoa lo intentará:

*como si escribir fuera una cosa que me ocurriese  
como darme el sol por fuera*<sup>51</sup>

Lo sagrado es lo particular... que desaparece y se extingue. Y si el cristianismo ha cometido el sacrilegio de identificar lo sagrado con el creador general de lo particular, la metafísica lo ha hecho respecto de la sustancia<sup>52</sup>. “Lo sagrado es justamente la continuidad del ser revelada a aquellos que fijan su atención, mediante un rito solemne, en la muerte de un ser discontinuo”<sup>53</sup>. Lo sagrado, continuidad acentuada por la experiencia —racional, autoconservadora— de la discontinuidad. Lo sagrado *no es la muerte*, sino lo que ella revela — y pone en obra.

Con y contra Blanchot: *lo sagrado no es el poema*. Éste es la *huella* de aquél. La obra de arte conecta lo continuo con lo discontinuo, suspende la erosión del tiempo porque hace que el tiempo aparezca en lo que siempre es: a saber, *erosión*. Con y contra Heidegger: *el poema suscita lo sagrado*. Éste es la *presencia de la ausencia*. El sacrificio y la obra de arte son el anuncio de la desaparición de lo particular, el modo en que retornan las cosas de este mundo a un fondo originario que no es más que abismo y caos genésico. “Y es así como el arte no sólo nos pone en contacto con lo

---

<sup>49</sup> Cfr. G. Bataille, *Teoría de la religión*, o.c.; cit. por J. García Ponce en *Apariciones*, FCE, México, 1987, p. 369

<sup>50</sup> Cfr. Cesare Pavese, *De tu tierra*, Material de Lectura, UNAM, 1978

<sup>51</sup> Cfr. Fernando Pessoa, *Poemas de Alberto Caero*, Visor, Madrid, 1976

<sup>52</sup> Cfr. G. Bataille, *Teoría...* loc. cit.

<sup>53</sup> *Ibidem*

sagrado, sino que es su verdadera voz, aquella a través de la cual no sólo podemos encontrarlo en la vida, sino también encontrar el verdadero sentido de nuestra permanencia en el mundo, que es el que hace posible su revelación”<sup>54</sup>.

## 5

Agreguemos una obviedad: la literatura no necesariamente ni en todos los casos es una suspensión o un límite opuesto a las pretensiones —y a las presunciones— de la metafísica — a la exigencia de autoconservación. En cuanto que mera narración, la literatura comparte con aquélla el sueño de *salvar (momentáneamente) el insalvable momento de nuestra propia muerte*. Contar algo es tener dominio sobre ello. También la dramatización es un modo de domesticar el salvaje *fluir del tiempo*. De siempre, es a Cronos a quien hay que inmovilizar, a quien es preciso castrar. La literatura *en cuanto que drama* es un esfuerzo por *anudar* el tiempo en un principio y un final<sup>55</sup>. Un final que esclarece y descifra todo el trayecto, un *des-enlace* que vuelve al punto de partida otorgándole su *verdadero* sentido. La redondez ha sido el eficaz e infaltable emblema de toda apuesta metafísica.

En este respecto, es indudablemente a Hegel a quien corresponde el notable mérito de haber *novelado* el movimiento de la modernidad. El fin no sólo justifica los medios, sino que los hace (finalmente) *inteligibles*. El futuro *manda* sobre el presente — lo justifica y lo hace actuar. A la luz del juicio (final), la penumbra de los días vividos —estos que pasan, uno a uno— es disipada. ¿Cuál es ese *juicio infinito* ante el cual todo es finitud y tumulto? Por supuesto, es el Dios de la tradición, que en el discurso rigurosamente racional de Hegel se llama Idea Absoluta: “*ser, vida imperecedera, saber que se sabe a sí mismo, y es toda verdad*”<sup>56</sup>. Ante semejante juicio final, ¿qué podría (todavía) ser *lo real*? “Todo el resto es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, arbitrio y caducidad”<sup>57</sup>. Ante la Idea, lo real, minúsculo e irremisible, es *nada*.

Seguramente ante lo real e inmediato, resto minúsculo, fragmentado e irredimible, es ante lo que la filosofía *del presente* habría de enderezar su turbia, arbitraria y caduca mirada. “Más acá de la razón y del mito hay una raíz común, desconocida a fuerza de notoria, que es la poesía. *En ella habla la alteridad*”<sup>58</sup>. Pues, mal que le pese a la filosofía, ella es, en su núcleo, en su magma, lenguaje; es decir, también: poesía. No hay verdad que no esté hecha de palabras — y acosada por ellas.

---

<sup>54</sup> Cfr. J. García Ponce, *La aparición...* loc. cit., p. 100

<sup>55</sup> Vid. Frank Kermode, *El sentido de un final*, Gedisa, Barcelona, 1990; también, Eugenio Trias, *Drama e identidad*, Barral, Barcelona, 1975

<sup>56</sup> Cfr. GWF Hegel, *Wissenschaft der Logik*, G. W., 12: 236

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Cfr. Félix Duque, “A la luz de la debilidad de la palabra”, en *La humana piel de la palabra*, Universidad Autónoma de Chapingo, México, 1994, p. 106

El poema es el lenguaje que (se) dice a sí mismo expresando para siempre una idea insoportable: para que haya luz es preciso que la noche se oculte. O bien: *eso mismo* que da la vida emerge de la muerte — y a ella se encamina<sup>59</sup>. “El poeta, (...) el hacedor cuya acción se agota en dejar ser a lo efímero, en el canto de la mortalidad, ha aprendido la humanidad de lo improcedente”<sup>60</sup>. Eso que el poeta canta es lo mismo que el pensador recoge en su preguntar.

Un preguntar que sólo puede ser calificado propiamente de *mala fe* desde la blindada ciudadela del filósofo *normal*. De ese a quien el cálculo y la representación debían proteger de la *cicatriz* que en lo efectivo deja el ser en el momento en que al aparecer se retira.

## 6

Es posible sugerir que toda la filosofía —pero decir: “*toda* la filosofía” es, sigue siendo un supuesto filosófico— consiste en intentar huir de su propia historia. Se piensa a condición de desmarcarse del oscuro rumor que antecede y posibilita todo pensamiento<sup>61</sup>. Aunque huir es, por otra parte, ensanchar o ahondar el laberinto, hacer más complicada y nudosa la trama: agregar algo a la historia, así sea sustrayéndole certezas o desmontándole fatigas. El pensamiento emerge en una rotura: allí donde el pensamiento ya no puede —o no quiere— reconocerse a sí mismo.

Huir, romper, desconocerse... Quizá habría que permitir al lenguaje, bestia anónima cuya ferocidad se encuentra en proporción directa a su fragilidad, quizá habría que conceder al lenguaje la licencia de permanecer alerta. Huir de su historia —pero esta huida es también una invención de la historia que se rehusa repetir— enseña al pensamiento a dudar de que lo pensado sea, aquí y allá, en este o en cualquier otro momento, una cosa del pasado. Si ha pasado, nosotros, profetizando el presente (un presente que ya se ha desvanecido, que es ausencia, que nunca llega a ser *nuestro*), nos erigimos, con una solemnidad más bien cómica, sus dignos herederos. El presente, ¿sería otra cosa que una recurrente convalecencia, una remisión al y del pasado? Estamos, imaginamos estar, borrando la historia, finalmente curados de (su) espanto.

La filosofía, voz cantante y sonante. En su repertorio se desgranar y re-enebran las infinitas palabras de la tribu. Incluso con el propósito de violentar eso que fuerza a los mortales a arrojarse, a anudarse en tribus: signos, sueños, terrores, presagios comunes. En la historia filosófica un modo de ser del lenguaje, una manera de inventar y venerar símbolos ha quedado inscrita. Es como una colección de arrugas,

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 113

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 123

<sup>61</sup> Cfr. José Bergamín: *Nadie encuentra su camino/ el camino se hace huyendo/ del camino. Y el pensar,/ huyendo del pensamiento*. En el horizonte filosófico, esta idea es asumida por Heidegger (“El hombre anda huyendo del pensamiento”, cfr. *Serenidad*) y permea las obras de Michel Foucault y Gilles Deleuze: *pensar es ser rechazado, rechazar es pensar*. Vid., *supra*, capítulo tercero, sección 5.

de tics, de cicatrices, de miradas fugaces, fijezas, estrabismos. Allí adivinamos un ritmo, una nostalgia y una insolación<sup>62</sup>.

Occidente no precisamente se mira en el espejo de su (la) filosofía porque ésta le ha servido más bien para saber lo que debe esperar ver en el vacío, en la (progresiva) oscuridad que le circunda y constituye. Occidente existe porque *primero* se ha escrito<sup>63</sup>. Es *el ser de la escritura*. Un modo de existencia que tiene por fundamento *huir del pozo sin fondo* que es la escritura: destino que se anula como destino, memoria perdida en la obsesiva fijación del recuerdo. Escribiendo en pos del ser, descubre que el ser es esa búsqueda sin término y sin origen: el ser es lo que la propia escritura va tatuando en una acuosa, arenosa superficie cuyo ser más íntimo consiste en desaparecer<sup>64</sup>.

Una y otra vez, la consigna: *a las cosas mismas*. Es la ineludible exigencia husserliana; sólo que, quizá, una y otra vez han cambiado “las cosas mismas”. Pues las cosas insisten en ser algo más, o, más exactamente, algo menos, que objetos. Porque un objeto es siempre *para*. Pero las cosas insisten en obedecer leyes que nadie desde fuera ha logrado imponerles. En su absoluta alteridad, piden no ser ya alteradas. Las cosas se *dan* antes de ser trocadas, puestas al servicio del proyecto. Antes de ser intercambiadas. ¿En ese *darse* rompen el intercambio, o instituyen su propia posibilidad? “El don no ‘existe’, o no da más que en un intercambio en el que ya no da. No se reconoce más que cuando se pierde en el endeudamiento y el intercambio”<sup>65</sup>. En el don, el tiempo hace un bucle: “El don no está nunca en el presente; se da en un pasado que nunca ha sido presente y se recibe en un futuro que tampoco será presente jamás”<sup>66</sup>. La luz del sol, la (oscura) luz de la lengua. ¿Se les devuelve algo? “Aquello de lo que no se puede hablar, tampoco se puede callar: hay que escribirlo”<sup>67</sup>.

¿Escapar del pensamiento? ¿Abrirse al centelleo del lenguaje, asir ese afuera al cual la escritura remite sin apelación y sin reconciliación posible? La promesa

<sup>62</sup> Hay tradiciones que sólo pueden filosofar en el exterior, en la periferia de los sistemas filosóficos propiamente dichos: su pensamiento está diluido en su literatura, en su religión, en su vida cotidiana — en el espesor de su propio lenguaje. Como decía Unamuno, Don Quijote cristaliza toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica y toda una religión. La filosofía nunca ha sido *el* santuario del pensamiento; ella es tan sólo *uno* de sus campamentos: ¿la república del UNO?

<sup>63</sup> Cfr. Roberto Esposito, *Confines de lo político*, o.c., cap. 9.

<sup>64</sup> “La refutación permanecería en verdad impotente en nosotros si se limitase al discurso y a la exhortación dramática. Esa arena en la que nos hundimos para no ver está formada de palabras y la refutación, debiendo también servirse de ellas, hace pensar (...) en el hombre hundido, debatiéndose, al que sus esfuerzos entierran con mayor presteza: y es cierto que las palabras, sus dédalos, la inmensidad agotadora de sus posibilidades, su carácter traicionero, en último término, tienen algo de arenas movedizas”, cfr. G. Bataille, *La experiencia interior*, o.c., p. 24

<sup>65</sup> Cfr. Geoffrey Benington, Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 200

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 202

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 204

metafísica no ha sido ni olvidada ni pospuesta ni suplantada por otra. Está compuesta, cumplida e implantada: *en marcha*. Realizada como mundo de la técnica, ya no sabemos sin embargo si la filosofía puede seguir designando o abriendo el espacio del pensamiento<sup>68</sup>. Ella llegó a su cúspide en la dialéctica del sistema hegeliano. Después de Hegel, ¿que le ha sucedido al pensamiento filosófico sino *reponerse* de esa portentosa patología? Por decirlo una vez más: la filosofía se ha desperdigado, ha asumido —cierto que sólo en parte— su naturaleza errante, marginal, periférica, nómada, ha levantado efímeros fraccionamientos en los límites de la ruina y por ello mismo venerable fortaleza. Y es que situar a la literatura —al lenguaje en estado puro— en el corazón de la filosofía tiene, como podemos ver, consecuencias graves. Termina por dislocarla, por sacarla de quicio. La aproxima a la locura<sup>69</sup>. Pues no se trata de desplegar el discurso de lo que hay, sino de propiciar la proliferación de aquello que *no es*<sup>70</sup>. Es cierto: la filosofía sigue existiendo, sigue disfrutando de algún —aunque impugnado, obstruido, negociado— derecho a la existencia (institucional). La filosofía es ahora, de nueva cuenta, y merced a una lógica inflexible, el estudio de su historia. Su tarea es ella misma, su propio desplegarse en el tiempo *de los hombres*. Se cuenta a sí misma los cuentos que ha fabricado y dejado, por largos periodos, de soñar. ¿Por agotamiento? ¿Por aburrimiento? ¿Qué promesas guardará todavía en el interior de su deteriorado cofre, en los rincones de su biblioteca, en los balcones de su desvencijada pero por momentos todavía orgullosa almena?

La filosofía —infectada por la literatura, asediada por la omnipresente, polisemántica e insidiosa *muerte de Dios*<sup>71</sup>— ha dado lugar a una hermenéutica de tintes más topológicos que exegéticos: una interpretación (una semiosis) infinita, pero marcada —que no sostenida— por una irrupción y por una inminencia. Por expresarlo con una imagen: las antiguas catedrales conceptuales se hallan internamente fisuradas; no han sido “superadas” ni “refutadas” por nuevos o mejores “paradigmas”, sino que, edificaciones quebrantadas pero aún excesivas, flotan a la deriva, tirando de sí mismas. En el (otro) extremo del poema parmenídeo, la filosofía de nuestro tiempo —de *este* tiempo que ha perdido la brújula, que se ha desconectado de su propio futuro— es el

---

<sup>68</sup> Cfr. Martin Heidegger, *El final de la filosofía y las tareas del pensar*, en *¿Qué es la filosofía?*, Narcea, Madrid, 1978

<sup>69</sup> “La última palabra de la filosofía es el dominio de aquellos que, *sabiamente*, pierden la cabeza”, cfr. G. Bataille, “L’au-delà du sérieux”, *NRF*, Núm. 26, Paris, 1955

<sup>70</sup> “Se trata de la experiencia de algo que no es. En efecto, la literatura es lo que no hay, y su proliferación. Ser lo que no hay, tal parece ser su destino”. Cfr. Angel Gabilondo, “Introducción” a Michel Foucault, *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, trad. I. Herrera, 1996, p. 41.

<sup>71</sup> La literatura es una especie de filosofía *des-atada*: niega a un Dios que en realidad sólo es la sustancialización de la idea (humana, demasiado humana...) de poder *serlo* —o decirlo— *todo*, y que en ese sentido es (debe ser) trascendencia sobre-natural; en tal virtud, la literatura se halla congénitamente alineada *del lado de lo sagrado* — un valor opuesto a todo valor, negando toda utilidad, ligado a la intimidad inconsciente —e intransferible— del humano. La filosofía *deviene* literatura en el trance de hacer patente eso que en el humano hay de irreductible *a la vez* a la Naturaleza y al Espíritu.

pensamiento de lo que no puede ser (del todo) cernido en y por el pensamiento<sup>72</sup>: el flujo del tiempo, el dolor, la mortalidad, la otredad<sup>73</sup>. Ese impensado de la estrategia filosófica emerge como signo irreductible, como enigma, como grumo resistente a la disolución que busca, afanoso e insobornable, el trabajo del concepto: a saber, las pasiones, la opacidad demoníaca, la violencia irreciclable, la faz nocturna de lo humano, la mezcla, la extrañeza, la muerte, el silencio, la ausencia. Lo *otro* del pensamiento — y de su insolación.

En lugar de empeñarse en el establecimiento de una —siempre metafísica— comunidad universal de dialogantes, la filosofía opta, en el día de hoy, por ser una pregunta arrojada al pozo de lo radicalmente incommunicable — “el silencio tachado por las palabras, la muerte desplazada por la vida”<sup>74</sup>. Una pregunta dirigida menos al fruto del árbol del Bien y del Mal que a eso que hemos señalado varias veces, siguiendo a Kant, como su *desconocida raíz común*. Por consiguiente, la filosofía del presente escurre y discurre por la vertiente de una hermenéutica abierta y a la vez desfondada, un pensar de y en la precariedad que es un exponerse —sin subterfugios, sin astucias de la razón— a la alteridad: si la literatura es la oquedad que muestra y abre la posibilidad de una ontología del lenguaje, la filosofía muestra y despliega la exigencia de una *ontología de la facticidad*. Es decir, un querer, sin creer poder alcanzarla jamás, la comprensión de lo otro y del otro; un querer, incesantemente renovado, acoger lo inesperado; instalado en la paradoja, despojado en ella, un querer coincidir en los disentimientos<sup>75</sup>.

Empeño tan indecible cuanto inclausurable, pues debe dar por supuesto un espacio común, una referencia susceptible de imantar todos los enunciados sin agotarse en ellos, sin caer en el movimiento de sus articulaciones o reducirse a ellas sino más bien extenderse y circular: la cosa del pensar — otras voces, otros hombres, cosas en juego... Pero en el interior de un *círculo quebrado* debido a la *falta* que el otro hace en uno: ese ser que no es sino la cópula que une-y-separa hombres, palabras y cosas<sup>76</sup>. Ese ser que es (como) un texto: “Un despliegue de remisiones *sin centro*, en el que el sentido se halla siempre desplazado, como una *huella*... Es el *umbral*, el *limes* que separa sistema (ideal de autotransparencia: presencia a sí de lo idéntico) y huella (realidad de la remisión: ausencia de centro)”<sup>77</sup>. El texto: es decir, el umbral. Pero una distinción trazada por el intérprete. No una esencia a establecer sino un

---

<sup>72</sup> No quiere esto decir que *solamente* la filosofía contemporánea consista en pensar lo impensable, sino que quizá *sólo ella* ha podido asumirlo *sin complejos de más*.

<sup>73</sup> Cfr. Félix Duque, “Que no es verdad que diez años no es nada ni es febril (sino textil) la mirada: Hermenéutica en la España de hoy”, *Er, Revista de Filosofía*, Núm. 20, Sevilla, 1996, p. 27

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 28

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 30

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 33

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 34



acontecimiento a descifrar. Un descifrar en el que el propio intérprete se cifra. La realidad (humana) es un texto — porque las preguntas no se *conforman*. La pregunta no busca un fundamento inmovible que las apacigüe; más bien remiten a un fondo que no permanece quieto si no es poniéndolo en relación con el aparecer/desaparecer de sus figuras. Ese fondo (inapresable, irrepresentable) es la imposibilidad que abre al hombre a lo posible.

Ese fondo es, naturalmente, la muerte. Una muerte que no acecha en nuestro futuro, sino la muerte que constituye y disuelve todo lo *pasado*. Ella abre toda historia —colectiva, personal— en cuanto texto. Ella es la impenetrable condición de posibilidad de toda transparencia: el olvido en donde toda memoria flota y se sumerge. Ella da nombre a lo que permanece inaccesible a toda voluntad de sistema. El *medium* que corta los extremos, la cifra de su barramiento, el espacio de su rajadura: no la identidad, quizá tampoco la diferencia. La alteridad: la mezcla, la penumbra, el acontecimiento. Es decir: la escritura. Es decir: el éxtasis del instante.

Brevemente: la filosofía —¿la ontología?— del presente narra ese *descenso* que va del fruto del pensamiento a su raíz. Una raíz *enterrada en lo fáctico*. La facticidad, cuya consistencia es el puro acontecer. Porque a la filosofía ya le interesa mucho menos pensar lo que hace la mano del hombre —los productos de su acción— que eso que la mano hace. *Eso que hace*. Y que en su hacer también —irremediabilmente— esconde.

Como se dice y ha quedado inscrito en el corazón de *Las mil y una noches*, “la verdad es la suma de muchos sueños”.

## 7

La filosofía interroga y la literatura cuenta. La poesía canta *eso mismo* que la filosofía intenta decantar en sus alambiques. Así las cosas, el *caballo de Troya* que se usa como emblema de esta sección no puede ser otro que *el singular concreto*, el *esto* que se resiste a ser cernido y codificado, el *este o esta* que *no caben* en ningún concepto y de los cuales ninguna filosofía podría *dar cuenta*. El caballo de Troya es la (minúscula) verdad que sobrevive a la (mayestática) Verdad. Y es que la filosofía, la metafísica, siempre ha soñado con un *más acá* del discurso: con una verdad situada en un *antes* de ser proferida, en una verdad *independiente* de toda enunciación. *En ese sentido*, la filosofía sigue siendo teología: “para que no se nos vaya todo de las manos, nos imaginamos un Ser para el que todo sea Verdad, siempre”<sup>78</sup>. La exigencia de una verdad situada *fuera y antes* de todo lenguaje es justamente lo que determina la existencia *discursiva* de Dios, del Absoluto, del Ser Supremo. Dios es la *negación abstracta* del lenguaje, una absolutización infinita de partículas discursivas desligadas de su retícula semántica (Yo, Aquí), y también su *negación determinada*, pues, disyunción interminable, *condena a todas, a cada una de las cosas, a la muerte*. Ante ese Absoluto, *todo pasa, todo perece*. Ante esa Verdad, todas las cosas son radicalmente, irremisiblemente falsas. Porque creer en ese Absoluto tiene su contraparte: descreer de todo lo demás, anularlo en y por su relatividad, su

<sup>78</sup> Cfr. Félix Duque, “De la extraña faena del hablar”, en *La humana piel de la palabra*, loc. cit., p. 27.

precariedad, su caducidad, su *insignificancia*. Porque al intentar *apresar las cosas*, al querer mantenerlas quietas, lo que en realidad se busca es *no morir*.

El Absoluto es la negación del tiempo y la negación del lenguaje, pero se le hace existir siempre, sin remedio, *dentro de ellos*. Y al intentar *salvar las cosas* y salvarnos a nosotros mismos lo que en realidad se obtiene no es una vida eterna, sino una muerte anticipada, una muerte en vida, una muerte decretada de antemano sobre todas las cosas. El miedo a morir determina la búsqueda de la pureza, que es una muerte impuesta a las cosas antes de que les llegue su propio fin. En suma: el miedo a la muerte —*eso es la metafísica*— es en último término un *miedo a la vida*.

No hay *un afuera* del lenguaje<sup>79</sup>; pero imaginárselo, intentar conquistar ese *más allá* (o más acá) del discurso es lo que, tal como hemos visto, define a la empresa metafísica. Ella huye de *lo que pasa*, ella es huir del *paso*. El Ser que se afana en buscar es, quizá, lo único que, en rigor, *no es*. Pasar del tiempo, pasar del lenguaje, encontrar el pasadizo que conduzca a ese fuera-del-tiempo y fuera-del-signo: pasar de lo que, por pasar, (ya) no es. Escapar del acontecimiento, del *siendo(se)*, del dejando-de-ser que nos constituye en el mismo golpe en que nos disuelve. La literatura sería, por el contrario, esa *afirmación* del lenguaje que consiste en poner a prueba su propia capacidad de *dicción*. El poema no es vehículo de nada: es, en el fondo, el lenguaje que se dice a sí mismo. Se dice a sí mismo sin (poder) decirlo todo: porque en todo decir resuena lo no dicho, en toda palabra cintila lo in-decible. En la emergencia de la palabra, en su dar sentido a las cosas, lo que también acontece es la retracción del fondo inefable, la huella de una memoria esquiva. En cada palabra está en juego todo el (ser del) lenguaje — y en cada una destellan también sus límites intrasgredibles.

De Platón a Hegel, el *negocio* de la filosofía no ha sido otro que el sueño de *llegar al fondo*. Lógicamente, una pretensión de tal calibre no podría tener nada de gratuito. Se trata de llegar al fondo, pero *a fin de fundar el saber*. Es preciso hallar el *fundamentum inconcussum veritatis*. Como se sabe, la filosofía comienza a ser moderna en el momento en que ese fundamento es encontrado en el *sí mismo*. Parfraseando a Platón, Hegel podría haber dicho, con ademán aristocrático: *la Ousia soy Yo*. El sujeto es (lo mismo que la) sustancia. Pero justamente a partir y en virtud de esta conjunción, el pensamiento ya no ha podido darse otra tarea que la de *desmontar*. La filosofía ya no puede hacer suyo el mandato de *cimentar*. Mas no porque se vea obligada a *abandonar* ese proyecto. Pues ocurre que semejante tarea está lograda, está *acabada*. La razón parece el último fondo de la realidad, y constituye en verdad la *estructura* de lo real: prácticamente todo ha sido proyectado y edificado con arreglo a sus propósitos, deseos y previsiones. En una palabra, el sueño de la filosofía se ha *realizado* en el *supermarket*, en la feria de las (tecn)ciencias.

En la época de la imagen del mundo, es la razón y sus saberes positivos quienes (lógicamente) mandan. En su atmósfera, a la filosofía ya no le queda por cierto mucho qué hacer. No le queda mucho qué hacer si sigue, en particular, abrigando la misma esperanza que la vio —y la hizo— nacer. Cristalizada en sus ciencias, a las que ya parece inútil y hasta ridículo tratar de “fundamentar”, a la filosofía no le queda otra

---

<sup>79</sup> Esto no equivale a decir que *sólo* hay lenguaje. Pero (el) todo está, primordialmente, en él. Cfr. F. Duque, *Ibid.*, p. 37

misión, otro *lujo*, que simplemente, modestamente, *seguir preguntando*<sup>80</sup>. Sólo parece restarle la posibilidad de actuar como una suerte de *mala conciencia* que acompaña a toda empresa de conocimiento. No puede seguir, si ha de resignarse a no dejar de pensar, *dando(les) razón* de y a esos saberes, sino que debe intentar *excavar* en el irremediablemente artificial suelo en donde ellos arraigan y se sostienen. Y es justamente en el espacio que abre —y a la vez obtura— este (funesto) cumplimiento por donde la filosofía y la literatura encuentran un inestable —e impredecible— ensamblaje.

A lo largo de su historia, la filosofía ha buscado, sin descanso, el Ab-soluto, el punto arquimédico, el *ojo de Dios*. Ha perseguido sin cesar la respuesta que cierre de una vez el grifo de las inagotables preguntas. En el término de esa historia, en el capítulo de las conclusiones, al cabo del proyecto de la *ratio*, a la filosofía sólo le queda una —frágil— certeza por administrar: que la pregunta es su maldición, la fisura que no termina de hacerla proliferar, la *falla* que impide que *por pensar* (lógicamente) *tengamos* una existencia. Cazadora del Absoluto, su nueva presa, su *mejor enemigo* es, vueltas que da la vida, la (muy filosófica) manía de absolutizar.

Consumada, cumplida en cuanto que *dominio (técnico) del mundo*, desplegada planetariamente en cuanto que acorazamiento —psico-histórico— generado por el *miedo a la muerte*, la escafandra metafísica aloja en su interior lo único capaz de destruirla. Quizá la filosofía comience otra andadura *haciendo suyo* ese *cuero extraño* que es la inclausurable pregunta por el ser del lenguaje, por *la cuestión misma* de escribir y pensar. Pero ese hacer suyo lo (más) extraño podría terminar haciendo extraña la manera misma de pensar. Quizá ha llegado la hora en que real y efectivamente podría convertirse en *otra cosa*.

Pero entonces lo real y efectivo ya no serían *lo mismo*.

## II. Georges Bataille: la tensión esencial, la némesis del deseo

*Sólo las tinieblas perfectas  
son semejantes a la luz*  
G. Bataille<sup>81</sup>

### 1

¿Es posible pensar *después* de Hegel? ¿No ha dicho él ya la *última palabra*? Efectivamente: la *última palabra antes de caer en el suplicio*. Su sistema es el límite extremo del discurso, la presión de la experiencia, el refugio último contra la

---

<sup>80</sup> Vincenzo Vitiello lo expresa de una manera preciosa y contundente: “La pregunta no tiene necesidad de la respuesta para instituir la alteridad. Su mera surgencia la instituye. Lo otro que nos aborda en el terror o en la maravilla, lo extraño, el Extranjero, es otro, Extranjero y extraño sólo *por* la pregunta. La pregunta instituye lo extraño: le da un lugar. Lo acoge en su horizonte. De esa forma lo hace finito. La pregunta es la cópula de dos finitudes”, cfr. *La palabra hendida*, Serbal, trad. A. Hidalgo y F. Duque, Barcelona, 1990, p. 7. Sin su vector erótico, el pensamiento ¿qué hace sino *congelarse* en conocimiento?

<sup>81</sup> Georges Bataille, *Mi madre*, Tusquets, Barcelona, trad. P. Brines, 1980, p. 63

angustia. Su función consiste en *suturar* el inacabamiento y expulsar el tiempo de la experiencia. Ocupa el lugar de Dios: clausura de la representación, disimulación de la *béance* de lo desconocido, reconciliación del tiempo con la razón; *domado* de la experiencia. Frente a, y contra semejante operación, el acontecimiento y la existencia, cuyo sentido se halla únicamente en su propio inacabamiento<sup>82</sup>. El sistema no tiene otra razón que *conjurar la locura* — mediante el trabajo (dialéctico) de la muerte. Bataille *duplica* esa clausura — mas para excederla, desarticlarla, anularla, (re)situarla en el *fondo nocturno* del cual siempre habría querido escapar. Llevarla hasta su propio límite, exponerla al vértigo y a la devastación. Pero esto precisamente porque *no hay nada más que decir* después de Hegel.

Y, ¿cómo repetir a Nietzsche, si éste no admitiría nunca ser tomado como un *maestro pensador*<sup>83</sup>? Ser Nietzsche es repetir afirmativamente la no-identidad, la duplicidad, la máscara: jugar el juego vertiginoso — dionisiaco — del eterno retorno<sup>84</sup>. En ese sentido, la imitación (sin modelo) es siempre paródica. No porque sea grotesca en relación a su modelo, sino porque *revela en el modelo la copia*, porque desautoriza la precedencia (absoluta) del modelo. Así es, al menos, como Nietzsche desautoriza el juego de la metafísica, la *tiranía de lo idéntico*. El *ecce homo* parodia a Jesús, el *Zaratustra* parodia a todos los profetas. Porque, como hemos constatado<sup>85</sup>, no se trata de reemplazar a la religión (cristiana) resucitando el mito griego: *buscar el origen es siempre pagar a Dios su tributo*<sup>86</sup>, es decir, vivir bajo el imperio de la deuda y la culpabilidad. Nietzsche *introduce la risa* allí donde la religión — y la filosofía — aparecen paralizadas por una seriedad hierática. Una imitación sin *arkhè* y sin *hierarkhè*. Porque el sentido mismo enseña que al comienzo era el sin-sentido. No hay ni origen ni centro inmóvil. Bataille podrá encontrar *lo inmundo* en el corazón del mundo, el *desastre* en el de los astros, la *muerte* en el de la vida, el *agujero* en el del fundamento.

En Nietzsche, en Bataille, el mismo sacrificio del *origen*, del “*modelo ejemplar*”. Y, de allí, también, la exigencia de *pensar lo religioso*. Encontrar, detrás de la *economía de salvación* propia del mundo judeo-cristiano, la *economía sacrificial* que es el verdadero corazón de toda experiencia religiosa: la destrucción — el sacrificio — del objeto (útil), como *vía de escape* a la clausura de la existencia dentro del mundo profano de la producción y la acumulación.

Porque el ser es *violencia y exceso* — y los hombres no pueden acceder (extáticamente) al ser si no es por medio de ese sacrificio que es el *hogar* mismo de lo

<sup>82</sup> “El universo es *lo que no llega*. Hegel ha querido pasar de *lo que llega a lo que nunca llega*, de lo particular a lo universal”, cfr. G. Bataille, “L’au-delà du sérieux”, o.c., p. 344

<sup>83</sup> Nietzsche no puede ser un *modelo*, pues su pensamiento consiste justamente en romper la precedencia de un ejemplo al que la existencia debería someterse.

<sup>84</sup> Cfr. F. Warin, *Nietzsche et Bataille*, o.c., p. 16

<sup>85</sup> Vid. *supra*, capítulo cuarto

<sup>86</sup> F. Warin, o.c., p. 19

religioso: “Al comienzo era la violencia con la cual el hombre no puede vivir pero sin la cual tampoco puede existir. ¿Cómo el héroe mítico que ha matado al dragón podría cesar de pagarle tributo? ¿Cómo el heredero del trono podría evitar ser ungido, sumergido en las aguas lustrales, en las aguas del origen? No se escapa del mundo abisal y vertiginoso de las Madres, y sabemos que Fausto, en su deseo de ver y de saber, no accedió a ese mundo anterior a la Ley sino transido de espanto”<sup>87</sup>.

## 2

Localizar la paradójica, la *imposible* experiencia de Georges Bataille, exige, de entrada, que se tome en serio su propia confesión: no se trata, como decíamos, de *glosar* el pensamiento de Nietzsche, sino de *repetir* su experiencia<sup>88</sup>. Por ello, su obra se encuentra marcada por el exceso: es y no es filosófica, es y no es literaria, es y no es mística. Un discurso que desafía el carácter constructivo y edificante del discurso. Más acá del sobrio distanciamiento del sabio: como en Nietzsche, una *escritura sanguínea*<sup>89</sup>. Quizá menos una filosofía de la transgresión que una transgresión de la filosofía; menos la abolición de los límites del pensamiento que el pensamiento de la imposibilidad de borrarlos. En su circunferencia mayor, lo que Bataille intenta es ante todo *pensar lo humano* — pero sin darle gusto, sin desdibujar o difuminar la turbia frontera que separa al *es* del *debe*<sup>90</sup>. Un saber de lo humano que sepa *no detenerse* ante los aspectos del hombre que “naturalmente” repugnarían al saber. Con y contra Hegel, menos un saber absoluto y auto-transparente que un saber de la opacidad de todo saber. Pensar lo humano en lo que éste tiene de irrecuperable, en lo que en él hay de negatividad *perdida*, de negatividad renuente a toda positivación: de negatividad estéril. El hombre: constitución y *transgresión* del sentido. Instauración del orden — y permanente puesta en entredicho de *todo orden*<sup>91</sup>.

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 24

<sup>88</sup> En *La soberanía*, Bataille afirma categóricamente: “En el mundo hay sólo dos posiciones dignas de ser consideradas. El comunismo que reduce cualquier hombre a *objeto* (...) y la actitud de Nietzsche”. Cit. por R. Esposito en *Confines de lo político*, o.c., p. 92. Vid. *supra*, capítulo tercero, primera sección.

<sup>89</sup> Hegel se encuentra en el polo opuesto de Nietzsche: un saber totalizante —pero servil— frente a una risa soberana que se abre a la experiencia (entendida como *exposición* al sinsentido y a la locura); pero Bataille concede que el significado de la experiencia de Nietzsche se alcanza sólo por su referencia al sistema de Hegel. Cfr. Fr. Warin, o.c., p. 12 ss.

<sup>90</sup> Por lo mismo, Bataille concibe *Los ciento veinte días de Sodoma* de Sade como el *único* libro ante el cual “el espíritu del hombre está a la medida de lo que es”, cfr. *La literatura y el mal*, Taurus, trad. L. Munárriz, Madrid, 1971, p. 156

<sup>91</sup> “Sin escrúpulos —sin pensadas prohibiciones que observar—, no seríamos seres humanos. Pero tampoco sabríamos observar siempre esas prohibiciones —si a veces no tuviéramos el *coraje* de quebrantarlas, no tendríamos ya salida—. (...) no seríamos humanos si nunca hubiéramos mentido, si, ni una sola vez, hubiéramos tenido ánimo para ser injustos. (...) En la idea de la virilidad se mezcla siempre la imagen del hombre que, dentro de sus límites, a sabiendas, pero sin miedo y sin pensarlo, sabe situarse fuera de las leyes”, cfr. *La literatura y el mal*, o.c., pp. 167 y 168

Si lo humano es negatividad, es decir, rechazo, contraposición, represión, alteración, destrucción de lo dado, su impulso no se circunscribe a la actividad subordinada a un proyecto. El hombre es *también* lo que la razón excluye, lo que la necesidad prohíbe, lo que el sentido intercepta o pone a su servicio.

Pensar lo humano en su constitutiva ambigüedad, en su duplicidad, en su escisión ontológica, conduce a Bataille a leer en el despliegue de la civilización occidental una doble estrategia de extirpación y de domesticación del componente transgresor de los individuos y de las colectividades. Occidente o la violencia transformada en espectáculo. Occidente como *sintoma*. La locura que acompaña al intento de racionalizar íntegramente la existencia, la insensatez de proponer un sentido que la justifique sin restos, el espejismo de imponerle una verdad sin sombra. Una negatividad sin empleo, una dialéctica sin totalización, un proceso sin término. Bataille es lanzado al torbellino hegeliano porque su sistema representa *el extremo de la inteligencia positiva*<sup>92</sup>. En ese extremo, toda negatividad es reciclada, toda dialéctica detenida en su momentánea —e ilusoria— conciliación con lo inconmensurable, todo proceso llevado a su —natural— desembocadura en la entropía.

Pero de lo que se trata es justamente de *no zanjar* entre la muerte y la vida, entre la naturaleza y el espíritu, entre lo animal y lo humano. Se trata de una *recuperación sin reconciliación* (y sin redención). Si ya el *homo sapiens* pecaba de arrogante optimismo (sueña que el escapar del sueño y de la muerte es lo que salva), el novísimamente arcaico *homo religiosus* es todavía más optimista: sabe que sueño y saber son condición de toda redención. La escritura de Bataille, en cambio, se limita a *tremolar*, a *oscilar* entre lo sagrado y lo profano, suspendida en ese *entre* que en cuanto *punto de ebullición* es lo más propio del hombre<sup>93</sup>.

¿Qué es entonces “lo propio” del hombre? Lo propio del hombre no es más que la conciencia de todo aquello que le *saca de quicio*. “Detrás de la racionalidad humana está la conciencia y la angustia de la muerte”<sup>94</sup>. La razón es la negación de la muerte — pero, por lo mismo, de la vida, o de una dimensión fundamental de la vida, pues ¿qué es, a fin de cuentas, la “naturaleza” sino *nacer, morir*? El *trabajo del concepto*, diríase en registro hegeliano, consiste en sobreponerse al miedo a la muerte — pero al precio de depreciar, de devaluar la vida. Por el trabajo, el hombre se arranca a la inocencia de la inmanencia; gracias a ello sobrevive, pero también gracias a ello se condena: un superviviente que se ha convertido en esclavo de lo que le ha permitido aplazar la muerte. Mediante el trabajo y la razón, el hombre emerge de la animalidad

---

<sup>92</sup> Georges Bataille, *La experiencia interior*, o.c., p. 118

<sup>93</sup> Vid. Georges Bataille, *La parte maldita*, Icaria, Barcelona, 1987, trad. F. Muñoz de Escalona, p. 48

<sup>94</sup> Antonio Campillo, “Introducción. El amor de un ser mortal”, en G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós I.C.E/U.A.B., Barcelona, 1996, trad. P. Sánchez Orozco y A. Campillo, p. 19

— pero ese *lado maldito* que es también él mismo no desaparece simplemente. En una *dialéctica sin remisión*<sup>95</sup>, lo reprimido retorna eternamente, sin curación a la vista.

Lo propio del hombre es entonces estar permanente e irremisiblemente *rajado*, escindido entre el *cosmos* que su lenguaje, su trabajo y su razón instituyen y el *caos* del cual dificultosa y traumáticamente emerge pero de donde extrae toda su fuerza; entre la *necesidad* de lo profano y la *gratuidad* de lo sagrado; entre la trascendencia ingenua y la inmanencia inocente; empleando sus propios términos, entre la servidumbre y la soberanía<sup>96</sup>. Bataille sabe que el *animal humano* es antes que nada un animal, un animal que *sabe que muere* y que sólo puede negar la muerte negando *lo que es*. El hombre instituye — para transgredir; y transgrede — para instituir.

Fisura irrellenable, hendidura constitutiva: por ella y a través de ella emerge una naturaleza humana que es negación de la naturaleza — y negación de la negación. Se asegura la vida para perderla, se pierde la propia vida para redimirla de toda redención. Entre la autoconservación y el sacrificio: *eso* es cada ser humano, emergencia sin sentido — y retorno sin salvación. La naturaleza humana no es ni “científicamente” *sapiens* ni “graciosamente” *religiosa*: para Bataille, es *voluntad de suerte*, es *puesta en juego*. No es NADA: “No quiero perder de vista lo principal. Lo principal es siempre lo mismo: la soberanía no es NADA”<sup>97</sup>.

¿Nihilismo? La soberanía es esa nada que permite que las cosas, en su insignificancia frente al Todo, simplemente *respiren*. No es una voluntad de nada; en todo caso, la soberanía es en Bataille un (otro) nombre de la *generosidad*. Si el poder está regido por la lógica de la adquisición, la soberanía lo está por la de la *donación*<sup>98</sup>. El lado reprimido, la *parte maldita* del ser humano retorna siempre como pérdida, como desfondamiento, como expulsión de lo acumulado: como efusión erótica, como sacrificio ritual, como obra de arte... ¡y también como mera excreción! En vez de ser siervo de una presunta voluntad de nada, de una voluntad de muerte, Bataille se deja

<sup>95</sup> Cfr. Jacques Derrida, “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reservas”, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1987, trad. P. Peñalver, pp. 344-382. Véase también Bruno Karsenti, “Bataille anti-hégélien?”, *Magazine littéraire*, Núm. 293, Paris, 1991, pp. 54-57. La oposición a Hegel consiste ante todo en intentar sustraerse a la potentísima capacidad de reducción de su arquitectura conceptual: abismarse en una realidad concebida en su ser bruto y excesivo, encontrar los fondos originarios y proceder a la elaboración de una *lógica paradójica* que se sitúa más acá de toda tematización —de toda *emasculación*— racional. Pero esa sustracción sólo es posible extrayendo de la propia dialéctica hegeliana las armas para escapar de su hechizo. Porque Hegel, según Bataille, habría abierto la vía de escape al sistema — para clausurarla casi inmediatamente: en el núcleo de su metafísica, la realidad no es concebida como dualidad sino como *producción continua de dualidades y desgarramientos*, violencia subterránea, generación de antagonismos que ella no puede al cabo resolver. Bataille obliga a Hegel a jugar contra sí mismo, forzándole a admitir en el interior de su sistema una *función de desestabilización constante*: la negatividad no pertenece, o al menos no podría estarle siempre subordinada, a la astucia —providencial— de la razón. Ella es más bien la figura que revela una herida incurable por debajo de los —finalmente ineficaces— vendajes de la metafísica.

<sup>96</sup> Cfr. A. Campillo, *Ibid.*, p. 41

<sup>97</sup> G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía...* o.c., p. 131

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 39. Es sabido cuánto debe esta lógica de la donación a los escritos etnológicos de Marcel Mauss.

dominar por la certidumbre de que la vida consiste en “aprender a liberarse del pavor de la desaparición”<sup>99</sup>. En todo caso, el pensamiento —la escritura— está allí para permitir que la angustia se transfigure en *delicia*<sup>100</sup>.

En la antropología bosquejada por Bataille, la negatividad constitutiva que Hegel asigna al ser humano es radicalizada por la experiencia de una pérdida sin recuperación. Del hombre queda ante todo lo que el propio Bataille, polemizando con Kojève, llamó *negatividad sin empleo*. El hombre elabora un mundo profano, es decir, racional y utilitario, que destierra a “otro mundo” la inmanencia de lo sagrado<sup>101</sup>. La Razón, mediación del Sujeto con el Mundo, desconecta al humano de su propia (pertenencia al orden de la) naturaleza: “Nada, a decir verdad, nos está más cerrado que esa vida animal de la que hemos salido. Nada es más extraño a nuestra manera de pensar que la tierra en el seno del universo silencioso y no teniendo ni el sentido que el hombre da a las cosas, ni el sinsentido de las cosas en el momento en que quisiéramos imaginarlas sin una conciencia que las reflejase”<sup>102</sup>. No obstante su —necesario— destierro, lo sagrado insiste: en el erotismo, en el sacrificio, en la fiesta, en el arte... Modos fragmentados de una comunicación perdida *sin retorno*. “El animal abre ante mí una profundidad que me atrae y que me es familiar. Esa profundidad en cierto sentido la conozco: es la mía. Es también lo que me es más lejanamente escamoteado, lo que merece ese nombre de profundidad que quiere decir con precisión *lo que me escapa*”<sup>103</sup>. Lo profundo que sólo emerge *en la deslumbrante noche*, sustrayéndose a todo saber, a toda fijación. El hombre *es* esa grieta que ningún absoluto —ni saber, ni poder, ni creer, ni querer— colma.

Para Bataille, en una palabra, el ser humano es menos una esencia que una imposibilidad: una tensión sin (re)solución. No hay más *naturaleza humana* que la negación de la naturaleza, que es, a su vez, el único soporte de lo humano: “El hombre es el ser que ha perdido, e incluso rechazado, lo que es oscuramente, intimidad indistinta. La conciencia no habría podido llegar a ser clara a la larga si no se hubiera apartado de sus contenidos molestos, pero la conciencia clara está por su parte a la búsqueda de lo que ella misma ha perdido, y a medida que se acerca a ello, debe perderlo de nuevo. Entiéndase esto bien, lo que ha perdido no está fuera de ella, es de

<sup>99</sup> Vid. José Luis Rodríguez García, *Verdad y escritura...* o.c., p. 171

<sup>100</sup> G. Bataille, *La experiencia interior*, o.c., p. 43

<sup>101</sup> G. Bataille, *Teoría de la religión*, o.c., p. 31

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 24. En Bataille, lo sagrado es ante todo *comunicación entre los seres, y de ahí, formación de seres nuevos*. El orden profano es el de la individuación egoísta que pone la autoconservación por encima de la entrega y el sacrificio del yo. Cfr. G. Bataille, *Obras Escogidas*, Barral, Barcelona, trad. J. Jordá, 1974, p. 454. A mayor abundamiento, Rilke —y, con él, Heidegger— había señalado ya esa suerte de discontinuidad que nos constituye: “el animal está *en el mundo*; nosotros estamos *ante el mundo* debido a ese curioso giro y a la intensificación que ha desarrollado nuestra conciencia”, cit. por Heidegger en “¿Para qué poetas?”, *Caminos de bosque*, o. c., p. 257.

<sup>103</sup> G. Bataille, *Teoría de la religión*, o.c., p. 26. Lo que (también) somos es algo que necesaria e irremediamente *se hurta a nuestra conciencia*.



la oscura intimidad de la conciencia misma de lo que la conciencia clara de los objetos se aparta”<sup>104</sup>.

¿Reconoceremos residuos metafísicos en esta confusa nostalgia de la totalidad y del origen —perdidos?<sup>105</sup> ¿Es el *deseo de (lo) imposible* la condición de posibilidad de la metafísica, o, por el contrario, aquello que, a fin de cuentas y por todos los desvíos imaginables, la torna *indeseable*?

## 3

Pensar aquello que (nos) repugna, lo que (nos) aterra — y en la misma medida (nos) fascina. Abrirse a lo que ha sido, por mor de la civilización del género, proscrito y excluido. En una palabra: *pensar el Mal*. Próximo a Heidegger, Bataille no emprende sin embargo su misma andadura. En cierto sentido, se trata de lo mismo: suspender —para el pensamiento, para la vida— la fuerza omnimoda de la *jaula de hierro*. Quebrar la dura cáscara del sujeto —técnico, político, económico, moral— de la empresa moderna. Pero, en lugar de hacer una *crítica inmanente* de la metafísica, Bataille intenta remontar, *more genealogico*, el complejo proceso de racionalización *ética* que asegura la sumisión de los individuos al proyecto moderno. Intenta, como hemos intentado mostrar, *abrirse a lo sagrado*<sup>106</sup>.

Ahora bien, ¿hay un discurso de lo sagrado o lo sagrado es justamente aquello que hiende —y desactiva— la piel de todo discurso? Quizá la falta podría ser rellenada, pero ¿qué hacer con el exceso? ¿De qué manera hacerlo entrar en el talle y en el espesor del discurso? ¿Cómo responden los hombres a todo aquello que los rebasa? La razón, sin duda, contribuye a su conservación; pero el símbolo, el juego, el deslizamiento metafórico, el trance, la risa, el erotismo y el sacrificio son, como lo formula Jean Duvignaud, en una órbita paralela a la de Bataille, una “apuesta a lo imposible”<sup>107</sup>. Ruptura, suspensión, interdicción. Distancia entre lo potencial y lo actual: apertura a un infinito virtual. El trance, en particular, exhibe la arbitrariedad

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 60. De allí la aporía de toda visión religiosa: intentando ser *conciencia de lo sagrado*, sólo logra que lo más íntimo permanezca sustrayéndose a la conciencia.

<sup>105</sup> Se recordará al punto a Nietzsche: el “instinto religioso” es un loco anhelo por *concordar lo disperso*. Vid., *supra*, capítulo tercero, sección 4.

<sup>106</sup> En este mismo contexto, Jürgen Habermas reprocha a Heidegger una *recaida en el autoritarismo*: “Procediendo en términos de la crítica de la metafísica, trata de horadar en el congelado suelo de la subjetividad trascendental un túnel para poner al descubierto en el otro cabo los verdaderos fundamentos de un *arché*, de un origen, fluidificado en términos de tiempo”, cfr. *El discurso filosófico de la modernidad*, o.c., p. 258. Más allá del sujeto (moderno)... ¿la “autoridad del destino indeterminado” (Heidegger), o la “apertura a la verdadera soberanía” (Bataille)? Habermas opone a un Heidegger aristocrático —que cae en el “super-fundamentalismo” de una *mística del Ser*— un Bataille anarquista — que, enredado en sus propias paradojas, no puede hacer otra cosa que agotarse en el espontaneísmo. Por lo demás, la crítica que Habermas dirige a ambos pensadores reposa enteramente en su propia *fe en el lenguaje* como “punto de referencia que trasciende el poder”. Esta fe es para Habermas, en el fondo, la *promesa* de la modernidad. Como si *hablar* no fuera ya, ineludiblemente, una forma —y una forma particularmente insidiosa, por lo disimulada— de la violencia.

<sup>107</sup> Cfr. Jean Duvignaud, *Le don du rien*, Stock, Paris, 1977 (trad. J. Ferreiro, FCE, México, 1983, p. 8)

de lo necesario — y la necesidad de lo arbitrario: destrucción del código dominante, del armazón establecido de funciones y papeles, disolución de modelos, normas, reglamentaciones. Aniquilación del *sí mismo*<sup>108</sup>. Las metáforas empleadas apuntan siempre a la misma región: escapar al orden, romper la costra seca de la función, desposesión o inversión de los papeles sociales, estado de indeterminación, eclosión de una afectividad difusa: vuelta a la soberanía del cuerpo<sup>109</sup>. Estados de interrupción (del Estado), descodificación, deformación, zonas de sombra: “No se trata ya de segmentos de realidad colectiva incluidos en el ejercicio de lo sagrado, sino de rupturas momentáneas en el ‘transcurso de las cosas’ y para las cuales hay que definir una duración original como una aprehensión original del espacio”<sup>110</sup>. Vaciamiento, horadación, marchitamiento, dispersión de la identidad. *Confusión, mas confusión deseable*<sup>111</sup>.

La experiencia de lo sagrado ha sido descrita por la antropología como un simulacro de *retorno al útero*, al “agua madre”, al *antes* del mundo, del día, de la Ley. Es descrito como la imitación de una “fase presocial” donde todo vuelve a ser posible: como la *experiencia errante del cuerpo*<sup>112</sup>. Resistencia a la reproducción de la sociedad, a las exigencias implícitas en toda institución: descomposición del *consensus social*<sup>113</sup>. Revelación de un sinsentido en la lógica del sentido, “fisura en la trama homogénea de la realidad concertada”, irrupción del flujo de lo posible, invasión de lo virtual.

Aquí se está, sin duda, en las antípodas de Durkheim. Lo sagrado no es (sólo) la proyección simbólica de la sociedad en la representación de cada individuo, sino la experiencia —momentánea, perecedera— de la *muerte de lo social*. Una “convulsión ajena a todo concepto”<sup>114</sup>, el encuentro con las *instancias materiales* —el deseo, la muerte— que amenazan con la ruina de todo ordenamiento social. Subversión *radical* — pero alojada en el instante, ella misma tocada de muerte. El trance, la fiesta, el sacrificio, estrategias contra la mera conservación de la máquina (social), actos colectivos “en que los hombres dan nada, no para obtener todo, sino *para no ser*

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 24. Porque el “yo”, como lo señala toda la psicología social, es una estructura —y el producto de una experiencia— *social*.

<sup>109</sup> *Ib.*, p. 36 y ss.

<sup>110</sup> *Ib.*, p. 29

<sup>111</sup> *Ib.*, p. 32

<sup>112</sup> El trance no es un *medio* puesto en obra para alcanzar un fin distinto a él mismo; es una experiencia original que “da al vacío de una existencia momentáneamente libre de presión social” *Ib.*, p. 47. En este sentido, es posible distinguir, en la experiencia de lo sagrado, dos líneas divergentes: una que va del trance a la fiesta, y otra que va de la posesión al rito y a la religión.

<sup>113</sup> *Ib.*, p. 53

<sup>114</sup> *Ib.*, p. 108

nada”<sup>115</sup>. Su sentido consiste en poner en entredicho el sentido (obligatorio) de las cosas. Experiencia catastrófica, apertura a lo infinito y a lo indeterminado, donación pura que no espera nada a cambio — salvo esa suerte de “embriaguez de lo imposible” que le es inherente<sup>116</sup>. El sacrificio lo es todo menos una transacción. Es más bien una desposesión que coloca a los hombres ante la realidad desnuda: esa inestable, paradójica mezcla de fuerzas creativas y destructivas; la donación sin reservas somete la existencia a la prueba de la indeterminación, de la virtualidad ilimitada, de la contingencia, de la impredecibilidad de la naturaleza<sup>117</sup>. En una palabra, *se vive la muerte de lo social* — del yo. Experiencia de la pérdida — sin retorno, sin restitución, sin “economía”<sup>118</sup>. Para el antropólogo, lo sagrado alude ante todo a la irrupción brutal de la naturaleza en la cultura.

En este sentido, podemos decir que el modo en que el hombre se remite a lo sagrado es, siempre y en todas partes, a través del sacrificio<sup>119</sup>: “En la aprehensión, llena de horror, de lo sagrado”, dice Bataille, “el espíritu esbozaba ya el movimiento en que es igual a lo que es (a la totalidad indefinida que nosotros no podemos conocer). Pero el sacrificio es tanto miedo al desencadenamiento como desencadenamiento. Es la operación mediante la cual el mundo de la actividad lúcida (el mundo profano) se libera de una violencia que, si no, podría destruirle. Y si es verdad que en el sacrificio la atención se mantiene sobre un desplazamiento que lleva del individuo aislado a lo ilimitado, no por eso deja de volverse hacia interpretaciones huidizas, que son las más opuestas a la conciencia clara. Por otra parte, el sacrificio es pasivo, se basa en un miedo elemental: sólo el deseo es activo y sólo él nos hace sentirnos presentes”<sup>120</sup>. El carácter radicalmente ambiguo de este *acto desactivante*

<sup>115</sup> *Ib.*, p. 126

<sup>116</sup> *Ib.*, p. 132. “Dar sin razón, dar esa nada que se es o que se tiene (...). Someter al ser a la prueba de la naturaleza y la materia”.

<sup>117</sup> *Ib.*, pp. 154 y 170

<sup>118</sup> La hipótesis de Duvignaud no por ello contradice la de Georges Bataille: en cierto modo la completa. También se sacrifica *por defecto* (cfr. p. 152), pues incluso en esa donación de nada Duvignaud puede reconocer la manifestación de una *superabundancia de vida* (cfr. p. 204)

<sup>119</sup> Lo de Bataille es menos una teoría de la cosificación que “una filosofía de la historia desarrollada en términos de proscripción de lo santo, de una progresiva extraterritorialización de lo sagrado”, como muy bien ve Habermas en *loc. cit.*, p. 270. Pero lo sagrado remite a la soberanía, esa *libertad abisal* cuya forma más pura es precisamente el *sacrificio ritual*, que, a su vez, no es originario, “sino que constituye ya una reacción a la pérdida de la íntima unidad del hombre con la naturaleza” (p. 271). El sacrificio, en esta filosofía, intenta rememorar *lo que era* (el mundo) antes de ser profanado por el trabajo.

<sup>120</sup> Cfr. *La literatura y el mal*, o.c., p. 157. Sobre el carácter nuclear del sacrificio, cfr. “Relaciones entre ‘sociedad’, ‘organismo’, ‘ser’”, en *Obras escogidas*, o.c., p. 385: “La intertracción humana no es inmediata, es *mediatizada* en el sentido preciso de la palabra, es decir, que las relaciones entre dos hombres están profundamente alteradas por el hecho de que uno y otro están situados en la órbita del núcleo central: el contenido esencialmente terrorífico del núcleo en torno al cual gravita la existencia de cada uno de ellos interviene en su relación con un término medio inevitable”. La “función” de este núcleo sagrado es *transformar la depresión en exaltación*, pasar de lo sagrado siniestro a lo sagrado “recto”, de la angustia a la fuerza. Cfr.

consiste en que es al mismo tiempo *memoria* y *desvío* de la violencia originaria sobre una víctima expiatoria que alcanza status de *pharmakon*: divinidad monstruosa, presencia amenazadora y fundante, objeto de terror y veneración. Subterfugio para engañar la violencia con la violencia, muerte mimética que *dramatiza* aquello de lo cual en el mundo profano estaremos necesariamente privados.

Lo que expresa el sacrificio es, para Bataille, la imposibilidad de separar la vida de la muerte. Una imposibilidad que los hombres abominan pero que, al mismo tiempo, los hechiza. Habría ante esta trabazón vida/muerte, por una parte, la actitud del militar, que “sepulta la muerte en el vanidoso estruendo de los combates”, y habría también, por otra, la actitud del sacerdote, que “se agita fascinado en torno a ella, y permanece en una trágica turbación hasta que no ha elevado su imagen sangrienta pero al mismo tiempo tan resplandeciente que exige un silencio sagrado”<sup>121</sup>. Debe agregarse enseguida que este sacerdote no tiene en verdad mucho que ver con el oficiante cristiano. Originariamente, el *sacer* es quien reconoce la necesidad del sacrificio, pues solamente gracias a él puede reconocerse al ser humano, al *mortal*. “Es la hoguera del sacrificio, y no la animalidad de la guerra, lo que hace surgir a esos seres paradójicos que son los hombres, enaltecidos por los terrores que les cautivan y que dominan”<sup>122</sup>. Por el contrario, el sacerdote cristiano es el resultado de una *hipocresía*: no sabe aceptarse a sí mismo como el auténtico sacrificador, pues desplaza —teológicamente— ese papel a *los pecados* de los hombres, a sus crímenes. Dentro del cristianismo, él no es el sacrificador, sino el asceta que querría —cobardemente— mantenerse al margen del pecado. No unen a su sacrificio la destrucción que a éste le es consustancial, sino *una garantía contra la destrucción futura*<sup>123</sup>.

Se ha pasado así de la *economía del sacrificio* —que identifica en la muerte el “fuego” y el “fulgor” de la vida— a la *economía de la salvación*. Lo heterogéneo ha sido —parcialmente, presuntamente— colonizado por lo homogéneo. Lo que *no sirva* para asegurar la salvación tiene que ser objeto de un rechazo y de una condenación. Ha sucumbido, en esta invasión, en esta intrusión de lo profano en lo sagrado, lo que Bataille, en un giro de clara ascendencia nietzscheana, denomina *la alegría ante la muerte*. Es ante ella que los hombres experimentan el *movimiento vertiginoso e incesante* que los posee: un movimiento *horrible y hostil*, pero *exterior* a quienes la sufren: “una vez presente la muerte, lo que resta de vida sólo subsiste fuera de sí”<sup>124</sup>. Ante la muerte, todo queda en vilo, todo vacila, todo es *arrebataado*. El vanidoso ser humano, al enfrentarse con la muerte, se desliza fuera de sí mismo, y este deslizamiento *exige un mundo sagrado* a la medida del terror. En el sacrificio tanto como en esta alegría ante la muerte se refrenda el acuerdo entre eso que se nos

---

*ibid.*, pp. 391, 400 y 407

<sup>121</sup> Cfr. “El sacrificio”, en *Obras escogidas*, o.c., p. 349

<sup>122</sup> *Ibidem*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 351

<sup>124</sup> Cfr. “La alegría ante la muerte”, en *Ibid.*, p. 357

presenta como opuesto. La alegría trágica nos permite “descubrir cuánto resplandor y conquista significa la pérdida, cuánta vida renovada, resurrección y ‘aleluya’ significa la llegada de la muerte”<sup>125</sup>.

En cierto sentido, ante el sacrificio cabrían dos actitudes básicas: o bien disimularlo, o bien afirmarlo. La disimulación del sacrificio ha sido la gran obra de las religiones históricas regidas por una economía de salvación. La participación ritual en la destrucción ha sido reemplazada por una *promesa*. Por el otro lado, la afirmación del sacrificio —afirmación *trágica*— no es una afirmación que se quede en un plano meramente intelectual, “teórico”; exige la repetición, la renovación, la experimentación del sacrificio: perderse, disolver la discontinuidad y la clausura del individuo, desinflar toda objetividad, entregarse incondicionalmente al todo, a esa multiplicidad que incluye la fusión entre la vida y la muerte. Nietzsche y Bataille, Empédocles y Hölderlin, emblematizan admirablemente esta actitud *que no espera nada a cambio de semejante entrega*. El disimulo es, por el contrario, en el fondo, una negación: la muerte será de una vez y para siempre *burlada* con el sacrificio absoluto, con el sacrificio del Dios, con una muerte *dialéctica* que no se queda en la muerte sino que ofrece a cambio la resurrección. De acuerdo con la perspectiva trágica, todo el cristianismo, con Hegel como remate, coincidiría en peraltar como “heroísmo” esta segunda postura<sup>126</sup>.

Nos encontramos a la sazón con dos formas diametralmente opuestas de concebir lo religioso. La afirmación trágica, por un lado, sabe que no hay escapatoria posible al dolor y a la muerte: la respuesta será entonces intensificar al máximo posible la potencia de la vida, que es pura gratuidad. Lo específicamente religioso en el hombre parte de este reconocimiento — el resto solamente es trabajo y conservación: mera supervivencia. La negación dialéctica pretende hacer de la muerte y del dolor un resorte fundamental del trabajo y la supervivencia: el sacrificio es *útil y provechoso*, queda integrado en la lógica, la razón y el sentido. La vida, concebida como deuda y espera, como *culpa*, será en consecuencia *debilitada*, atemperada con la esperanza de una plenitud diferida. En un caso, *lo divino muere de una vez por todas* para sublimar el sacrificio y enhebrarlo en la (tecno)lógica de la dominación del ente; en el otro, *lo divino es una afirmación sin término*, un eterno retorno, una incandescencia gratuita del instante — gracias a lo cual lo profano permanece en su sitio: se cree evitar por este medio toda contaminación de lo sagrado por lo mundano.

Por un lado, una beatitud vuelta a la doble faz (caótica-creativa) de lo real; por el otro, una beatitud *que al ponerla a su servicio no hace quizá otra cosa que darle la espalda*<sup>127</sup>.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 359

<sup>126</sup> Es decir, matar lo ya *de siempre* mortal... en nombre del espíritu. La ab-negación del cuerpo *con el propósito* de garantizar el advenimiento —y la primacía absoluta— de la comunidad.

<sup>127</sup> Esta polaridad sería puro y duro maniqueísmo si no se tomara en cuenta que, para Bataille, lo mismo que para Nietzsche, la afirmación trágica implica una *asunción simultánea de los extremos*. Asunción, pero sin “síntesis dialéctica”. No se trata, en otros términos, de “elegir” entre lo sagrado y lo profano, y tampoco de oponer una individualidad “buena” (sacrificial) a una individualidad “mala” (egoísta), sino de asumir hasta sus heces la *imposibilidad de zanjar* —de manera definitiva— entre una y otra. El maniqueísmo quiere, como todas

El hombre es el único animal para el cual la propia animalidad es “de una complejidad aterradora”<sup>128</sup>; emergido *en cuanto espíritu* de la inmanencia de la naturaleza, su propio cuerpo es al mismo tiempo la miseria y la gloria de servir de instrumento y sustrato del espíritu. La emergencia del plano de la inmanencia natural, del “agua dentro del agua”<sup>129</sup>, se produce precisamente en el momento en que el animal humano *produce* un mundo (profano) habitado por *medios*: herramientas, útiles, instrumentos, manufacturas; a saber, objetos *claros y distintos*. Discontinuidades. Lo profano es ese mundo gracias al cual el hombre sobrevive — y dentro del cual se ve condenado a convertirse él mismo en *cosa entre las cosas*. Lo sagrado se constituye *a la contra* de ese mundo profano en el cual el hombre es el centro y el objeto de todos los privilegios: “En nosotros siempre la generosidad se opone al impulso de la avaricia como la pasión se opone al cálculo razonado. No podemos confiar ciegamente en la pasión, que abarca también la avaricia, pero la generosidad en cambio supera a la razón y es siempre apasionada. Existe en nosotros algo apasionado, generoso y *sagrado*, que excede de las representaciones de la inteligencia; y por ese exceso es por lo que somos humanos”<sup>130</sup>. El sentimiento de lo sagrado no es otro que la imposible nostalgia por la naturaleza negada, por la inmanencia reprimida: de allí su carácter ambiguo, pues representa a la vez el *valor incomparable* y el *vertiginoso peligro* para los hombres<sup>131</sup>.

En el mundo profano, mundo determinado por la subordinación humana de la naturaleza (interior y exterior), el hombre pierde su soberanía: avasallando la animalidad, queda él mismo —en cuerpo y alma, por así decirlo— avasallado. La naturaleza “es suya a condición de estarle cerrada”<sup>132</sup>. *Usar, servirse* de lo que hay: el mundo de las cosas, el mundo *objetivado* es experimentado *también* como una decadencia, como una fatalidad, como una condena. ¿Cómo librarse de destino tan funesto si no es *destruyendo la cosa* en que la inmanencia se ha convertido por obra y gracia de nuestro mismo estar en, de nuestro mismo construir y mantener, el mundo? El sacrificio “arrebata a la víctima del mundo de la utilidad y la devuelve al del

---

las religiones, *salvarnos*. Borrar de una vez por todas el límite. La afirmación trágica de Nietzsche, tanto como la voluntad de suerte de Bataille, es la afirmación-asunción de *ese límite que somos*, de esa fisura que nos constituye *en el mismo golpe* en que nos destituye.

<sup>128</sup> vid. G. Bataille, *Teoría de la religión*, o.c., p. 43

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 22, 27 y ss. “Todo animal *está en el mundo como el agua dentro del agua*” — por lo menos, dirá Bataille, *ante nuestros ojos*. Los ojos de un *animal tachado* (por su propio espíritu).

<sup>130</sup> Cfr. *La literatura y el mal*, o.c., p. 177

<sup>131</sup> Cfr. *Teoría de la religión*, o.c., p. 39

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 45

capricho ininteligible<sup>133</sup>. Reparar la ofensa cometida contra el animal, contra la naturaleza... matándole *inútilmente*.

El mundo profano no es solamente un rechazo de la muerte sino también la anulación de la *vida íntima*, pues ella es ante todo afirmación de una violencia sin medida, sin cálculo, sin interés... Y esta vida suplantada por la *vida real* sólo puede encontrar un camino a la superficie de la conciencia en el instante mismo de la muerte: entonces revela ese *fulgor invisible* que consiste en saber que la vida no es una cosa. La muerte “muestra de repente que la sociedad real mentía”<sup>134</sup>. Y, sin embargo, la muerte *no es rigurosamente necesaria* para el sacrificio. El sacrificio no es matar, sino *abandonar y dar*. Es la antítesis de la producción: el consumo del instante, *la parte del fuego*, la ofrenda que arranca lo ofrendado de su pertenencia al círculo de lo utilizable. El sacrificio, en una palabra, *devuelve las cosas a la inmanencia donde ni siquiera la muerte puede ser utilizada*<sup>135</sup>.

Lo sagrado: violencia, pero violencia *engendrada por lo profano*: “Lo sagrado es ese rebullir pródigo de la vida que, para durar, el orden de las cosas encadena y que el encadenamiento transforma en des-encadenamiento, en otros términos: en violencia. Sin tregua amenaza romper los diques, oponer a la actividad productora el movimiento precipitado y contagioso de una consumación de pura gloria”<sup>136</sup>.

Su metáfora privilegiada es, una y otra vez, el fuego solar: prodigalidad, exceso, generosidad, contagio, consumación: radiación, inflamación y ceguera. Ahora bien, lo propio del hombre, como ya habíamos indicado, es *la imposibilidad* de reintegrarse o permanecer en la inmanencia, pero *también* la de sostenerse exclusivamente entre las cosas del mundo — de *su* mundo. La inmanencia, la intimidad, es el sueño. En esa imposibilidad de ser humano sin poder dejar de ser una cosa y sin poder escapar de los límites de las cosas sin volver al “sueño animal” surge una posibilidad *limitada*: la fiesta. “La fiesta no es un retorno verdadero a la inmanencia, sino una conciliación amistosa y llena de angustia entre necesidades incompatibles”<sup>137</sup>.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 47. Sólo por el sacrificio, dice Bataille, los hombres dejan de relacionarse *exteriormente* con las cosas; sólo en el sacrificio el hombre recupera su *intimidad*: el “mundo soberano de los dioses y de los mitos”, el mundo de la *generosidad violenta y sin cálculo*, el mundo divino de la *inmanencia profunda de todo lo que es* (p. 48)

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 51. En la muerte, la sociedad “real” (es decir: profana) no pierde sólo a uno de sus miembros: pierde *su verdad*. Cfr. también *Lo que entiendo por soberanía*, o.c., p. 67: “Lo menos extraño, seguramente, no es que la muerte y el nacimiento nos comuniquen en el grado más alto la sensación de milagro de lo sagrado”.

<sup>135</sup> En el mundo profano, la muerte no es negada sino aprovechada —como amenaza— para lograr la conversión de los humanos en cosas. En la inmanencia sagrada, la muerte *no es nada*. Pero no lo es porque entre vida y muerte no existe esa separación tajante que sólo puede establecerse en el mundo de las herramientas. Como apunta Bataille, “el trabajo y el miedo de morir son solidarios” (p. 55)

<sup>136</sup> Lo sagrado mienta en Bataille *la disolución de las cosas*. Se entiende: de las cosas *en tanto que útiles*, sometidas a un arbitrio que les es exterior. cf. *ibid.*, p. 56

<sup>137</sup> “La fiesta tiene lugar para devolverle a la inmanencia, pero la condición del retorno es la oscuridad de la conciencia”, *ib.*, p. 59

Y precisamente en el *desconocimiento* de la fiesta es donde, para Bataille, la religión inicia su histórico extravío — su extravío *en la historia*. Si el sacrificio y la fiesta dirigen la violencia *hacia el interior* del grupo social, destruyendo “la propia sustancia de aquellos a quienes anima”<sup>138</sup>, la guerra, por más que en principio *ponga en juego*, negándola, la existencia individual de quien participa en ella, termina por *introducir el orden divino en la categoría del individuo* divinizando, con ello, el *orden de las cosas*. La violencia de la guerra desemboca en la consolidación de un orden profano donde los humanos siguen reducidos a cosas, a mercaderías. Incluso la *guerra santa* y, junto a ella, los sacrificios humanos (de esclavos), están regidos por la lógica del interés. El orden arcaico, marcado por la alternancia, va a ser reemplazado por el orden militar: el equilibrio de riqueza y despilfarro (ritual) va a ser violentado en busca de la *acumulación*.

En la irrupción de la violencia, lo que priva es el *principio de rendimiento*. Si la sociedad arcaica tiene por límite interno los sacrificios humanos, la sociedad militar es, en cuanto empresa racional, *el imperio de la cosa*. Da lugar así a la *cosa pública*. Nacen el derecho y la moral, que *santifican* (es decir: sancionan) las relaciones obligatorias de cada cosa con las demás. En el orden militar, inversión (productiva) de la sociedad arcaica, la alternancia, la interpenetración de lo profano y lo sagrado va a ser reemplazada por una representación *dualista* del mundo y por una *trascendentalización* de lo divino, que es arrancado de la inmanencia para formar un *dosel sagrado* que se confunde con el supremo bien. La racionalización de la violencia —su cálculo— determina, en la teoría de la religión articulada por Bataille, una *exclusión racional de lo sensible* que se corresponde con la violencia de un Dios Trascendente cuya esencia sólo puede ser la desafortada expresión de la venganza<sup>139</sup>.

La domesticación de esa *potencia oscura* que es lo sagrado (la *parte suprimida* del hombre-espíritu) llega a su clímax en la sociedad industrial. En ella todo ha llegado a servir de *medio*. Es el imperio de la *mediocritas*, donde el futuro ha alcanzado la subordinación total del presente: el instante ha sido aniquilado en su integridad, simple medio de una satisfacción siempre diferida en el tiempo. Un imperio absolutamente ilusorio, pues de él se encuentra ausente la *soberanía*: “lo que nos engaña es la búsqueda de la duración”<sup>140</sup>.

En lo que Bataille está comprometido es en la elaboración de *una filosofía de la pura sensibilidad*<sup>141</sup>. La sensibilidad, los sentidos, *no tienen sentido* (inteligible). Lo que tal filosofía busca es describir el juego (¿dialéctico? ¿trágico?) de la sensibilidad, justamente de ese ámbito que el mundo profano de la práctica ha *sacrificado* para erigirse en cuanto que mundo. Bataille busca delinear la unidad de todo lo que ha sido

<sup>138</sup> *Ib.*, p. 61

<sup>139</sup> “El Ser Supremo de los teólogos y de los filósofos representa la intromisión más profunda de la estructura propia de la *homogeneidad* en la existencia *heterogénea*”, cfr. “La estructura psicológica del fascismo”, en *Obras escogidas*, o.c., p. 104

<sup>140</sup> G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, o.c., p. 56

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 62



*represado* por la necesidad: por el miedo a la muerte. ¿La contemplación mística, la búsqueda de Dios<sup>142</sup>? Difícilmente: “Buscar a Dios es buscar en este mundo una duración asegurada contra toda posible destrucción (mientras que lo divino era el movimiento dado en la indiferencia a todo por venir), es ante todo aceptar situarnos en el plano de la servidumbre. Si queremos superar la servidumbre, debemos por el contrario adherirnos a aquellos objetos de los que el cristianismo nos separa bajo el pretexto de que no duran. Por el contrario, podemos amarlos *porque son perecederos* y amándolos nos reconciliamos con todo el movimiento *que nos lleva a nuestra perdición*”<sup>143</sup>.

Dios: negación, rechazo, represión de lo sagrado... Por lo demás, todo intento de captar la divinidad en la forma de un saber (positivo) no sólo es irrisorio y falso sino impío: imaginar un Dios Creador, un Dios moral, es *pactar* vergonzantemente con el mundo de las cosas y de los instrumentos, “es el monstruoso contrasentido donde el mundo religioso se disuelve en el de las obras útiles”<sup>144</sup>. Ese Dios es, en una palabra, la aniquilación del instante: la negación de lo que entiende Bataille por *soberanía*<sup>145</sup>.

Ahora bien: ¿qué es exactamente lo que la constitución de ese mundo profano excluye o desaloja? ¿La “naturaleza”, o, como lo expresa Bataille, el “dato natural”? No, en cuanto que *incluso las “cosas” sagradas terminan revelando una utilidad*. No es la “naturaleza” en general, que ciertamente ha debido ser negada para erigir el mundo de la utilidad instrumental, la que se ve investida de un carácter sagrado. Es *cierto aspecto* del dato natural, lo que en él late de inasimilable e incoercible, a saber: *su mortalidad*. “La muerte, en el desorden que por el hecho de su irrupción sucede a la concepción del individuo visto como parte de la coherencia de las cosas, es el aspecto que toma el dato natural completo, en la medida en que no puede ser asimilado, en que no puede ser insertado en el mundo coherente y claro”<sup>146</sup>. La muerte:

<sup>142</sup> Para el místico existe, por definición, un *más allá* de la noche. Para Bataille —para la literatura— *no hay más que la noche*: “Tanto la experiencia interior como la experiencia mística revelan un no-saber, una pérdida de la conciencia, una invalidación del proceso de conocimiento, que se declaran limitados, pero entre ellas hay una diferencia decisiva en lo que concierne a la salida de esta noche del no-saber. Para el místico, hay un más allá de la noche. No hay más que la noche para Bataille. En consecuencia, responden a ontologías totalmente diferentes”, Cfr. Alain Arnaud, Gisèle Excoffon-Lafargue, *Bataille*, Seuil, París, 1978, p. 30

<sup>143</sup> G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, o.c., p. 56

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 89, nota.

<sup>145</sup> “El *más allá* de la utilidad es el dominio de la soberanía”. *Ibid.*, p. 64. Más allá de la necesidad, es decir: *lo milagroso*, que, siendo imposible (en la práctica, en el mundo de los medios, en el reino profano donde el instante está aplastado por el peso de lo por-venir), está sin embargo *allí*. Es, también, lo que se sustrae a todo conocimiento: “Defino la soberanía sin mezcla: *el reino milagroso del no-saber*” (p. 68, nota). Soberanía: *luz (oscura) de la vida liberada de su servidumbre*.

<sup>146</sup> “Es la naturaleza, pero no solamente la que no hemos podido vencer, la que ni siquiera hemos podido afrontar, y contra la cual ni siquiera tenemos la oportunidad de poder luchar. Un no sé qué horrible y exangüe se aglutina en el cuerpo que se descompone, en la *ausencia* de aquel que nos hablaba y cuyo silencio nos subleva”, *ibid.*, p. 81

única posibilidad que tenemos de poder dejar de ser meramente *cosas*.

La muerte —nunca el *desfallecimiento*—, en cuanto posibilidad, en cuanto la más profunda posibilidad del hombre (recordemos a Blanchot), es lo que *desaparece* (en cuanto angustia) cuando fulgura el milagro de *vivir en y por el instante*<sup>147</sup>.

## 5

El recurso del pensamiento contemporáneo a la obra de Bataille —tras una especie de *purgatorio* al que le sometió cierta crítica particularmente influyente— es *sintomático*, para hacer uso de una palabra que en su día conoció un predicamento no poco sospechoso. En las lindes de la modernidad, quebradas —o astilladas— las promesas, horadados —o diluidos, o, mejor quizá: *gastados*— los *fondos de garantía* del saber, del poder, del deber, e incluso del querer, el texto de Bataille —acusado a la sazón por André Breton de confundir la *eschatologie* (el bíblico fin de los tiempos) con la *scatologie* (el saber excrementicio) y por Jean Paul Sartre de practicar al mismo tiempo una *ascesis de biblioteca* y un *nuevo misticismo*<sup>148</sup>—, no podía sino resonar con la indigencia y la perplejidad de toda una época. Es que la de Bataille no es una escritura fácilmente digerible por el estómago de los establecimientos culturales —ni apocalípticos ni integrados— porque si algo expresa es la experiencia *terriblemente vacía del límite*: por ponerlo en una fórmula, la fascinación ante la muerte<sup>149</sup>. ¿Fascinación morbosa, enceguecimiento voluntario y prematuro? En cualquier caso, es *ante la muerte* —ante la imposibilidad absoluta que ella representa— que la humanidad se constituye y se abre, escribirá Bataille, hacia las experiencias radicales del erotismo y del arte.

La experiencia del límite es, como se ha indicado ya más de una vez, la experiencia de la ausencia de Dios<sup>150</sup>. En ella, no hay manera de rellenar ese lugar constitutivamente *vacío* que es el no-lugar ocupado por Dios o los dioses en la experiencia religiosa —en las distintas tradiciones sapienciales— de los hombres. Pero, en contrapartida, esa experiencia no es posible sin la *comunidad* de los hombres. Bataille emprendió esa vía —la sociedad secreta de *Acéphale*, la sociedad pública del *Collège de Sociologie*— pero sólo para fracasar. Es únicamente en la literatura donde

<sup>147</sup> “Si vivimos soberanamente, la representación de la muerte es imposible, pues el presente ya no está sometido a la exigencia del futuro. Por eso, de una manera fundamental, vivir soberanamente es escapar, si no de la muerte, al menos de la angustia de la muerte. No es que morir sea odioso — pero vivir servilmente es odioso”, *ibid.*, p. 83. La relación de la soberanía con la muerte consiste precisamente en que aquella *no puede darse a sí misma otro derecho que el de morir*. Cfr. *La literatura y el mal*, o.c., p. 199

<sup>148</sup> Cit. por Dominique Lecoq, “Presentation”, *Magazine littéraire*, Núm. 243, Paris, 1987, p. 17

<sup>149</sup> *Ibidem*

<sup>150</sup> “La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se desanuda en la experiencia de su límite, que se hace y se deshace en el exceso que la transgrede”, Michel Foucault, “Préface a la transgression”, *Hommage à Georges Bataille, Critique*, Núm. 195-196, Minuit, Paris, 1963, p. 753-754

esa comunidad puede ser alcanzada: sólo *estando muerto* podría Bataille reunir a sus amigos<sup>151</sup>.

La escritura de Bataille no puede entregar su sentido de un modo apromblemático. Ella, ante todo, *invita —obliga— a la noche*. Y justamente en virtud de que *no hay salida* esta incitación a la desnudez nocturna resulta particularmente perturbadora. Mientras que, desde cierto punto de vista, al menos, Nietzsche trató de invertir los valores (y el surrealismo de trans- o ultra-vertirlos), Bataille habría trabajado, *literariamente*, por *subvertirlos*: habría intentado someterlos a una operación de sustracción. Pues de nada vale permutar la escoria por el oro: “A lo que es bajo nada puede oponerse para que deje de serlo; a lo que está muerto, nada cabe hacer por resucitarlo; a lo que es real, nada imaginario que lo haga menos real; a lo que es trágico, nada que desde alguna gracia lo consuele, etc.”<sup>152</sup>. En otras palabras: nada hay más lamentable que hacer prevalecer una autoridad exterior o trascendente para “sustraer” a lo que es bajo su bajeza, para redimir al hombre de lo que en él hay de ineliminable, de *propiamente* monstruoso. A tal redención, a semejante salvación se opone Bataille con erudición — y desencantada fiereza. Es en lo más *bajo* —en el cadáver, en la podredumbre, en lo repugnante— donde Bataille busca, en medio de una existencia de la que no hay escape alguno, la ininterpretable verdad. Porque lo único que es verdad es que la verdad *aterra*<sup>153</sup>. No será fácil encontrar otro término para designar esta operación que distancia y establece una divergencia entre Bataille, Nietzsche y André Breton. Devolver a la tierra, enterrar, “atragantarse de tierra” — es la misma operación llevada a cabo en la obra literaria y en el ensayo filosófico: derrumbar, arrumbar la metafísica. Porque para Bataille *no hay más que la tierra*. Aterrar, enterrar: arruinar. Arruinar todo lo que se opone —desconociéndola, sublimándola— a la ruina. Todo lo demás es (al cabo, inútil) fuga.

Dejar que lo bajo permanezca en su bajeza — y también rebajar eso que pretende erigirse como Lo Más Alto: *humillar al cielo* (“pálido como la muerte”), *humillar al sol* (“situado al fondo del cielo como un cadáver en el fondo de un pozo”) — devolver las alturas a su lugar en la tierra: debajo de ella. Como ha escrito Jacques Derrida, la de Bataille es una (parodia de) dialéctica *sin Aufhebung*<sup>154</sup>: en un *primer movimiento*, hay que mantener en su bajeza lo que ya de por sí es bajo — abatirlo más de lo que está, en el *segundo movimiento*, aterrarlo, desnudarlo, arruinarlo. Nada hay que no pueda ser degradado, transgredido, llevado más allá —más abajo— de su

---

<sup>151</sup> “Loin par-delà les défaillances d’amis ou de lecteurs proches / je cherche maintenant les amis, les lecteurs qu’un mort peut trouver / et, d’avance, je les vois fidèles, innombrables, muets: / étoile du ciel! mais rire, ma folie vous révèle / et ma mort vous rejoindra”. Cit. por D. Lecoq, *loc. cit.*, (la referencia no está indicada en el texto). No dejemos de observar la incómoda analogía de este gesto con el evento del *crucificado*.

<sup>152</sup> Michel Surya, “Dieu, la terre, le trou”, en *La part de l’oeil*, (Dossier: Bataille et les arts plastiques), Núm. 10, o.c., p. 156

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 157. M. Surya extrae toda la polisemia del término “aterrar” para comprender la estrategia de Bataille. (Está claro que *aterrar* procede de *terror*, pero el terror ¿no tendrá algo que ver con la inquietante opacidad de lo *térreo*?)

<sup>154</sup> Cfr. Jacques Derrida, *loc. cit.*

propio límite. Ahora bien: ninguna transgresión es capaz de *abolir* el límite. Por el contrario, lo que muestra Bataille es de qué manera ella lo mantiene en tanto que límite, aunque no sea más que para alterarlo, para violentarlo. La transgresión de las formas de la muerte no tiene por resultado la abolición de la muerte —ello equivaldría a restaurar la posibilidad de una trascendencia— sino la precisa demostración de que *no hay escapatoria*.

A esta teleología negativa obedecen casi sistemáticamente los movimientos de transgresión de las formas de la muerte que examina y *pone en obra* Bataille. Se trata, como hemos dicho ya en el capítulo dedicado a Nietzsche, de una *parodia* de las promesas de la dialéctica, un modo de *falsear* y *enanizar* a Hegel<sup>155</sup>. Obliga a la filosofía, a la metafísica coronada por Hegel, a mirar ese agujero negro, ausente, abominable, que es Dios — es decir: una puta: “Edwarda esperaba bajo la puerta, en medio del arco. Era algo enteramente negro, simple y angustioso como un agujero: comprendí que ella ni siquiera reía y que, bajo el vestido que la velaba, estaba ausente. Supe entonces, ya disipada en mí toda embriaguez, que Ella no había mentido, que Ella era DIOS. Su presencia tenía la simplicidad ininteligible de una piedra: en medio de la ciudad, yo tenía la sensación de estar de noche en la montaña, entre soledades sin vida”<sup>156</sup>.

El exergo inicial del relato de *Madame Edwarda* es —no por mera casualidad— de Hegel: “La muerte es lo que hay de más terrible, y mantener la obra de la muerte es lo que exige la más grande fuerza” — pero, en el original, Hegel dice expresamente: “la muerte, para darle un nombre a esta *inefectividad*...”<sup>157</sup>. Tal es la trampa —una de ellas— que Bataille tiende a Hegel: la muerte... ¿inefectividad? Porque la irrealidad de la muerte es de la misma naturaleza que la irrealidad de Dios. De una naturaleza que vuelve “hiper-real” la ausencia de salida del agujero donde todo termina depositado, *enterrado*. La trampa está cerrada: no hay escape de ella. Para Bataille, Hegel ha fungido como el máximo hechicero — a generaciones enteras ha logrado convencer (para movilizarlas) de la residualidad espiritual de la materia, de la posibilidad de una espiritualización *absoluta* del materialismo. Este residuo, por ínfimo que pueda ser, es suficiente, según Bataille, para restablecer el amplio repertorio de las (falsas) salidas; por ello habría que empeñarse en hacer todo lo contrario: “Escribo para que, al entrar en mi libro, caigas dentro de un agujero del que no saldrás nunca”<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> M. Surya, o.c., p. 158

<sup>156</sup> Cfr. G. Bataille, *Madame Edwarda*, Premiá, Mexico, trad. S. Elizondo, 1979, p. 55

<sup>157</sup> Cfr. M. Surya, o.c., p. 159. En el original, *Unwirklichkeit*, que para ser precisos no significa “irrealidad” —en el sentido de “ficción”—, sino *contra-realidad*, desmantelamiento activo de toda efectividad. De cualquier manera, Bataille utiliza esta caracterización de Hegel para subrayar la *imposibilidad* de eludir —trasladándola a una esfera universal, a la identidad del *género* humano con la razón del Todo— el peso infinito (para el individuo) de la muerte.

<sup>158</sup> Cfr. G. Bataille, *La experiencia interior*, o.c., p. 121

¿Ha escapado Hegel —eso que él emblematiza, problematiza, obstaculiza, eso que en su discurso finalmente cobra cuerpo (teórico)— del tenebroso/luminoso abrazo de Madame Edwarda? ¿Es *la madre (Tierra)*, el *cuerpo*, la *mujer*, aquello que el proyecto Occidental de dominio universal encuentra tarde o temprano como límite absoluto, como discontinuidad constitutiva? Recordemos aquí que, para la experiencia trágica, la mujer simboliza precisamente lo que se sustrae a toda oposición, a toda captación, a toda apropiación. La Mme. Edwarda de Bataille nombra esa realidad inasible, esa desnudez informe que solivianta al deseo: no a la necesidad y a su satisfacción, sino al deseo que, en su carácter desviante, errático, des-centrado, siempre transgresor, es *avidez de imposible*. La mujer es metáfora de la realidad fisurada, desgarrada, inacabada, del sujeto: cuerpo dividido, abierto por el sexo, cicatrizado por la falta, el suplicio, la castración y la muerte, cuerpo fragmentado y palpitante: “En rigor, me alegra que mi tristeza provoque risa: *sólo me comprenderá aquel cuyo corazón esté herido de una llaga incurable tal que nadie querría jamás sanar de ella...* ¿y qué hombre herido aceptaría ‘morir’ de una herida que no fuera como esa?”<sup>159</sup>.

El cuerpo es lo radicalmente *ateológico*<sup>160</sup>.

## 6

Al reflexionar sobre la obra de Sade, Bataille encuentra una ocasión ideal para pensar *lo que el propio pensar rechaza*. Después de todo, la filosofía es —sigue siendo— interesante porque —contrariamente a la ciencia, la religión y el sentido común— se ve de continuo obligada a considerar positivamente —como *cosa del pensar*— aquel *residuo* (¿inasimilable?) del pensamiento y de la acción de los seres humanos. Obligada a vérselas con ello, pero incapacitada congénitamente —en tanto que empresa de homogeneización, de producción, de racionalización— para hacerle justicia. La religión, que en principio consiste justamente en la elaboración del “cuerpo extraño”, termina por escindirlo en un mundo divino (superior, puro, celeste) y un mundo demoníaco (inferior, impuro, terreno), para desembocar, en la modernidad cristiana, en una “homogeneización progresiva del ámbito superior”<sup>161</sup>. El cadáver en descomposición ha dejado su lugar a un simple *signo* paterno. La religión es, literalmente, una *administración de lo sagrado* (heterológico), un sistema de

<sup>159</sup> Cfr. *Madame Edwarda*, o.c., p. 61 (yo subrayo).

<sup>160</sup> Dios es la nada, Dios no es NADA. Lo divino en Bataille es la ausencia de Dios, y esta ausencia es “más grande y más divina que Dios”, cfr. *Oeuvres complètes*, VI, p. 366

<sup>161</sup> Cfr. G. Bataille, “El valor de uso de D. A. F. de Sade”, en *Obras escogidas*, o.c., p. 252. La división sagrado/profano es una expresión de la polaridad excreción/apropiación. En la idea de *cuerpo extraño* (heterogéneo), Bataille hace converger los opuestos: indica “la identidad elemental *subjetiva* de los excrementos (esperma, menstruaciones, orina, materias fecales) y de todo lo que ha podido ser considerado como sagrado, divino y maravilloso: un cadáver semidescompuesto vagando de noche envuelto en un lienzo luminoso puede considerarse como característico de esta unidad”, *ibid.*, p. 249

prohibiciones y transgresiones rituales que *regulan* los flujos<sup>162</sup>. La poesía —lo poético—, a pesar de las amenazas de recuperación y de apropiación que siempre han pesado sobre ella, es lo único que permite, según Bataille, acceder —intelectualmente— a esa extrañeza o heterogeneidad que define a lo sagrado (o de la cual forma parte). Pero su acceso es solamente *teórico*, y, en cuanto tal, siempre suspendido, bloqueado, destinado a la traición o al fracaso.

Pero es que quizá no se trata, en lo fundamental, de *decir* lo sagrado. La conexión con —la apertura a— lo heterogéneo tiene para Bataille (al menos el de los años treinta, obsesionado por comprender el hecho del fascismo) ante todo, una función *práctica*, que consiste en la destrucción —la negación— del orden establecido. En cuanto diferencia radical e incommensurable con la realidad servil de la producción y el proyecto, lo heterogéneo es violencia, desmesura, delirio, locura: “la realidad *heterogénea* es la de la fuerza o la del choque”<sup>163</sup>. En un primer momento, lo que está en obra es la anulación de la prohibición: lo que irrumpe es una *conjuración sagrada*, o, lo que es lo mismo, una *rebelión contra el espíritu*. “La vida humana está harta de servir de cabeza y de razón al universo. (...) Mientras la Tierra sólo engendraba cataclismos, árboles o pájaros, era un universo libre: la fascinación de la libertad se marchitó cuando la Tierra produjo un ser que exigía la necesidad como una ley por encima del universo”<sup>164</sup>. Pero el animal humano *no sólo es eso*. Puede *escapar a su cabeza*. Y en este escape se emancipa también de la (forma) política de la rebelión, que, a pesar de las apariencias tumultuosas que pudiera adoptar en determinadas circunstancias, permanece por fuerza en la órbita de la homogeneidad<sup>165</sup>. La existencia es en sí misma *acéfala* (la *función* de la cabeza es reducir lo múltiple a la unidad), pero la sociedad libre tendría que ser *bi-* o *poli-céfala*, a fin de que los antagonismos encontraran las formas más ricas para manifestarse<sup>166</sup>.

Antes, pues, de *decir* lo sagrado, a Bataille le importa que *actúe* y que *galvanice* al (domesticado, marchito) cuerpo social. Violencia contra la violencia. Pero una violencia de *segundo grado*. “Dios, los reyes y su caterva se han interpuesto entre los hombres y la Tierra, de igual manera que el padre es ante el hijo un obstáculo para la violación y la posesión de la Madre. La historia económica de los tiempos modernos está dominada por el intento épico pero decepcionante de los hombres encarnizados

<sup>162</sup> En un párrafo finalmente tachado por el propio Bataille puede leerse: “En la práctica, el epíteto divino aplicado al marqués de Sade es una expresión muy adecuada de esta actitud de vergüenza, puesto que *divinidad* conserva el sentido primitivo de terror admirador del hombre ante sus excrementos. Un ser humano sólo se prosterna ante Dios para justificar mejor su incapacidad de recuperar y engullir su propia mierda”, *ibid.*, p. 498-499

<sup>163</sup> Cfr. G. Bataille, “La estructura psicológica del fascismo”, en *Obras escogidas*, o.c., p. 87

<sup>164</sup> Cfr. “La conjuración sagrada”, en *Obras escogidas*, o.c., p. 123

<sup>165</sup> “Transgredir con la vida las leyes de la razón, responder a las exigencias de la vida misma contra la razón, significa en política, prácticamente, atarse de pies y manos al pasado”, cfr. “Nietzsche y los fascistas”, en *Obras escogidas*, o.c., p. 145

<sup>166</sup> “Proposiciones”, en *ibid.*, p. 152

en arrancar su riqueza a la Tierra. La Tierra ha sido desventrada, pero lo que los hombres han extraído del interior de su vientre es ante todo el hierro y el fuego, con los cuales no cesan de desventrarse entre sí<sup>167</sup>. Lo sagrado es también el vientre incandescente de la Tierra, pero remite a una incandescencia que ante todo exige del hombre la *ebriedad extática*. Buscar a Dios —al Uno— es lo mismo que sucumbir al miedo y desear el reposo: *es negar la significación profunda de la muerte*.

Sucumbir al miedo es *pensar con odio*. La experiencia de Nietzsche entra aquí en plena resonancia. El orden de la ideología, de la religión, de la economía (restringida) *quita el coraje de pensar*<sup>168</sup>. Por lo mismo, pensar en medio de la indefensión y del extravío es ya *comenzar* a pensar. No como una —excluyente— elevación hacia lo alto, sino como una —necesaria— *excavación*: “Sólo excavando la fosa pútrida de la cultura burguesa cabe la posibilidad de que se vean aparecer un día en las profundidades del subsuelo las bodegas inmensas e incluso siniestras donde la fuerza y la libertad humanas se establecerán al abrigo de todas las *voces de mando* del cielo que ordenan hoy en el espíritu de cualquier hombre la más imbécil elevación<sup>169</sup>”.

Obviamente, la sociedad burguesa *incluye* al proletariado, apéndice servil de una clase que no por ser dominante es menos servil. Porque la sociedad que Bataille llama “homogénea” *requiere siempre de un elemento de heterogeneidad*. El impersonal reino de las leyes exige hacia ellas un respeto *sagrado*, al igual que en las relaciones de intercambio entre equivalentes exige un patrón de medida *sustraído* él mismo al intercambio<sup>170</sup>. Lo homogéneo subordina a lo heterogéneo, pero *depende íntimamente de él*. Lo homogéneo es entonces el reino de la radical *insuficiencia* (disfrazada de poder).

Occidente es así, para Bataille, la *obsesión del Uno*. El *sueño* (diurno) de la unidad. Razón, Dios y Naturaleza son, en este (achatado) horizonte, expresiones de lo Mismo. Pero son solamente eso: expresiones de un *deseo*. Porque “el universo real prescinde y puede prescindir de un dios que lo unifique, lo sustente y lo justifique: prescinde de la unidad, de la misma manera que prescinde de la justificación y del fundamento<sup>171</sup>”. Lo que hace el lenguaje —unificar, universalizar, *hacer sentido*— es (¿inocentemente?) extrapolado a toda la realidad no-humana. Y, no obstante, es preciso considerar que el espíritu —el lenguaje, el pensamiento— no es en sí mismo, como imaginaba Hegel, una realidad *homogénea*. Bataille se apoya en evidencias que muestran el carácter *escindido* y *estratificado* del espíritu. La polaridad sagrado/profano se verifica también, subjetivamente, en la polaridad consciente/inconsciente. Hegel —y, con él, todo el idealismo filosófico— sólo ha descrito “la

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 155

<sup>168</sup> Más gráficamente: pensar como “un juez benévolo y cristiano” es *lo contrario* de pensar “como pensaría una verga si pudiera reivindicar sus propias necesidades”. Cfr. *ibid.*, p. 281

<sup>169</sup> Cfr. “El ‘viejo topo’ y el prefijo *sur* en las palabras *surhomme* y *surrealiste*”, *Ibid.*, pp. 307-308

<sup>170</sup> Cfr. “La monarquía de la Europa clásica”, en *ibid.*, pp. 337-338

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 340

sombra proyectada a través de la región consciente del espíritu por una realidad que, en tanto que inconsciente, permanece desconocida o muy oscuramente conocida por él<sup>172</sup>.

La realidad —la humana y la extrahumana— no puede ser definida como un *tranquilo reino de leyes*. La existencia de los hombres se produce siempre “en una especie de remolino tumultuoso donde se debaten al mismo tiempo la muerte y la más deslumbrante tensión de la vida”<sup>173</sup>. Un remolino cuyo centro es *el crimen* que engendra las cosas sagradas *impuras*, de las que a su turno se engendran las cosas sagradas *gloriosas*. ¿Qué hacer ante ese vórtice que es el crimen? La respuesta cristiana, como se sabe, ha sido *la identificación con la víctima*. Esta identificación produce una agitación y un movimiento que el poder utiliza en su propio provecho. Se produce de ese modo un extraño antagonismo. La religión *se nutre del crimen*, mientras que el poder intenta erradicarlo. Y, al hacerlo, destruye la fuente de su propia fuerza, convirtiéndose en *racionalismo*, su *enfermedad mortal*<sup>174</sup>. A la violencia sagrada, el poder opone entonces una violencia inmediata, profana, militar. Una violencia que *exterioriza el conflicto* sin afrontarlo. Una violencia *servil* que no puede subsistir por sí misma. A esto ha llevado la identificación con la víctima: a un hombre (armado) que sólo puede ofrecer la muerte al enemigo<sup>175</sup>.

La respuesta trágica es, por el contrario, la identificación con el criminal, con el verdugo del rey. El hombre de la tragedia no se engaña: ve la existencia humana agitada por la violencia y por el absurdo, “pero afirma esta realidad que no le permite más salida que el crimen”<sup>176</sup>. Por su misma fuerza, por el carácter de su exigencia, esta alternativa está vedada a la mayoría. Está privada, incluso, del *poder*. Antes de convertirse en *literatura*, la respuesta trágica sólo podría *imponer silencio* cristalizando en una comunidad electiva, en una *sociedad secreta*, “única negación radical y operante, la única negación que no consiste solamente en frases, de este principio de la necesidad en nombre del cual el conjunto de los hombres actuales colabora en el lodazal de la existencia”<sup>177</sup>.

Pero, entretanto, este lodazal sólo ha podido *generalizarse*.

---

<sup>172</sup> Cfr. “Relaciones entre ‘sociedad’...”, *loc. cit.*, p. 399

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 409

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 425

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 430

<sup>176</sup> *Ibidem*

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 441. Sobre las condiciones —y el fracaso— de esta posibilidad, cfr. Jean-Michel Heimoneth, *Politiques de l'écriture. Bataille/Derrida. Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, Jean-Michel Place, Paris, 1990



“Es un principio fundamental: subordinar no es solamente modificar el elemento subordinado, sino ser uno mismo modificado. La herramienta cambia juntamente a la naturaleza y al hombre: somete la naturaleza al hombre que la fabrica y la utiliza, pero une al hombre a la naturaleza avasallada”<sup>178</sup>. Podemos constatar hasta qué grado la antropología de Bataille es gravemente, trabajosamente materialista. Pensar lo humano exige un punto de partida que remonte su propia historia, que lo conecte con los datos que su propia ciencia ha puesto al descubierto<sup>179</sup>. En consecuencia, lo que esta exigencia impone es una *economía general*<sup>180</sup>. El plano de inmanencia en el que Bataille instala a lo humano es la naturaleza, entendida —igual que la ciencia moderna— como un *juego de la energía* que crea y destruye formas sin obedecer plan predeterminado alguno. Una naturaleza regida además por la depredación, la muerte y la reproducción sexual<sup>181</sup>. Una naturaleza concebida a la luz del *exceso* — y en la que el problema consiste menos en producir o acumular energía que en consumirla, dilapidarla, *perderla*. La economía general, a diferencia de la economía clásica —o restringida—, propia de la mentalidad moderna, opera bajo el supuesto de que siempre es necesario —siempre *se da*, de un modo o de otro— la destrucción de excedentes: una eliminación cíclica, ceremonial, de los objetos producidos en el ámbito profano del trabajo. No hacerlo consciente o deliberadamente, es decir, *gloriosamente*, lleva implícita una destrucción *catastrófica*<sup>182</sup>.

Estar y no estar en la naturaleza —oponerse a ella siendo parte suya— es, como hemos visto, la tensión que *define* lo humano. Por su entendimiento, su conciencia y su actividad —su trabajo— el hombre es *negatividad*. Pero por su *interioridad*, ámbito del deseo, el hombre permanece trezado a la naturaleza. Colocándose en las antípodas de una metafísica que hace del humano un *fabricante de herramientas*, Bataille defenderá la tesis opuesta: *lo propiamente humano* es la exigencia de dar un paso *más allá de la esfera de lo útil*. No es el trabajo —la creación de un mundo profano— lo que distingue al hombre. Es su intimidad, su *experiencia interior*, que en oposición a la conciencia, tiende a la (auto)destrucción, a la pérdida en lo otro de sí: a la *dépense*, al sacrificio, al don, a la renuncia en beneficio de otros.

---

<sup>178</sup> *Teoría de la religión*, o. c., p. 44

<sup>179</sup> Se recordará, en calidad de *botón*, el escándalo que provocó, en el siglo XVII, el descubrimiento de Leuwenhoeck: ¡250 millones de espermatozoides en cada eyaculación! ¿Qué celosa deidad permitiría semejante desperdicio?

<sup>180</sup> Una expresión deliberadamente equívoca, según veremos enseguida.

<sup>181</sup> Cfr. *La parte maldita*, loc. cit., p. 70 y ss.

<sup>182</sup> Y en esa alternativa se cifra, para Bataille, la diferencia fundamental entre las sociedades arcaicas y las modernas.

Producir y acumular bienes *no puede ser un fin*. A su lado, sombra inextinguible, el hombre es también *dar y destruir*<sup>183</sup>.

¿Más allá del tiempo profano de la conservación por el trabajo? “La literatura, he intentado demostrarlo lentamente, es la infancia por fin recuperada”<sup>184</sup>. La infancia: ese estado indefenso y soberano, ese modo del ser humano que es, a un tiempo, inocente y maligno, puro y perverso. ¿Anterior a la (edad de la) razón, contrario o de espaldas a ella? ¿Culpable minoría de edad?<sup>185</sup>. El reino de la infancia es el de lo imposible, el de la muerte: es, por ello, territorio trágico y sagrado<sup>186</sup>. *Lo prohibido*<sup>187</sup>. ¿Qué (se) prohíbe la sociedad cuando su meta fundamental es la (mera) supervivencia? Ante todo, se cuida de *agotarse en el instante presente*. Ella obedece al mandato de postergarlo prácticamente todo: el porvenir manda, despótico, sobre el (lo) presente. Esta subordinación es, desde todos los puntos de vista, perfectamente *lógica*. Ahora bien: si es absoluta, por fuerza cae en lo aberrante. Lo sagrado —el instante, el milagro de que las cosas *ocurran*— no es, en este sentido, ni anterior ni contrario a la razón, puesto que la excede, englobándola. Pero, desde el atrincheramiento de la razón —del cálculo deliberado respecto de fines—, este exceso tenderá a ser valorado de manera negativa: en una palabra, será *malo*.

Si lo que manda es, en lo fundamental, el deseo de sobrevivir, de (per)durar, todo lo que a él se oponga será concebido, experimentado y tratado como el Enemigo. En una palabra: a lo sagrado hay que *ponerlo a trabajar*, y debe trabajar siempre *al*

---

<sup>183</sup> El modelo de esta economía es, como se sabe, la institución del *potlatch*. Pero allí se trata de regalar *lo que hace falta*, nunca lo que sobra. A lo que se renuncia es a un *producto* del trabajo: “Si el mundo de la conciencia racional productiva *supera* el nivel animal de relación con el medio, el *potlatch* da acceso a un nuevo nivel en el que de algún modo se trasciende el ámbito racional, recuperando también de un modo especial, *superado*, el modo animal de relación con el medio”, cfr. Celso Goldaracena, *Bataille y la filosofía*, Eris, La Coruña, 1996, p. 258. Esta economía del dispendio no representa un retorno a la naturaleza, sino una *transgresión* de la norma que “establece un nuevo espacio más humano” donde la naturaleza (animal) y la razón (dominadora) quedan en cierta forma *desactivadas*. Podrá adivinarse aquí, como en muchas otras partes de la obra de Bataille, qué es lo que queda *conservado* de Hegel y qué resulta —soberanamente— *contestado*.

<sup>184</sup> Cfr. G. Bataille, *La literatura y el mal*, o.c., p. 28

<sup>185</sup> Cfr. I. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, o.c., p. 25

<sup>186</sup> La experiencia (psicológica) de lo sagrado es la experiencia —originaria— de la mixtura y de la ambigüedad: temor y afecto, atracción y peligro, prestigio y rechazo, respeto, deseo y terror. En cualquier caso, hace referencia a una experiencia que se encuentra alejada de lo sagrado *oficial* (religión, patria, moral) y que no por ser cotidiano se confunde necesariamente con lo ordinario (fútil o serio, agradable o doloroso). Por ello, es imprescindible remitirse a la infancia; la experiencia de lo sagrado remite, según Michel Leiris, a cosas prestigiosas, insólitas, peligrosas, ambiguas, prohibidas, secretas, vertiginosas — “algo que, en resumen, no concibo apenas sino marcado, de un modo u otro, por lo sobrenatural”, cfr. M. Leiris, “Lo sagrado en la vida cotidiana”, en Denis Hollier (ed.), *El Colegio de Sociología*, Taurus, Madrid, trad. M. Armiño, 1982, p. 50

<sup>187</sup> La humanidad adulta se lo prohíbe — y en ese movimiento no hace sino divinizarlo. Toda prohibición es, al mismo tiempo, obstáculo e incitación. Cfr. G. Bataille, *La literatura y el mal*, o.c., p. 40

*servicio de la razón*: Dios y el Bien (común) han de llegar a ser *lo mismo*<sup>188</sup>. Difícil componenda. Porque, se admita o no, se quiera o no, la muerte y el instante amenazan todo compromiso. Y, en un mundo desacralizado, esa amenaza —que es también, paradójicamente, *promesa*, promesa de verdadera comunicación— retorna bajo formas inorgánicas, irresponsables, transgresivas, peligrosas: retorna, en breve, como *literatura*. En ella resplandece lo negado por la necesidad. La literatura más humana es *el lugar sagrado de la pasión*<sup>189</sup>. “Poco importa la representación que demos a esa ‘otra cosa’. Es siempre una realidad que trasciende los límites comunes. Es incluso tan profundamente ilimitada que en realidad no es una cosa: es *nada*”<sup>190</sup>. Una nada intensa y turbadora, que se anuncia en la poesía tanto como en la experiencia mística. Tanto como estar cara a cara con la muerte. Allí se da, en *coincidentia oppositorum*, el carácter gratuito e indestructible de la vida.

¿Qué es el mal, entonces? ¿Lo que se opone a la vida, es decir: la muerte? Pero esta oposición aparece ahora precisamente en cuanto —discreto— fundamento de la vida<sup>191</sup>. El (verdadero) mal no radica en cruzar el límite, sino en quedarse anclado en una de sus caras: hay que reconocer la necesidad — y reconocer también que algo irreductible y soberano siempre le excede. Una excedencia —la parte maldita— que es juego, azar, riesgo: soberanía. “Pero la soberanía se expía”<sup>192</sup>. Es justamente la infancia, ese *estado menor* que encuentra expresión privilegiada en la poesía. Es, también, la libertad. Sólo los niños *pueden ser* libres. Ni el adulto —¡ni Dios!— tienen acceso a ella: en cuanto *garantes del orden*, ¿cómo podrían darse lujo semejante? “La profunda libertad de Dios desaparece desde la perspectiva del hombre, ante cuyos ojos *sólo es libre Satán*”<sup>193</sup>. El hombre es libre en el sentido exacto de que puede elegir estar *en falta*. El hombre es el ser que se erige contra sí mismo, que sólo

---

<sup>188</sup> Semejante (con) fusión de lo divino y lo (socialmente) bueno es, en esencia, la obra del cristianismo. Pero, como indica Bataille, un sagrado que escapa a la violencia —o al mal— termina siendo barrido por la emergencia de la violencia (sagrada).

<sup>189</sup> *La literatura...o.c.*, p. 51

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 46

<sup>191</sup> “La muerte individual no es más que un aspecto del exceso proliferador del ser”, *ibid.*, p. 33

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 51. El precio de la soberanía es la impotencia, su reino es el del fracaso. Hablando de Kafka, Bataille escribe: “La vida pueril, el capricho soberano, sin cálculo, no pueden sobrevivir a su triunfo. Nada es soberano sin una condición: no poseer la eficacia del poder que es acción, primacía del porvenir sobre el momento presente, primado de la tierra prometida. (...) Lo que es soberano no puede durar, nada más que en la negación de sí mismo (el cálculo más insignificante y todo cae por tierra, no queda más que servidumbre, primacía del objeto del cálculo sobre el momento presente), o en el instante duradero de la muerte. La muerte es el único medio de evitar la abdicación de la soberanía. No hay servidumbre en la muerte; en la muerte ya no hay *nada*”, *ibid.*, pp. 193-195

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 59. El subrayado es mío.

puede ser humano si es “objeto de una condenación”<sup>194</sup>. Y ello es así porque lo humano no se agota en el spinocista *connatus essendi*, sino que, más profunda, más íntimamente, consiste en un deseo (de lo) imposible. Un deseo de *asir lo inasible*, de asir el desasimiento mismo, de romper el cerco que, al subordinarlas al proyecto, al futuro, hace, de las (simples) cosas, objetos útiles. La poesía juega en este deseo un papel análogo a lo místico, lo primitivo, lo pueril: en lugar del dominio, la *participación*<sup>195</sup>. Tan sólo deseando lo imposible el hombre podría sustraerse a la posibilidad de convertirse en mero reflejo de (sus) objetos.

Se advertirá detrás toda esta argumentación el problema de la relación entre el individuo y la sociedad; ella es la relación de la debilidad frente a la fuerza, del presente frente al futuro. La fiesta y el sacrificio frente al trabajo y la moral<sup>196</sup>. La fascinación frente a la voluntad, la negación del Bien —concebido justamente como la primacía de la duración, del porvenir—, la descomposición rápida frente a la sed de conservación. Bataille piensa la esencia del mal como un *deseo enloquecido de libertad* que atenta contra el propio interés<sup>197</sup>. Pues el deseo de conservación es a fin de cuentas una especie de *tropismo*: consiste en alejarse lo más posible de todo lo que tenga algo que ver con la muerte, de borrar todas sus huellas. Una verdadera *thanatofobia* que, paradójicamente, termina *empobreciendo* la vida. La vida *necesita* la presencia de la sombra, de la podredumbre, de la muerte. Tal es, para Bataille, la “función” del arte. El arte evoca todo lo que nuestra voluntad se ha propuesto eludir. En ese sentido, el arte ha heredado la ambigua riqueza de la religión: prolonga la eficacia de los antiguos sacrificios, de las arcaicas destrucciones rituales. Constituye una *aproximación al horror*, la introducción, en la vida, de la mayor cantidad de elementos que la contradicen. Porque la existencia humana no consiste únicamente en conservar la vida, sino en *intensificarla* — y no hay intensificación sin peligro<sup>198</sup>. Intensidad no sólo asociada al placer, sino al extremo: “la búsqueda de la intensidad requiere que llegemos hasta el malestar, hasta los límites del desfallecimiento”<sup>199</sup>.

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 60

<sup>195</sup> Se reconocerá en esto la influencia de L. Lévy-Bruhl.

<sup>196</sup> “Esencialmente, la sociedad se funda en la debilidad de los individuos que ella, con su fuerza, compensa: es, en un sentido, lo que el individuo no es, ya que está *unida*, en primer lugar, a la prioridad del porvenir. Pero en cambio no puede negar el presente, y le deja una parte con respecto a la cual la decisión no está absolutamente determinada. Es la parte de las fiestas, cuyo momento difícil es el sacrificio. El sacrificio concentra la atención sobre el consumo, a cargo del instante presente, de los recursos que, en principio, la preocupación por mañana exigía reservar”, cfr. *La literatura y el mal*, o.c., p. 79

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 88: Cuando lee a Genet, Bataille subraya nitidamente ese nexo entre el mal, la soberanía y la punición: “La soberanía misma es quizá el Mal, y el Mal nunca es con más certeza el Mal que cuando es castigado”, *ib.*, p. 215

<sup>198</sup> La intensidad es el *valor* — el único valor —, mientras que la conservación está ligada a la virtud y al Bien. Cfr. *ibid.*, p. 98

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 99

La identidad entre lo poético y lo sagrado llega así a formularse sin ambages: “la poesía que niega y destruye el límite de las cosas es la única que tiene el poder de devolvernos a su ausencia de límite; el mundo, en una palabra, se nos entrega, cuando la imagen que tenemos de él es *sagrada*, porque todo lo sagrado es poético, todo lo que es *poético es sagrado*”<sup>200</sup>. La religión cabe íntegramente en la poesía — pero lo sagrado sólo es aquello capaz de *arrojarnos fuera de nosotros mismos*. En ese afuera, *la muerte no es ya lo contrario de la vida*. Y, sin embargo, la poesía *no es lo mismo* que la religión, porque su esencia es la *impotencia*. La religión es *política*: se constituye como *valor supremo* — frente a la libertad: “La religión que tiene la pureza de la poesía, la religión que tiene la exigencia de la poesía, no puede tener más poder que el diablo — que es la pura esencia de la poesía: aunque lo quiera, la poesía no puede edificar; destruye, sólo es verdad cuando se rebela”<sup>201</sup>.

Lo poético: *despertar en la noche*. Un despertar sin esperanza de descanso. Despertar al sentimiento de lo imposible. *A lo que es*<sup>202</sup>. La verdad de la poesía —de lo sagrado— es, así, la verdad del Mal: un contacto con lo prohibido, una exposición al peligro y a la violencia, un retorno a la energía originaria, un rechazo a las postergaciones de todo acto racional, una “fuerza divina por encima de las leyes”<sup>203</sup>, una apelación —incondicional— al *infinito turbulento*.

Incondicional, pero al mismo tiempo *desesperanzada*: “La soberanía a la que jamás el hombre ha dejado de pretender, no ha sido nunca ni siquiera accesible y no tenemos por qué pensar que habrá de serlo algún día. A la soberanía (...) podemos tender... en la gracia del instante, sin que un esfuerzo similar al que hacemos racionalmente para sobrevivir tenga el poder de aproximarnos a ella. Jamás podemos *ser* soberanos. Pero diferenciamos los momentos en que la suerte nos lleva y, divinamente, nos ilumina con los resplandores furtivos de la comunicación, y esos momentos de infortunio en los que el pensamiento de la soberanía nos impulsa a ver en ella un bien”<sup>204</sup>.

Dios no es el límite del hombre: al contrario, es el límite del hombre *lo que es divino*<sup>205</sup>.

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 111

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 113

<sup>202</sup> Se trata de sustraerse a la somnolencia que produce el (susurro del) lenguaje: la esperanza de una solución, la disimulación de la violencia que lo constituye. Cfr. *ibid.*, p. 125 y ss.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 220

<sup>204</sup> *Ibid.*, pp. 234-235

<sup>205</sup> Cfr. G. Bataille, *Oeuvres complètes*, V, p. 350

## III. El saber (de lo) útil y la poética del no-saber

*Más allá de la necesidad, el objeto del deseo es,  
humanamente, el milagro, es la vida soberana más  
allá de lo necesario que el sufrimiento define.*

Georges Bataille<sup>206</sup>

## 1

Cadáveres removiendo cadáveres. ¿En busca de qué? ¿Hay una vida que sólo por el pensamiento de la muerte podría entregar sus secretos, que en contacto con el pensar se abra como si de una flor se tratara? ¿O, más bien, el pensamiento es precisamente esa negra flor que emerge allí donde la vida se retira, dejando a la intemperie su fértil limo? Por lo (ya) pensado, una abertura, una apertura a lo (aún) no pensado: por la experiencia, una vía hacia lo que ninguna experiencia se encontraría en condiciones de dominar o *hacer suyo*. Una rotura: una rotación del inexplicito tejido del mundo. Por el pensamiento, una distancia, un extrañamiento respecto del (propio) pensamiento: al margen de sus complacencias, de sus desfallecimientos, de sus transacciones, de su esclerosis. Abrirse al lenguaje es igual que caer en arenas movedizas<sup>207</sup>: el hombre se sostiene a sí mismo merced a las palabras — sin poder evitar hundirse incesantemente en ellas.

Intentemos un penúltimo ejercicio de síntesis. La secularización es el *traspaso* de contenidos y símbolos sobrenaturales a un ámbito mundano. El no-tiempo es temporalizado. La *civitas Dei*, empalmada, emparejada con el (sórdido) mundo de los hombres. Un traspaso prolongado, accidentado, no poco azaroso, que encuentra en Hegel un potente reflejo —espejo— conceptual<sup>208</sup>. El lugar de lo divino es —históricamente— ocupado por la Historia: en ella y por ella se produce el despliegue del Espíritu<sup>209</sup>. Divinización de la acción —de la Gesta— humana, y, en reciprocidad, profanación de lo sacro. La filosofía de la religión *consumada* es, en Hegel, la revelación de lo humano — en tanto, y sólo en tanto, que Espíritu. Deificación de lo

---

<sup>206</sup> G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, o. c., p. 65

<sup>207</sup> Cfr. *La experiencia interior*, o. c., p. 24

<sup>208</sup> Vid. *supra*, capítulo segundo, sección II.

<sup>209</sup> En la modernidad, la historia no tiene que justificarse: ella es el *lugar natural* de todas las explicaciones. Es menos un problema que el espacio de todo problema — y de toda solución. La explicación de la política, del arte, de la religión, de la *historia misma*, se produce en el terreno de la historia. Ella designa el *ámbito de aparición* de toda verdad, el *espacio de inteligibilidad* de la experiencia, la *superficie de inscripción* de todo aquello que emerge y es desflorado, que desaparece o se extingue. Cuando es elevada a deidad, se ha desvanecido, en suma, *el problema* de la historia. Cfr. Vincenzo Vitiello, "Historia, Naturaleza, Redención", *loc. cit.*, pp. 13-54

humano y de su historia, que, también a la recíproca, determina un *vaciamiento* del individuo concreto, que transfiere —no sin extático entusiasmo— toda su verdad interior al horizonte de la historia<sup>210</sup>.

Extraña inversión, extraña reversión, porque lo que caracteriza a este despliegue en donde lo sagrado es progresivamente humanizado, no es otra cosa que la —disimulada— *persistencia del sacrificio*. En el dios de los tiempos modernos —en la Historia— se conserva, más efectiva que fantasmática, la exigencia de la destrucción ritual: es el individuo, una vez más, lo que el (nuevo) dios reclama a fin de que su propia flama se salve de la extinción. El dios-humano, la revelación de lo humano, la apoteosis de lo humano, coinciden exactamente con la destrucción —sacrificial— de lo humano: “Lo divino eliminado como tal, borrado bajo el nombre familiar y conocido de Dios, aparece, múltiple, irreductible, ávido, hecho ‘ídolo’, en suma, en la historia. Pues la historia parece devorarnos con la misma insaciable e indiferente avidez de los ídolos más remotos. Avidez insaciable porque es indiferente. El hombre está siendo reducido, allanado en su condición a simple número, degradado bajo la categoría de la cantidad”<sup>211</sup>.

¿Reversión, inversión? ¿O, dicho con mayor justeza, *perversión*? La divinización de lo humano, la ascensión de la Gesta humana al círculo de fuego de lo sagrado, ha llegado al extremo de conformar y erigir una deidad absolutamente inhumana. Una vez más, la *hybris* que conduce al abismo. La deificación de lo humano implica la ruptura del límite, y lo humano extra-limitado sólo puede, como advirtiera Goya, producir monstruos. Dios muere — y renace en (la historia sagrada) de su favorito que, invadido por el (auto)entusiasmo, enloquece. Ha perdido —¿para siempre?— la (sagrada) noción de *límite*.

María Zambrano ha reconstruido esa historia que ha hecho de la Historia —de la acción racional de los hombres *sobre* la naturaleza (interior y exterior)— un nuevo Huitzilopochtli. Lo divino ha nacido con la luz de la palabra: dando nombre y rostro a lo inhabitable, el hombre se asigna, con los dioses, un centro sagrado y un horizonte para su libertad. Lo divino es la *revelación* de lo sagrado<sup>212</sup>. Es el producto de un pacto con el *terror primero y elemental*, con la locura y el delirio que suscita en el hombre el contacto con —y la persecución de— lo desconocido. Una (primera) -re(con)ducción a lo idéntico, una primera *invención*<sup>213</sup>. Una alianza, una tregua, una

<sup>210</sup> Cfr. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, o.c., p. 17. Esta deificación de lo humano —tesis defendida también, como se ha visto, por Kojève— no debería ocultar la complejidad del problema. No sólo porque Hegel es —de acuerdo con Félix Duque— menos ateo que “teándrico” (afirmación de la co-pertenencia de lo humano y lo divino), sino porque la historia pertenece a la esfera del espíritu *objetivo*, allí donde el tiempo no ha sido, como en la religión, “asumido” por el espíritu absoluto. Por ello, más que de una *divinización del hombre y de su historia*, habría quizás que hablar de una *idolatría del progreso* (histórico).

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 23

<sup>212</sup> Revelación en la que invariablemente se juega, según se ha indicado, un ocultamiento.

<sup>213</sup> “Los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero *no la matriz de donde han surgido* un día (yo subrayo), no ese fondo último de la realidad, que ha sido pensado después, y traducido en el mundo del pensamiento como *ens realissimus*. La suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real”, *ibid.*,

pacificación. Lo divino es así el *espacio de la pregunta* — pues el hombre ha encontrado (o se ha fabricado) un *alguien* a quién dirigirse. Es la vía de escape al caos. Un escape prefigurado en el sacrificio, en el más elemental intercambio del hombre con lo real. En el sacrificio, el hombre reclama la —instantánea— presencia de lo divino: un —invisible— centro que haga visible la periferia<sup>214</sup>.

En la religión olímpica se hace manifiesto ese pacto con la realidad —escondida, es decir, sagrada—, en la búsqueda de la transparencia: una religión que tiene en la tragedia su contrapunto, en tanto expresión ciega de la divinidad que se oculta. Los dioses griegos son la divinización de la claridad, son la luminiscencia donde las cosas simplemente pueden aparecer<sup>215</sup>. Ellos son la *evasión primera* del caos sagrado: Apolo o la transparencia, Eros como fuente de luz, Atenea o el sujeto detrás de todo predicado, Dionisos o la pluralidad irreprimible... Los dioses *abren* el horizonte donde los hombres pueden actuar, sentir y pensar<sup>216</sup>. La religión de los griegos está hecha de divinidades que —en cuanto imágenes— median entre la naturaleza y la historia, entre el delirio originario y la soledad de la conciencia lúcida. Imágenes divinas, o, para mejor decirlo, divinización de la imagen.

Pero es ésta una religión de la luz que *convive con la otra luz*, con la “sombria luz de los misterios”, con la “indecisa luz” de la tragedia, con el “leve resplandor” de un Dios desconocido e implacable<sup>217</sup>. La luz trágica no emana, como la olímpica, de la nostalgia de la unidad y de la identidad, sino de esa *caverna ciega* que es el corazón del hombre, sus entrañas mudas: una luz impasible y lúcida, una (oscura) luz de la pasión.

---

p. 32. Lo sagrado es *anterior a las cosas*.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>215</sup> “Sólo esta religión no necesita refutar el testimonio de la experiencia: en toda la riqueza de sus tonos oscuros y claros se unen las grandiosas imágenes de las deidades”, cfr. Walter F. Otto, *Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*, Eudeba, buenos Aires, 1973, p. 7. La genialidad griega —que para Otto debe seguir alimentando al pensamiento europeo— es justamente “esta capacidad de ver en el mundo el esplendor de lo divino” — y que los distancia de la mentalidad oriental (orientada a un mundo *deseado* que es una exigencia o al cual se accede momentáneamente, en raptos místicos) y de la “sensatez racional” del burgués, que sólo calcula su beneficio.

<sup>216</sup> En este mundo imaginario, la divinidad de Cronos es menos figurativa que escenográfica: menos que un Dios, Cronos es para M. Zambrano el espacio en el que —y contra el cual— luchan los dioses, la sombra que —sobre el caos— proyecta su propia luz: “A la diafanidad de esta luz no se le opondrá la sombra, una tiniebla —infierno— vencida: la gran oposición provendrá de la destrucción incesante del tiempo. Más tarde, cuando el pensamiento se haya despertado, creará haber logrado de un golpe, al descubrir el Ser, una realidad suprema, donde el tiempo no puede ya ejercitar su acción demoníaca, del verdadero ‘Otro’, del Otro contrario a la realidad”, *El hombre y lo divino*, o.c., p. 49

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 63



Tal es el mundo griego, que encuentra también en la filosofía —en la pregunta— un camino alternativo para emanciparse del terror sagrado<sup>218</sup>. La filosofía —al igual que la poesía— se remonta al abismo de la indeterminación, al *apeiron*, fuente originaria de todo lo real — y en el intento de hacerlo suyo cifra su victoria. Pero lo que busca es menos la *figuración* (poética) que la *reducción a la unidad*. Su horizonte es monoteísta, el Gran Uno que responde a esa necesidad de *vencer la oscura resistencia* de lo sagrado, de “desentrañar dentro de ella la pura esencia que siendo hace que cada cosa sea; descubrir al final al ser que hace ser”<sup>219</sup>. En breve: la poesía juega en la superficie, en el borde todavía habitable del fuego sagrado; la filosofía quiere más, quiere penetrar más profundamente en la noche — hasta encontrar la fuente que hace de toda imagen una imagen, de toda cosa una cosa, de todo dios un Dios. Voluntad —plural— de imagen en la poesía, voluntad de fuente —única— en la filosofía.

Operación en lo ambiguo, la filosofía se olvida —fatalmente— de la verdad porque está quizá demasiado segura de lo que busca: un sostén, una garantía, una inteligibilidad última. En el fondo de toda esta operación de expurgación de las pasiones, la pasión única, la pasión del *logos*<sup>220</sup>. Estrategias puestas en obra para engañar —infructuosamente— al tiempo y a la muerte. Ritos de apaciguamiento. La filosofía —la razón— triunfa, aquí, por *defecto*: el todo, vencido por la parte.

*El hombre y lo divino* describe esta progresiva *dulcificación y acicalado* de lo sagrado resaltando las sucesivas figuras —míticas, religiosas, filosóficas— que en un férreo proceso dialéctico lo encarnan y terminan volviéndolo contra si mismo<sup>221</sup>. En un primer momento, lo hemos señalado, Cronos, símbolo de una divinidad vital, insaciable e implacable, apoteosis de la *apetencia pura*, avidez sin freno: un dios verdaderamente demoníaco, por completo indiferente a su creación. Todo él, una metáfora de la *deglución*. En un segundo movimiento, la irrupción de las divinidades olímpicas, “imágenes fijadas por el arte”, divinidades hechas para ser contempladas, preeminencia de la luz, privilegios de la vista. A partir de ellas, y contando a tal fin con el poderoso impulso derivado de la reflexión filosófica, la creación de un dios abstracto, de una divinidad pura que es “luz de luz”, que es “pensamiento de pensamiento”, tautología suprema en la que consiste la inteligibilidad pura<sup>222</sup>. Lo

<sup>218</sup> Camino —método— filosófico y *vuelo* poético son posibilidades gemelas que sólo en raros instantes —como entre los presocráticos— pueden llegar a fundirse: “filosófico es el preguntar, y poético el hallazgo”. En Grecia, el camino —la *huella*— va desplazando paulatinamente al vuelo, haciendo de él su *parte maldita*.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 77

<sup>220</sup> *Logos* numérico para el campo órfico-pitagórico, *logos* gramatical para el campo aristotélico, pero siempre la postulación de un principio de inteligibilidad que parezca capaz de absorber el azar, de cortarle a la finitud su aguijón.

<sup>221</sup> No se trata, en propiedad, de una cronología, sino de una *topografía* —fisiológica— *de lo divino*. Cfr. Félix Duque, “Dios a la vista en Ortega y María Zambrano”, *Revista de filosofía*, Núm. 80, Universidad Iberoamericana, México, 1994, p. 301

<sup>222</sup> *El hombre y lo divino*, o.c., p. 130

divino, fundido en la metáfora de la *visión*. Invención de una divinidad *filosófica*, de un *motor inmóvil* que podrá satisfacer a la inteligencia — pero no, ¡ay! a la sensibilidad.

Por ello es necesario que, como tercer acto, se produzca un desplazamiento, una nueva inflexión en esta representación de la divinidad. Los hombres necesitan un dios *que se conmueva* con su creación, que responda a las pasiones del corazón humano. Precisan de un dios pasional, es decir: de un *dios mortal*. Que Dios muera es el misterio insondable que palpita en el centro mismo del cristianismo. Más aún: la exigencia fundamental es *que muera a manos de los hombres*<sup>223</sup>. Para María Zambrano, esta muerte equivale al *cumplimiento* de la promesa contenida en toda representación de lo divino: a saber, que esté *regida por el amor*. Porque, desde esta perspectiva, la muerte de Dios no es lo mismo que su (mera) negación: “Sólo se entiende plenamente el ‘Dios ha muerto’ cuando es el Dios del amor quien muere, pues sólo muere en verdad lo que se ama, sólo ello entra en la muerte: lo demás sólo desaparece. Si el amor no existiera, la experiencia de la muerte faltaría. Y sólo cuando Dios se hizo Dios del amor pudo morir por y entre los hombres de verdad”<sup>224</sup>.

Una destrucción simbólica, diríamos canibalística, tiene lugar en este acto, tan impensable cuanto catastrófico: pues de lo que se trata es, justamente, de *sacrificar a aquél a quien todo es sacrificado*. “Dios puede morir; podemos matarlo... mas sólo en nosotros, haciéndolo descender a nuestro infierno, a esas entrañas donde el amor germina; donde toda destrucción se vuelve en ansia de creación. Donde el amor padece la necesidad de engendrar y toda la sustancia aniquilada se convierte en semilla. Nuestro infierno creador”<sup>225</sup>. Infierno creador, *eso es el hombre* para María Zambrano. Abertura, zanja, *spaltung*, fisura que abre y di-ferencia, franja de lo-sagrado-y-lo-profano, umbral: *limite*. El hombre es ese tránsito, esa incesante *caída* que nace en el delirio, conduce al sacrificio y desemboca en la horquilla de la filosofía y la poesía, encrucijada a la que constantemente se retorna. Desembocadura siempre en busca de su origen —para siempre— *perdido*. El origen es, precisamente, lo sagrado, pero es sagrado porque es (ya, en definitiva) inalcanzable. El hombre está exiliado del ser, expulsado del —asfixiante— paraíso. Condenado a la libertad y a la soledad. Separado de los dioses<sup>226</sup>.

Pero, contra María Zambrano, habría que afirmar que lo está *sin remedio, sin redención posible*. No hay forma de conjurar el delirio, porque el hombre es, y lo es constitutivamente, siniestro, intemperie, desviación. La topografía de lo divino es delirante no porque se esté, en ella, fuera del Uno, sino justamente por esa *ansia de*

<sup>223</sup> Tal sería la originalidad irreductible de esta religión. Cfr. *ibid.*, p. 137 y ss.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 145

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 152

<sup>226</sup> “El sentido ‘práctico’ del sacrificio debió ser un dar lugar a una especie de ‘espacio vital’ para el hombre; por medio de un intercambio entregar algo para que se le dejara el resto. Entregar algo o alguien es para que el resto de la tribu o del pueblo quedase libre; aplacar el hambre de los dioses para poder poseer alguna cosa por algún tiempo”, *ibid.*, p. 39

*identidad y de presencia que nunca se cumplen. El remedio es el peligro: otra vez, la estrategia del alma, esa mónada, esa pequeña deidad que “hace entrar de nuevo subrepticamente al Dios, antes al parecer muerto, para hacer sacrificios al Futuro”*<sup>227</sup>.

*¿Son en verdad tan terribles, tan inaceptables, el abandono, la orfandad, el saberse mortales bajo la sombra del Dios sido?*<sup>228</sup>

## 2

Por eso no deja de ser curioso que en plena época de la ciencia la filosofía se encamine cada vez más resueltamente hacia la poesía para identificar o delinear sus propios perfiles, para reencontrar sus fuentes de inspiración, para reconocerse en ese lenguaje en estado naciente, para en suma intentar escapar de esa especie de hibernación embalsamada con que las instituciones parecen haberla condecorado.

Ha sido justamente en el predicamento de instituirse como ciencia rigurosa o desaparecer (epistemológica o metodológicamente) en el estómago de las ciencias constituidas que la filosofía amanece tendida y desmañada en el tibio y siempre un tanto revuelto lecho de la escritura poética. Anochece el tiempo, se vuelve indigente y sombrío, y el pensamiento reemprende antiguas, ambiguas filiaciones, restablece nexos con territorios un tanto litigiosos e inseguros. Lo hemos visto: la razón asiste en pocos decenios a su deificación — y a su destitución. ¿Quién debe mandar sobre la razón, quién sobre el corazón? Los deslindes inaugurales del logos platónico exhiben en los últimos tiempos, quizá como en su primera hora, un gusto inocultablemente aprensivo y autoritario.

Es curioso que la filosofía haya terminado por olvidar su propio perfume, su anclaje en lo concreto, mortal, único, irrepetible: vivo. Pues, ¿qué sabe la filosofía de sí misma? Que ha desandado un camino interminable para hallar su origen y sólo ha atinado a alejarse de un comienzo que no conoce ni tiempo ni causalidad ni razón ni espacio. Platón no titubea al expulsar a los poetas de la *cosa pública* ideal, pero sólo lo hace para monopolizar el (buen) uso de la lengua mito-poética. Centurias después, Novalis vacilará un segundo antes de proclamar a la poesía *fuentes única* de toda verdad.

Cuando la verdad llega a convertirse en la *idea obsesiva* del lenguaje, cuando el decir quiere ante todo *saber*, es decir, *fixar*, saber ante todo a qué *atenerse*, en qué sostenerse, nace la filosofía, desgarrando en el parto el cuerpo a partir de entonces disperso y escindido, el cuerpo *dis-junto* del lenguaje, metáfora errante de un mundo que no alcanza por ningún extremo a verdaderamente cerrarse. Buscando lo eterno, la filosofía se marchita prematuramente al negar la eternidad de lo efímero, de eso que, por ser la instancia del instante, se escapa por entre los dedos. Negando la muerte, ¿qué ha hecho sino permanecer inconsciente, adormilada, bajo su hechizo? El conocimiento, ¿nos prepara para asumir —para hacerlo propio— el hecho de la

---

<sup>227</sup> Cfr. F. Duque, “Dios a la vista...”, loc. cit., p. 308.

<sup>228</sup> *Ibidem*. Ya lo habíamos apuntado: es en la *retirada* de lo divino, en su obstinada *ausencia*, donde los hombres pueden simplemente seguir *respirando*.

muerte, o sólo nos sostiene en la inasequible, insensata esperanza de no morir del todo — o, aún peor, de que morir *tenga sentido*? ¿Qué clase de esperanza puede ser esta que nos promete la perpetuidad — a condición de desprendernos *ahora* de todo lo que nos mantiene atados al goce y al dolor? Voluntad de saber, voluntad de cierre, voluntad de síntesis: ansia de purificación, ansia de salvación<sup>229</sup>: facetas todas de una pasión que no se admite a sí misma en cuanto tal: *miedo a la muerte*<sup>230</sup>.

Curioso que la poesía, pensamiento ayuno del filo ascético y aséptico del concepto, haya sido excluida del imperativo, nervioso, aunque, a su modo, también heroico, discurso de la verdad: ¿no es verdad, no ha sido siempre la verdad profunda de la poesía el saber que ella *miente*? ¿Cómo confiar en un lenguaje que mezcla el deseo con sus objetos, reales o soñados, poseídos o inaprehensibles? El filósofo intuye que el poeta es también un filósofo — pero un filósofo cuya pasión por el conocimiento de lo-que-siempre-es le desborda, le vuelve arisco y excesivo, le obliga a contar con lo que no-es, con lo que es fugacidad y disolución, con la particularidad irreductible de cada minúscula e insignificante cosa que está y no está en este mundo. El poeta es el filósofo que sabe que la verdad es por encima de todo una invención: un *in-venire*, un (venir al) encuentro.

Extraña unidad la que persigue la poesía, unidad impracticable que quisiera respetar lo ínfimo, lo no significativo, lo desperdigado, lo que no retorna, lo que parece amenazar el sólido orden del ser desde su trémula, inútil virtualidad: que habla por y desde la *parte del fuego*. También a lo injustificable y estéril quisiera la poesía rendir su homenaje, hacerle justicia, salvarlo de sí mismo. Es curioso que en el punto donde la filosofía alcanza por las ciencias el dominio de sus objetos aparezca la extraña certeza de su deserción<sup>231</sup>. Porque a la escritura del saber le resta ahora la tarea de hacerse cargo de un resultado exasperante: al saber siempre le sobra (o le estorba) el pensamiento, el conocimiento nos fija a lo que (ya) no es. Porque el pensamiento consiste en hacerse cargo de la indigencia e inanidad de todo saber: porque es una arriesgada exposición al no-saber, un desprenderse sin fatiga ni precaución de aquello que, pasado, querría detenerse en sus palabras. Desembarazarse de lo firme, de lo claro, de lo cierto, de lo seguro, de lo acumulado, de lo ya probado, del depósito donde toda acción, todo sueño, toda exigencia, han encontrado reposo y bendición<sup>232</sup>.

---

<sup>229</sup> Todavía en Platón, la filosofía cumple abiertamente un designio religioso: salvar el alma mediante el conocimiento. En Aristóteles, ese conocimiento debe restringirse al ámbito humano: sin inspiración, ni veneración, ni compromiso de salvación — sólo llevar el conocimiento a su plenitud. Cfr. *ibid.*, pp. 94 y ss.

<sup>230</sup> Se recordará que, para Nietzsche —para toda filosofía *trágica*—, ese miedo a morir es solidario de un miedo cervical a *estar vivos*: expuestos al azar y al peligro, lo que nos define en todo caso como *animales pasionales*.

<sup>231</sup> Deserción, lógicamente, de la filosofía, que ante (el poder de) las ciencias sólo parece acertar a *pedir licencia*, a convertirse en *mala conciencia* de la técnica o a alistarse y recibir su menguada pensión en el *servicio epistemológico*.

<sup>232</sup> ¿Qué sucede cuando la filosofía se desprende o se desentiende de su constitutiva voluntad de totalización? Aparte de fragmentarse en las diferentes ciencias, dispersión que en realidad no es señal de su renuncia a aquella misma voluntad, lo que hace, lo que *puede* hacer, es pensar a partir de la evidencia de que el sujeto filosofante

Porque el lugar del pensamiento no parece ya ser el de la claridad meridiana ni tampoco el del saber absoluto, de la praxis o de la inexpugnable fe, sino esa zona fronteriza que es también una “penumbra tocada de alegría”, según la feliz expresión de María Zambrano: el (no) lugar donde la imaginación está atravesada por la inocencia y el peligro.

El discurso de la verdad no ha logrado resignarse a perder su fisonomía propiamente discursiva: no sólo pertenece al género geométrico-matemático, no sólo ha cristalizado en sistema. El discurso de la verdad inicia su andadura bajo el modo del diálogo — y enseguida ve diseminarse su sentido en forma de confesiones, guías, meditaciones, epístolas, breves o extensos *tractatus*, consolaciones, exégesis, *summae*, cuodlibetos, enquiridiones, diarios, aforismos, invocaciones, ensayos, apologías, demostraciones, apostillas, homilías y alegatos... Ha aprendido a deslizarse desde la más solemne y protegida seriedad hasta la parodia irrefrenable, desde la angustia hasta el sarcasmo, desde la insinuación enigmática hasta la custodia casi-policíaca del lenguaje: es curioso que el discurso de la verdad no haya encontrado al cabo más verdad que la profunda veracidad del discurso — pues lo único siempre cierto es que la verdad es menos gozne y espejo que efecto y dispendio de su propio discurrir.

El lenguaje filosófico es un pensar necesariamente invadido por el deseo de saber: traza sus propios linderos en una superficie iluminada por la potencia y la seguridad de su propia puesta en escena; el lenguaje poético, generador de no-saber, trascendimiento de toda trascendencia, silencio abierto por signos sin dueño ni destinatario ni residencia fija, cobra su fuerza en los indecisos límites donde la luminosidad pierde sus títulos, donde lo inteligible cede ante lo sensible y lo sensible sólo sabe desear lo que le excede y le resiste. Poético es el impetu sin objeto, sed de claridad que ningún sujeto acierta a saciar ni administrar. Por eso es curioso que, habiendo nacido en la perplejidad del lenguaje poético, el discurso de la verdad emprenda una graciosa huida de la gratuidad de lo inmediato, de la desgracia y desvalimiento de lo concreto, de eso que, estando a la mano, no es nunca lo que debería. Acaso el saber de la poesía se reduzca a saber que ningún conocimiento importa; ninguna sapiencia reemplaza la desaparición de *este* momento (ahora se ha ido sin remedio, sin remisión, sin justificación), de estas líneas que ya no alcanzan a decir lo que dicen, de esta inestable, fulgurante constelación de cuerpos y anhelos, de sueños y desniveles intensivos, de señales cruzadas que se pierden incluso antes de tocar la piel de cada instante.

“Solamente podremos despertar hundiéndonos en nuestro sueño”, decía María Zambrano a propósito de la sabiduría órfico-pitagórica<sup>231</sup>. La verdad de la poesía es que la verdad es hija de la fuga, de la imposibilidad de admitir sin apelación que todo nos engaña porque todo (fuera y dentro) nos excede. Poético es ese aferrarse sin asomo de esperanza a lo múltiple y precedero, a lo esencialmente irremisible, a esa belleza

---

no es, no puede ser y no es bueno que lo sea *todo*. Cuando el pensamiento se aplica a descuartizar —reflexivamente— lo que la voluntad de ley ha generado en el interior —y en el exterior!— del discurso filosófico, ¿quedará solamente el *cinturón de asteroides* de la literatura, ese *Gran Cañón* formado a efectos de la erosión del pensamiento y del lenguaje-verdad sobre la piel de la Tierra?

<sup>231</sup> *El hombre y lo divino*, o.c., p. 111

que lo es porque linda con la muerte y porque brota de la insensata fricción entre las palabras y los molinos de viento arrancados de una tierra muda, generosa e indiferente.

Poético es nuestro “estar en el mundo” puesto que habitar no es en el fondo, como enseñaba Heidegger, otra cosa que un éxtasis constantemente diferido. Poético es el lenguaje que no le teme a la nada o que se deja aterrar por ella sin imaginarse a salvo, el lenguaje que no quiere darle la espalda a todo lo que de por sí se le sustrae, el lenguaje que no está obsesionado —como si de un reptil se tratara— por dominar aquello que al perderse lo torna incandescente y superfluo. “Porque el nudo está en la muerte”, resumirá María Zambrano: “El filósofo desdeña las apariencias porque sabe que son perecederas. El poeta también lo sabe, y por eso se aferra a ellas; por eso las llora antes de que pasen, las llora mientras las tiene, porque las está sintiendo irse en la misma posesión”<sup>234</sup>. Detención de la errancia, asunción de la errancia: el discurso del saber es un exorcismo —tanto más violento cuanto menos eficaz— de la materia con que está construido todo decir; lo poético es, por su parte, incapaz de renunciar, incapaz de juicio inapelable, incapaz de veredicto, decisión y sentencia: la errancia es su alojamiento exclusivo, la generosidad sin esperanza de retribución su fundamental aliento.

## 3

Es curioso que sea en el cumplimiento tecnocientífico y politburocrático de la filosofía donde, con una mezcla de timidez y altanería, se acuda a la poesía como cofre de verdades despreciadas, como fuente y matriz de (nuevo, virginal) conocimiento<sup>235</sup>. ¿Dónde podría esconderse ese saber que huye del *camposanto* en que todo saber al punto se convierte? ¿Debajo de esos oropes y antifaces, de esas lentejuelas metafóricas? ¿Oculto en los pliegues de ese decir que parece no querer decir? ¿Más allá, en el núcleo de esas incesantes triquiñuelas que sólo querrian empujarnos al silencio o mimetizarnos con él? Por encima de tanta figura, plumaje y arabesco, ¿una *mathesis*, el verdadero, el anhelado plano de *lo que es*?

Olvidado Platón, o, mejor dicho, realizada su *res publica* en el imperio del sentido y en la parusía cibernética del espíritu, casi creeríamos en la gloriosa recuperación de los títulos sapienciales de la poesía; casi quisiéramos persuadirnos de que en ese lenguaje híbrido donde permanecen entretejidas las verdades y las mentiras, los hechos y las ficciones, la realidad y el deseo, encontraremos la única vía practicable para acceder al más profundo conocimiento del mundo, del hombre, de los dioses. Pero, honradamente, ¿no parece más bien que este reconocimiento tardío, apresurado y un tanto hipócrita del discurso del saber/poder es un desatino y un encantamiento

---

<sup>234</sup> María Zambrano, *Filosofía y poesía*, FCE, Madrid, 1991, p. 38

<sup>235</sup> Y, sin embargo, ninguna gran poesía es virginal, sino desvirgadora y desvirgada. Porque en la poesía habla la alteridad, (cfr. Félix Duque, “A la luz de la debilidad de la palabra”, en *La humana piel de la palabra*, o.c., p. 106). Una alteridad que en cuanto tal mienta la *presencia de la ausencia*, la plenitud de la falta: ella conmemora, paradójicamente, un fracaso, “la derrota del ejército del lenguaje cuando éste intenta desaparecer ante la luz pura que deja ver lo presente”, (p. 111).

dirigido a ese pensar del que sólo ha sabido sentir a veces envidia y a veces indiferencia?

Porque tal vez el único conocimiento que alumbró la (maternal, terráquea) poesía es el de que ningún saber es capaz de salvar las apariencias, que ningún trabajo y ninguna ascética de la carne o de la imaginación puede devolvernos la gracia de estar en el mundo por ese brevísimo e irrisorio lapso que sólo la poesía puede hacer interminable —*eterna fugacidad*— en virtud de su sola intensidad. El flanco mitopoético del lenguaje sabe que el conocimiento es una fortaleza que, edificada con el loable y supremo propósito de protegerla, se transfigura inexorablemente en lo que amenaza a la vida, pues su meta no es otra que dosificar la angustia y ofrecer seguridad a quien, por debilidad o resentimiento, ha renunciado a lo que la existencia tiene de más propio: el riesgo. “El poeta”, escribía Heidegger en su meditación sobre Hölderlin, “está expuesto a los relámpagos del Dios”<sup>236</sup>, es un hombre que sale al campo *con la cabeza desnuda*, pararrayos en la tormenta sagrada. Es curioso que el “saber” de la poesía resida en el desembarazamiento de todo saber: “el lenguaje”, remata Blanchot, “está unido al saber en tanto que le asegura unos puntos fijos, una permanencia, una determinación por medio de lo general, o sea, un alto en la búsqueda apasionada del resultado; pero también está unido al saber desde el momento en que pretende hacerlo no-saber, dejarse llevar hacia revueltas, rupturas y malentendidos en una eterna confrontación y eterno derrocamiento del por y del contra, hacia una negación de todo principio estable que es, igualmente, negación de sí mismo”<sup>237</sup>.

¿Qué quiere la poesía aparte de retirar del lenguaje todo lo que éste cree saber, es decir, todo lo que en él late de inteligible, diáfano, universal, *enseñable*? ¿Qué sabe lo poético si no restituir la absoluta, desconsolada *inutilidad* de los signos, es decir, qué sabe sino desechar, con el máximo rigor posible, que el lenguaje es un *instrumento*? “En el acto poético,” continúa Blanchot, “el lenguaje deja de ser instrumento, mostrándose en su esencia, la de fundar un mundo, la de hacer posible el auténtico diálogo que somos nosotros mismos y, como dice Hölderlin, poder nombrar a los dioses.(...) El lenguaje no es solamente un medio accidental de expresión, una sombra que deja ver el cuerpo invisible, es también lo que tiene existencia en sí mismo como conjunto de cadencias, sonidos, nombres, y, en este sentido, por la conjunción de fuerzas que representa, se revela como fundamento de las cosas y de la realidad humana”<sup>238</sup>. Curiosamente, la piedad que la poesía cultiva respecto de lo insignificante y evanescente llega a desdoblarse en aquello que Mallarmé llamaba “la piedad de las veinticuatro letras” — pasión que desaparece precisamente en la articulación de todo conocimiento, pues ¿qué quiere éste sino “crear un sistema absoluto, completo, indiferente a las circunstancias accidentales de las

---

<sup>236</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 141. “Dios”... es un *hápxax*: una palabra que designa algo absurdo e imposible (sujeto y no sujeto, absoluto y nada, totalidad que es mala y buena más allá de lo bueno y lo malo): como el *no-saber* de Bataille, es, o, más bien dicho, *designa* la revelación del fondo irracional —inasimilable, indisponible— del ser humano.

<sup>237</sup> Maurice Blanchot, *Falsos pasos*, Pretextos, Valencia, trad. A. A. Guerra, 1986, p. 102

<sup>238</sup> *Ib.*, p. 121

cosas, constituido por relaciones intrínsecas, autosuficiente para mantenerse sin ningún elemento exterior”<sup>239</sup>. Lo poético *no quiere* tal cosa; por el contrario, ella sacrifica todo cuanto convierte a las palabras en cosas utilizables e intercambiables — se vuelve, justa y perversamente, hacia lo desconocido, arruinando lo que conoce, desmantelando o corroyendo la realidad de lo que afirma, buscando obstinadamente lo que se pierde, imitando lo que no se ha vivido. “La poesía”, escribe Bataille, “no es un conocimiento de sí mismo, y menos aún la experiencia de un más allá (de aquello que, antes, no existía) sino la evocación de esta experiencia a través de las palabras”<sup>240</sup>.

En fin: la poesía, *flecha perdida en la noche*<sup>241</sup>, obedece al poder de lo desconocido en tanto que valor absoluto — y en este sentido, para lo poético todo conocimiento es una decepción y una defeción. ¡No es en absoluto fortuita, a pesar de todos los disimulos, la animadversión de la política y de la ciencia hacia la poesía! Lo único que sabe ésta es que las palabras saben y quieren reirse de las órdenes. Pues “la poesía se mantiene en la penumbra, introduce el equívoco, está tan lejos de la noche como del día, de la duda como de la realidad del mundo”<sup>242</sup>.

¿No es por ventura esta necesidad de lo imposible y esta interrupción de lo necesario lo que escuchamos en la apremiante ternura, en la íntima semioscuridad de los versos de Fernando Pessoa?

*Ah, ante esta única realidad que es el misterio,  
ante esta única realidad terrible de que haya una realidad,  
ante este horrible ser que es que haya ser,  
ante este abismo de que haya un abismo,  
este abismo de que la existencia de todo sea abismo,  
sea abismo simplemente por ser,  
por poder ser,  
¡por haber ser!  
—ante todo eso, todo lo que los hombres hacen,  
todo lo que los hombres dicen,  
todo lo que construyen, deshacen o se construye o deshace  
a través de ellos,  
¡cómo se empequeñece!*

*No, no se empequeñece... Se transforma en otra cosa  
—una sola cosa tremenda, negra e imposible,*

---

<sup>239</sup> *Ib.*, p. 133

<sup>240</sup> Georges Bataille, *La literatura como lujo*, Versal, Barcelona, 1994, p. 39

<sup>241</sup> “Tengo miedo de buscar la poesía. La poesía es una flecha lanzada: si he apuntado bien, lo que cuenta —lo que quiero— no es ni la flecha ni el blanco, sino el momento en que la flecha se pierde, se disuelve en el aire de la noche: hasta la memoria de la flecha se pierde”, G. Bataille, *El culpable*, Taurus, Madrid, trad. F. Savater, 1986, pp. 110-111

<sup>242</sup> Cfr. G. Bataille, *La literatura como lujo...o.c.*, p. 38



*una cosa que está más allá de los dioses, de Dios, del Destino:  
aquello que hace que haya dioses y Dios y destino,  
aquello que hace que haya ser para que pueda haber seres,  
aquello que subsiste a través de todas las formas  
de todas las vidas, abstractas o concretas,  
eternas o contingentes,  
verdaderas o falsas.*

*Aquello que cuando todo se ha abarcado aún queda fuera,  
porque cuando todo se ha abarcado no se abarca el explicar por qué es un todo,*

*¡porque hay algo, porque hay algo, porque hay algo!<sup>243</sup>*

---

<sup>243</sup> Fernando Pessoa, *Poemas sin fechar. Antología de Alvaro Campos*, Alianza, Madrid, 1988, p. 178-179



## Coda. *La fuga de lo (in)mediato*

1

*las huellas de los dioses no se borran*

Pedro Salinas,  
*La voz a ti debida*

¿Se nos pedirá, llegados a este sombrío umbral, que agreguemos unos cuantos párrafos con un valor discursivo de cerramiento? ¿Habría excusa que nos exima de intentarlo? ¿Cómo *parar* el artefacto? Digamos, empezando a terminar, que ahora, por lo menos, resulta evidente que “la idea de lo sagrado en el fin de la modernidad” es en primer lugar un rótulo excesivo, equívoco, un enunciado que puede dar lugar a numerosos —y cierto que no necesariamente fértiles— malentendidos. Por los testimonios y desarrollos recogidos a lo largo de estas páginas, se diría justamente que *no existe una “idea” de lo sagrado*. En otros términos: que lo sagrado pueda *predicarse como si de una idea se tratase* es lo que caracterizaría, en múltiples aspectos, al proyecto, a la esencia misma de la modernidad. Que de lo sagrado —de *cualquier cosa*— pueda formarse una idea clara-y-distinta (y merced a ella poder tener poder sobre ella), ¿no es por ventura *el signo* de una voluntad —adulta— cuyo propósito es *desactivar* (o dirigir, dominándola) la potencia de todo aquello que —por habernos vuelto adultos— nos excede?

Lo sagrado, en el fin de la modernidad —en el cumplimiento generalizado de la mitología del cumplimiento— mienta, de modo lateral y por demás ambiguo, aquello de lo cual, en rigor, *no podría formarse* ninguna idea clara-y-distinta. El título de este ensayo encierra, pues, desde el principio, una —constitutiva, destitutiva, sustitutiva— imposibilidad. Porque, ¿es una idea terminar por reconocer que *lo sagrado es (la) Nada*? ¿Es una idea de lo sagrado remitirlo al imposible suspenso de la existencia sobre, debajo, entre, contra el ser? ¿No sería más justo acabar sugiriendo que lo sagrado es menos la idea de la ausencia que *la ausencia —la falta— de la idea*, el (impensable) espacio vacío que la idea emplaza y desplaza para constituirse en tanto que idea?

Por lo demás, difícil será sustraerse a la sensación de que el quizá excesivamente largo —y, aún así, restringido— periplo nos ha traído (¿sólo que más perplejos?) al mismo punto de partida. La bruma inicial, lejos de disiparse, parecería ahora más densa, quizá incluso más ominosa. Acaso porque en lo fundamental hemos querido *mirarnos mirar*, el movimiento del discurso ha resultado, más que otra cosa, una oscilación, una suerte de reverberación. La pregunta por lo sagrado torna a sí y aparece, por justa reversión, como lo sagrado de la pregunta: lo sagrado, atrevámonos a asegurarlo, *es la pregunta*. La pregunta que escancia e interrumpe. El caos (en el

que (se) distinguen ese horror y ese éxtasis que, fundidos, indiscernibles, constituyen nuestra experiencia *elemental* de la vida<sup>1</sup>.

Digamos por ello que el eje —no siempre explícito, no siempre visible— de esta inextinguible interrogación ha sido *la actitud (humana) ante lo irremediable*: la —¿congénita? ¿artificial?— incapacidad de *digerir (a) la muerte*. O, en términos positivos: *la tentación de lo eterno*. El lenguaje —y sus cristalizaciones: mitos, religiones, filosofías, ciencias— habría querido instaurar el medio y las condiciones de esa soñada permanencia. Las palabras, qué ansia de incorruptibilidad. Los nombres, qué belleza a salvo de toda disolución. Los dioses, qué modelo y abrigo para resistir la insoportable desaparición de todo cuanto es. *No perecer*. Y, en consecuencia, apartarse de la (engañosa, traicionera) presencia pasajera, del azar, de lo oscuro, de lo insalvable. Formas a salvo del tiempo. Resistencias, consistencias, subsistencias... *contra* la (simple, irremisible, fugaz) existencia<sup>2</sup>.

Que la vida *no es lo contrario* de la muerte es algo que la experiencia trágica y la escritura poética han conseguido enseñarnos. Por el contrario, la filosofía ha sido la fábrica de los conceptos — y, a la vez, el resultado más perfecto de su trabajo: un instrumento ideado para olvidar y para negar a la muerte. Negación de la muerte, en efecto, mas no tanto como puro rechazo, sino como *absorción* de la negatividad de la muerte *dentro* del pensamiento — y para él (y su acción). Un pensamiento *invadido* por la muerte, hecho para que *no sepa detenerse* y esté siempre difiriendo de sí mismo. El *logos*, lenguaje de (los) dioses. Hegel lo ha sabido mejor que nadie, y ha extraído todas sus consecuencias: la filosofía es el *devenir parlante* de la muerte, una muerte *interior*, purificada, reducida al trabajo de lo negativo, ingeniosa y diligente *araña del sentido*<sup>3</sup>. La filosofía —es decir, Occidente— ha encontrado el modo de convertir —merced a la *idea*— lo irremediable, lo indescriptible, el *extravío puro*, en *poder*.

Una muerte al fin *despojada de su agujón*, como quería Pablo. Una muerte *privada de sí misma*, purificada, convertida en *poder —esencial— de privación*. Una conversión de *lo imposible* que abre lo real como *un todo de posibles*. Ahora bien, lo que habría que preguntar es si ésta es la muerte, la *verdadera muerte*. Y si con ella no se ha *perdido irremediamente* lo que en la vida hay de fundamentalmente irremediable<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Experiencia que, paradigmáticamente, arroja a Baudelaire a esa *impotencia soberana* que es la poesía — o la existencia en tanto que *herida por el rayo* de lo poético. Cfr. G. Bataille, *La literatura y el mal*, o.c., p. 68

<sup>2</sup> Aquí, desde luego, se usa ese término sin remitir al *humanismo existencialista* que tuviera tanto predicamento, sino más bien al *ex-sistere* heideggeriano, al ente *fuera-de-sí* (y del Ser) que es *dasein*.

<sup>3</sup> Recuérdese, al pasar, la maliciosa imagen que utilizaba Nietzsche para referirse a Spinoza, a quien, por otra parte, gustaba de considerar como su *alma gemela*.

<sup>4</sup> “Ciertamente, puede ser que esto sea la verdadera muerte, la muerte convertida en el movimiento de la verdad, pero ¿cómo no presentir que en esta muerte verdadera se perdió del todo la muerte sin verdad, lo que en ella es irreductible a lo verdadero, a todo descubrimiento, o sea, lo que nunca se revela ni se esconde ni aparece?”, cfr. M. Blanchot, *El diálogo inconcluso*, o.c., p. 76-77

Tal es, como veíamos, el tormento eterno del lenguaje, la *vida de la muerte*: para ser, debe perder al ser. Lo sagrado, retomando acaso por última vez estas mismas palabras, es el *cuerpo que pasa*, la vida a flor de tierra, el terror inaprehensible, la inmediatez irrevocablemente suspendida. Cuerpo de tierra: finitud. Eso que no podría ser mirado de frente: lo secreto. El instante, cifra de todo cuanto es y por ser se desvanece, de eso que cede, concede, retrocede: huella de la ausencia y de la fuga. Todo el lenguaje es la imposibilidad —en acto— de decirlo. ¿Cómo decir esa —¡ésta!— inmediatez?

Pues eso que pasa, ¿estará absolutamente perdido? Entre la dialéctica y la mística: entre la negación de lo inmediato —que exige una recuperación, una reconciliación final— y el anhelo de mantenerlo siempre presente —en la mirada, en el recuerdo, en el decir poético—, ¿habría posibilidad de elección? En cuanto al *esto*, Hölderlin, como han visto Heidegger y Blanchot, supo atajar: a lo inmediato sólo se llega por un desvío... Pero ese desvío ya nunca alcanza a lo inmediato: “Lo inmediato es, en rigor, imposible para los mortales — tanto como para los inmortales” (cfr. *El más alto*). La presencia está, ella misma, como desbordada, sobre-pasada por y desde ella misma: es *literalmente* lo inaccesible, la infinitud que estalla en y ensombrece a las cosas finitas — en cuanto que *cosas*. Hay aquí una esencial disimetría, una insidiosa diabolicidad: pues, para significar, los símbolos han de estar —permanecer— siempre *quebrados*<sup>5</sup>.

Lo inmediato —lo sagrado— no es entonces lo que funda la certeza de una comunidad, sino, todo lo contrario, *aquello que se sustrae al poder*: Lo imposible, lo impolítico. Porque la presencia es la *exclusión* de todo (lo) presente. La infinitud — como ausencia. Por ello, acaso nuestra única relación con lo sagrado consista exclusivamente, ínfimamente, en *rodearlo de infinita reserva*<sup>6</sup>. Presencia (anulada), espera (indefinida), llegar (neutro): advenir que no podría jamás *establecerse*. Lo sagrado no es (lo) visible — es la formulación infinita (e inútil) de un deseo: Hölderlin, tal como ha señalado Heidegger, lo habría pensado fundamentalmente como *llamada anhelante*<sup>7</sup>. Hölderlin, en cualquier caso, sabía que no se trata de hablar *de*. Su (*impracticable*) deseo es *que hablar* —que el poema mismo— *sea lo sagrado*.

Deseo: sacrilegio: imposibilidad.

---

<sup>5</sup> Cfr. Eugenio Trias, *La Edad del Espíritu*, o.c.

<sup>6</sup> Cfr. Rainer Maria Rilke, capítulo quinto, sección II.

<sup>7</sup> Cfr. M. Blanchot, *El diálogo inconcluso*, o.c., p. 80

y ahora, dime, Señor, dime al oído:  
tanta hermosura  
¿matará nuestra muerte?

Miguel de Unamuno,  
*Hermosura*

*somos definitivamente efímeros.*

Fr. Nietzsche,  
*Aurora*

En suma, lo sagrado es *presencia cancelada* — que retorna, fantasmática, en la obra de arte, en el éxtasis místico y erótico, en la relación (¿ética?) con el otro, en el instante imposible de la muerte, y que desde su no-lugar amenaza al orden y la clausura de nuestro mundo. Cancelación de lo inmediato: de la muerte, de la finitud, de la transitoriedad. Remoción del *esto* — a fin de alcanzar el cielo del saber, a fin de crear y sostenerse en un mundo incorpóreo. Muy bien, pero, ¿qué pasa con la presencia que pasa? ¿Cómo traerla a los rápidos féretros de la lengua? Sólo podemos *desear* la presencia, pero la presencia es justamente *aquello que escapa a todo deseo* — y a toda experiencia. Solamente en la experiencia de la suspensión de la subjetividad, en su absoluta puesta en juego, podría vivirse eso que el sujeto mismo, para constituirse en cuanto tal, se ve obligado a cancelar. Si hay presencia — entonces no hay saber. A menos que ese saber sólo sea una errancia: saber del no-saber, saber de la eterna falta de saber.

Saber del no-saber que se *padece*<sup>8</sup>. Pues, ¿de qué modo nombrar lo que no puede ser nombrado, lo que se sustrae a toda representación, el lado en sombra de todo conocimiento, de todo concepto, de toda idea? ¿Qué hacer con aquello que permanece *aparte* de todo —humano— hacer? Hemos visto de qué forma Levinas ha intentado, merced a —y por gracia de— la trascendencia-del-Otro, sobre-ponerse a la mórbida fascinación del ser, a su consumación impersonal, anónima, incesante. El pensador monoteísta no quiere —ni puede— renunciar a la estrategia platónica: debe situarse más-allá-del-ser a fin de ponerse a salvo del viscoso *il-y-a*. Y hemos visto también<sup>9</sup> de qué modo Bataille intentó disolver esa especie de máscara narcótica para encontrar tras ella el *sol podrido* cuyo exceso impone el sacrificio y el desastre de toda representación y de toda subjetividad. Evadirse —por el flanco de la ética— de lo

---

<sup>8</sup> Cfr. Eugenio Trias, *Tratado de la pasión*, Taurus, Madrid, 1988, texto en el que se medita sutilmente esta relación entre conocimiento y padecimiento — como *pasiones*. Véase, también, Denis de Rougemont, *El amor y Occidente*, Kairós, Barcelona, 1986, donde se presenta un lúcido análisis de la relación erótica en cuanto deseo del Otro en cuanto que Otro.

<sup>9</sup> Vid. *supra*, capítulo sexto, sección II.

sagrado, o bien ceder —soberanamente— a su *instante milagroso*: reconozcamos en ello una misma sintaxis, que, aunque de signo invertido, gobierna en ambos la angustiosa relación del “yo” con la neutralidad anónima del ser: a Levinas, eso está claro, le vence el terror — y a Bataille, por sobre todo, le seduce el delirio, le atrae el suplicio, le tienta la ebriedad<sup>10</sup>.

¿Salvarse del ser o salvarse *de ser*? ¿Cómo —y a qué precio— sostener al sujeto por encima y a resguardo de ese magma indistinto e incandescente, de esa noche sagrada? ¿Cómo transitar —sin morir del todo— desde el frenesí hasta la Revelación? O, para decirlo en términos etnológicos, ¿de qué forma y bajo qué condiciones es posible *domesticar el mana*, y qué ocurre cuando tal voluntad es satisfecha? En el seno de esa situación-límite, el sujeto queda como disuelto en el agua, como consumido por el fuego, sepultado, rarificado. Por eso es que ni siquiera podría hablarse de experiencia, sino, cuanto más, de su anulación. El existente no puede, a fin de cuentas, relacionarse *personalmente* con la existencia — de allí, para Levinas, el horror del ser, y, para Bataille, el éxtasis soberano. No es, pues, la nada lo que aterra, sino la *sombra* que encima de ella perfila el ser; experiencia —espectral— del Eterno Retorno, de la imposibilidad de la nada, de la inevitabilidad del ser: “Lo que ‘es’ el ser en general retorna en el seno de su misma negación, es por tanto, siempre, la miseria de una ‘sombra’ o de una ‘huella’ que ninguna memoria arqueológica, y ninguna proyectualidad teleológica, podrían convertir a la dignidad de una presencia totalmente presente a la intencionalidad del sujeto. Espectralidad que, por lo mismo, no remite a alguna presencia viviente como a su origen, errancia infinita de una sombra que no conoce nostalgia del país natal”<sup>11</sup>.

El reverso del lenguaje, el *hay que hay que excluir* para que el sujeto pueda hacer su acto de presencia. Mas un reverso y una exclusión que —así oscuramente— permanecen infestando palabras y figuras, y que emergen, travestidos, en la obra de arte. Retorno, pero también, para el pensamiento monoteísta, *amenaza*: caída en la inerradicable tentación de la idolatría<sup>12</sup>. Pues la huella *que aparece* —que se entrega a la fruición de los sentidos— ya *no es* (del todo) huella. De modo que el arte, para Levinas, no “crea” otro mundo, sino que *disuelve éste* restituyendo en sus obras la potencia anónima, disolvente ella misma, del *il-y-a*, y haciendo de toda imagen

---

<sup>10</sup> Rocco Ronchi ha guiado su magnífica lectura en torno de ese *quiasmo* que es, a la vez, la “irreductible diferencia” entre Bataille, Levinas y Blanchot: el *il-y-a* levinasiano es el equivalente de la *noche* blanchotiana y de lo *imposible* de Bataille. Digamos que también corresponde a lo *inmediato* de Hegel, cuya dialéctica se propuso “suprimir conservando”. Una vez más: el evento de la presencia, que el lenguaje anula para *poder ser*. Cfr. R. Ronchi, *Bataille, Levinas, Blanchot*, o.c., en esp. el capítulo primero, “La tentazione del neutro”, pp. 17-88

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 28. En ese allí *sin lugar*, en esa *presencia de la ausencia*, Blanchot encontrará el *espacio desastroso* de una infinita potencia de fragmentación. Cfr. *Nietzsche y la escritura fragmentaria*, Caldén, Buenos Aires, 1979, y *La escritura del desastre*, Monte Avía, trad. P. de Place, Caracas, 1990

<sup>12</sup> Tentación que revelaría, en términos escatológicos, el abandono de toda esperanza de redención — y de justicia.

(estética) el *fantasma* del horror incesante<sup>13</sup>. Todo lo contrario de la pretensión filosófica —o, más propiamente, dialéctica—, que querría sobreponerse y vencer al estupor inicial haciendo del ser el predicado de una “negatividad encarnada”: haciendo, del caos, un cosmos — el *logos* mediante. El arte consiste esencialmente en invertir el sentido de esta pretensión: su movimiento va *del yo al ello* — y no, como la filosofía, como la política, como la religión institucionalizada, del yo al *nosotros*. En el arte —desrealización, dislocamiento de la percepción cotidiana— palpita la fascinación por, y se establece una complicidad con, el vértigo sagrado, la vigilia insomne, el sueño divino<sup>14</sup>.

Por todo ello, *nada menos inocente* que el arte. Pero por ello, también, la exigencia trágica de *festejar en plena peste*<sup>15</sup>.

## 3

*que el riesgo sea tu claridad*

René Char

Lo sagrado: ¿presencia inmediata? Pero hemos visto también que la presencia —el presente— es ya, desde un punto de vista fenomenológico, correlato —hipóstasis— de un sujeto que ante todo deviene sujeto del verbo ser, que viene a ser *su* atributo. Un sujeto de palabra sensata — y tranquilizante: el sujeto —el *tema*— de un Libro, ese artefacto que ha de transmutar la inquietante presencia-de-la-ausencia en ausencia (provisoria) de la presencia — en *signo* (convencional). El efecto de esa operación es la dispersión, la disipación de la opacidad del quiasmo. Hipóstasis del presente: temporalización que es recogida, que es (dis)cernida en el tejido —en la red— del *logos* y queda como memoria, como sincronía, como marca de lo eterno en el flujo del tiempo. Reminiscencia. Si Heidegger piensa en términos de localización (*Erörterung*) de la metafísica, Levinas hablará más bien, como ha indicado Derrida, de dis-localación: es preciso preguntarse entonces si el sujeto puede habitar otra región que no sea la “vecindad” o la “apertura” (*Lichtung*) del Ser. Para el monoteísta, el ser anónimo retorna en el sujeto como *claustrofobia*, como *náusea*, como *vergüenza*<sup>16</sup>. Es

---

<sup>13</sup> Lo mismo puede predicarse de la relación erótica; para el Levinas de *Difícil libertad*, por ejemplo, la dimensión femenina es denunciada como “la fuente de toda decadencia”, como el “paroxismo de la materialidad”, como la *extrema seducción* del *il-y-a*. Cit. por Ronchi, *o.c.*, p. 65

<sup>14</sup> Cfr. Eugenio Trias, *Lo bello y lo siniestro*, *o.c.* Hay que agregar que, en la imaginería levinasiana, el arte pacta con el Lázaro de la tumba, no con el resucitado. Cfr. R. Ronchi, *o.c.*, p. 38

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 36

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 43



espantoso estar *clavado* en el ser, simultáneamente imposibilitado para ser lo que se es e impedido de liberarse de sí mismo<sup>17</sup>.

Una liberación que, por lo demás, tampoco ocurre *realmente* en la muerte. No hay liberación porque la muerte, tal como afirma Heidegger (en *Sein und Zeit*), es *la imposibilidad de la posibilidad*. O, como apunta Jankélévitch, no es nunca “yo”, sino *siempre otro* quien muere<sup>18</sup>. Y sin embargo, la muerte (propia), misterio metaempírico, relación de la ausencia-de-relación, llega a ser, dentro de las tradiciones religiosas —y también, a su modo, dentro de la tradición filosófica— un *simulacro de diálogo*, un *sueño de relación* que cristaliza en la invocación, en la obediencia... o en la *pregunta*: “El *por qué* rompe el dominio de lo *otro* sobre nosotros. Rompe el encanto de la maravilla y la parálisis del terror. Rompe la unidad, el Todo que a cada ente contiene y domina. El Todo no pregunta, no interroga. Por ello, tampoco responde”<sup>19</sup>. Porque ante la muerte, el sujeto no puede esperar reciprocidad... pero tampoco puede del todo —¿o sí? ¿hasta cuándo?— *resignarse* a “pasar” de ello. En otros términos: la relación con esta ausencia-de-relación es inevitable. El infinito penetra en el yo, diría Blanchot, *como desastre de la identidad*. La muerte es, en rigor, (lo) *irrepresentable*, (lo) *improyectable*, (lo) *inasible*, (lo) *indisponible*. Lo *Otro*.

La cuestión, obviamente, consiste en saber si la apertura a —o la asunción de— esa alteridad radical *redime al sujeto* de su claustrofobia, de su náusea, de su vergüenza (en el caso de que semejantes rasgos cubriesen la totalidad de su experiencia). ¿Podría, de algún modo, mantenerse una relación *personal* con lo —absolutamente— impersonal? Por formularlo sin eufemismos, ¿qué *tengo que ver yo* con la (mi) muerte? ¿Cómo, remitiéndonos una vez más hasta la galaxia-Hegel, es posible *ponerla a trabajar*? La respuesta del monoteísta Levinas consiste, como sabemos, en *reducir íntegramente la “illegítimidad” al rostro del prójimo*. Que la Transcendencia *tenga una cara*: sólo así es posible, según esto, *vencer a la muerte*: “Sólo transformando la *illegítimidad* de la Muerte en la inobjetivable extrañeza (*estraneità*) del Rostro del prójimo podría tenerse en el cara-a-cara con *Autruí* una verdadera y propia *Aufhebung* de la imposible relación con la anonimidad del morir, a fin de conservar en la trascendencia lo que la hipóstasis del presente había producido: un *yo personal*, un *existente*”<sup>20</sup>. Es decir: el *yo* —por más que sea en la figura de una subjetividad marcada, cauterizada y cicatrizada por una pasividad infinita, perseguida y hecha rehén por el Otro, convertida casi completamente en vulnerabilidad y dolor— *vuelve a quedar a salvo*. Pero a salvo de toda tentación. Lo neutro, la noche, lo sagrado, la muerte, la alteridad, quedan, por lo mismo, en esta rigurosa reducción levinasiana —que es también, ante todo, una inversión, una transfiguración del

<sup>17</sup> Para estos análisis, cfr. E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris, 1947. Estas *sombras* que de manera siniestra acompañan al sujeto recuerdan a las figuras del enano de Zaratustra y al *Aminadab* de Blanchot (de este último, hay trad. en Alfaguara, Madrid, 1991).

<sup>18</sup> Cfr. Vladimir Jankélévitch, *La mort*, Flammarion, Paris, 1977, p. 33 (cit. por Ronchi, *loc. cit.*, p. 45)

<sup>19</sup> Cfr. Vincenzo Vitiello, *La palabra hendida*, o.c., p. 7

<sup>20</sup> Cfr. R. Ronchi, o.c., p. 50

espanto—, higiénicamente, moralmente, *sublimados*.

Y, con ello, el *espíritu* —una vez más— prevalece<sup>21</sup>.

## 4

*oscura noche, luminoso día,  
que sólo al corazón le transparenta  
su eco sin voz, su espanto enmudecido*

José Bergamín,  
*Sonetos*

La excedencia que caracteriza esencialmente a la economía no utilitaria plantea, en Bataille, una cuestión estratégica que concierne a toda escritura, a todo lenguaje. “Lo que no es servil es inconfesable”<sup>22</sup>. Es decir: todo lo decible, por serlo, cae en la servidumbre. O, lo que es lo mismo, lo individual, como sostiene la filosofía desde Aristóteles hasta Hegel, el “esto”, es *indefinible*. En otros términos, *lo inmediato es (lo) imposible*. Tal es, como veíamos hace un momento, el antiguo —y moderno— tormento del lenguaje, el carácter constitutivamente trágico de la palabra: “Es preciso”, reconoce Blanchot, en su comentario a una obra de Brice Parain, “que el lenguaje renuncie a ser simultáneamente expresión de la certeza sensible y de lo universal; no hay continuidad entre sensación y palabras; la verdad del discurso no deriva del hecho de que traduciría una impresión que no es de su misma naturaleza, deriva del orden que introduce en las impresiones de la sensibilidad, orden que es precisamente el único en el que es posible la noción de verdad, y de que lo que de necesario hay entre dicho orden y la acción dialéctica por medio de la cual compromete el porvenir con el presente”<sup>23</sup>. Las palabras *desconocen* la “verdadera naturaleza” del hombre. Lo esencial permanece —discursivamente— incomunicable. Porque el lenguaje no transmite otra cosa que *lo más impersonal*, eso que hay de más semejante entre los individuos. La literatura es la —¿desengañada?— conciencia de semejante inadecuación, y es, al mismo tiempo, el —¿contraproducente?— intento de *decir el silencio, de reconstruir la destrucción* que hace al lenguaje ser lo que es<sup>24</sup>.

Porque habría que afirmar, contra Hegel, que la imposibilidad de lo inmediato no equivale —ni obedece— a su índole abstracta, a su trivialidad o a su —ontológica— insignificancia. Heidegger, desde la hermenéutica, para no ir más

<sup>21</sup> Blanchot replica: “Si el Otro me pone en tela de juicio hasta despojarme de mí, es porque él mismo es el despojamiento absoluto, la suplicación que repudia el yo en mí hasta el suplicio”, cfr. *La escritura del desastre*, o.c., p. 26. El espíritu, es decir: la capacidad de transformar la ausencia en presencia, la insensatez en sentido, la pérdida en trabajo.

<sup>22</sup> Cfr. G. Bataille, *La experiencia interior*, o.c., p. 178

<sup>23</sup> Cfr. M. Blanchot, “Investigaciones sobre el lenguaje”, en *Falsos pasos*, o.c., p. 101

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 102

lejos, le otorgará una importancia extrema: para el hombre es decisivo precisamente lo que se (le) sustrae, no lo que él mismo produce o encuentra a mano. Pues lo inmediato es, al parecer de Blanchot, *presencia de la ausencia*, presencia de *lo otro* de la presencia. El valor de lo inmediato estriba, así, en su carácter de *huella*. Es, en su propia terminología, *lo incesante* (dispersión anárquica de la temporalidad, “eterno retorno”), *lo inaferrable* (fondo silencioso e inobjetable), *lo múltiple* (pluralidad irreductible, fragmento, accidentalidad, diacronía, desastre)<sup>25</sup>. En este sentido, hay que afirmar, contra todo borramiento y toda recuperación dialéctica, que la *fuga de lo inmediato*, lejos de ser —filosóficamente— indiferente, constituye justamente, desde esta perspectiva, *la cosa del pensar*, *la cuestión de la cuestión*. Es, por otra parte, en cuanto que *retirada del ser*, la cuestión de la *infidelidad* —la muerte, la ausencia— *de lo divino*.

De lo inmediato *no hay experiencia*, porque lo inmediato mienta *su límite*. Es aquello que retira a la experiencia toda su autoridad<sup>26</sup>. Aquí se confunde con la (presencia excesiva) de la muerte. Pero no con la muerte “humanizada”, la muerte “propia”, la muerte “deseada” —el suicidio—: no, aquí se trata del *se muere* impersonal, se trata de “esa muerte de donde obtenemos el poder de no ser, que es nuestra esencia”<sup>27</sup>. Lo inmediato es el *imposible instante* de la muerte, que la filosofía —el concepto— es, por naturaleza, por *fuerza*, incapaz de aprehender. Al contrario, es justamente merced a su anulación como es posible —por la palabra, por el nombre— *iluminar la noche*. Por la palabra, entramos de lleno —y sin escapatoria— en la *locura del día*<sup>28</sup>.

La noche (lo neutro, lo irracional, el afuera, lo reprimido, lo inmediato, el espectro: lo sagrado) es *lo que perdemos* —y eso que retorna (fuera del tiempo, espacio puro) como *amenaza de retorno*. La estrategia filosófica ha consistido, desde este punto de vista, en un prolongado —y no necesariamente fructífero— empeño de reducción, rechazo, aclimatación y domesticación justamente de eso que los términos arriba empleados apenas sugieren. Porque en realidad se trata menos de un simple juego de pares opuestos que de *extrañeza respecto de toda dualidad*: lo neutro es independiente, en particular, de la (metafísica) polaridad luz/sombra —“permanece extraña” a ella, dice Blanchot en *L'entretien infini*<sup>29</sup>. Ello insinúa, más bien, la *distancia* respecto de la inmediatez, distancia —palabra— que hace posible la

---

<sup>25</sup> Cfr. R. Ronchi, *o.c.*, p. 130 y ss.

<sup>26</sup> “Sentimos que no puede haber experiencia del desastre, aunque lo entendiéramos como experiencia última. Este es uno de sus rasgos: destituye cualquier experiencia, le quita la autoridad, está velando sólo cuando la noche vela y no vigila”, cfr. M. Blanchot, *La escritura del desastre*, *o.c.*, p. 49

<sup>27</sup> Cfr. M. Blanchot, “La obra y el espacio de la muerte”, en *El espacio literario*, *o.c.*, p. 101

<sup>28</sup> Cfr. M. Blanchot, *La folie du jour*, Fata Morgana, Montpellier, 1973. Ese desvarío diurno coincide, naturalmente, con la *a-letheia* heideggeriana, el *lugar de (aparición) de la verdad*.

<sup>29</sup> *O.c.*, p. 513

aparición, la iluminación de la presencia<sup>30</sup>. Por lo mismo, si para Heidegger el lenguaje es *la casa del ser*, para Blanchot será *el espacio de la retirada del ser*, fuga que deja en la estela del lenguaje una huella ilegible<sup>31</sup>. En esa leve torsión, como apunta Ronchi remitiéndose a un fragmento de *La escritura del desastre*, la *a-letheia* (des-velamiento, des-ocultación) da lugar a la *ale-theia* (errancia divina). Salir a lo abierto es un *des-guarecerse*, un *des-amparo*<sup>32</sup>. Lo cual significa que, en el fondo, *no hay verdad*. El ser —lo neutro— es impensable. En el origen de la palabra, un silencio absolutamente irreductible, intraducible, irrecuperable. No hay memoria que excluya el olvido *esencial* del ser — por el lenguaje.

El lenguaje —esa *muerte encarnada*— no es, así, la “morada” del ser, sino su fuga<sup>33</sup>.

5

*voy huyendo de mi voz,  
huyendo de mi silencio;  
huyendo de las palabras  
vacías con que tropiezo.*

José Bergamín,  
*La claridad desierta*

Resta por cierto la pregunta de si es aún posible conservar lo Otro en su alteridad, de evitar re(con)ducirlo a lo Mismo. Preguntarse una vez más si habría alguna forma de eludir las tentaciones —simétricas— de la dialéctica y de la mística. ¿Se sabría, se podría acoger —sin extinguirse en y por el empeño— la Intemperie? “*Queda lo innominado en nombre de que nos llamamos*”<sup>34</sup>. Allí —y cuando— el poder cesa *porque está de más*. Una palabra que *interrumpa*, que haga (que permita) hablar a la intermitencia, una palabra “que acepte no ser más un pasaje o un puente, una

<sup>30</sup> El lenguaje es distancia (de lo inmediato), aunque distancia *estratificada*: “Todo lenguaje es alejamiento, pero únicamente así puede operar, sin que tenga sentido alguno pretender escapar a tal distancia. Sólo que, dentro del lenguaje, hay grados de apartamiento: al primero, de la transposición metafórica, se agrega el nivel filosófico (metáfora de metáfora, casi siempre), que conforma un conjunto de abstracciones cuya referencia, frecuentemente recóndita, es un mito, esto es, la primera codificación metafórica, la que de alguna manera todavía era transparente y sobre la que, en segunda potencia de desplazamiento, se ha levantado el código abstracto del texto filosófico”, según apunta Juan Nuño, *Los mitos filosóficos*, FCE, México, 1988, p. 25

<sup>31</sup> Cfr. R. Ronchi, o.c., p. 141

<sup>32</sup> Cfr. M. Blanchot, *La escritura del desastre*, o.c., p. 84: “La *aletheia* como ‘desamparo’ (*désabritement*) reconduce a la errancia, sentido previsto por Platón (en el *Cratilo*). Por eso, el cuidado de no insistir en la frase muy conocida: ‘lenguaje, morada del ser’”.

<sup>33</sup> De ahí, la pretensión de Blanchot de *soltar* una palabra —errante, plural, fragmentaria— que diga la relación con lo inmediato precisamente como una *ausencia de relación*.

<sup>34</sup> M. Blanchot, *La escritura del desastre*, o.c., p. 78

palabra *que no pontifique* sino que sea capaz de superar las dos riberas separadas del abismo sin llenarlo y sin re-unificarlo (sin remitirlo a la unidad)<sup>35</sup>. Palabra *ciega*, ajena al mundo-de-la-representación (óptica), al mundo de la voluntad y del acto “trans-formador”: palabra anónima y plural, ajena al *yo* y a sus espejismos. Palabra radicalmente *atea*: sin poder, sin sujeto, sin Uno<sup>36</sup>. Allí —y cuando— éste *calla y se dispersa*. En esta separación infinita, en esta llaga extendida, una palabra tan extraña a la (presencia de la) deidad cuanto abierta, expuesta a lo sacro<sup>37</sup>. Una palabra que —a fin de emerger— habría de *dar la espalda* a la “inspiración”, tendría que ser capaz de resistirle. Orfeo no puede *ver* a Eurídice, sólo puede *cantar su (la) pérdida*<sup>38</sup>. Opacidad que emerge sin difuminarse en la luminiscencia del concepto, nada que —no obstante— se expresa, silencio *señalado*: palabra sacra, que proviene de lo desconocido, allí donde no hay ni allí, ni autor, ni origen, ni sentido.

Palabra, en fin, donde palpita (la —irreductible— traza de) *Lethé*<sup>39</sup>.

## 6

*¿Qué río es este cuya fuente es inconcebible?*

Jorge Luis Borges,  
*Heráclito*

Escritura *acéfala*. Porque (ahora) se concederá que lo sagrado no solamente concierne a un ámbito divino, puro, maravilloso, “espiritual”. Es también laceración, mancha, violencia, horror impotente. Es, al mismo tiempo, seducción y terror. Es exceso, monstruosidad, imperfección. Es, en dos palabras, *dispendio y desperdicio*. Lo inmediato, es decir: el *cuerpo*. La *carne* que, pletórica, se opone a las leyes del espíritu, a su *decencia*<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini*, cit. por Ronchi en *loc.cit.*, p. 150. (Yo subrayo).

<sup>36</sup> Recuérdense al *Parménides* de Platón: “Si Uno no es, entonces nada es”.

<sup>37</sup> Este *paso* es, en opinión de Françoise Collin, el abandono del horizonte teológico y la apertura de un espacio “teográfico”: “Mais l’athéisme de Blanchot pourrait bien reconduire à la dimension du sacré, comme d’ailleurs celui du poète Hölderlin. L’espace du sacré n’est-il pas précisément l’espace de l’interruption? Dieu n’est-il pas Verbe, plutôt que Nom? (...) La littérature, en récusant l’onto-théologie, jusqu’à celle du livre, ne serait-elle pas théographique?”, cfr. *Maurice Blanchot et la question de l’écriture*, o.c., p. 115

<sup>38</sup> Vid., *supra*, capítulo séptimo, sección I, prgrf. 3

<sup>39</sup> Lo inmediato se sustrae a toda representación, a toda verdad, a toda *a-letheia*. Por eso, Blanchot puede leer la frase de Nietzsche *Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehen* de la siguiente manera: *Nosotros tenemos el arte para que eso que nos hace tocar el fondo no pertenezca al dominio de la verdad*. Cfr. Ronchi, o.c., p. 167

<sup>40</sup> Cfr. Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1982, p. 201

Carne y sensualidad extrañas a todo cálculo y a toda utilidad. Lo sagrado, lo místico, se encuentran en Bataille, lo hemos visto, referidos siempre a la disolución, la abyección, la obscenidad<sup>41</sup>. “Lo que el misticismo no ha podido decir (al decirlo desfallece), lo dice el erotismo: Dios no es nada si no es desbordamiento, transgresión de Dios mismo en todos los sentidos; en el sentido del ser vulgar, en el del horror y la impureza; en fin, en el sentido de nada...”<sup>42</sup>. El erotismo es el *reverso* (perverso) del trabajo: es gasto — contra la subordinación del tiempo (futuro): contra toda *postergación*. Es —gratuita, soberana— *puesta en juego*. Es *diseminación*.

Pero, precisamente por eso, el tiempo de la soberanía es el no-tiempo de la catástrofe. Momento icariano que *desoye* las (sensatas) advertencias de la Ley. Expiación perpetua de la (instantánea) soberanía. Pues el proyecto de una *existencia sin dilación*, ¿podría mantenerse al margen de la más aguda e inmovilizante paradoja? Por el lenguaje —prórroga, sometimiento de la inmediatez al proyecto, trabajo del concepto— ¿escapar al lenguaje? Pero la palabra es justamente *la pérdida* (interesada) *del instante*. Como escribe Hegel, “el esto sensible es *inasequible* al lenguaje, que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí. Por lo tanto, bajo el intento real de decirlo se *desintegraría*”<sup>43</sup>.

Inasequible, inaccesible al pensamiento, lo que Bataille denomina *experiencia interior* es, justamente, la ¿experiencia? de lo inaccesible mismo: el Castillo de Kafka. Paradoja total: experiencia de la no-experiencia, saber del no-saber.

Que lo inmediato se sustraiga infinitamente al lenguaje —al pensamiento— no excluye sin embargo la posibilidad de *ponerlo en escena*. Bataille confiesa que lo importante del no-saber son sus *efectos*<sup>44</sup>.

Es decir: el sacrificio mismo es una representación, una dramatización —elemental— de la superabundancia cósmica. En la modernidad, que ha sublimado y domado prácticamente a todo el ente, el sacrificio arcaico es reemplazado por la

<sup>41</sup> Emile Benveniste, y ello sin el menor gesto provocador, ha rastreado la etimología del vocablo latino *sacer*: se trata, originalmente, de una noción que no puede expresarse en uno sino en dos sentidos: “lo que está cargado de presencia divina / lo que está prohibido al contacto de los hombres”. Sagrado es, así, lo *consagrado* a los dioses y lo que está *manchado*, lo augusto y lo maldito, lo venerable y lo siniestro. Además, mientras que *sacer* tiene un valor propio, misterioso, *sanctus* “es el estado resultante de una interdicción de la que los hombres son responsables, de una prescripción apoyada por una ley”. Cfr. “Lo sagrado”, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, trad. M. Armiño, Madrid, 1983, pp. 345, 350 y 352

<sup>42</sup> Cfr. G. Bataille, *Madame Edwarda*, o.c., p. 32

<sup>43</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, o.c., p. 70

<sup>44</sup> Cfr. G. Bataille, *Non-savoir, rire et larmes, Oeuvres complètes*, Vol. VIII, 1976, p. 203. También en *La experiencia interior* lo señala: “En el estilo de pensamiento que presento, lo que cuenta no es nunca la afirmación. Lo que digo lo creo, indudablemente, pero sé que llevo en mí el movimiento que quiere que la afirmación, más adelante, se *desvanezca*. Si fuese preciso concederme un lugar en la historia del pensamiento sería, según creo, por haber *vislumbrado los efectos* (yo subrayo), en nuestra vida humana, del ‘desvanecimiento de lo real discursivo’, y por haber sacado de la descripción de esos efectos una luz evanescente: esta luz quizá *deslumbra*, pero anuncia la opacidad de la *noche*: no anuncia más que la noche”, *loc. cit.*, p. 205

literatura<sup>45</sup>. Sade ha escrito, según lo ha visto Klossowski, un libro devoto, religioso, incluso teológico<sup>46</sup>. Pues el misterio es lo excluido por la ley, y lo excluido no es, en el hombre, otra cosa que la infancia — eso que la literatura *recupera*. La poesía es, en este sentido, el holocausto —el sacrificio— del lenguaje (con sentido). Sacrificio ciertamente débil y “simbólico”. En *La experiencia interior*, Bataille reconoce que este acto que arruina (el sentido de) todo acto apenas podría tener consecuencias: “Pero si el sacrificio no es la supresión del mal, no por ello difiere menos de la poesía, en tanto que no está, habitualmente, limitado al dominio de las palabras. Si es preciso que el hombre llegue hasta su extremo, que su razón desfallezca, *que Dios muera*, ni las palabras ni sus juegos más enfermizos pueden bastar”<sup>47</sup>.

El sacrificio —la muerte— que está en obra en la literatura ciertamente *no basta*. Porque la poesía es lenguaje, pero *lenguaje (de lo) imposible*. Y lo es “no porque dé una voz al *puro Afuera* del lenguaje, sino porque más que nada pone en juego la posibilidad misma del lenguaje, condenándolo así a su propia insensatez”<sup>48</sup>.

La poesía —la literatura— *no dice lo sagrado* (lo inmediato, el instante, la soberanía: lo imposible), sino que *habita el límite* entre el mundo profano —el mundo de las leyes y las necesidades— y el espacio sacro, anárquico, caótico, del exceso cósmico, allí donde *no podemos ser* y donde *el silencio reina*. La literatura no es lo sagrado, sino *su confin*. Experiencia-límite que hace de la poesía una perturbación, una oscilación, una *indecisión*. Si es soberana, está destinada a su propia quiebra, a su propio naufragio en la violencia o en la indiferencia del *puro afuera*. Si ha de seguir siendo palabra, debe abrirse al abismo — sin sucumbir al vértigo. La poesía es así, esencialmente, *poder de negación del poder*: negación de sí, cuando se conserva y también cuando se rebasa a sí misma<sup>49</sup>. No tiene el poder de cambiar nada, pero sí —como el erotismo— de suspender (sin eliminar) la ley. Por ello, su tiempo no es ya la *noche sagrada*, sino el tiempo del *ocaso*: la agonía, la ambigüedad, la penumbra, el margen, la equivocidad, el simulacro, la orfandad. La imposibilidad de la palabra — y la imposibilidad de callarse.

El borde. Entre la desesperación y la carcajada<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Vid. *supra*, capítulo sexto, sección II, prgrf. 6

<sup>46</sup> La monotonía sadiana se despliega así “con la intención de sondear un misterio no menos profundo, ni quizá menos ‘divino’ que el de la teología”, cfr. Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, Seuil, Paris, 1947, p. 123

<sup>47</sup> *La experiencia interior*, o.c., p. 143

<sup>48</sup> Cfr. R. Ronchi, o.c., p. 210. El ejemplo de esta imposibilidad no es, desde luego, la *escritura automática* de Breton, sino el proyecto proustiano de *recuperar el tiempo* (perdido).

<sup>49</sup> Cfr. *Oeuvres complètes*, Vol. III, 1971, p. 531. Cit. por Ronchi, o.c., p. 213

<sup>50</sup> “A partir del momento en que el esfuerzo de comprensión racional culmina en la contradicción, la práctica de la escatología intelectual dirige la deyección de los elementos inasimilables, lo que equivale a verificar vulgarmente que una carcajada es la única salida imaginable, definitivamente terminal, y no el medio, de la especulación filosófica”, cfr. G. Bataille, *Obras escogidas*, o.c., p. 256. Vid. también François Warin,

## 7

*O cristalina fuente  
si en esos tus semblantes plateados  
formases de repente  
los ojos deseados  
que tengo en mis entrañas dibujados*

San Juan de la Cruz,  
*Cántico espiritual, XI*

*Nur ein Gott kann uns retten.* Las palabras, piensa Heidegger, pueden decir lo sagrado sólo como *medio de lo divino*. Lo que no pueden hacer es *nombrar* a su habitante. Un habitante que no puede ser identificado porque *él mismo es una indicación*. Quizá toda la meditación heideggeriana acerca de lo sagrado gire en torno de ese centro único que es la palabra de Heráclito: *Oute legei, oute kryptei alla semanei*<sup>51</sup>. Ni lo sagrado, espacio indecible de todo lo decible, ni lo divino, amenaza permanente de clausura, son para los humanos. Ni siquiera pertenecen o se inclinan ellos, ya, al reino de los semi-dioses. El *medium* de los mortales es la transición, el *paso*. Los hombres: *bestias angélicas*. “La Claridad (*Lichtung*) es el fundamento de la esencia de la salvación, o, dicho de otro modo, de lo angélico (*das Engelhafte*), en lo cual consiste lo propio de los dioses”<sup>52</sup>.

La Claridad: allí donde se destraba el *juego del mundo*.

## 8

*Pertenecerle al salto. No al festín, su epilogo.*

René Char,  
*Las hojas de hipnos*

Al principio, no había Uno: jefe, dios, yo. Tampoco hay todo: siempre falta uno. Hay unos, hay todos: pluralidad incompleta — sin promesa, en busca de su metáfora. Una —imposible, insoportable— vuelta al antes del lenguaje, antes del mundo. “La noche me salva. No podemos *ver* sin peligro de enloquecer: las cosas nos revelan, sin revelar nada y por su simple estar ahí frente a nosotros, el vacío de los

---

*Nietzsche et Bataille*, o.c., en esp. cap. III

<sup>51</sup> Heráclito, fragmento 93

<sup>52</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 20 (cit. por Jean Greisch, “Hölderlin et le chemin vers le sacré”, o.c., p. 566).



nombres, la falta de medida del mundo, su mudez esencial”<sup>53</sup>. Quizá sea ineludible esa terrible fascinación por y en lo sagrado, que, al cabo, no es más que la “vertiente no humana del universo: perder el nombre, perder la medida. Cada individuo, cada cosa, cada instante: una realidad única, incomparable, incommensurable”<sup>54</sup>. Inasible realidad por detrás de toda realidad, realidad previa a lo real. Decir —poético— que en su (re)volverse conduce por múltiples vías a lo indecible.

Porque los nombres, ¿cuando podrían ser *proprios*? “La realidad que revela la poesía y que aparece detrás del lenguaje —esa realidad visible sólo por la anulación del lenguaje en que consiste la operación poética— es literalmente insoportable y enloquecedora. Al mismo tiempo, sin la visión de esa realidad ni el hombre es hombre ni el lenguaje es lenguaje. La poesía nos alimenta y nos aniquila, nos da la palabra y nos condena al silencio. Es la percepción necesariamente momentánea (no resistiríamos más) del mundo sin medida que un día abandonamos y al que volvemos al morir. (...) La escritura es una búsqueda del sentido que ella misma expelle”<sup>55</sup>.

Lo sagrado: la poesía: el abismo: (es decir):

*un habla de infinito,  
habla de la muerte baldía  
y del Solo Nada*

(Paul Celan)

---

<sup>53</sup> Cfr. Octavio Paz, *El mono gramático*, Barral, Barcelona, 1974, p. 100

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 113-114