

Los lugares divinos

Jean-Luc Nancy, Editions Trans-Europ-Repress, Mauvezin (Francia), 1987.

Traducción: **Gabriela Milone**
Universidad Nacional de Córdoba
CONICET**Luego, un lugar***el temblor de la voz en la plegaria ondula*
Edmond Jabés

Una pregunta, aunque imposible, sigue siendo urgente, acaso la más urgente entre todas las preguntas: “¿qué es Dios?” Y más aún ¿una respuesta que argumente sobre su esencia o su existencia podrá dar cuenta de lo sagrado, de su manifestación? ¿No será que, si hubiera respuesta a la pregunta, habría inevitablemente un pensamiento y un discurso que al preguntarse por *Dios* también responda por el *ser*, el *hombre*, el *mundo*, la *historia*, etc.?

Evidentemente, es necesario reconocer –sostiene Jean-Luc Nancy en este libro– que esta pregunta “no puede ser formulada más que cuando de Dios o de los dioses ya no queda nada de divino”; porque un Dios que se impone como presencia indiscutible a la experiencia invalida toda posibilidad de la pregunta. Vale decir, no sólo la pregunta por Dios produce un discurso que no habla de Dios, sino que incluso la pregunta sólo es posible cuando lo divino se manifiesta en su mismo vaciamiento.

Definitivamente, no hay dios que se muestre, lo divino está vaciado de toda presencia y de toda ausencia, lo cual –dice Nancy– “no deja más que lugares desnudos, donde ninguna presencia se retira ni adviene”. De este modo, podría creerse que la pregunta, en su urgencia, vira hacia su formulación negativa, interrogándose por aquello que no es Dios. No obstante, lo divino ya no se manifiesta *en ausencia* sino *como ausencia*. ¿Acaso es la ausencia de lo divino lo que acontece precisamente como divinidad? ¿No habrá que dar un paso más (aunque no haya más-allá, tal como lo expresaba Blanchot con su *le pas au-delà*) y ser capaces de preguntar más bien *si aún hay un sitio* para Dios? Esto es, si *luego* de Dios, hay aún un *lugar* donde sea posible pronunciar no vanamente el nombre de Dios. Dios ha muerto, luego no hay Dios. Y es en esa “nada de Dios” (*pas de dieu*) donde un *lugar* se espacia para lo divino desnudo, vaciado, declosionado.

Sin duda, *Los lugares divinos* (publicado originalmente en 1987) se ubica en la misma línea de reflexión de lo que, algunos años después, Jean-Luc Nancy nombrara como la “Deconstrucción del

cristianismo”, propuesta que hasta el momento contiene dos tomos: *La Dècloision* (2005) y *L’ Adoration* (2010). Decimos que participa de esta reflexión sostenida de Nancy sobre el cristianismo en tanto pueden observarse cuestiones que continúan siendo pensadas por el autor, a saber: la pregunta por Dios (no tanto por qué es *Dios*, sino por cómo es posible que aún sea necesario y urgente hacernos esa pregunta); la (im)posibilidad del lenguaje para/de lo divino; la indagación en la noción y la experiencia de la *fe* como una categoría distinta de la creencia religiosa; la necesidad de deconstruir la tradición judeo-cristiana para *decloisionar* el pensamiento hacia una dimensión no religiosa, donde se asuma la herencia del cristianismo en ese vacío de la apertura que resta, en esos lugares divinos sin dios/es. En esa vacancia, vacío de los templos donde reverbera la ausencia, Nancy sostiene que deberíamos poder acoger, desde nuestra *razón decloionada*, a la *piedad* y la *adoración* propias del pensar. Nuestras palabras, dice Nancy, son primeramente palabras de adoración, palabras dirigidas, atentas. En esa atención del lenguaje, en ese tenderse a un otro, en ese exceso siempre in-finito y cada vez actual de la palabra, el pensamiento –que siempre es movimiento del/un cuerpo, para Nancy– sostiene su fe en la excedencia, en la pasión del sentido que, como dice en *La Dècloision*, “la palabra «sagrado» no fue más que una designación”.

La deconstrucción del cristianismo debería penetrar, con mirada crítica, en su conformación como monoteísmo-atéismo, y observar que la postulación de un único Dios (*unicidad principal*) no modifica en nada sino que más bien confirma la construcción clausurada de la metafísica occidental, su tautología de reenvíos continuos desde el mundo a Dios, desde lo sensible a lo inteligible, desde lo inmanente a lo trascendente. El ateísmo niega el principio divino, pero así no modifica su estructura; entonces quizá haya que postular, dice Nancy, un “a-atéismo” que, antes que un *tartamudeo*, podría pensarse –en la misma línea del *pensamiento de lo neutro* de Blanchot– como una doble negación que deja en suspenso al segundo término. Vale decir, el ateísmo no se opone al monoteísmo más que en la inversión de sus términos, en el cambio de sus signos positivos en negativos; y el cristianismo, para Nancy, los condensa a ambos, los contiene, albergando así su “auto-deconstrucción”.

Tres serían los puntos de *decloisión* que Nancy a menudo marca en el cristianismo como un monoteísmo-atéismo: por un lado, el “Deus absconditus” (Isaías 45, 15), donde más que un Dios escondido (o sea, un ‘alguien’ predicado como oscuro, desconocido, oculto), se trata de una divinidad de la *absconditas*, de una *relación sin relación* (diríamos también con Blanchot) con la ausencia divina. Asimismo, habría que considerar el movimiento de la *kénosis* (Filipenses 2, 7), vale decir, el movimiento de la exinación del Logos en su auto-vaciamiento según el cual Dios se despoja de sí mismo en la humanidad de Cristo. Y por último, Nancy considera el célebre *Proslogion* de San Anselmo donde, al postular que Dios es más grande de lo que puede ser pensado, el pensamiento sabe que piensa un exceso sobre sí.

De este modo, desde la divinidad de la *absconditas* y del *vaciamiento*, y desde la *excedencia* del propio pensamiento cuando piensa (a) “Dios”, el cristianismo auto-deconstruido expone la “carga

de la declosión”, la cual está condensada en la siguiente pregunta: “¿somos capaces de tomar nuevamente la exigencia que lleva al pensamiento fuera de sí mismo?” O también: ¿somos aún capaces de una fe *en nada*?, ¿podremos aún dirigir una palabra suplicante a la ausencia, pensando *en* los lugares divinos *desnudos* de toda presencia?, ¿podremos escuchar nuestra voz suplicante haciendo eco en el vacío de los templos, murmurando una plegaria para nadie?

Este pensamiento, que siga las huellas de las cenizas de una fe que ya no se sostendrá más que en nada, se *hace lugar* en los sitios *desnudos* donde lo divino se experimenta precisamente como su ausencia. Y así, quien fundamentalmente es (re)pensado en este recorrido por Nancy es Heidegger, tanto en su postulación del “ultimo dios” (*Beitrage Zur Philosophie*) cuanto en la larga indagación que, de la mano de Hölderlin, Heidegger realiza sobre la falta de nombres sagrados. Así, desde y con Heidegger, se piensa lo divino en vinculación con este *dios último*, completamente diferente a los conocidos, que se manifiesta en forma de *pasaje*, vale decir, en esa indecible manera de darse en la que no se puede determinar si es el extremo o el comienzo, si es un dios que se acerca o se aleja, si se da o si está *en falta*. Su lejanía se confunde con su cercanía y viceversa: el dios está pasando, está tan cercano como lejano, y su pasaje hace señas, llama e invita. Es esta falta la que revela a lo divino no como algo oculto, sino como algo *suspendido, retirado, distante*, vale decir, algo que se manifiesta *como falta, como distancia, como vaciamiento*; falta que a su vez le hace señas al pensamiento desde su retirada, su retraimiento y su ausentamiento de todo nombre y manifestación. El pensamiento, *allí*, se arriesga al vacío de las significaciones, al exceso del lenguaje, corriendo el *riesgo* de un pensar *arriesgado* ahí donde no hay más que *riesgo*.

Una voz tiembla cuando eleva (¿pero hacia dónde?) su plegaria: *luego* de Dios, queda un *lugar* para el pe(n)sar, un lugar para la *adoración* del exceso de toda palabra. De este modo, lo que ondula y ritma la voz, lo que abre continuamente la boca, es la *fe en nada*, esa fe que toca el extremo del pensamiento en la simple y desnuda verdad de que no hay nada en lugar de Dios.

Gabriela Milone

0. ¿*Qué es Dios?* ¿Por qué esta pregunta? ¿Sería una cosa? Y ya que está muerto ¿no le debemos consideración, al menos, por la persona que fue?

“¿Qué es Dios?” no es menos que una pregunta clásica, recibida y admitida por la más estricta de las teologías. ¿*Qui sit Deus?*: ni los Padres ni los Concilios desapruban la pregunta. Al contrario, es la pregunta teológica por excelencia (es decir, la pregunta onto-teológica) ya que

presupone *quod Deus est*, o sea, que Dios es. Si para el teólogo se trata de *que él es*, se puede entonces preguntar *qué es*, qué género de cosa o de ser es –fuera de lo que no puede ser respondido por esta pregunta, lo cual también está en la más estricta tradición, no solamente del cristianismo, sino indudablemente de todo monoteísmo: se debe decir que Dios es, o se debe decir de Dios que él es, pero es posible que no se pueda decir de qué está hecho su ser único y eminente.

“¿Qué es Dios?” habría sido la pregunta necesaria y sin respuesta en la que el dios habría proyectado retirarse.

“Digo: Dios es una esencia; pero seguidamente y con más fuerza, lo niego diciendo: Dios no es una esencia, puesto que él no es una de esas cosas que definimos por género, diferencia y número. Y después de esto, de esta oposición, infiero: Dios es una esencia por encima de toda esencia, y procediendo así, mi inteligencia se establece en el infinito y allí se diluye” (San Alberto el Grande).

Puedo responder, en tanto puedo eliminar las falsas respuestas (es decir, finalmente, todas las respuestas): Dios no es predicable. (Se trata de un instante, al colmo de la saturación filosófica, en la reabsorción hegeliana de la predicación: en Dios, el sujeto y el predicado pasan de uno a otro). Exponiendo la cuestión de la teología del Dios único y eminente, ya se tiene la respuesta: *Deus est quod est*, Dios es el hecho mismo de su ser, del cual el *quod* es inaccesible a la pregunta “¿quid?”. Él desafía la pregunta, la diluye, y así la satisface.

El dios de los Judíos decía “Yo soy quien soy”; y no decía, como lo comprendían los Griegos, “yo soy el que soy”. Los dioses de las otras naciones decían que ellos eran los dioses, o no decían nada. De una o de otra manera, el dios se mostraba en su presencia oculta. Si el dios ya no se muestra, si tampoco oculta su presencia en su ser divino, no deja más que lugares desnudos, donde ninguna presencia se retira ni adviene.

1. La pregunta “¿Qué es Dios?” es una pregunta de esencia monoteísta. No porque nombre a “Dios” en singular: esta denominación no es más que una consecuencia del monoteísmo, y desde el inicio, éste consiste en una prevalencia del ser de lo divino (o de lo divino en tanto que ser) por sobre las cualidades, funciones o acciones de lo divino. El monoteísmo no procede, contrariamente a una representación vaga y corriente, de una reducción del número de los dioses; no proviene de una condensación o de una afectación del Panteón: en síntesis, el monoteísmo no consiste en la perspectiva de *un* solo dios, opuesto a la perspectiva de muchos dioses. Sino que significa una perspectiva completamente otra de lo divino, o una mirada completamente otra sobre él: aquí, lo divino vale en tanto que ser, y sus cualidades y acciones dependen del hecho de su ser.

(Seguramente, se presupone aquí que el ser es uno por definición, que se trata del ser en sí o del ser en particular de tal o cual ente. Preguntar si el ser podría ser dicho en plural, es decir, *más de uno* o *menos de uno*, es una cuestión situada bastante lejos, ante de nosotros).

¿Quid sit Deus? presupone *quod Deus est*, y en consecuencia se pregunta cuál es el ser propio de ese Dios que es *–Deus est, ergo unus est*. Su cualidad puede quedar incognoscible, pero al menos su cantidad es cierta, y de alguna manera conforma la cualidad primera *de* toda cualidad divina: Dios será bueno, vengador, poderoso, misericordioso en tanto que es uno y no a la inversa. Así, Dios es Dios en tanto que él es, o que él existe, por excelencia, siendo uno. La idea de la excelencia de la existencia en el ser-uno define la esencia del monoteísmo. Esto no significa que confunde simplemente Dios y Ser; sin embargo, Dios es, al menos, la excelencia del Ser. (De este modo, el judaísmo no-griego no es monoteísta: la fe en el dios de un solo pueblo no es la fe en un solo dios, incluso es a la inversa.)

El “politeísmo” –que se denomina así a partir del monoteísmo– sitúa también a los dioses que *son*; pero este ser, como tal, es común a todas las cosas que son y no constituye la excelencia del ser. En oposición, lo que distingue al dios es, desde el inicio, una cualidad común a la raza de los dioses (la inmortalidad), seguida de una o de varias cualidades particulares a cada uno de ellos. Por lo tanto, no forman un conjunto de figuras de lo único divino; ellos comparten la inmortalidad divina; pero esta cualidad divina no tiene existencia por sí misma, sobretodo porque no tiene, por su parte, la cualidad humana del carácter mortal. La inmortalidad y la mortalidad no existen: por el contrario, *existir* tiene lugar de manera ya sea mortal como inmortal. Lo divino no existe más que en los dioses, en cada dios en tanto que él es *ese* dios distinto, *ése* que existe de manera inmortal, Apolo, Indra o Anubis. En este caso, la pregunta se formula así: *¿quién es ese dios?* Es una pregunta que lleva a la distinción de un existente, y no a la excelencia del existente. Es por esto que la pregunta puede llevar, si llega el caso, a los dioses nuevos: los dioses pueden sobrevenir.

2. “De manera excelente, Aristóteles ha dicho que no debemos mostrarnos moderados más que cuando se trata de dioses”, escribe Séneca. El pasaje de Aristóteles se ha perdido, así como los dioses de los que hablaba. Entre nosotros, debemos tener un poco más de moderación. Porque no podemos escapar al sentimiento de esta vanidad: no hay nada que decir de Dios.

“Dios”, el motivo o el tema de Dios, la cuestión de Dios, no nos dice nada. O bien, es tan clara para una mirada desprevenida, que lo que el tema de “Dios” podría decirnos está ya totalmente arrojado o puesto fuera de él. De ahora en más ¿hay un discurso sobre lo divino que con todo rigor pueda no confundirse con otro sobre... “el sujeto” (o su “ausencia”), “el deseo”, “la historia”, “el Otro”, “el ser”, “la palabra”, “lo sublime”, “la comunidad”, quién sabe qué más? Como si “Dios” hubiera estallado, Osiris desmembrado a través de todos nuestros discursos (así se hablará aún de lo divino como fragmentación, dispersión, suspensión, etc...). Como si lo divino, Dios o los dioses constituyeran el lugar o el nombre común –y como tal, borrable, insignificante– de toda cuestión, de toda exigencia del pensamiento: por todas partes donde el pensamiento toca la extremidad, el límite, la verdad, la prueba; en síntesis, por todas partes donde se piensa, se trata de algo que ha llevado –o que parece haber llevado, antigua o recientemente– un nombre divino.

(En un breve texto que no carece de fuerza, Jean-Luc Marion definía el encuentro, para él necesario, de la modernidad y la teología en el “principio de razón insuficiente”: la modernidad reconocería la insuficiencia (de la conciencia, de los discursos, etc.) y la teología vendría a proponer, con Dios y con el don de la Caridad, el pensamiento de una “razón insuficiente” (o de lo que también Marion llama la “separación”, la “distinción”, o la “distancia” de los seres), opuesto totalmente al ser de la metafísica. En realidad, esto viene a confirmar lo contrario: no se encuentra a Dios, sino que él se borra aún más evidentemente y aún más definitivamente, asumiendo todos los nombres de la diferencia generalizada y multiplicada. El monoteísmo se resuelve en politeísmo, y de nada sirve afirmar que ese politeísmo sería la verdadera palabra y la verdadera presencia de Dios, en su distancia con el Ser supremo de la metafísica. Porque el Dios infinitamente ausente o infinitamente distendido por la distancia infinita de dios no es nombrado como “Dios”, ni presentado de ninguna manera como “Dios” o como divino. Si se lo ve bien, aquí no hay ninguna teología que se revele, ya sea ontológica o antropológica; y no se dice *nada de dios* que no sea también dicho de otra cosa que del dios, del “acontecimiento”, del “amor”, de la “poesía” ¿y quién sabe de qué más? Porque, al contrario, no se reconoce que el pensamiento, en nuestra época, arrebatara a dicha “teología” el privilegio del discurso sobre el Otro, sobre el Infinitamente-otro y sobre el Otro-infinito. Le quita el privilegio de decir el *absconditum* de la experiencia y del discurso. Así, esta “modernidad” responde, quizá en secreto, a la verdadera destinación de una *teología*: porque postula que, para hablar de Dios, será necesario hablar de otra cosa que del Otro, de lo Oculto, y de su alejamiento infinito (si es que al menos aún se trata de “hablar de alguna cosa”). En tanto no entendamos lo que hemos dicho, no llegaremos más lejos de la interminable post-teología de una trascendencia que es continuamente invertida en inmanencia, y de la cual la “meta-religión” de Bloch, con todo su candor metafísico, es un excelente ejemplo. Bautizando nuestros abismos con el nombre de “Dios” cometemos, al menos, dos errores o dos incoherencias: colmamos los abismos, atribuyéndoles un fondo; y blasfemamos (en el sentido propio del verbo) el nombre de “Dios”, haciéndolo el nombre de *algo*. El error más sutil –y el más teológico– consiste indudablemente en *creer* que el infinito no tendría un fondo, y que nombrar una “persona” no sería nombrar una especie de “cosa”...).

En muchos textos admirables, Levinas puede decir “Infinito” a Dios, en el sentido de “no tematizable”; aunque ya tematice este “Infinito” al mismo tiempo que se lo presenta, y aunque esta “revisión del mal infinito de Hegel” que sugiere daría a lo inacabable la dignidad divina. Entonces, vale considerar la pregunta por si hay algún discurso sobre Dios que pueda distanciarse, por poco que sea, de aquel de Hegel (incluso siento éste *revisado*); es decir, del discurso de la filosofía, o incluso de la onto-teología dialéctica de la muerte de Dios). Vale suponer que todo podría ser no más que un asunto de bautismo: de un momento a otro, se podría rebautizar con el nombre de Dios aquello que había sido desbautizado. Y ese “bautismo” sería apenas una metáfora: en adelante,

se tendría que tematizar, aún allí, el “misterio” del “sacramento” en diversos discursos del nombre, del nombre propio, de lo propio del nombre, de la elección, de lo simbólico, etc., etc., etc.

No es suficiente pues preguntarse qué es Dios. Incluso esto puede producir el medio más seguro para malograr la pregunta (si es que al menos lo es, si es que oculta o revela una verdadera pregunta); porque Dios quizá ha devenido todo (o nada): quizá ha devenido, al menos a título de posible, una verdadera pregunta, exigencia o extremidad del pensamiento. Habría que ser capaz de preguntarse, para darle una vuelta diferente a la cuestión o a la pregunta, *si hay un sitio* para Dios, si aún hay lugar para él: es decir un lugar donde no se confunda con ningún otro, y en consecuencia, donde aún valga la pena nombrar el nombre de Dios (¿es éste el único nombre posible? Volveré sobre eso). Un lugar que permita prescribir, con Bias de Priène: “*En materia de dioses, díles que ellos son dioses*”.¹

¿Se trataría, en efecto, de una cuestión de sitio, de un lugar distinto, y no de una cuestión de ser? Pero el acceso a una cuestión así (o a una “pregunta” así, o a una búsqueda [*quête*] así), cuyo dominio me excede, no se me brinda mediante un discurso *de Deo*, sea cual fuere. No distingo ni la “cuestión” ni su acceso. Solamente supongo que no es, ni puede ser, una cuestión *de Deo*; supongo que habría que distanciarse y encontrar un lugar a distancia para decir de los dioses que ellos son los dioses. Es por esto que, a manera de método, me he sentido obligado a fragmentar mi discurso.

3. (*Los lugares divinos*: los dioses y sus lugares; los sitios que han abandonado, y aquellos donde se esconden; los dioses sin fuego ni lugar, los dioses nómades; el *aquí* donde los dioses se encuentran *así*; los lugares comunes de Dios; los dioses comunes a todos los lugares, en cualquier lugar, en algún lugar; Dios: en lo que es un *topos*; tópicos o atópicos divinos; dioses y lugares: tratado de la paronomasia divina; ¿dónde encontrar a dios, en qué lugar?).

“Para tí, oh Dios de gloria y de majestad, no necesitáis de lugar alguno, pues habitáis en vos mismo sin otra extensión (Bossuet).² ¿Pero cuáles son, pues, esos lugares: “en vos mismo”?).

4. Jean-Marie Pontévia escribió: “el culto a la Virgen es uno de los mayores acontecimientos de la historia de Occidente. Es un acontecimiento cuyas primeras fases son datables, y es un acontecimiento mayor porque quizá es el último ejemplo, en Occidente, del nacimiento de una divinidad.” Propongo agregar que ese “último” ejemplo significa quizá, y debió acaso significar para Pontévia, que un nacimiento divino es siempre posible, y que es aún posible. Pero al mismo tiempo esto significa que un nacimiento de este tipo no tiene nada que ver –más bien al contrario– con un

¹ La frase de Bias de Priène a la que hace alusión Nancy (“Au sujet des dieux, dis qu’ils sont des dieux”) está incluida, con una modificación (“Au sujet des dieux, contentez-vous de dire qu’ils existent”) en Diógenes de Laerte: *Vies et doctrine des philosophes de l’antiquité*, Tomo I, Liv. I, Chap. 5, Paris, Charpentier, 1847, p. 42. [T].

² La cita está incluida en Bossuet: *Elevaciones del alma a Dios, sobre todos los misterios de la religión cristiana*, Tomo I, Madrid, Antonio Fernández, A costa de la Real Compañía de Impresores y libreros, 1785, p. 93 [T].

“retorno”, con una restauración o con una reinención de lo divino. Pontévia lo sabía bien: “no se reinventa lo sagrado”. La divinidad que había nacido en la figura de la Virgen no era el retorno o la reencarnación de una antigua divinidad. Era la divinidad de la época nueva: de una nueva época de la pintura y de la mujer, así como también la época en la que Dios mismo se perdería en el concepto. Contra Dios, ella era una señal divina.

El “último dios” del que habla Heidegger podría comprenderse en este sentido: no es el dios que viene después de los otros y que cerraría su serie, y quizá tampoco sea del todo “un dios”; pero siempre hay un último dios aún por nacer, un último dios por venir, o por desaparecer. Que venga o que se vaya –y quizá su *venida* es, de hecho, su *partida*–, su pasaje hace una señal. Está “*im Vorbeigang*”: está de pasaje, o está pasando. Es pasando como él es, y es porque tiene su modo de ser esencial en el *Wink*, es decir, en el gesto que se hace para “hacer señas”, llamar, invitar, arrastrar o seducir: guiño de ojo, gesto de la mano. El dios, el último dios: aquél que pasando invita, llama, arrastra o seduce, sin nada “significar”.

Esto podría titularse: *un guiño de ojo de la Santa Virgen*. Este sería el movimiento de la profanación, la Virgen devendría Venus (Pontévia ha estudiado esto). Es decir que esto nos haría eliminar la cuestión: ¿aquello que nos invita nos conduce a profanarlo? No es que, en buen dialéctico, lo profano haga señales a lo sagrado. Pero “hacer señales” es quizá siempre divino. Y la Virgen habría hecho señales, por primera vez (o quizá, por última), en la profanación misma del dios, más allá de lo “sagrado”.

5. Las dos preguntas: “¿qué es Dios?”, “¿quién es ese dios?”, parecen implicarse. Porque no se puede preguntar “¿quién es ese dios?” si no se sabe ya que se trata de un dios, y si en definitiva, no se sabe en general qué es un dios, o lo divino. A la inversa, no se puede preguntar “¿qué es Dios?” más que cuando un existente se nos ha presentado o designado como “Dios”. Sin embargo, esto no es así más que de manera aparente. Preguntar “¿quién es ese dios?” supone que se lo reconozca como siendo un dios: pero esto no es un efecto del saber de lo divino que se habría tenido desde el principio por haber examinado “¿qué es Dios?”. Se reconoce un dios como dios, o como divino, sin tener la menor idea de lo que es ni de lo que podría ser, porque se manifiesta como tal. (En esto consiste eso que llama a la conversión). Lo divino está precisamente en eso que se manifiesta y que se hace reconocer fuera de todo saber sobre su “ser”. Dios no se propone como un nuevo género de ser –o de ausencia de ser– para conocer. El se propone, eso es todo.

A la inversa, la pregunta “¿qué es Dios?”, contrariamente a las apariencias, no se formula cuando un dios efectivamente se ha propuesto: porque proponiéndose (o imponiéndose) suprime hasta la posibilidad misma de esta pregunta. La pregunta “¿qué es Dios?” no puede ser formulada más que cuando de Dios o de los dioses ya no queda nada de divino; es decir, nada que se haga conocer por su sola manifestación, por su solo pasaje o por su solo *Wink*. Esta pregunta es formulada cuando no queda de los dioses o del Dios más que el nombre, “*Dios*”, como un extraño

nombre medio-propio, medio-común, del que conviene preguntarse desde entonces qué cosa o género de ser significa.

6. “Dios” ¿es un nombre propio o un nombre común?

Santo Tomás niega que sea un nombre propio. Porque el nombre propio designa, no la naturaleza de un ser, sino ese ser preciso *–hoc aliquid–* en tanto que sujeto particular. Ahora bien, Dios no es un sujeto singular, dice Santo Tomás, aunque no sea tampoco una naturaleza universal. El nombre común, por su parte, designa la naturaleza de su ser: pero la de Dios nos es desconocida para siempre. Resta pues que ese nombre, “Dios”, designa a Dios por la operación mediante la cual nos es, al menos, conocido. Será un nombre tomado por metáfora en una de las operaciones divinas, tal como lo indica San Juan Damasceno: “Dios viene de *a theein*, lo que significa *acudir, para sostenerlo todo*, o de *aethein*, esto es, *arder* (Padre Nuestro Dios es un fuego que consume toda maldad), o de *theasthai*, esto es, *tenerlo presente todo*”.³ Si se considera el origen del nombre, hay un nombre más apropiado para Dios: “*El que es*”. Pero el nombre *Dios*, a pesar de su origen metafórico, queda como un nombre superior si se considera todo lo que está encargado de significar, y que es la naturaleza divina. (*El que es* no cualifica su naturaleza; significa que él es, pero no lo que es, incluso tampoco que él es el ser). Sin embargo, para Santo Tomás hay un nombre más apropiado aún: el Tetragrama de los Hebreos “que significa la sustancia misma de Dios, incomunicable, y, si se puede decir así, singular”.⁴

Para finalizar, el Dios que supone ser la excelencia del ser y ningún sujeto singular, es reconocido *de cualquier* manera como singular, respondiendo a un nombre propio impronunciable. El Tetragrama no es una metáfora, ni de cuidado, ni de fuego, ni de visión, pero es el nombre propio de aquello de lo que no se pronuncia su nombre propio. El Tetragrama es *magis proprium* de todo otro nombre, pero en tanto es impronunciable (*Tetragrammaton* es el nombre de ese Nombre, pero no es el Nombre), por consiguiente, es impropio. En consecuencia, “*Dios*” (eso que llamamos “Dios”, y no el nombre Dios/Theos con sus metáforas) es el nombre mismo de la impropiedad del nombre. *Tetragrammaton* es el nombre común de ese Nombre, o de este nombre en tanto que falta de nombre. “Dios” llama al dios ahí donde falta su nombre: pero lo divino es un nombre que falta...

Es por esto que, más allá de la metafísica del Tratado de los Nombres Divinos, desde Dionysio hasta Tomás, e incluso hasta nosotros, se repite el Dios innombrable (el exceso absoluto del ser sobre la palabra, o de la cosa sobre el signo, no es más que una ley de la metafísica que se aplica por excelencia cuando está en cuestión la excelencia del ser); “Dios” es ese nombre común

³ Estas palabras de San Juan Damasceno son citadas por Santo Tomás en *Suma Teológica*, Cuestión 13: Art. 8. “Sobre los nombres de Dios”, BAC, Madrid, 2001, p. 193 [T].

⁴ Esta cita pertenece a *Suma Teológica*, Cuestión 13. Art. 11. “La naturaleza divina”. BAC, 2001, p. 198: “que se da para comunicar la misma sustancia incomunicable, o si se puede decir así, singular de Dios”. [T].

(esa metáfora, propia-impropia por definición) que *deviene* un nombre propio solamente cuando está *dirigido* a ese existente singular falto de nombre. Entonces, la plegaria, la invocación, la súplica (¿quién sabe qué más?) están dirigidas a la falta de un nombre:

*Dios mío, Dios mío, la vida está ahí
simple y tranquila ...*⁵

Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? ...

7. ¿Qué significa “Dios mío”?

Aquí no hay apropiación, privatización, ni tampoco una subjetivización de Dios. “Dios mío” dice que solo yo soy, cada vez, quien puede llamar a Dios o al dios. Es la voz de alguien, también él singular, que puede llamar y nombrar ese otro singular. Hablando de “Dios”, el discurso habla del dios, de los dioses o de lo divino. Pero la palabra de alguien se dirige a *Dios*. Se dice “Dios mío” como se dice “amigo mío”, o como se diría “Señor mío”, quien se ha convertido en “mi señor”. Cada vez que aparece este posesivo, se oculta aquello que habría que llamar un interpelativo: tú, aquí, ahora, el tú entra en relación singular con el yo. Esto no asegura la relación, ni la mide de ninguna manera. Pero la declara, y le da su oportunidad.

“Dios mío” significa: aquí, ahora, entro en relación singular con la falta de un nombre singular. También se está autorizado para preguntar: ¿quién tiene el derecho o la capacidad de decir “Dios mío”?

8. En relación a Dios, indudablemente hoy lo más decisivo es lo siguiente: no es innombrable en el sentido metafísico del ser inaccesible a todos los nombres, del ser que trasciende todos los nombres, e incluso el nombre del ser mismo, según la tradición constante que es la misma tradición de la onto-teo-logía (San Juan Damasceno: “está por encima de todo lo que es y por sobre el ser mismo”; incluso si se piensa en la “sobreesencia” divina del Pseudo-Dionisio, de Eckart o de Ruysbroeck, es igual a la siguiente exigencia de Levinas: “Entender un Dios no contaminado por el ser”). Dios no es innombrable en ese sentido, porque en ese sentido la innombrabilidad resulta de un exceso sobre los nombres y el lenguaje, mientras que la innombrabilidad del dios al que me dirijo (si puedo) resulta de una falta de nombre. Hoy, Dios es innombrable por cuanto su nombre, o sus nombres, faltan. No hay una impotencia de los nombres en general para expresar o designar a Dios (por lo mismo que, recíprocamente, lo innombrable no es ni necesariamente ni exclusivamente divino: en efecto, el nombre del “ser” no es apropiado más que para el ser si este “no es”, como lo dice Heidegger). En efecto, podría ser que lo “innombrable” nunca sea divino y que lo divino sea siempre nombrado (esto es lo que está en la falta de su nombre). Pero es el nombre propio lo que está en falta.

⁵ Estos versos son de Paul Verlaine, incluidos en el poema “Le ciel est, par-dessus le toit” del libro *Sabiduría* (1881) [T].

Para nosotros este es el destino de todos los nombres divinos (o de lo divino en todos los nombres): no designan más a los dioses, es decir, que ya no podemos más llamar a los dioses con sus nombres (Indra, Zeus, Wotan, Yaveh, Jesús). Son, como nombres, *divinos* (y no como denominaciones culturales), rigurosamente, impronunciables: ellos ya no nombran el “Dios mío”. De este modo, se concluye que todos los nombres divinos se relacionan, como al destino general inscripto en el fin de Occidente, al Nombre impronunciable, al Tetragrama indecible. En el judaísmo se habría inscripto este destino de lo divino: retirar su nombre propio, y retirándose sustraerse al llamado y a la plegaria. No tendríamos más que esa retirada del nombre de Dios, en lugar de todos los dioses, y también en lugar del dios de Israel.

Cuando Hölderlin escribe: “faltan los nombres divinos”, o también: “faltan los nombres santos” (*es fehlen heilige Namen*), no pone en funcionamiento la problemática del Tratado de los Nombres Divinos (y por contraste, más bien éste se revela como una problemática de los *conceptos* de Dios). En Hölderlin no hay dudas sobre la posibilidad de los nombres divinos. Por el contrario, la afirmación de una falta de nombres sagrados implica que sabemos lo que son esos nombres; nombres que, como dice el comentario de Heidegger, “están a la medida de lo sagrado (o de lo santo) y que lo esclarecen”: esos nombres no son solamente propios de lo divino, pero lo iluminan, lo hacen conocer como lo divino que es.⁶ Esos nombres son la manifestación de lo divino, y quizá no estén tan lejos de ser lo divino mismo. Simplemente (si se puede decir así), esos nombres, aquí y ahora, faltan.

(De esta manera, conocemos el nombre “Dios”, y no se puede negar que ilumina, a pesar de todo y por poco que sea, algo de lo divino, al menos cuando decimos ¡“Dios mío”! en una especie de ligero abandono del pensamiento y de la palabra. Sin embargo, gravemente, esta palabra falta: “Dios”, “dios”, el Dios, el dios, los dioses, unos dioses... ¿cómo hay que considerarlo? Cuando Hölderlin escribe “*der Gott*”, porque el alemán pone mayúsculas en todos los sustantivos, no sabemos si es necesario traducir “el Dios” o “el dios”; pero el mismo Hölderlin no sabe lo que nombra. *Der Gott* nombra algo divino que no tiene ninguna identidad, o incluso nombra la desidentificación misma de lo divino y de todos los dioses. El Tetragrama mismo está arrastrado en esta desidentificación: no puede ser más el nombre común del Nombre propio de dios, pero está subsumido bajo ese nombre más común, “el dios”, el nombre de la no presencia de un dios).

Una historia termina como había comenzado: “En otro tiempo, por lo que he oído decir, los pelagos ofrecían los sacrificios invocando a “los dioses” sin distinguir a ninguno de ellos con un calificativo o mediante un nombre, porque no habían oído aún nada semejante” (Herodoto).⁷

⁶ Nancy parece referirse al siguiente pasaje del texto “La falta de nombres sagrados” de Heidegger: “La gran garantía que podría ayudar a una comprensión de la urgencia sería la mirada, lanzada en lo peculiar de esta “falta”, mediante la experiencia de su proveniencia, la cual presumiblemente se encubre en una retención de lo sagrado e impide un saber adecuado de los nombres que le corresponden y lo aclaran a él mismo”. Traducción de Adolfo P. Carpio, en *Acento*, año 1, N° 2, 1982, Buenos Aires [T].

⁷ La cita de este pasaje de Herodoto figura en Édouard Will, *El mundo griego y el Oriente*, Tomo I, Akal, Madrid, 1997, p. 530. [T].

9. ¿Qué es un nombre propio? ¿Forma parte del lenguaje? No, al menos no forma parte del lenguaje de la misma manera que un nombre común. No se comporta como un signo. Quizá tenga la naturaleza de un *Wink*, de un gesto de invitación o de llamado. En este sentido, la falta de nombres propios no marca completamente el exceso metafísico de la cosa sobre el signo, o de lo real sobre el lenguaje. La falta de nombre propio es una falta de *Wink* y no de su capacidad significativa. No se aprecia por su relación al sentido, sino por su relación al gesto. Por esta misma razón, se podría decir que hay algo de divino –y no de significación– en todos los nombres propios. Así, podrían darse todos los nombres a los dioses, y si hay falta de nombres sagrados, no es porque ciertos nombres falten. Faltan nombres, denominaciones, direcciones.

Yo soy aquella, dice Isis en Apuleyo, “*cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiungo totus veneratus Orbis. Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autochtones Attici Cecropeiam Minervan, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynniam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Prosepirnam, Eleusini vetustam deam Cerrerem, et Iunomen alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhannusiam Illia, sed qui nascentis dei Soli inchoantibus inlustrantur radiis Aethiopes Arique priscaque doctrina pollentes Aegyptii caeremonis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem*”.

10. Que Dios tenga un nombre, que los dioses tengan unos nombres, que les sean propios y suyos, y que sean, en consecuencia, nombres santos y sagrados, no hay ninguna duda. Sólo una cosa no está resuelta: si “la falta de nombres sagrados” equivale a una pura y simple ausencia –definitiva o provisoria– de lo sagrado, o si esta falta pertenece a lo sagrado mismo. Heidegger escribe que “la procedencia de esta falta probablemente se oculta en una reserva (*Vorenhalt*) de lo sagrado”. La falta de nombres divinos –la suspensión de la plegaria, de la adoración– sería una manera de lo sagrado de reservarse, de retenerse y, en consecuencia, de ofrecerse por sí mismo, ofrecerse en reserva, como su propia reserva y su propia retirada.

Suspensión de la adoración: no se podría cantar, como en el himno católico al Santo Sacramento, “*Adoro te devote, latens deitas*”. Porque no hay divinidad *latente*, es decir, oculta por sus apariencias y revelada como presente por su latencia. No hay nada latente, no hay más que lo manifiesto y lo que se manifiesta no es otra cosa que la falta de nombres sagrados, visible y legible en todas partes. Ya no hay un solo nombre divino que pueda no pronunciarse de la manera más profana y ordinaria. Lo mismo que –prueba *a contrario*– ya no se blasfema más el nombre de Dios. La divinidad no está oculta por la falta, no se presenta en otra forma de latencia. Pero esa falta revela la divinidad misma como suspendida. Hay que desconfiar de la deducción o del relevo dialéctico al que podría prestarse la frase de Heidegger: creo que es necesario entender esta frase en el sentido donde lo sagrado mismo es lo que falta, que hace falta, que desfallece o que está retirado. La falta de nombres sagrados no es una falta de superficie que ocultaría y que manifestaría algo

sagrado tenido en reserva. Pero se le hace una barrera a lo sagrado, lo sagrado como tal ya no adviene y lo divino está retirado a sí mismo.

11. Por un exceso sin violencia, quisiera por un instante hacer tocar [toucher], aunque sin confundirlos, a Levinas y Heidegger, diciendo: la falta de nombres sagrados es el *A-Dios* de lo sagrado. Su *a-Dios* a partir de su *retirada*: un pensamiento, por el momento, simplemente imposible; e imposible, en todo caso, como un pensamiento *uno*.

Ambos saben que, en relación a lo divino, está inscrita una *espera* en el corazón de nuestra experiencia, en el corazón de nuestra tardía necesidad occidental. Para Levinas, esta espera, esta *vigilia*, atraviesa, transita y pone en ruptura la conciencia, el hombre, el yo, el ser y la filosofía. En esta “ruptura de la inmanencia”, adviene una presencia, Dios, el in-finito, “el más allá del ser”, la trascendencia como “el uno-por-el-otro ético”. La ruptura remite a un “a-Dios”. Para Heidegger, la ruptura de la inmanencia es constitutiva de la existencia (del ser-*ahí*), y el dios no es una presencia que advendría aquí: en este sentido, el *Dasein* es un ser-para-la-muerte y no un para-un-dios. Pero esta constitución ontológica abre justamente la posibilidad de una espera de la extrañeza divina, que sería una extrañeza extranjera a la ruptura in-finita de la existencia y del existente. El *Dasein* podría estar expuesto a lo divino, no en la muerte ni en su lugar, pero en cierto modo al mismo tiempo que a ella. “El hombre muere, continuamente, bajo el cielo, delante de lo divino”. Así queda abierta, aunque no resuelta, la posibilidad de un “ser-para-Dios” (*ein mögliches Sein zu Gott*). Podría decir: el *a-Dios* de Levinas es constitutivo de la “pasividad más pasiva que la pasividad” en la que se rompe la inmanencia; el *ser-para-Dios* (o dioses) de Heidegger es solo una posible abertura, ofrecida (pero también retenida, retirada) en la trascendencia finita del ser-para-la-muerte. Hay un pensamiento del más-allá del ser y un pensamiento de la finitud del ser, un pensamiento del para-el-otro y un pensamiento del para-la-muerte: cada uno tiene, si es que puedo decirlo así, su *a-dios*. Como se afronte esto, se crea, se oculte o se confronte de un pensamiento a otro, indudablemente es demasiado para decirlo aquí: solamente quisiera evocar la señal (*Wink*) que está dirigida al pensamiento de nuestro tiempo.

12. El dirigirse singular a un dios singular – ¡Dios mío! – es la plegaria en general. La falta de nombres suspende la plegaria. Celebrar la trascendencia más-allá del ser o la inmanencia de lo divino, o incluso, como los místicos alemanes de los que somos herederos, la “sublimidad” de Dios (en nuestros días, “lo sublime” se ha puesto a cumplir las funciones del dios de una nueva teología negativa) no es rezar, ya no es rezar. Rezar es desde siempre nombrar al dios singular, dios *mío*. La plegaria está suspendida.

No queda más que una cita lejana en la memoria: *schema Israël ... Pater noster ... lâ ilâb illâ' llâb ...* Este recitado solamente sostiene, como nuestra memoria cultural o cultural de los nombres divinos, la realidad de una falta de la plegaria. Este recitado reza por no poder rezar. No implora

para poder, nuevamente, rezar: dirige una falta de plegaria a una falta de nombres sagrados, una letanía desnuda.

13. (Nota polémica, de la que desgraciadamente es difícil eximirse si hoy se corre el riesgo de hablar de “dios”: en los últimos años se ha hecho un tráfico repugnante en torno a un retorno de lo espiritual y religioso. Simultáneamente, se ha explotado el aspecto religioso de la reciente historia polaca, el fin declarado del marxismo, el renuevo de la afirmación del Islam, el redescubrimiento y el relanzamiento de muchos pensamientos judíos, la mayoría sin distinciones ni matices, puestos al servicio de la promoción de un nuevo valor cultural, de una espiritualidad reputada como necesaria para el Occidente sofocado y desilusionado de todas sus “ideologías”. Por necesidad o por habilidad, significa olvidar el trabajo filosófico cumplido sin descanso a partir de la muerte de Dios (pensar hoy implica, entre otras cosas, reconocer y meditar incesantemente este evento irrefutable e inaplazable que en adelante ha vuelto insignificante todos los “retornos de lo religioso”). La muerte de Dios ha exigido y suscitado un pensamiento que se arriesga ahí donde Dios no asegura ya más ni el ser, ni el sujeto, ni el mundo. En estas extremidades, sobre estos abismos o en estas derivas, ningún dios sabría manifestarse nuevamente. En primer lugar, porque lo divino no presta su nombre para bautizar lo que el pensamiento explora o afronta en su retirada. Luego, porque los dioses vienen siempre –o al menos, pueden siempre venir– pero sin dudas no vuelven a manifestarse jamás. El olvido de la muerte de Dios, cuando no tiene intereses políticos o comerciales, depende del olvido del pensamiento. Por lo demás, es difícil, pero realmente sorprendente, constatar que el “retorno de lo religioso” se propone al mismo tiempo, y sobretodo en la misma línea, que el retorno de un pragmatismo empírico-liberal (digamos, a *grosso modo*, de estilo popperiano) que representa también, en un idéntico olvido del pensamiento, el tenor o los modelos “espirituales” efectivos de estos movimientos de opinión).

14. “¿Qué es Dios?” es la pregunta de un hombre al que le falta la plegaria, al que le faltan los nombres divinos. Es la pregunta de un hombre al que le falta Dios (lo que no quiere decir necesariamente *en falta...*), o bien, es la pregunta de un hombre ante la falta de Dios.

Es la pregunta de Hölderlin, que Heidegger elige rescatar, porque la pregunta “¿quién es el dios?” es “quizá muy difícil para el hombre y formulada demasiado pronto”.

¿Qué es Dios? El aspecto del cielo
rico en cualidades y sin embargo
es desconocido. Los rayos en efecto
son de un dios la ira. No es más que invisible
lo que se destina a algo extranjero ...⁸

⁸ Estos versos pertenecen a Hölderlin. La traducción que ofrecemos es la que creemos más se ajusta al desarrollo teórico posterior de Nancy. Sin embargo, el lector puede hallar otra traducción de estos versos en Heidegger, M., “...poéticamente habita el hombre” (*Conferencias y artículos*, Ed. Del Serbal,

El mundo es desconocido para Dios. Lo visible y su resplandor, el aparecer, le es desconocido. Pero él, invisible, se delega, se envía antes –o se destina: *sich schicken*– en lo visible, cosa extranjera en la que, siendo enviado, no es más que invisible. Heidegger escribe: “Lo Invisible se envía para permanecer en eso que es: desconocido”.⁹ ¿Qué es pues Dios? Aquel que quiere permanecer desconocido, aquel que quiere, enviándose en lo visible, quedar invisible. Dios no es el Absoluto hegeliano que “quiere estar al lado nuestro”. Dios no quiere estar al lado nuestro cuando se envía a nosotros, en nuestro visible: quiere allí hacerse invisible.

(¿Y si, sin embargo, fuera otra forma de la misma voluntad del Absoluto, que quiera quedar como *absolutum*, separado en su invisibilidad y en el corazón de lo visible que habitamos? Y si es este el caso ¿podríamos contentarnos con pensar a Dios, con o contra Hegel, con o contra San Agustín, siempre en una forma de intimidad extrema? ¿Llegará el día en el que debamos hacer un dios afuera, expuesto a pleno cielo, sin ninguna parte escondida e interior a nada? Es necesario preparar estas preguntas...).

Dios es lo que ignora el mundo, y es quien no se manifiesta, quien no se presenta, aunque allí penetre, aunque allí se envíe y se remita a sí mismo. Es conocido el inicio de *Patmos*:

Cerca está
y difícil de captar el Dios.¹⁰

La proximidad del dios está inscrita en otros versos sobre los que Heidegger articula su comentario:

¿Es desconocido Dios?
¿Es manifiesto como el cielo? Esto
es lo que creo más bien.¹¹

Heidegger escribe: “ese Dios que permanece desconocido, es necesario, al mismo tiempo, que *se* muestre como El que es, que aparezca como aquel que permanece desconocido”. Así pues, el dios también es manifiesto como el cielo, es también *revelado* (*offenbar*) como el cielo abierto y ofrece igualmente su aspecto. El rostro de Dios es manifiesto también como el *Angesicht* del cielo. Heidegger escribe que “el Dios que resta desconocido es, en tanto que tal, manifiesto por el cielo”.

Barcelona, 1994. p. 148, Traducción de Eustaquio Barjau) del siguiente modo: “¿Qué es Dios? desconocido, sin embargo / lleno de propiedades está el rostro / del cielo de él. Así los rayos / la ira son de un Dios. Tanto más / invisible es una cosa cuando se destina a lo extraño.... [T].

⁹ Esta cita de Heidegger parece pertenecer a “...poéticamente habita el hombre en el mundo” (incluida en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 148, traducción de Eustaquio Barjau: “se destina el Desconocido, para permanecer allí cobijado como el Desconocido”) [T].

¹⁰ Se cita aquí la traducción de los versos de Hölderlin que figura en Heidegger, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1983. Traducción de José María Valverde [T].

¹¹ En este caso, se cita la traducción de los versos de Hölderlin que figura en Heidegger, M., “...poéticamente habita el hombre” en *Conferencias y artículos*, Ed. Del Serbal, Barcelona, 1994. p. 144. Traducción de Eustaquio Barjau. [T].

Pero el poema no dice que el Dios es manifiesto por intermedio del cielo: dice, lo que es diferente, que el dios es tan manifiesto como el cielo. Que Dios sea manifiesto como el cielo, es decir, que sea tan visible, tan ofrecido al hombre como la claridad abierta y ofrecida por debajo de todo el horizonte, indica que la claridad divina es igual a la del cielo pero no que sea mediatizada por él. Sin dudas, es posible que el dios esté manifestado al igual que el cielo, o que el mar, o que la piel del hombre o la mirada del animal; es posible que sea manifiesto al igual que todo lo que se abre y ofrece, y en lo que se ha expedido. Pero nada de todo esto sirve de (re)presentante del dios, contrariamente a lo que el texto de Heidegger puede al menos hacer creer. El cielo, o el “aspecto” en general, *Angesicht*, el rostro, y también el lugar de la revelación divina, no es como una imagen visible de lo invisible. Pero lo invisible divino se hace ver, él mismo, posado sobre la faz, o tramado, enviado o destinado en él, pero como otra faz que se deja ver *aquí sin que el “aquí” le sirva de mediación*.

(Esta in-mediatez del dios –que sin embargo no es un inmediato–, esta inmediatez sustraída a la proximidad y a la inmanencia en su más manifiesta presencia, es indudablemente tan rebelde a nuestro discurso que apenas vislumbrada, Heidegger –como quizá ya también Hegel– parece dejarla escapar.)

Aquí –sobre una faz, pero quizá también en un nombre– se deja ver la divinidad, manifiestamente invisible e invisiblemente manifiesta. Dios se revela, y Dios es siempre extranjero a toda manifestación y a toda revelación. La revelación –y algo así debe ser pensado– no es una presentación, ni una representación: debe ser la evidencia de la posibilidad (nunca de la necesidad) de un *ser-para-dios*: de lo que hay revelación no es de “Dios”, como si fuera algo que se pueda exhibir (es por esto que la pregunta “¿qué es Dios?” tiene y no tiene respuesta); sino que es el a-Dios o el ser-para-dios. O más exactamente, lo que se hace manifiesto es que un tal ser-para-dios es posible, que se ofrece y permite al hombre ser –es decir, morir– ante Dios.

Pascal: “En lugar de quejarse de que Dios se ha escondido, agradecedle por lo mucho que se ha revelado”.¹²

15. Además, en el fundamento de una revelación de este tipo, está lo siguiente: que la esencia del dios se señala a la vez por dos líneas, de las cuales la primera es que el hombre *no es* el dios, y la segunda, que el hombre y el dios están *juntos* en una misma región del ser (ni uno ni el otro es el ser; en el lenguaje de Levinas, ellos están juntos “más-allá del ser”, pero *no hay* un tal “más-allá...”).

Heidegger dice: “los dioses y los hombres no están solamente iluminados por una luz (...) Están iluminados en su ser. Están conquistados por una luz (*er-lichtet*) (...), nunca ocultos, nunca expuestos (*ent-borgen*)”.

¹² Esta cita puede hallarse en Pascal, Blaise: *Pensées de Blaise Pascal: Rétablies suivant le plan de l'auteur*. Éd. Lagny, Paris, 1870, CH VII, Art. V, p. 282, donde dice: “(21) “Au lieu de vous plaindre de ce que Dieu s’est caché (22) vous lui rendrez grâces de ce qu’il s’est tant découvert” [T].

El hombre y el dios, en su diferencia radical, que no es nada menos que la abertura de lo “sagrado” –pero que es también in-mediatez no profana ni sagrada–, se descubren uno a otro, y quizá uno por otro. Se descubren, son uno y otro y el uno por el otro que vienen a descubrirse.

Pero lo que se descubre ahí es su extrañeza. Ahí donde el hombre y el dios dejan de descubrirse el uno (al) otro como dos extraños, en la extrañeza misma, ahí desaparece el dios. (Hegel, al contrario: “el hombre puede saberse recogido en Dios, Dios no es para él un ser extraño”.)

Quizá, en el límite –pero todo se juega siempre en el límite–, sería necesario un día descubrir que el dios no se distingue esencialmente por nada, sino por la extrema extrañeza de su venida.

Eurípides:

Muchas son las formas de lo divino
y muchas cosas inesperadamente concluyen los dioses.
Lo esperado no se cumplió
Y de lo inesperado un dios halló salida.¹³

16. Si Dios es Dios, su muerte es también su suprema extrañeza. Hegel mismo, aunque no pueda pensar esta muerte, finalmente como “la muerte de la muerte”, no puede sin embargo evitar dejarla como suspendida, como interdicta (no se dice entonces que también él ha hecho la prueba de lo divino) frente al evento: “La alienación suprema de la Idea divina: «Dios está muerto, Dios mismo está muerto», es una representación prodigiosa y terrible, que en la representación presenta el abismo más profundo de la escisión. (...) Dios no está más vivo, Dios está muerto; pensamiento de lo más impresionante, donde todo lo que es eterno y verdadero, no es; la negación está incluso en Dios, el dolor supremo, el sentimiento de la perdición acabada”.¹⁴

En la muerte de Dios –y en tanto que “*nosotros lo hemos matado*”–, algo de lo divino es anunciado, o mejor dicho, es destinado, como lo sabía Nietzsche. No se trata de “la muerte de la muerte”, no se trata de la dialéctica del Dios de la subjetividad triunfante. Desde luego, los dioses son inmortales, todos resucitan: Osiris, Dionysos, Cristo. Pero la resurrección no es lo que Hegel

¹³ Con estos versos, el coro finaliza la tragedia *Alceste*. Se citan aquí la siguiente traducción: Eurípides, *Tragedias*, Ed. Gredos, Madrid, 1999, p. 63. [T.].

¹⁴ Al parecer, Nancy está haciendo referencia a la *Fenomenología del espíritu* (específicamente a F. La religión. 1. La religión. C. La Religión revelada. 1. Las premisas del concepto de la religión revelada). En la edición de FCE, 1985, Madrid, p. 445., leemos: “La muerte de esta representación contiene, pues, al mismo tiempo la muerte de la abstracción de la esencia divina que no se pone como sí mismo. Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia desventurada de que Dios mismo ha muerto. Esta dura expresión es la simple expresión del simple saber de sí mismo más íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo = yo, que no diferencia ni sabe ya nada, fuera de ella. Este sentimiento es, pues, de hecho, la pérdida de la sustancia y de su enfrentamiento a la conciencia; pero es, al mismo tiempo, la pura subjetividad de la sustancia o la pura certeza de sí mismo que a ella le faltaba, como el objeto, o lo inmediato, o la pura esencia. Este saber es, pues, la espiritualización por medio de la cual la sustancia ha devenido sujeto, su abstracción y su carencia de vida han muerto, por medio de la cual, por tanto, la sustancia ha devenido realmente autoconciencia simple y universal” [T.].

quiere que sea. No es el término del proceso, ni la apropiación final del Concepto Viviente. La resurrección es la manifestación del dios en tanto que viene en su propia retirada, que se señala en su propia borratura, que se revela en su propia invisibilidad (lo cual no es una “resurrección”, no es un retorno). El dios es invisiblemente manifiesto y manifiestamente invisible: es como una dialéctica, aunque no lo sea. Pero que no lo sea, *sólo el dios puede revelarlo* (quizá ésta es la diferencia de saber, o de experiencia, entre Hegel y Hölderlin).

Lo que designa –aunque muy mal– la “resurrección” es el resplandor de la manifestación. Osiris, Dionysos, Cristo nunca son resplandecientes más que cuando han resucitado. Sólo entonces son lo que son: dioses del resplandor mismo, gloria divina abierta, ofrecida, deslumbrantes como el cielo y borrado como él. Pero esta gloria, este esplendor como el del cielo, proviene de la sombra y en la sombra, en la tiniebla de la ausencia de cielo, de la ausencia del mundo y de dios. El resplandor divino manifiesta también esta tiniebla, ella misma divina.

Esto no es una dialéctica: los dioses son inmortales. “Muerte” y “resurrección” no son apropiadas para ellos. Lo que les es propio es lo que ellos tienen en común con el cielo, sin que el cielo sea su mediación: el juego soberano de la tiniebla y el resplandor, del resplandor retirado en la tiniebla y de la tiniebla tan manifiesta como el resplandor.

Porque si el hombre, el mortal, tiene la posibilidad o la libertad de ser-para-dios ¿para qué o quién puede ser el dios? Para nada, salvo para la manifestación divina en cuanto tal, resplandor, resplandor y tiniebla. El dios no tiene la libertad del *ser-para* en general. No está arrojado-a, no está destinado-a. Solamente él viene, en el resplandor y en la retirada del resplandor. O incluso, más aún: su puro resplandor lo retira.

17. Gilles Aillaud: “Lo invisible no se oculta como un secreto esencial, como la semilla en la fruta, en el centro de lo que se ve. Libremente abierto a los ojos de todos, lo oculto siempre protege lo no-oculto...”.

Quisiera escribir: sea quien fuere el que llega, un dios protege a los mortales, es decir, los expone a lo que son; y haciéndolo, él se expone a los ojos de todos, retirado como el cielo. Pero esto es escribir más de lo que no puedo...

Sin embargo, Séneca ya escribía: “Muchos seres emparentados con la divinidad suprema llenan a la vez nuestros ojos y escapan –*oculos nostros et implent et effugiunt*”¹⁵. Los ojos plenos y desiertos de divinidad, ésa es nuestra condición.

18. Orígenes: “Si hay una imagen del Dios invisible, es una imagen invisible”.¹⁶

¹⁵ Esta cita pertenece a *Cuestiones naturales*, Libro VII, XXX [T].

¹⁶ Esta cita pertenece a *De principiis* 1, 2, 6; 4, 4, 1. [T].

19. Podría decirse: no hay nada más divino que un nuevo dios que brilla con todo su joven esplendor. Pero ese nuevo dios nunca va a un templo; es el vacío del templo y su oscuridad que hacen de él el lugar sagrado.

El *arte* es sagrado, no porque esté al servicio de un culto, sino porque manifiesta la retirada del esplendor divino, la invisibilidad de su manifestación, la inapariencia de su exposición. Un pasaje de Hegel proclama a los dioses como aquellos que, mostrando el destino, nos ofrecen su ausencia:

“Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebidas y sus juegos y sus fiestas no infunden de nuevo a la conciencia la gozosa unidad de ellas con la esencia. A las obras de las Musas les falta la fuerza del espíritu que veía brotar el aplastamiento de los dioses y los hombres la certeza de sí mismo. Ahora, ya sólo son lo que son para nosotros: bellos frutos caídos del árbol que un gozoso destino nos alarga, cuando una doncella presenta sus frutos...”¹⁷

¿Quién es esta muchacha? Ella misma es una obra de arte, pintada sobre un fresco, privada de la vida divina –ella misma es pues una diosa, expuesta a su propia retirada. La joven hija, en el resplandor de su juventud, en el centro del mundo del “dolor que se expresa por la dura frase: *Dios ha muerto*”, es la verdad divina de la presentación (Hegel escribe: *präsentiert*) o de la ofrenda de sus frutos y de su belleza. *Es un dios –una diosa– lo que nos ofrece el arte*: esto es lo que nos queda por pensar.

20. Lo sagrado del arte, así definido, significa que todo arte es sagrado y que no hay sagrado más que en el arte o por él. Esto es lo que el cristianismo de la Reforma ha dejado de comprender. (Por su parte, la Iglesia Católica olvidaba a Dios ... De este modo, termina por perder el arte, y por acercarse, hoy, a la Reforma).

No hay arte profano, y no hay sagrado fuera del arte: pero esto no es inteligible si no se ha terminado con la “estética”. Quizá sea así también con el “arte”. Lo divino se manifiesta en el límite del arte; pero sin el arte nada llegaría a ese límite. Y para comprenderlo ¿no sería necesario también haber terminado con “lo divino”?

21. En su estudio sobre *Nombres divinos*, Usener veía una primera clase de dioses que nombraba “los dioses del instante”, divinidades ligadas solo a un estado momentáneo, a una sensación o a una

¹⁷ Esta cita pertenece a *Fenomenología del espíritu* (F. La religión. 1. La religión. C. La Religión revelada. 1. Las premisas del concepto de la religión revelada), cuya traducción citamos de la edición de FCE, 1985, Madrid, p.327. [T].

afección aislada: “El fenómeno singular está divinizado sin mediación, sin que intervenga ningún concepto genérico o algunas restricciones que sean sus límites; la cosa desnuda, la que ves delante de ti, ella y ninguna otra cosa es el dios”. Usener comete el error, sin dudas, de quedarse en la noción, digamos positivista y antropocéntrica, de “divinización” precisamente cuando describe este reencuentro y esta designación sin concepto del dios. (No saber indicar, frente a la fe religiosa, que ese pobre y simple cambio –la “divinización” por el hombre de una cosa natural– no está en la muerte de Dios; antes bien significa haber olvidado la muerte misma de Dios: Dios no habría muerto si no hubiera sido más que una proyección. Nietzsche lo sabía bien: ¡la muerte de Dios exige de nosotros algo distinto a una idolatría antropológica!). Pero Usener, sin saberlo, da con la esencia de toda manifestación divina: la cosa desnuda, la que ves delante de ti, ella y ninguna otra cosa es el dios. (La “cosa” puede ser un animal, una persona, una piedra, una palabra, un pensamiento). Dios nunca es otra cosa que una presencia singular y desnuda.

“Dios no está presente en las cosas por accidente, sino por esencia; su presencia se manifiesta por su operación inmediata” (Leibniz).¹⁸

Todos los dioses son “dioses del instante”, por mucho tiempo que puedan o quieran durar.

22. Está el dios que no cesa de jugar con el mundo, y el dios que lo forma mediante un trabajo perpetuo. Está el dios que viene a ofrecerse incluso en la hierba o en el dolor, y el dios que se esconde en lo más profundo de los templos. Está el dios que anonada al hombre, y el dios que habita en su mirada.

Está el dios que se aproxima al hombre hasta tocarlo, y está el dios que se aleja de él hasta abandonarlo infinitamente. Los dos son el mismo: el dios que toca al hombre lo toca para dejarlo a sí mismo, no para tomarlo ni para retenerlo. Así: “el primer abandono consiste en que Dios no retiene, en consecuencia de lo cual abandona al hombre, dando lugar al segundo abandono, por el cual el hombre lo abandona. En uno de esos abandonos, Dios sigue y no hay allí ningún misterio; porque no hay nada extraño en que Dios abandone a los hombres que lo abandonan. Pero el primero de los abandonos es completamente misterioso e incomprensible” (Pascal).¹⁹

23. El judaísmo es un ateísmo con Dios. El protestantismo, al contrario, es un teísmo sin Dios. El catolicismo es la adoración de todos los dioses en Dios, o la pérdida de Dios en todos los dioses. El Islam es la pura proclamación de Dios, hasta el clamor vacío. El budismo es la adoración de Dios en todos los dioses, o la pérdida de todos los dioses en Dios. La filosofía, por su parte, piensa la comunicación fuera de sí y la alienación absoluta de la sustancia infinita de Dios.

¹⁸ Esta cita pertenece a la tercera carta de Leibniz a Clarke. Leibniz: *Recueil de lettres entre Leibniz et Clarke*, en *Oeuvres de Leibniz*. Charpentier Libraire-Éditeur, Paris, 1842, p. 426. [T].

¹⁹ Esta cita pertenece a “Sur le commandemens de Dieu”, *Ouvres Complètes*, Tome Deuxième, Librairie de La Hachette, Paris, 1864, p. 67 [T].

Así se clausura un universo entero, por el cual Dios habría sido el dolor y el ardor de una separación infinita: la división deviniendo inmanente a lo divino, la muerte de Dios inscrita como su vida.

En algún sentido, todas nuestras grandes religiones son inseparables de la filosofía: es decir, del *fin* (del destino y de la cesación) onto-teo-lógica de la religión.

Y al paganismo, por donde lo captamos por esa extremidad donde ofrece ya, en el dios, la muerte de dios: Tammouz, Attis, Osiris, Adonis, Dionysos.

La muerte de Dios es el pensamiento *final* de la filosofía, que la propone así como *fin* de la religión: es el pensamiento al que Occidente (que no excluye bajo ese mismo título al Islam y al budismo) no habría dejado de tender. Éste significa: la muerte de la muerte, la negación de la negación, el fin de la separación de Dios, la divinización del hombre, la absolutización de su saber y de su historia (o bien, la afirmación de su absoluta insignificancia), y el dolor infinito que deviene su trabajo, su discurso y su muerte cuando éstos tienen por objetivo y por sentido una reconciliación infinita.

El dios es abandonado en el pensamiento de la separación y de la reconciliación absolutas, que es el pensamiento de la “muerte de Dios”. El dios no muere en este pensamiento puesto que allí resucita sin fin, como el ser mismo de la nada, atravesada por la nada del ser. Pero es peor: él es allí abandonado, o bien, él nos abandona. Él nos abandona a nuestra filosofía y a nuestra religión de la muerte de Dios.

24. Sin embargo, no habría que concluir rápidamente en la pura y simple inanidad del “Dios de los filósofos”. A su manera, cada filósofo hace, según el orden y la exigencia del pensamiento, la experiencia de la aproximación o de la fuga de lo divino.

Hay, en el centro de cada gran filósofo (y esto podría ser la medida de su grandeza...), un misterio respecto a Dios o a los dioses. Lo cual no quiere decir que este misterio *sea* el centro de la filosofía que lo sostiene. Seguramente no lo es; pero está situado en su centro, incluso cuando no tiene su lugar.

Por ejemplo –es decir, también y necesariamente, por aproximación–: “En el entendimiento divino, hay un sistema, pero Dios mismo no es un sistema, él es una vida...” Siempre se podrá mostrar, con toda razón, la profunda equivalencia, en el idealismo especulativo, del “sistema” y de la “vida”, por usar esta frase de Schelling en contradicción consigo misma. Sin embargo, no se podrá negar de hecho que esta frase pretende o tiende a algo que esta equivalencia no agota, y que aquí da testimonio de la prueba del pensamiento. Todo tendería, si se quiere, a la exégesis de estas palabras: “Dios *mismo* ...” Schelling quería decir que *el dios mismo* es otra cosa que “Dios”. De Kant a Hölderlin, pasando por Schelling, Novalis y Hegel, esta exigencia del pensamiento fue puesta a prueba, y transmitida a Nietzsche, a Rilke, a Heidegger, a Wittgenstein, a

Levinas y a nosotros: el Dios de los filósofos se ha puesto a sí mismo a cuidado de dios o de los dioses.

25. Aunque todo arte sea sagrado y que no haya sagrado más que allí donde hay arte, el arte y lo divino son dos cosas bien distintas. Es decir, que cuando lo divino se manifiesta, el arte mismo se anonada.

Cualquiera sea la cosa en la que lo divino se manifieste (por ejemplo, una cosa de la naturaleza, un animal, una piedra, o bien, el hombre mismo), esta manifestación sitúa a la cosa en la esfera del arte. Pero, al mismo tiempo, anonada al arte como tal.

Recíprocamente, el arte transporta lo que crea a la esfera de lo divino, porque siempre es un dios o una diosa lo que el arte nos ofrece. Pero en tanto que arte, por sí mismo, tiene a lo divino a distancia. En este sentido, el arte es siempre profano, no menos que el pensamiento, el discurso o la ciencia.

Quizá se trate de dos formas de lo sublime, cuya diferencia iría hasta la oposición:

Está lo sublime del arte, que va de Kant a Benjamin, y desde allí incluso hasta nosotros. Vale decir: sentir el desvanecimiento de lo sensible, tocar la extremidad de la presentación, en el límite donde se ofrece el afuera de la presentación y estar ofrecido a esta ofrenda.

Y está la sublimidad divina, aquella por la cual Hegel caracteriza el momento judío de la religión. Es entonces la presencia de Dios la que anonada lo sensible. La venida de Dios reduce el fenómeno a nada. Lo sublime no está aquí en la extremidad de la presentación que la transforma en ofrenda. Está en una presencia que destruye toda presentación y toda representación. Esto no es el gesto de la ofrenda; es la imposición de la gloria. No es el límite de las formas y las figuras; es la luz que anula lo visible. Dios impone su presencia fuera de toda presentación. Viene en la ruina de todo aparecer. Por el contrario, el arte hiende infinitamente los bordes del aparecer, pero los deja intactos.

Entre la cosa del arte sublime y la cosa sublime de lo divino, estaría esa ínfima (¿también sublime?) diferencia entre una presentación en el límite y una presencia desnuda: de ahí que cada una pueda convocar a la otra, pero que sea imposible confundirlas entre ambas.

26. Cualquiera que hable de Dios se arriesga a los efectos, detestables, de la sacralización del discurso. La palabra que nombra a Dios siempre está buscando adoptar alguna apariencia de su gloria. “Dios”, “lo divino”, “lo sagrado”, “lo santo” irrefutablemente son palabras sagradas: ¿cómo no lo serían, acechadas por la arrogancia sacerdotal, por el gusto eclesiástico por el poder, incluso por la codicia clerical? Es más, hay una ampulosidad profética que amenaza; a menos que eso sea, hasta en la reserva y la sobriedad, una intensidad mística. En todo caso, el discurso confisca para su proyecto la hierofanía detrás de la cual debería desaparecer.

Hoy, no hay que ignorar el peligro de una cierta pose espiritual, de un cierto tono suave o sublime con el cual se “reencuentra” una “dimensión sagrada”: es uno de los mejores signos de la ausencia de los dioses. En efecto, cuando el dios está ahí, su presencia es cercana, familiar, simple, borrada, aunque sea extraña, desconcertante e inaccesible.

(En África, por ejemplo, ostensible o disimulado, lo sagrado parece familiar. Esto no es porque se incline a la familiaridad profana o profanadora: aunque se ofrece –o se reserva– con simplicidad, y hasta en el reír y lo irreverente, porque no tiene necesidad de cierta gravedad solemne, artificiosa e inspirada que le pertenece a las Iglesias, a los Estados y a los Discursos. ¿Hace falta aclararlo? El África de la que hablo es, al menos en parte, un lugar simbólico).

27. La esencia del arte es estar ofrecida, y es un dios –o una diosa– quien nos ofrece el arte. Por lo tanto el arte no lleva a dios. Nada, en efecto, lleva a dios, ni el arte, ni la naturaleza, ni el pensamiento, ni el amor. Los dioses vienen o no vienen. Se imponen o se retiran.

28. “Casi siempre el dios es la inminencia de un dios, o incluso la simple posibilidad de un dios” (Alain).

Mantener abierta, disponible, indecisa, la posibilidad para el hombre de un “ser-para-Dios” es un gesto determinado de recibimiento de lo divino. Como si esta sola indecisión –la nuestra– fuera ya un en-dios: sin embargo, no lo es por definición (y es aquí donde Alain, a pesar de todo, se engaña).

29. Para acabar de una vez por todas con una confusión continuamente retomada: *el ser no es Dios de ninguna manera*. El ser es el ser del ente, lo que es; o mejor dicho –en tanto no es una parte del ente– es, del ente, esto: que ese ente *es*. En consecuencia, el ser mismo, en cambio, no *es*. El dios, al contrario, es. Si no es, es que no hay dios: mientras que si el ser no es, es que hay ser (o más precisamente: hay = ser). El dios, pues, es un ente, y desde esta perspectiva, es un ente entre todos los otros entes. El ser es el ser del dios, como lo es el ser de todo ente, pero el dios no es el dios del ser (esta expresión no tendría el menor sentido; el dios es siempre, el que sea y donde sea, el dios del hombre).

¿De qué clase es este ente: dios? Esta es la pregunta que se elude: ¿qué es dios? Sin embargo, al menos es posible decir esto: Dios no es el ente supremo (suponiendo que tenga algún sentido hablar de un ente supremo). Dios es el ente que no somos, pero que tampoco está disponible en el mundo que nos rodea. Dios es el ente que no somos, que no está disponible, pero que aparece y desaparece frente a esos entes existentes y mortales que somos.

No se puede comprender, por ejemplo, el pensamiento de un dios *creador* más que en esta dirección, si no se quiere recaer en la confusión. El dios creador no es el que hace ser a los entes. Nada ni nadie “hace ser” a los entes: ellos no son producidos, y la producción no existe más que al

interior del mundo de los entes. En cambio, el ser *hace ser* a los entes y eso no es un “hacer”, es un “ser”.

El Dios creador no hacer ser y tampoco hace el ser de los entes. Dios “creador” (si se puede conservar esa palabra) significa: los entes aparecen delante de él, viniendo de la nada de su ser. Ellos aparecen y comparecen delante de él, que se manifiesta o se oculta frente a ellos, en lo visible. “¡Fiat lux!” no quiere decir: “inventó algo como la luz y hago que venga a existir por la sola fuerza de mi verbo”, como lo ha repetido cierto catequismo metafísico. “¡Fiat lux!” quiere decir: “la luz aparece frente a mí, y me envió a ella”. (Hegel: “esta figura es la pura *esencia luminosa* de la aurora que todo lo contiene y lo llena, y que se mantiene en su sustancialidad carente de forma”).²⁰

Nada comparece delante del ser, que no tiene rostro y no pronuncia nada. El ser, no siendo, libera a los entes a lo que son. Él “es” esto: que un ente se recorte en la nada que es. Así, el ser no hace a los entes, pero los *finaliza*: su recorte finalizado se cumple, infinitamente, en él y por él. Tal es la finitud del ser en todos los entes. Ella recorta tanto los dioses cuanto los hombres. La inmortalidad de los dioses no excluye su finitud: aparecen o desaparecen (mientras que el ser no aparece ni desaparece: es).

Entre los entes, puede haber todo tipo de relaciones. Puede haber, entre otras, la del dios con el hombre, o la del hombre con el dios. Los entes, en cambio, no tienen relación con el ser, pues no es más que esto: que los entes son. Desde este punto de vista, el dios es (o no es) de la misma manera que el hombre o la estrella. Lo divino no es esto: que el hombre –o la estrella– sea. Lo divino es esto o aquel, con lo que o con el que, el hombre se encuentra comprometido en una cierta relación: de presencia o de ausencia, de aparición o de desaparición. Compromete la estrella con él.

Es por esto que los dioses necesariamente tienen lugares, así como el hombre, la estrella o el pájaro. El ser no tiene lugar: es (“hace”) la dis-posición, la separación de los entes según sus lugares (es decir, según sus tiempos), pero él mismo no tiene ni lugar ni tiempo. *No* es, y ese no-ser “consiste” en esto: que los entes se dis-ponen en sus lugares y en sus tiempos. Los dioses tienen sus lugares y sus tiempos. Son inmortales y tienen una historia. Los dioses tienen una historia y una geografía: pueden distanciarse, retirarse, surgir o declinar; pueden venir, aquí o allá, ahora o más tarde, mostrarse o no mostrarse.

30. “Dios existe”, “Dios no existe”, “la proposición «Dios existe» (e igualmente la proposición inversa) no tiene sentido”: no solamente se ha argumentado hasta el exceso sobre estas proposiciones, sino que a todas (y a algunas otras más) también se las ha demostrado. Todas estas pruebas y contrapruebas, conjuntamente, quizá no puedan más que demostrar sólo lo siguiente: el

²⁰ Esta cita pertenece a *Fenomenología del espíritu* (F. La religión. 1. La religión. A. La religión natural. a. La esencia luminosa), cuya traducción citamos de la edición de FCE, 1985, Madrid, p. 302 [T].

ser es y no es. Porque todo este aparato de pruebas reposaba, en su discurso, sobre la confusión entre ser y Dios. Se demostraba que necesariamente hay ser y Dios. Se demostraba que hay necesariamente ser, o el ser, en cuanto se admitía que *hay* algo. Y seguidamente se demostraba que ese hay del ser no es por sí mismo nada que sea.

Si en cambio, en el gesto o en el pensamiento de estas pruebas, ha habido algo que estuviera al mismo tiempo sustraído a la confusión, y que concerniera verdaderamente a lo divino como tal, entonces eso debía ser otra inquietud. No la inquietud de mostrar que *Dios* (=el ser necesario) es, sino la de hacer sentir [faire toucher] que Dios *existe*. (Se puede representar la conjunción o el “trenzado” de dos inquietudes en los textos de Descartes; pero también en los de Hegel, de Nietzsche...). Hacer sentir [faire toucher] que Dios existe: es decir, que él no sabría ser, precisamente, del mismo modo que aquello que conocemos o comprendemos como posiciones de ser, y que depende de otro tipo de existencia, de otra prueba del existir.

En este sentido, pruebas y contrapruebas están combinadas: la prueba de la existencia de Dios responde a la experiencia de su in-mediatez (así, la idea del infinito en mí, ya presente y por tanto, desbordándome a mí mismo); y la crítica de esta prueba responde a su vez a la experiencia de ese desbordamiento (ella dice, por ejemplo: Dios no es un objeto posible para la experiencia; deja abierta la experiencia imposible).

Se trata entonces de ubicarse en otras cuestiones. No en si Dios existe, sino cómo (o más bien: dónde y cuándo), existe; es decir también cómo se retira de la existencia, cómo no está en donde se lo espera, cómo él no reproduce en otro mundo el modo de existencia del nuestro (aunque esté en el nuestro la existencia de ese otro), o incluso cómo su existencia se confunde estrictamente con la del mundo, de un animal o una estrella, de un hombre o un poema; y cómo se sustrae sin descanso a todas esas existencias, etc., etc.

31. *Deus, in adiutorium nostrum intende ...*
Domine, ad adjuvandum me festina ...
Introibo ad altare Dei,
ad Deum qui laetificat juventutem meam ...

¿Qué decir de los ritos desaparecidos, de las lenguas sagradas perdidas, de la incomprendibilidad necesaria de esas lenguas que al mismo tiempo portaban una verdad familiar; qué decir de los ritmos solemnes del latín, de las genuflexiones, del incienso, de los versículos y los responsorios, de la iglesia, lugar apartado pleno de tinieblas y esplendor; qué decir del signo de la cruz, de las manos juntas, de las palmas abiertas, de los brazos extendidos, del chal sobre las espaldas, de las fajas, de los zapatos dejados a la entrada, de las abluciones, de las alfombras de ruegos, prosternaciones, salmodias; qué decir de los servicios divinos?

Nada, no es necesario decir nada. Es muy tarde, o muy temprano. Donde sea que se realice un servicio divino, no es cierto que no sea solamente la piadosa e irrisoria repetición de lo que fue antiguamente, tampoco es cierto que no se limite al ejercicio de una convención, incluso hasta de

un contrato de sociedad. Y después de todo ¿alguna vez ha sido de otro modo? ¿Dónde y cuándo se puede decir que ha tenido lugar un verdadero culto? Se lo puede afirmar cuando el dios está presente en la ceremonia.

Pero entonces, estamos cerca de decir que la presencia del dios –en el corazón, por ejemplo...– reemplaza ventajosamente la mímica del culto. Y esto no es lo que quiere nuestra exigencia, nuestro pensamiento, nuestro sentimiento de lo divino: sentimos que es necesario un culto, un servicio divino; sentimos que es necesario una celebración de la gloria del dios. Y por lo tanto, no podemos decir nada del culto. Podemos decir: hay hombres que observan los ritos, millones, cada día, en cada lugar. Sin embargo, en el presente, es necesario contar también con la posibilidad de dioses errantes, de lugar en lugar, sin templos asignados y sin ritos fijos. *Eimai gar kai entautha theous*: “Aquí también hay dioses”, la frase de Heráclito tiene hoy al menos ese sentido (podría ser que no tenga más que ese sentido), según la cual “aquí” puede ser un sin lugar, ninguna parte; o de lugar en lugar, un aquí errante a través de los lugares.

En adelante, también se podría decir –es todo lo que se puede decir– que sea necesario medir los servicios divinos y sus lugares instalados por esta errancia de los dioses: no para descalificarlos, sino para afirmar que en los templos o fuera de ellos, en los ritos o sin ningún rito, lo que en adelante hay de divino, o que de lo divino se retira y se libera, es una errancia, incluso un extravío de los dioses. No hay un rito de la errancia, y no es necesario más que extender la significación del servicio de lo divino para hacer, con Hegel, la lectura cotidiana del diario. Pero en la errancia de lo divino, el rito está por inventarse, o por olvidar.

32. Al mismo tiempo que los antiguos materialistas o los antiguos librepensadores entonaban los padrenuestros del retorno de lo espiritual, los teólogos emprendían la lectura de las Escrituras y escuchaban el mensaje de la fe a través de todos los códigos de las ciencias del mundo: semiología, psicoanálisis, lingüística, sociología ... La antropología general era convocada al único objetivo de convertir la palabra de Dios en palabra humana, de manera que los hombres perciban mejor la importancia divina ... Además de la manifiesta contradicción de esta extraña lógica, hay aquí una singular aberración: como si Dios se dejara comprender, como si se hiciera comprender ... Desde el tiempo de las Escrituras que Dios no se deja comprender: se mostraba; su palabra obligaba; no se trataba –aún cuando los doctores interpretaban– de conocimiento ni de entendimiento.

Ya sería tiempo de aprender que ninguna Escritura puede servirnos de socorro, ni por un mensaje decodificado ni por un misterio reservado. Ya no hay más el Libro. (No digo: “ya no hay Libro”, porque ciertamente lo hay cuando hay servicio divino, en cada templo, iglesia, sinagoga o mezquita; sino que digo *ya no hay más el Libro*, así como se lo debería saber después de Mallarmé y Joyce, Blanchot y Derrida). No es en vano que el texto ha proliferado, se ha diseminado y se ha fragmentado en nuestras escrituras. La escritura que practicamos, que nos obliga y que no es infinita, no significa de ninguna manera el relevo de la Escritura. Esta, por el contrario, está desecha y

arrojada, sin fin, sin dios, definitivamente sin Dios y sin su Palabra, hacia ninguna parte más que hacia ese arrojamiento, ese desastre, ese fervor privado de fe y de piedad.

La escritura se traza en el afuera de las Santas Escrituras, sobre su borde exterior, a la que contribuye sin fin a disgregar y a descomponer.

Ha acabado la época del Libro leído posado sobre el altar. La escritura no hablará más de lo divino: no hablará más que de su propia insistencia, que no es humana ni divina; inscribe los bordes desechos de los Libros, de los altares y de los lectores; inscribe el desarticulación de sus religiones; traza un despojamiento de lo divino, el desnudamiento de los dioses que no anuncian ninguna palabra.

Frente a frente, pero sin verse, los dioses y los hombres están abandonados a la escritura. Este abandono es la señal que se nos hace para el ad-venir de nuestra historia. Apenas acaba de comenzar. ¡Dios mío!, apenas comenzamos a escribir...

33. Pero en fin, todos los dioses son odiosos. Todas las sacralidades son opresivas, por terror o por culpabilidad. (En cuanto a separar completamente lo divino de lo sagrado ¿es posible hacerlo, una vez más, sin anular lo divino?). Todos los sacrificios son un tráfico de víctimas e indulgencias. El sacrificio de Cristo resume todo: la redención de los hombres, como un grupo de esclavos, al precio de la sangre más preciosa. (¿Cómo se ha podido llegar a afirmar que el cristianismo era una religión no-sacrificial? En tanto es una religión, es sacrificial. Y en tanto representa la fe en un dios, es una religión).

Los dioses son odiosos en la medida en que saturan el universo y agotan al hombre: sin dudas, esta medida es siempre la de la religión como tal; y la religión (lo que sea que se pueda hacer decir a esta palabra), es lo sagrado permaneciendo en la medida de lo divino: el dios que se fuera de la religión no sería más un dios (Levinas, entre otros, lo sabe, e incluso habla de ateísmo; pero es un ateísmo de Dios, no hay nada que hacer ...). El dios tiene el ojo, el oído o la mano de todo, tiene o enuncia “el alfa y el omega”, rinde cuenta de todo y es necesario rendirle todas las cuentas. Los dioses impiden la indecisión suprema del hombre, ellos le equilibran su humanidad y le impiden salir de su quicio, de medirse con lo inconmensurable: al final, Dios da la medida. Ellos prohíben que el hombre se arriesgue más lejos que el hombre. Y lo más grave: ellos le quitan su muerte.

Es decir, ellos le quitan su sacrificio, esta vez en el sentido del abandono. Porque está ese abandono que no es un tráfico, que es una ofrenda, una oblación, una libación. Está eso, esa generosidad y esa libertad fuera de la religión; y no sé aún si este abandono se hace a los dioses, a otro dios que vendría, o al “paso de dios”.²¹ Pero tiene la muerte como nombre genérico, y una infinidad de formas y ocasiones que atraviesan nuestra vida.

²¹ Traducimos la expresión “pas de dieu” que usa el autor por “paso de dios”, haciendo referencia al desplazamiento y a la errancia de lo divino, movimiento de despojamiento, vaciamiento y retirada que se expone a lo largo de todo este texto. Sin embargo, y como es de suponer, lo que la traducción pierde y que debería resonar siempre que aparezca “paso de dios” es el otro significado que “pas” tiene en francés,

Sin dudas, este abandono se ha abierto camino a través de las religiones. Y las religiones han sido llevadas a dejarlo que se cumpla. Irresistiblemente, ellas lo han desviado (no sólo las religiones modernas, sino todas las religiones, cultos y ritos).

Hay que decir cosas simples: la experiencia religiosa está agotada. Es un inmenso agotamiento. Nada ha cambiado por el renuevo de los sucesos políticos, sociológicos o culturales de las religiones (El Islam en África, la Iglesia católica en Polonia o, en otro aspecto, en América del Sur; el protestantismo en los Estados Unidos, los integristas judío, islámico o cristiano; las sectas, las teosofías, las gnosis...). No hay retorno de lo religioso: hay contorsiones y redundancia de su agotamiento. Que este agotamiento dé lugar a otra inquietud por los dioses, por su errancia o desaparición infinita, o incluso por el paso de dios, es otro asunto: es completamente otra cuestión, que no puede compararse con las tenazas de lo religioso, ni por lo demás con las del ateísmo.

Paso de dios: esto no tendría, o no tendrá, relación con el ateísmo (al menos con ese ateísmo metafísico, que durante el teísmo quiere poner cualquier cosa en el lugar del dios negado o refutado). Paso de dios: querría decir el lugar de Dios, realmente y largamente abierto, vacante, abandonado, lo divino infinitamente deshecho y desperdigado. Podría también ser el dios tan próximo que no se lo pueda ver. No porque habría desaparecido en el interior de nosotros: sino, al contrario, porque aproximándose y desapareciendo a fuerza de aproximarse, habría hecho desaparecer con él todo nuestro interior, toda subjetividad. Sería tan próximo que no estaría ni delante nuestro, ni en nosotros. Para nosotros, sería la proximidad absoluta –a la vez, angustiante y gloriosa– de una presencia desnuda, despojada de toda subjetividad. Una presencia que no tendría nada de una *presencia para sí*, ni la presencia para sí de una conciencia, ni la presencia para esta conciencia y para su ciencia de las representaciones (de Sí, del Mundo y del Dios). Sino una presencia desnuda: menos la presencia de *algo* o de *alguien* que “la” presencia como tal. Pero “la” presencia como tal no hace sujeto; no hace sustancia (y esto es el “paso de dios”). El cumplimiento de lo divino sería la presencia (del) paso de dios.

Es necesario reiterar: esto no sería la dialéctica de una muerte y una resurrección. No funciona por la muerte de una subjetividad (que precisamente hace, para Hegel, la definición de la muerte, y más particularmente, la muerte de Cristo), en la que la muerte se define como el momento mismo de la constitución subjetiva, que se encuentra y se cumple en la supresión de su particularidad. Dios, en este sentido, siempre ha designado al pensamiento mismo del Sujeto, la muerte de la muerte, la verdad y la vida en la supresión de la existencia y de la exposición singular al mundo, en la supresión del lugar y del instante.

La presencia del paso de dios sería lo que el pensamiento del Sujeto nunca ha podido aproximar, ya sea porque fue alejada por una distancia ínfima o por una distancia íntima. Sería la muerte que no es el relevo de la vida, sino que está en el suspenso: la vida suspendida en todo

principalmente en su uso para la negación, y junto a esto, el matiz semántico de la falta y de la nada que también se pone en juego en las reflexiones del autor [T].

instante, *hic et nunc*, suspendida en su exposición a las cosas, a los otros, a ella misma; la existencia como presencia de ningún sujeto en particular sino de todo el mundo. Presencia invisible, por todos lados ofrecida al mismo ser-ahí, al mismo *abí* del ser, irrefutable y desnuda como el resplandor del sol sobre el mar: millones de lugares esparcidos.

Sin embargo, esta presencia del paso de dios podría llevar la invitación, el llamado, el *Wink* de un a-dios: ir hacia dios, o bien, adiós a todos los dioses. Conjuntamente, inextricablemente, la presencia divina y la ausencia de todo dios. El lugar *–hic et nunc–* en el sitio de dios. Quizá esto estaría inscripto entre las líneas de los mismos principios de la onto-teo-logía: *Deus interior intimo meo*, hay un lugar más alejado que el lugar de un sujeto, un lugar sin sustancia, completamente de presencia expuesta, el simple resplandor invisible donde el sujeto –el Dios– vuela en resplandores.

34. ¿Por qué el cristianismo?

Es decir ¿por qué el judaísmo helénico, bajo su forma romana, tuvo que engendrar esta nueva época en la que hemos vivido?

En un sentido, no hay nada nuevo, sino una nueva configuración de un Occidente ya envejecido por, al menos, una decena de siglos. San Pablo absorbe, en el discurso de las religiones helenísticas místicas (discursos impregnados de filosofía y que se remontan hasta Egipto), el delgado hilo de agua de algunos bautismos judíos marginales, y en el estilo imperioso del activismo romano, los propone en un mundo vuelto a la moral.

(Aquí entiendo “moral” en el sentido de Hegel: el reino de la *Vertellung*, del desplazamiento incesante entre la densidad pragmática del aquí-abajo y las transparencias de los valores y voluntades del allá-arriba. Lo entiendo también en el sentido de Nietzsche: el resentimiento contra este mundo, el servilismo, la organización de la debilidad. Con esta, el trabajo, la técnica, la subjetividad, el Estado moderno, no han sido menos que, en términos de Heidegger, envíos del ser...)

La moral no viene del cristianismo: al contrario, éste proviene de aquella. La moral no es religiosa y tampoco filosófica. En la filosofía, es el olvido del pensamiento; y en la religión, el olvido de lo divino. La moral es el socratismo sin Platón; y el socratismo en la impiedad de Grecia, menos el arte.

Lo que hubo de nuevo fue solamente el *ordo romanus* (que por sí mismo tendía a ser una religión, incluso la religión absoluta, y a disolver en él toda religión), dado como soporte para la moral. En este sentido, el cristianismo fue el Imperio des-politizado y moralizado, es decir, despojado de la sacralidad propiamente romana; y de la moral imperializada, vale decir, sustraída a todas las aventuras que a pesar de todo había conocido después de los Cínicos y hasta los Epicúreos (y quizá hasta los Esenios).

Pero también, lo que hubo radicalmente nuevo fue el crepúsculo de los dioses en la moral, la apertura del humanismo y del ateísmo; y la invención simultánea de la teodicea en tanto matriz

general de los pensamientos modernos de la historia, de la técnica o de la política. La teodicea no puede surgir más que allí donde el dios declina y se encuentra, declinando, ligado a los asuntos del mundo: entonces, es necesario justificarlo, hallarle la solicitud y la providencia, porque es necesario justificar el curso de los asuntos del mundo. La teodicea es el pensamiento del *sentido* y de la *garantía* del sentido: en este pensamiento, engulle a los dioses.

La teodicea (es decir: la antropodicea, o la logodicea) es la verdad del cristianismo, de la religión que abole todas las religiones y a ella misma, habiendo logrado que todos los dioses sean odiosos. Consiste en dar al sentido de la moral una moral del sentido: Dios se determina en una historia justificada (la historia de un sujeto, la historia misma como Sujeto), y la justificación última de esta historia está en el hombre que adviene en el lugar de los dioses.

Esta es la última clase del dios odioso: el hombre-Dios, él mismo abandonado por Dios, la divinidad totalmente secular de la humanidad, en su fuerza arrogante (*in hoc signo vinces...*) y en sus efusiones complacientes (el Sagrado Corazón de Jesús...).

Sin embargo, otra cosa se ofrecía por el mismo movimiento. Era una plegaria: “oremos a Dios para que nos mantenga libres y liberados de Dios” (Maître Eckart).²² Es así que volvería, bajo la forma moderna de un pensamiento dialéctico, la vieja prueba de la religión del Dios que abandona, de esta religión que en Occidente se presenta como la del pueblo judío, de ese pueblo que “Dios había reservado como la antigua angustia del mundo”, y que estaba “destinado a ser el testimonio del dolor” del fin del mundo de los dioses (Hegel).²³ Con el judeocristianismo avanzaría, en un mismo paso, la seguridad de la moral y la angustia del alejamiento divino. Nuestro ateísmo habría sido inextricablemente tejido con estos dos hilos: la moral que disuelve los dioses, y la plegaria a Dios por haber sido abandonados por él.

Si algún día debemos ir más allá de nuestro ateísmo, no será más que para orar a Dios para que nos libere de Dios.

35. Sin embargo, la fe cristiana –si no el cristianismo (pero no conviene confiar demasiado en este género de distinciones) – mostraba a la distancia otra cosa: el Cristo. Vale decir, algo que no se confunde ni con el personaje del que los Evangelios narran su prédica moral, ni con la figura sublime y suave que han explotado los siglos de la piedad. Lejos de la doctrina evangélica y del gesto de Jesús, la teología crítica propone el misterio del hombre-dios. Aquí, el *misterio* representa que la esencia, o la insistencia, o la presencia del hombre-dios, no es ni el fruto ni el producto de algún proceso o de alguna operación. No es una unión, y con todo rigor, tampoco le conviene el término “encarnación”. El estricto canon de la fe católica define que en el Cristo “las dos

²² Puede hallarse este pasaje en el Sermón 52: “Los pobres de espíritu” (en la traducción incluida en *Frutos de la nada*, Siruela, Madrid, 2008, p. 80., dice: “Por eso, ruego a Dios que me vacíe de Dios”) [T].

²³ En la *Fenomenología del espíritu*, hallamos la siguiente mención al “pueblo judío”: “puede decirse del pueblo judío que precisamente por hallarse directamente ante las puertas de la salvación es y ha sido el más reprobado de todos los pueblos” (“Certeza y verdad de la razón”. FCE, 1985, Madrid, p. 204) [T].

naturalezas no están unidas solamente por homonimia, ni por gracia, ni por relación, ni por confusión, ni por la sola nominación o adoración, ni por la conversión de una naturaleza en otra, sino según la subsistencia (*hypostasis*)". No hay más que una hipóstasis de las dos naturalezas del hombre y del dios. No hay fusión ni distinción: pero hay un lugar único de subsistencia o de presencia, un lugar en el que el dios aparece enteramente en el hombre, y el hombre aparece enteramente en el dios. No hay ahí ni divinización del hombre ni humanización de Dios. Sin embargo, hay: así como el hombre aparece al dios, en el dios, y como el dios aparece al hombre, en el hombre; y así como esto mismo es totalmente inaparente.

En esta inaparente aparición, la fe y la teología (y en ella, el pensamiento), se reúnen en alguna parte; mientras que la religión y la filosofía (y en ella, la teología) se apartan obstinadamente de este punto. Sin embargo, se podría decir que esta oposición es demasiado fácil y vana. En lo que toca al misterio divino, es decir, en eso que ha venido a tocar todo misterio divino (de cualquier religión que se lo vaya a extraer), este punto de la aparición desnuda (o del "des-abrigo") del hombre a dios y del dios al hombre, ese punto de su in-mediatez, ya no puede ser considerado como si dependiera de un orden de la fe distinto de la razón y de la institución. Al contrario, se debe afirmar lo siguiente: *junto a los dioses, la fe también ha desaparecido*. Esta es nuestra verdad, contra la cual son impotentes todos los testimonios del corazón y de las íntimas convicciones: porque la fe, en tanto que es fe, no pertenece a la interioridad ni al sentimiento del fiel. La fe es completamente una comparecencia al exterior, en el orden de la presencia y de la manifestación: en tanto que ella es (o era) la fe en dios, es (o era) como el dirigir su mirada claramente hacia el cielo manifiesto.

No hay fe en un dios desaparecido: con él, se ha retirado también la fe, porque ésta nunca se dirigía a la oscuridad, sino únicamente a la claridad divina. En adelante, lo que el sin-retorno de los dioses nos pone enfrente no es una fe, incluso y sobretodo no es una fe en el misterio de ese sin-retorno o de ese "paso de dios". La fe es la fe en el misterio, que es la evidencia de dios. Con el dios y la fe, el misterio se ha retirado. No hay más revelación misteriosa, no hay más revelación mística (ni siquiera la más sobria, la más reservada, la más abandonada a su propia tiniebla o a su propia inapariencia).

De una cierta manera, hay *un misterio nulo*, inscripto en los márgenes de los libros sagrados, en los atrios de los templos, al final de las oraciones de quienes aún meditan ante el misterio; inscripto también en nuestros soles y nuestras lunas artificiales, en nuestros cálculos, y siempre en el mismo cielo. Es mucho más y mucho menos que una muerte de los dioses, o que su ausencia, o que su retirada. Es otra cosa, completamente otra cosa. *Misterio nulo* quiere decir: paso del misterio, y misterio de lo que ya no hay. Y siempre se trata del aparecer del dios al hombre y del hombre delante del dios. Este doble aparecer no tiene misterio: se lo ha explicado todo. No hay más que leer *La esencia del cristianismo* y *El provenir de una ilusión* (sin embargo, no es digno del pensamiento medir la altura, tal como se tendería a hacer en este tipo de discursos: porque, después de largo tiempo, los dioses que estos mismos discursos enterrarían o denunciarían serían indignos tanto del

pensamiento como de la fe). No hay más que leer *De natura rerum*: es el poema de la claridad arrancada al misterio, que desde entonces bascula en una insignificante oscuridad. Pero hay misterio –misterio nulo– en esta misma claridad, en este colmo de claridad de la naturaleza de las cosas entre las cuales y a las cuales se parecen nuestras existencias. Misterio nulo: no hay nada que buscar ni que creer, paso de dios; pero hay misterio: esta proximidad de las cosas, este mundo manifiesto, es esto lo que se esconde.

36. (Al final, algo resiste. A todas las críticas, las más acerbadas y las más justas hechas al cristianismo –a su despotismo político y moral, a su odio tanto a la razón como a los cuerpos, a su frenesí institucional o su subjetivismo pietista, a su tráfico de obras o de intenciones, y al final, a su acaparamiento y privatización de lo divino–, algo resiste, de este lado de todo, de lo cual no es imposible afirmar que la forma del *Pater noster* –esa plegaria que, en su increencia, Valéry juzgó perfecta– a pesar de todos los padrenuestros, lleva una marca difícil de borrar: un abandono generoso a la generosidad divina, una súplica por el desamparo al que solo lo divino puede abandonar; lo divino, o su retirada.

Sin dudas, algo en nosotros resiste a esa resistencia: la denominación de “Padre” nos parece sospechosa, vemos perfectamente bien sobre qué modelo está hecho este dios. Aunque quizá vemos muy mal. Quizá el “Padre”, para quienes hagan esta plegaria, y por quienes la rezan, no tenga nada de paternal en el sentido de nuestras pequeñas historias de familia...; quizá la paternidad no sea nada más, aunque tampoco nada menos, que la evidencia oscura de una denominación.

Sin embargo, al final, y aún más allá que al final, si es necesario, entonces no se puede más que decir: el *Pater noster* ha finalizado, tanto en latín como en todas las lenguas. Porque hablamos otra lengua que la lengua de la plegaria. Hablamos otra lengua, cuyos *nombres*, propios y comunes, profanos y sagrados, aún están en un sentido inaudito para ser *santificados*).

37. Esforzarse contra la idolatría supone la más alta y la más exigente idea de Dios, o de la ausencia de todo dios. Esto es precisamente lo que traiciona el límite de la crítica de los ídolos. Porque no hay, opuesta al ídolo, una *idea* por hacerse de Dios, ni de su ausencia (sino una idea moral, o metafísica, que por esencia no tiene nada que hacer ni con los dioses ni con su ausencia).

No propongo volver a los ídolos (de todas maneras, no hay nada que *proponer*). Solo digo que los ídolos no son ídolos más que a la mirada de la Idea. Pero más allá del ídolo y de la idea, en la borradura de todo Dios antiguo o nuevo, podría verse surgir... como una Idea impresa sobre un ídolo, serena y secreta, la sonrisa inmóvil de los dioses.

Ahí estaría su sonrisa, sobre sus labios bien dibujados. No serían ídolos. No serían representaciones. Serían el trazo del lugar divino: la sonrisa de su faz, borrada pero expuesta, aquí o allá presente, ofrecida, abierta –y barrada, retirada por la misma sonrisa.

Ese lugar de los dioses no tiene lugar –aunque sean estatuas arcaicas las que nos lo sugieren. Pero no está no importa dónde. Está delimitado por la sonrisa de los dioses, por el muy delgado estiramiento de sus labios que incluso no se separan. En ese trazo singular de la sonrisa de los dioses –tan singular como un trazo de escritura– hay esto: allí donde el dios se presenta, retiene su nombre y su saber divinos; pero esta retención aparece en su sonrisa como una Idea impresa sobre un ídolo. (La Idea, el ídolo se deshacen una en el otro, infinitamente. No queda más que su intercambio mudo, sonriente, ideal y divino...).

38. *Los dioses, cuya vida es alegría* (Homero)²⁴.

(Antiguamente, teníamos también nosotros una palabra o un grito para esto: ¡Alleluiah! En adelante, nuestra alegría y nuestro pensamiento de la alegría se hicieron secretos. Pero cuando se trata de los dioses o del paso de los dioses, se trata de la alegría.

39. Sin cesar, retorna una doble tentación: o bien bautizar con el nombre de “dios” todos los confines oscuros de nuestra experiencia (de nuestro pensamiento), o bien denunciar ese bautismo como una metáfora supersticiosa. Quizá no hay, desde que Occidente es Occidente, un discurso sobre Dios que ceda a una o a otra de estas tentaciones, o incluso a las dos a la vez. Pero Dios no es una manera de decir –y de protegerse– y no es tampoco la última verdad del hombre. Distintos, ellos jamás se confunden. Habitantes de un mismo mundo, siempre están frente a frente unos a otros, de un lado y de otro de una línea de partición y distancia. Juntos, ellos son el frente-a-frente mismo, el cara a cara en el que un aparecer sin reserva del uno al otro compromete una extrañeza sin remisión del uno al otro. El gesto de los dioses es el de esconderse, en la línea misma, de la faz de los hombres. El gesto de los hombres es el de distanciarse, desde esta línea donde reencuentran, de la faz de dios.

De este modo, no son nombrados unos por otros. Para los dioses, el hombre es innombrable porque no hay nombres en la lengua de los dioses (no conoce más que llamados, órdenes, palabras de alegría). Y el nombre de Dios, en los hombres, no nombra más que la falta de nombres sagrados. Pero de esta manera, los hombres y los dioses se encuentran en presencia; innombrables, y quizá absolutamente intolerables unos por otros.

40. Dios es para la comunidad, los dioses son siempre los dioses de la comunidad; y a cambio, la comunidad no es más que lo que es a la faz de los dioses. “La conciencia finita sabe de Dios en la medida en que Dios se sabe en ella; así, Dios es el espíritu, y más precisamente es el espíritu de su comunidad, es decir, de aquellos que lo honran” (Hegel).

²⁴Esta frase pertenece a la *Odisea*, Canto IV, entre los versos 795 y 84, en el episodio en el que Atenea dispone un fantasma con la forma de Iftime (hija de Ícaro y hermana de Penélope) para que calme la tristeza de Penélope por la partida de Telémaco. Es ese fantasma el que pronuncia la frase citada aquí por el autor [T].

Si no hay más dioses, no hay más comunidad. Es por esto que la comunidad ha podido volverse horrorosa, masiva, destructiva de sus propios miembros y de ella misma, sociedad consumiéndose en las hogueras de su Iglesia, de su Mito o de su Espíritu. Esa es la suerte de la comunidad sin dios: ella misma se toma por Dios, y se toma por la presencia devastadora de Dios porque ya no está más situada *de frente* a él y a su alejamiento absoluto. Sin embargo, no se la puede reconducir de frente a sus dioses desaparecidos, mucho menos cuando es con la retirada de los dioses que adviene la comunidad: un grupo de hombres de frente a sus dioses no se piensa como comunidad, es decir que no busca en sí mismo la presencia de su lazo; pero como grupo (familia, tribu, pueblo) y frente al dios que posee y reserva separado de sí, prueba la verdad y la fuerza de su lazo.

(De este modo, no es necesario decir que Dios es por la comunidad. La comunidad como tal señala que los dioses se han ausentado. Sin embargo, habría que decir que el dios es siempre para muchos conjuntamente, y es comprendido cuando es *mi* dios: desde que nombro a mi dios, o desde que comparezco delante de él, estoy igualmente situado junto a otros mortales como yo, lo cual no quiere decir que necesariamente sean los de mi tribu o mi pueblo).

Se debe pues conducir a la comunidad hasta esa desaparición de los dioses, que la funda y la divide. Sobre la comunidad dividida, incluso sobre su superficie, como una suerte de catastro, las huellas de los caminos por los cuales los dioses se han retirado designan el reparto [partage] de la comunidad. Con esas huellas inscribe la ausencia de su comunión: la comunión es la representación de una presencia divina en el centro de la comunidad y como la comunidad misma. Es pues la representación de lo que jamás los dioses han sido cuando eran o cuando estaban presentes, aunque se representan cuando no se los sabe ya más presentes. En verdad, en lugar de la comunión está la ausencia de los dioses, y la exposición de unos a otros: estamos expuestos unos a otros de la misma manera que conjuntamente podríamos estar expuestos a los dioses. Es el mismo modo de la presencia, sin la presencia de los dioses.

En el sitio de la comunión, no hay *sitio*; no hay lugar, ni templo ni altar para la comunidad. La exposición tiene lugar en todos los lugares porque es la exposición de todos y de cada uno, en su soledad, a no estar solo. (Esto no tiene lugar solamente ni necesariamente según las comunidades de familias, tribus o pueblos: estos, por el contrario y como ya se sabe, pueden ser las circunscripciones de la soledad. En oposición, como en nuestras grandes metrópolis donde cada vez más se rozan, se atraviesan, se ignoran y se confunden “comunidades” diferentes, la exposición a no estar solo, el riesgo del cara a cara no cesa de volverse cada vez más diverso e imprevisible: ¿ante quién, aquí mismo, escribo?, ¿ante qué Árabes, Negros, Vietnamitas, y en la presencia o en la ausencia de cuáles de sus dioses?).

No estar solo, esto es divino (aunque no diría: esto es lo divino, porque sería entonces un bautismo...). Jamás el dios está solo: siempre se presenta a los otros dioses o a los mortales. La soledad no tiene sentido ni existencia más que para el hombre, no para el dios. Siempre él se dirige,

se destina o se envía; incluso –lo que es lo mismo– es invocado, o reencontrado, o adorado. ¿Cómo es que no estamos solos cuando no estamos ni ante los dioses ni en el seno de la comunidad? Esto es lo que tenemos que aprender, por una comunidad sin comunión y por un cara-a-cara sin rostro divino.

41. Se desplazaría levemente la pregunta: ya no se interrogaría “¿Qué es Dios?” (pregunta por una esencia, que para nosotros no es posible responder en tanto que Dios ya ha servido de respuesta a la pregunta por la esencia, e incluso por la “sobreesencia”); sino que se preguntaría “¿qué es un dios”? Sin dudas, no se ganaría gran cosa, pero al menos esto: mientras que “Dios” se confunde con su propia esencia, “un dios” sería una presencia, “algo” presente –o ausente– que no se confunde simplemente con la esencia divina, que ya no la representa ni la individualiza; pero que, sin embargo, la pondría como fuera de ella misma, revelando que “un dios” no tiene a “Dios” ni a “lo divino” por esencia. La esencia vendría aquí a confundirse con el modo de la presencia –o de la ausencia–, con ese modo singular de manifestar, *hic et nunc, un* dios, nunca Dios, sino un dios de un instante, en un lugar; y así siempre un *otro* dios, o incluso un *otro* lugar, y paso de dios.

“Ven... no te veo y por eso mi corazón se impulsa hacia ti y mis ojos te desean... Los dioses y los hombres han vuelto su rostro hacia ti y lloran juntos”: es la queja de Isis a Osiris, el dios que los mismos dioses ya no perciben.

“Ese Dios, que bajo sus nubes nos anima, está loco. Lo sabía, lo sabía”, escribe Bataille. Esas frases valen menos por su sentido (que es claro, evidente, deslumbrante y mortal) que por el arrebató que los lleva, y por el lugar a dónde me llevan: a la angustia o a la alegría infinitas de que Dios esté siempre fuera de Dios, de que no sea nunca lo que Dios quisiera que sea (sí es que Dios quiera que sea). Es este arrebató –que no es loco, que es algo diferente a la locura– del que se debería decir que no es ateo sino que está indefinidamente desligado de Dios en Dios, y que es divino más-allá de lo divino.

42. “*Yo soy Dios*”: quizá es imposible evitar esta respuesta si la pregunta “¿qué es Dios?” presupone que Dios es Sujeto. O bien la pregunta presupone esto, o bien debe correr el riesgo extremo (como acaso lo quería Hölderlin) de no darle ningún sentido a la palabra “Dios” y de tomarla como el puro nombre propio de un desconocido...

Si esta respuesta es loca no lo es por otra locura que la del pensamiento que quiere identificarse con su cosa, como sujeto, como su propia sustancia y como su propia operación: esto es lo que continuamente sucede en la onto-teo-logía.

Pero a la pregunta “¿qué es un dios?” no puedo responder que yo lo soy. “Un dios” quiere decir otra cosa que un sujeto. Es un pensamiento otro, que no puede ya pensarse como idéntico o consustancial a lo divino que interroga, o que lo interroga.

43. “*Los dioses han partido después de largo tiempo*”, dice Cercidas de Megalopolis en el tercer siglo antes de Jesucristo.

Nuestra historia ha comenzado, pues, con su partida, y quizá después de su partida. O bien: cuando hemos dejado de saberlos presentes.

Ellos no pueden regresar en esta historia –y “regresar” no tiene sentido fuera de esta historia.

Pero ahí donde están los dioses –y según como estén, según cuál sea el modo presente o ausente de su existencia–, nuestra historia está suspendida. Y ahí donde nuestra historia está suspendida, donde ya no es historia, es decir, donde ya no es el tiempo de una operación sino el espacio de una apertura, ahí puede arribar algo.

44. “*Dios es una cosa extensa*” (Spinoza).

Entre las pinturas de nuestro tiempo, sólo Cy Twombly no deja de pintar a los dioses: Apolo, Pan, Venus, Baco, incluso otros. Nunca hay rostro, frecuentemente hay –no siempre– el nombre del dios, escrito con letras grandes y temblorosas. No hay contornos identificables, aunque a veces se rocen algunas formas: un seno, un sexo, una palma, una ola. Pero también muchos tachones, trazos sin destino. Y siempre mucha luz.

Incluso cada lienzo, sin ningún rostro, tiene una sonrisa divina, secreta y serena.

*No hay nada tan mudo
como la boca de un dios* (Rilke).²⁵

45. La faz divina no es un rostro (no es un otro). Pero es la presencia material y local –*aquí* o *allá*, incluso en cualquier lugar– de la venida o de la no-venida del dios. Toda presencia es la de un cuerpo: pero el cuerpo del dios es un cuerpo *que viene* (o que se va). Su presencia es una faz, es a la faz de ella que estamos ofrecidos, y está inscrita en el espacio como lugares divinos.

(“mi principio (...): en la noción de “Dios como espíritu”, Dios en tanto que perfección es *negado*” –Nietzsche–).

46. Acaso el nombrar o el denominar a los dioses, siempre y necesariamente, consista en un nombre, dotado de epítetos sublimes, o en frases enteras con sus ritmos y tonos.²⁶

“Los dioses se irán un día tan misteriosamente como llegaron, dejando tras ellos el esqueleto de forma humana que engaña al no creyente (Henry Miller).²⁷

“Tal es la verdadera historia de los dioses, su borradura. Los dioses: eso que para ayudarlos, llamo de ese modo. Un nombre. Pero los dioses, no los llamo. Ellos son...” (Jean-Christophe Bailly).²⁸

²⁵ Estos versos de Rilke pertenecen al libro *Poemas a la noche*, cuya traducción que aquí se cita pertenece a la edición bilingüe de Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2009. [T].

²⁶ En todos los casos en los que ha sido posible identificar las procedencias de las citas de este apartado, se ofrecen al lector los datos de las traducciones correspondientes [T].

²⁷ Esta cita de Miller pertenece al libro *El coloso de Marusi*, cuya traducción se cita de la edición de Seix Barral, Barcelona 1982., p. 41. [T].

²⁸ Esta idea es desarrollada en el libro *Adiós. Ensayo sobre la muerte de los dioses*. JGH Editores, México, 1998 [T].

“Reuniendo los fragmentos divinos, reconstituyendo incluso lo que falta” (Jean-Claude Lescout).

“¡Dios nos mira! ¡Y oh! ¿Hey? Amén en la tierra a todos los fenómenos. ¿Qué?” (James Joyce).²⁹

“Ninguna imagen es admitida. Un segundo plano de dos lados podría ser accesible para los vivientes... Aunque se lo ha apagado, por respecto, con un oscuro barniz. Sólo él, dios quiere ser aparente...” (Victor Segalen).³⁰

“Cada gesto que hacéis repite un modelo divino” (Cesare Pavese).³¹

“El nombre divino, como un pájaro inmenso,
se ha escapado de mi pecho.
Delante de mí, las volutas de una niebla espesa,
y detrás de mí, una jaula vacía” (Ossip Mandelstan).

“Dios
(advertir cuando una fosforescencia completa
es de naturaleza lineal)” (Jean Daive).

“Dios brilla, el hombre silba, eco de la culebra” (Victor Hugo).³²

“cabalgué a Dios hasta la lejanía-, la cercanía, él cantaba,
fue
nuestro último cabalgar sobre
los hombres-obstáculos” (Paul Celan).³³

“La *hybris* es la creencia en que la dicha sería otra cosa que un presente de los dioses” (Walter Benjamin).

“... y nuestros corazones muertos vivientes por el rayo en la herida de Dios” (Norman Miller).

“Todos rezamos a algún dios, mas lo que ocurre carece de nombre” (Cesare Pavese).³⁴

“Entonces se apodera un vértigo de los dioses, que se tambalean y caen en convulsiones y vomitando sus existencias” (Gustave Flaubert).³⁵

47. El dios expulsa al hombre fuera de sí mismo.

²⁹ En este caso, la cita de Joyce está en francés (“Dieu nous garde! Et ho! Hey? Amen sur la terre á tous phénomènes. Quoi?”), y es de ahí de donde ofrecemos la presente versión al castellano. No obstante, localizamos esta frase en *Finnegans Wake*: “Lord save us! And ho! Hey? What all men. Hot?” (Joyce, J., *Finnegans Wake*, Libro I, Third edition MCMLXIV, printed in Great Britain by John Dickens and Co Ltd Northampton, p. 215) [T].

³⁰ Esta cita pertenece al libro *Voyages au pays du réel*, Édition Complexe, Paris, 1995, p.930. (Traducción al castellano de Cristina Peri Rossi, Editada por José de Olaneta, 2002) [T].

³¹ La cita de Pavese pertenece al texto *Diálogos con Leucó*, cuya traducción citamos de la edición de Siglo Veinte, Bs. As., 1968, trad. de Macella Milano. [T].

³² Este verso de Victor Hugo (“Dieu brille, l’homme siffle, écho de la couleuvre”) pertenece a “VII - Conduite de l’homme vis-à-vis de la création” del libro titulado *L’Ane*. [T].

³³ Estos versos de Paul Celan, que a su vez Nancy cita en francés, pertenecen al libro *La rosa de nadie*. Aquí se cita la versión castellana que figura en Celan, P., *Obra completa*, Trad. De José Luis Reina Palazón, Trotta, Madrid, 2002, p 154. [T].

³⁴ Estas palabras son pronunciadas por Tiresias en el “El ciego”, texto incluido en Pavese, C., *Diálogos con Leucó*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1976, traducción de Marcella Milano. [T].

³⁵ Esta frase de Flaubert pertenece al libro *La tentación de San Antonio*, cuya traducción citamos de *Obras selectas*, trad. De J. P. Rivas, M. L. de Dutremblay, A. Bernárdez y R. Dáneo. Editorial “El Ateneo”, Bs. As., 1961, p. 909 [T].

En Lucano, cuando el dios ha entrado en la Pitonisa, *mentemque priorem expulit atque hominem todo sibi cedere iussit rectore*.

Sin embargo, fuera de él o en él, en tanto que él es el lugar del dios (y en este sentido, quizá no sea el nombre de “hombre” el que le convendría, puesto que no estamos acostumbrados a entender este nombre como el cara-a-cara del nombre del dios), se encuentra ante todo en la indigencia.

Es siempre en la indigencia extrema, en el abandono sin abrigo ni protección, que el hombre aparece, se exalta o declina a la faz de dios. Allí donde se presenta, Dios impone la indigencia y el desnudamiento. Ya sea que se presente o que se ausente –y éste es el secreto de Dios–, él pone al hombre al desnudo y en la indigencia.

La indigencia no se opone a la magnificencia de los cultos, ni al esplendor de los himnos. Por el contrario, éstos son apropiados para revelar el abandono y la fragilidad infinitos de aquel que cumple con los ritos. Incluso se podría decir: la indigencia a la faz del dios es la experiencia del templo.

48. En el templo tienen lugar la adoración, la prosternación, la celebración. Las poses hieráticas, las recitaciones sagradas, los gestos benditos tocan el misterio divino, la desnudez misma de dios. Los altares donde, según los ritos, se tocan las materias sagradas, en el fondo son siempre teatros de la obscenidad –y los lugares de la obscenidad, a su vez, son altares: el ojo de Horus entre los muslos de la esposa del Faraón.

En adelante, toda la experiencia del templo y del altar ha pasado a ser una experiencia obscena. Nombrar a Dios, como lo hizo Bataille, en la fiebre del amor y en el burdel es ceder a la tentación moderna. Los altares y los templos –¿es necesario repetirlo?– están desiertos. La obscenidad, el amor, su angustia y su éxtasis nos incumben sólo a nosotros, tanto como el desamparo del *Dasein* o la esencia inquietante del poder. Decididamente, no sirve de nada querer, encontrar o nombrar lo divino: los dioses nos han abandonado a todo esto.

Si digo: lo divino ha desertado de los templos, esto no quiere decir (tal como una trampa dialéctica siempre estaría dispuesta a sugerirnos) que el vacío de los templos nos ofrezca hoy en día lo divino. No: esto quiere decir, de manera precisa y literal, que los templos están desiertos y que nuestra experiencia de lo divino es la experiencia de esa deserción. No se trata de reencontrar a Dios en el desierto: se trata aquí –y *éste es el desierto*– de que no reencontramos a Dios, que Dios ha desertado de todo reencuentro. No nos precipitemos a ver ahí la señal misma de lo divino...

De todos los ritos y de todas las liturgias, no nos queda ni el menor cántico: incluso el *creyente* que reza no puede más que *citar* su plegaria. No nos queda ni la menos genuflexión. La música, el teatro o la danza han recogido todo. Allí está nuestro reparto [partage], en que lo divino no esté recogido en ninguna parte. No hay más recogimiento.

De la experiencia del templo o del desierto, no queda más que la indigencia ante los templos vacíos. Ya ni siquiera son templos del Occidente. Dios ha muerto en Occidente y ha muerto por la razón y la poesía de Occidente, por su codicia y su generosidad, por su frialdad y su ardor, por su odio y su amor. Pero quizá, más que de cualquier otra cosa, Dios ha muerto del amor de Dios, de esa intimidad con el hombre (y por todo esto es que el Dios muerto no es más que el Dios de Occidente).

Pero en cualquier otra parte, allí donde hay –cuando hay– un “en otra parte” de Occidente, desde largo tiempo, o quizá desde siempre, los dioses se han agotado en el exceso de sus señales y de sus poderes, en los cleros, en los clanes y en las castas, en las observancias escrupulosas o en las estrechas relaciones, que son los dos sentidos posibles de la palabra *religio*.

Si puede venir un dios, no podrá venir de Oriente ni de Occidente, ni del nacimiento ni del ocaso. (Si viene, viene tanto en los ritos y en las plegarias de los que honran a los dioses, como en la indiferencia o en la blasfemia de otros. Si se retira, es tanto de unos como de otros). Pero ya el enunciado de esta posibilidad –“que venga un dios”– está privado de sentido. El espacio está abierto por todas partes, no hay lugar para recoger ni el misterio ni el esplendor de un dios. Nos es concedido ver la apertura sin límites de este espacio; nos es concedido, a nuestro tiempo, saber –un saber más agudo que alguna ciencia y más lúcido, más luminoso que alguna conciencia– cómo estamos librados a esta faz bendita y desnuda. Esta no nos revela más que a nosotros, *ni hombres ni dioses* –y esto también es una alegría.

49. Lo que se presenta es la indigencia. Lo único que aún podemos recoger, a distancia de todo el resto (de lo erótico, de lo político, de lo poético, de lo filosófico, de lo religioso), es una semejante indigencia.

No es necesario buscar templos ni desiertos; es necesario renunciar a recogerse. Es necesario dejarse librar a la dispersión de la indigencia. Ni dios le es necesario; la indigencia del dios no puede hacer obligaciones. Dios es extranjero a la ley. Solamente indica que ya no hay más recogimiento divino. Está el cielo, más manifiesto que nunca; y está nuestra indigencia, a distancia tanto del cielo como de la tierra.

¿Dónde está ese lugar? En ninguna parte, porque ya no hay más lugares para los dioses. Y sin embargo, esto tiene lugar: llega cuando estamos en la indigencia. Abre algo, fuera de todos los lugares; hace un espaciamento. Si estamos allí, ya no nos tenemos: no hay allí un sitio, pero estamos allí nosotros mismos abiertos, distanciados de nosotros mismos, de todos nuestros lugares y de todos nuestros dioses. Estamos en ese lugar, desnudos, a la faz desnuda del dios.

50. A pesar de todo ¿no subsiste una posibilidad de que Dios resucite otra vez, una vez más, quizá siempre otra vez?

Sin dudas, esta posibilidad existe, a pesar de todo. Está inscrita en la lógica más esclavizante de nuestra filosofía, es decir, en la potencia de lo negativo: que Dios no sea “Dios”, esto es lo que es divino. Tal es el éxtasis onto-teológico, desde San Pablo hasta Santo Tomás y desde Santo Tomás hasta Eckart, Lutero y Hegel. Divina es la *kenosis* por la cual Dios se vacía de sí mismo, de su separación con el hombre, de su absoluto abstracto. Dios es esto: la negación de su propia particularidad, su devenir hombre y cadáver, y la negación de esta negación: su resurrección y su transfiguración en el rostro universalmente radiante de su propio cuerpo místico.

Pero la última resurrección de Dios ha fijado sobre su faz rasgos extraños. Dios ha resucitado una última vez con Nietzsche, con el pronunciamiento paródico y vertiginoso del “yo soy Dios”, obligado a la conciencia-de-sí. Yo soy Dionysos, el Crucificado, y todos los dioses. Una especie de sobresalto monstruoso cumple, en el *Ecce Homo*, a la vez, la fraternidad hölderliniana de los dioses extranjeros al mundo, y el “simple saber de sí más íntimo” donde resuena en Hegel “la dura frase, que Dios mismo ha muerto”.³⁶ Dios resucita, Dios ejecuta su propia resurrección en la locura de Nietzsche que reúne las locuras de Hölderlin y de Hegel: la locura del extravío en el nombramiento extenuante de los dioses, y la locura de la noche de la conciencia que sabe el Sí mismo como negado (“esta dura expresión es la expresión del saber de sí más íntimo, el retorno de la conciencia en la profundidad de la noche del Yo = Yo que no distingue y no sabe nada fuera de él”).

El último Dios resucitado se ha vuelto loco. Su locura es, a la vez, la que surge en la extremidad del *cogito*: el “*ego sum*” proferido en la negación de su propia sustancia, y que se desencadena, mecánicamente, en la recitación infinita del borde extremo de la lengua, es decir, en la denominación imposible de todos los Nombres divinos que faltan. Dios ha devenido la doble locura del sujeto absoluto de la enunciación y de la infinidad de los sujetos del enunciado de nuestro *logos*.

Su boca ya no puede sonreír, sus manos ya no pueden bendecir. Ha perdido tanto la caridad como la serenidad. Aquellos que aún saben rezar, aquellos que aún comprenden la misericordia, no lo reconocen.

Esta locura de Dios no es una nueva muerte. El dios loco no puede ni morir ni resucitar. No tiene ninguna libertad. Esta fijado, paralizado en su locura, en la *lógica* absoluta del ser idéntico a su propio pronunciamiento, en el automatismo implacable del sujeto que es para sí mismo su propio *acting out*.

La presencia in-mediata es inconmensurable, por todas partes manifiesta y por todas partes oculta, a la faz de la cual estamos desnudos de discurso y de *cogito*, y que no es, a su vez, la negación

³⁶ *Fenomenología del espíritu* (F. La religión. 1. La religión. C. La Religión revelada. 1. Las premisas del concepto de la religión revelada). FCE, 1985, Madrid, p. 435: “es el dolor que se expresa en las duras palabras de que Dios ha muerto” [T].

del Dios loco. No tiene esta potencia, y si la tuviera no sabría usarla porque no tiene lugar en la lógica del Dios loco.

Es por esto que ya no se llamará más “dios” a esta presencia, incluso ya no se le dirá más “divina”; ya no se la dirá más, se la dejará disponer de los lugares de su reserva y de su generosidad.

51. Los lugares divinos, sin dioses, sin ningún dios, están dispuestos por todas partes, alrededor nuestro, abiertos y ofrecidos a nuestra venida, a nuestra partida o a nuestra presencia, librados o prometidos a nuestra visita, a la frecuentación de aquellos que ya no son –ya no más– hombres; pero que están ahí, en esos lugares: nosotros mismos, solos, al reencuentro de lo que no somos, y de lo que los dioses, por su parte, nunca han sido. Esos lugares dispuestos por todas partes despejan y orientan nuevos espacios: no son templos, y sin embargo serían la apertura o el espaciamento de los mismos templos, una dis-localización sin más reserva ni recintos sagrados, con otras huellas, otros caminos, otros sitios para todos los que allí están.

Recibido: 03/12/14
Aceptado: 20/12/14