

Adiós

Ensayo sobre la muerte de los dioses

Jean Cristophe Bailly

**JGH**  
EDITORES

*Este libro se publica con el apoyo de la Oficina del Libro de la Embajada de Francia en México*

Primera edición 1998

Traducción: Cecilia Pieck

No puede reproducirse, almacenarse en un sistema de recuperación, o transmitirse en forma alguna por medio de cualquier procedimiento, sea éste mecánico, electrónico, de fotocopia, grabación o cualquier otro, sin el previo permiso del editor.

© 1993, éditions de l'Aube

ISBN 2-87678-137-9

Derechos reservados © 1998 respecto a la primera edición de *Adiós. Ensayo sobre la muerte de los dioses* por:

JGH Editores, S.A. de C.V.

Mariano Escobedo, 186

Col. Anáhuac

11320 México, D.F.

ISBN 968-7860-83-9

Impreso en: Grupo de Integración Digital, S.A. de C.V.

Durango, 214

Col. Roma

06700 México, D.F.

## Primera parte

# DIOS Y SU SOMBRA

Que Dios está muerto, nos fue anunciado. Y desde entonces vivimos con la novedad de este anuncio, pero como negligentemente; entre los pliegues, sin ver nada. Y no en el despliegue que abriría una extensión. Las religiones viven o sobreviven, se prolongan o resurgen alrededor de la muerte de Dios. Pero, al menos para Occidente, a pesar del retraso de las instituciones, de la fuerza de la inercia de las costumbres y de la presión de los retornos, a pesar, también, de la militancia papal y de las astucias ecuménicas, la ausencia de Dios y el desafecto a los cultos son la vara con que hoy se mide la relación del hombre con lo divino. Ni la forma perversa en que las religiones sirven a los polos de identificación en los conflictos entre los pueblos, ni los esfuerzos de las diversas iglesias por reunir a sus rebaños, podrían crear ilusiones: en Occidente, con diferencias de tono, por supuesto, de un lugar a otro y según ritmos de sedimentación distintos, la religión —y primero porque ésta es considerada antes que nada como un asunto estrictamente personal y como un remanente silencioso— ha cesado de marcar la línea. Se podrá observar, por ejemplo, la ausencia total de las cuestiones religiosas en las discusiones sobre Europa. No obstante, esta ausencia de Dios es una pura ausencia, no es un trabajo, casi no es un pensamiento: a Dios no se le ha dicho realmente adiós. Ya no está aquí y eso es todo; o casi todo. Nada de lo que estructura el estar juntos pasa ya por la convocación alrededor de Dios o de un dios, salvo en células y en retoños vividos y descritos como particularidades. Sea cual sea la violencia convencida de estas células, ya no tiene ni tendrá jamás la fuerza para

asemejarse a lo que puede tener de compacto, por ejemplo, el poder de integración del islam o del hinduismo. El sentimiento religioso en Occidente no sólo ya no es impetuoso (lo que no impide que haya que desconfiar de esas pequeñas olas) sino que incluso, esencialmente, dejó de ser un regulador. Marginal, pasado de moda, formal, sobrevive en el seno de un mundo que lo destituye cada día. Vivimos, pues, sin Dios ni dioses. Pero esta vida que debería ser, en el fondo, sorprendente, asombrada, nueva, apenas parece consciente. Todo sucede como si esta ausencia fuera obvia, como si no nos convocara, también ella, alrededor de un área para llenarla de contenidos y de ideas. Como lo escribe Massimo Cacciari, nuestro mundo “grita en las plazas y en los mercados la ‘muerte de dios’ sin poder de ninguna manera pensarla”<sup>1</sup>, de tal modo que la frase de Nietzsche, que en *La gaya ciencia* anuncia esta muerte, acaba por resonar como un slogan, cosa que no fue jamás; la muerte de Dios que aquélla describe como un hecho terminado se da sin embargo simultáneamente como una muerte lenta y apenas iniciada. Detrás de la muerte anunciada se perfila de inmediato la tarea de consumir una muerte:

Dios ha muerto. Pero los hombres son de tal manera, que aún habrá por milenios cavernas en las cuales se mostrará su sombra...Y nosotros... todavía necesitamos vencer su sombra (*La gaya ciencia*, 108).

Esta sombra no sólo no se ha disipado en un siglo sino que persiste e, incluso, a menudo se vuelve más densa. Y esto, sin duda, porque todavía hay cristianos y religiones. Pero también y, quizás sobre todo, porque el ateísmo —la convicción de que no hay dios, de que ya no los hay— no ha sabido hacer el trabajo de duelo que el anuncio de la muerte exigía jubilosamente. El ateísmo siguió siendo ese “terreno seco” del que

hablaba Plutarco en *De la superstición*; al no saber irrigarse a sí mismo ni inventar sus propias sombras transformó su breve resplandor solar en un simple día opaco.

Propongo que pensar qué quiere decir “Dios ha muerto” y hacer el trabajo de duelo sean una y la misma cosa. Propongo que el duelo se lleve a cabo y que haya ahora una tumba de Dios. Porque la sombra errante de la que Nietzsche habla es exactamente como un fantasma, y los fantasmas son el modo de sobrevivir de aquellos a los que no se les ha dado sepultura.

Dar sepultura a Dios: naturalmente, ésta sería la Tierra o lo que los cristianos llamaban la Creación. Dios amortajado en la Creación y, como tal, expulsado de lo increado que a la vez era su privilegio y su usurpación. Dios de regreso en la Tierra y convirtiéndose en recuerdo abierto tanto a la anamnesis como al olvido.

Pero al decir esto debemos tener presente qué es un recuerdo. Sólo hay recuerdo de lo que ha sido. Haber sido es un modo del ser que el ser conserva en su seno conservando los recuerdos. Lo que es, se recuerda. El ser es la combustión infinita del presente, es decir, la totalidad de la leña quemada, más algo que todavía arde; la totalidad de los recuerdos más lo que los desborda, pero para ser de inmediato revertido en ellos. Que Dios haya muerto y se haya vuelto un recuerdo significa que ha sido, que el ser lo ha recibido y acogido, que lo ha destruido al recibirlo; eso quiere decir que el ser se acuerda de este visitante extraño que tanto se demoró, que recuerda a ese “Ser” que pretendía reinar sobre él, dicho de otro modo, precederlo y poseerlo.

Y nosotros, que estamos ahí con ese recuerdo aún por nacer y no formado todavía, debemos acordarnos también de lo que así vino y fue vida, toda la vida para quienes creyeron en ello, es decir, para quienes creyeron que ya no vendría nada más que su propio nacimiento en el seno de Aquél que había venido, de aquellos para quienes Dios fue primeramente eso, esa captura de la venida en la cual el mundo resplandecía para ellos.

<sup>1</sup> Massimo Cacciari, APÁN, ed. De l'Éclat, 1992, p. 115.



(Sin embargo, lo digo desde ahora, aunque sólo sea a lo que quiero llegar e incluso si, diciéndolo, cedo quizás a un *pathos* del anuncio del que convendría desembarazarnos para decir con exactitud lo que es: el mundo resplandece en la ausencia de Dios, de todo dios, resplandece *divinamente* en esta ausencia.)

En el acervo considerable y diverso de la historia religiosa de Occidente, podemos, sin violentar demasiado la flexibilidad reacia de los hechos, delimitar tres períodos: el mundo antiguo o el tiempo de los dioses; el mundo cristiano o el tiempo de Dios; y el mundo moderno o el tiempo sin Dios ni dioses. Es obvio que una periodización así sólo tiene sentido como panorama retrospectivo o como recapitulación y que no pretende ni englobar las sinuosidades de una historia lenta y compleja, ni incluir las difracciones de los períodos de transición. A lo que ésta se apega, en el seno del destino occidental—claro está que los relatos de la India o del Islam, por ejemplo, serían totalmente diferentes— es a caracterizar lo que siempre se constituyó como centro, lo que pretendió ser pensado y afirmado como forma principal y marco normativo de la representación del mundo. Esta división no “resume” una historia en que, a fin de cuentas, cada rellano podría subdividirse en tantos escalones como uno quisiera, sólo se propone hacernos llegar de tres brincos al umbral al que hemos llegado y en el cual, más allá de los siglos y de las creencias, nos encontramos de nuevo a la vez vacíos y con los brazos cargados con todos los leños de las piras de los dioses muertos. Si la muerte de Dios se anticipa quizás como ese comienzo que sólo hoy podría tener lugar o acompañarnos con la idea de un comienzo, esta liberación de un umbral es, al mismo tiempo, una pura proveniencia y una pura descendencia.

## El tiempo de los dioses

Tomemos la Antigüedad, tomemos lo que se tensa y se dis-  
tiende desde un origen egipcio oriental hasta Juliano el Apóstata y su esfuerzo desesperado por restablecer el paganismo.

Tomemos el politeísmo—una religión sin dogma y sin iglesia unánime, pero una gran fuga de relatos— una teogonía lábil y portátil, evolutiva, llena de intersticios y de variantes; estructura molecular en que cada ciudad, incluso cada ciudadano, componía en cierto modo su propio arreglo atómico, pero que, pese a esta libertad acordada, dividía sin remedio la vida en dos: mortales e inmortales estaban, en efecto, radicalmente separados, no desde siempre sino para siempre, siendo el único punto en común aquel del que el hombre trágico—el héroe del teatro trágico— era el signo o el agente. El hombre trágico, aquel que, separado de los dioses, inscribe su libertad en esta separación misma, expiándola (ver Schelling). O incluso aquel que por piedad se rebela (ver Hölderlin). De ese universo que Wilamowitz caracteriza diciendo que los dioses están ahí (“los dioses están ahí”, tal es el enunciado), podríamos decir también que es el de una presencia eternamente suspendida, a la vez próxima y lejana, hecha de intrusiones y de ausencias, de misterios y de contratos. Pero lo que el contrato negociaba, era siempre una repartición que consideraba lo no repartible y se fundaba en él: los hombres de la Antigüedad se sabían mortales, sin remedio. El Hades era para ellos sin retorno y la piedad hacia los dioses tenía el sentido de una deuda siempre renovada<sup>2</sup>. En el universo de esta deuda—que es el del sacrificio— no hay dispuesto ningún acceso a lo que está del otro lado del sacrificio y por eso la religión de los griegos prohíbe la posibilidad de que haya santos o santidad. Sólo el humo sube al cielo. Cuando un dios elegía a un hombre, siempre era para jugar con él o para perderlo; si un hombre se encontraba con un dios, estaba perdido—toda la literatura mitológica está llena de esas incursiones y de esos encuentros

<sup>2</sup> Esta separación radical también era o ya era característica de la concepción egipcia. Erik Hornung hace notar que “entre la gama de personas o de cosas que pueden ser ‘divinas’, ennumeradas en el *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, sólo están ausentes los seres humanos” (*Les Dieux de l’Égypte, l’un et le multiple*, Flammarion, París, 1992, p. 54. Libro no solamente fundamental por su visión de la religión y de la ontología egipcias sino también por su caracterización del politeísmo).

tragicómicos o trágicos. Cuando el dios le hablaba al hombre sólo le hablaba (y no podía ser de otro modo) a través de un enigma. Lo divino se dibuja siempre como el límite que el hombre jamás podrá traspasar, como el límite que lo retiene y tanto más firmemente cuanto que este límite permanece indeterminado. Aun en los misterios, sobre los cuales además reinaba la ley del silencio, el hombre tocaba aterrorizado la visión de este límite. Sólo hasta la Antigüedad tardía se verá reducida esta distancia infranqueable. Aunque Jamblico pueda forjar todavía una fórmula impactante y astuta a la vez, y decir que “los dioses están exentos de los poderes sometidos al devenir”<sup>3</sup>, su propia confianza teúrgica y todo el esfuerzo de la época tienden al contrario, a disponer pasos, indudablemente alambicados, entre el hombre y lo divino. Entre todos los signos que indican esta tendencia, el más elocuente es, sin duda, el éxito de cultos como los de Osiris (en los ritos isíacos), de Dionisio (casi emparentado con Osiris) o de Adonis que, al conferir una gran superioridad a un dios sufriente, a un dios que muere y luego renace, ofrecían a los hombres de esta época ansiosa y confusa, una religión de dioses menos lejanos, llena de trampolines hacia el más allá<sup>4</sup>. Sin embargo, aunque se pueda decir que en cierto sentido esta voluntad de efusión preparó la cuna del cristianismo, el contacto al que apunta jamás vira hacia la fundación, permanece azaroso, inquieto, marginal.

## El tiempo de Dios

Tomemos la era cristiana, tomemos lo que tan abiertamente rompe con la noción de un indivisible, tomemos el sueño sobreentendido y la emotividad del acceso. La oración y la co-

<sup>3</sup> Jamblico, *Mystères d'Égypte*, I, 20, Les Belles Lettres, París, 1989.

<sup>4</sup> Acerca de este aspecto del paganismo de la Antigüedad tardía, ver especialmente Robert Turcan, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, París, 1992.

munión, la santidad y el martirio, la gracia: el cristianismo entero —con excepción quizás del jansenismo— se cree y se pretende en el acceso. Este umbral que los griegos se prohibían traspasar, se vuelve escalera en los cristianos, una escalera que el hombre puede subir, por más baja que sea su proveniencia, y que Dios, convertido en el único dios, desde tan alto como domine, descendió con Jesús, su hijo, una sola vez pero que vale por todas las veces y por todos los tiempos. Jesús encarnado, dios hecho hombre y dios hecho mártir es, como hombre, el ejemplo absoluto y el programa de una imitación; como hijo de Dios, es al mismo tiempo el ejemplo único e inimitable. Tan alejado como pueda estar de la perfección, el hombre se hace perfectible porque se le ha abierto una vez la esclusa de lo divino. El hombre, a quien espera un juicio, se hace el alumno de Dios. Y en el inmenso salón de clases que es el mundo, por añadidura lleno de inspectores, la palabra de Dios deja de ser oráculo y se vuelve mandamiento. La palabra de Dios, aunque siga siendo interpretable, deja de ser misteriosa. Mientras que los dioses griegos eran como la naturaleza, a quien según Heráclito “le gusta esconderse”, el Dios cristiano omnipresente, confunde la palabra y el acto en un solo movimiento: revelación absoluta y trascendencia sin huecos, en que el hombre ya sólo tiene que tender hacia lo alto. La totalidad del ente, conservada por Dios y deseada por su Verbo, se despliega jerárquicamente bajo este cuidado. La Creación, el conjunto de lo que es, pierde los rasgos impenetrables de la *physis* para convertirse en el territorio de la administración de Dios. Dios es el conservador puro de un mundo inmóvil que tiende hacia él, y se necesita una Iglesia para mantener estrecho el círculo que lo rodea. El mundo resplandece en esta tensión y algo del más allá cae en ese resplandor, guardando las apariencias. De manera que el mundo, el mundo sensible, no cesa completamente de aparecer entre las emanaciones de los grandes textos místicos en que se mantiene, a lo largo de un hilo plotínico y detrás de la efusión, un contacto con lo que sin embargo el cristianismo, en su anhelo

*Jansenismo. Distingue que exagerar los ideas de San Agustín, acerca de la influencia de la gracia divina para obtener el bien con menor set*

íntimo, busca traicionar continuamente. Este cielo terrestre, esta realidad demasiado exuberante para no ser más que el contenido de un poder que le sería exterior, serán sin embargo, los más fuertes: por espacios que surgen quedamente entre cuerpos antes aglutinados, por perforaciones hechas al círculo, el mundo vencerá a Dios, se emancipará de su supuesto creador.

## El tiempo sin Dios ni dioses

Tomemos la irrupción lenta y desordenada de esa realidad sin padre y sin bordes, tomemos lo que sigue a la era cristiana y que todavía no tiene nombre propio, ni siquiera fecha de aparición claramente asignable. Recordemos que el “Dios ha muerto” de Nietzsche, que para la filosofía, firma esta aparición, se presenta primero como una constatación, como el enunciado de un hecho dado. Nietzsche no dice siquiera que algo se rompe, dice más radicalmente que algo se rompió. Y de hecho podríamos, sin gran dificultad, remontar las premisas de la nueva era y del “destape” del mundo desde la aparición, al fin de la Edad Media, de esta idea tímida al principio y muy pronto temeraria, de una habitación puramente humana de la Tierra, mientras lo conocible viene a injertarse en la perfectibilidad para llevarla con él fuera de la jurisdicción de Dios y de la Iglesia. Tal es el sentido del Renacimiento, el de las primeras épocas de la Razón, el del “nuevo Adán” de Pico de la Mirandola. Sin embargo, a mi entender, el tiempo de Dios se termina más tarde y, sobre todo, su empresa pierde fuerza en un terreno distinto al de la explicación racional del mundo.

Se sabe que sin embargo lo que se da más comúnmente es el hecho de esta explicación como causa del debilitamiento del cristianismo. Ese será el movimiento de Freud, por ejemplo, en *El porvenir de una ilusión*. Con una regularidad obstinada, la explicación racional de los fenómenos naturales

supuestamente acabó por vencer a los milagros y a Dios. Al final del constante trabajo de zapa de la razón, las religiones –incluidas las religiones reveladas– se revelan, si puede decirse, como lo que son: ilusiones, señuelos, una barrera sedosa entre el hombre y un universo que no comprende y al cual es arrojado. Ahora bien esta explicación, actualmente, a pesar de todo lo que pueda tener de verídica, a pesar del carácter que siempre conlleva la epopeya latente que relata, parece débil e insuficiente. Sin poner en tela de juicio –como está de moda entre los provistos de una supuesta lucidez que sería negación de todo– el trabajo extraordinario y pausado de destitución lograda por las Luces, sin olvidar tampoco la violencia y la rigidez con las que el cristianismo se ha opuesto siempre al sentirse amenazado en su núcleo, a ese trabajo le debemos ver que en el punto en que estamos –es decir, después de una inmensa acumulación explicativa, es decir al final de una especie de triunfo del saber– el mundo, en su hecho masivo, inmediato, en su efracción perpetua, sigue siendo para nosotros impensable, en la medida en que es lo que está ahí, lo que ha quedado ahí. Sin duda hay que reubicar aquí todo lo que tiende a despegar lo impensable de lo inexplicable y el pensamiento de la explicación, todo lo que, en el seno de la filosofía, destituyó la consistencia del objeto. Pero si no es cierto decir, como se ha dicho demasiado al citar al primer pensador de esta destitución, Heidegger, que “la ciencia no piensa”, en todo caso el pensamiento de la ciencia, aunque a su manera destituya también al objeto, sólo lo hace a su manera, con arreglos, reparticiones, leyes y casos de imposibilidad de esas leyes, pero encontrándose siempre con el hecho del mundo: más allá de la ciencia se sustrae sin fin un “hay” que ella enumera pero que no puede resolver porque su meta sigue siendo la resolución. Frente a la “prosa del mundo” –expresión tomada de Merleau Ponty, pero aquí indudablemente derivada, desviada– la ciencia se comporta, y eso ya es algo, y por supuesto es una adquisición que no atrae como tal ninguna sonrisa condescendiente, como una gramática. Pero



no explica el ser de esta prosa, pero no se mantiene cerca de la aparición del lenguaje que estudia, a pesar de su obsesión genética; pero no ve ni busca ver la reorganización de esta aparición en cada palabra de esta prosa. Frente a lo que es, ella no está más que como una sombra, le hace falta aclarar. Y si en su universo estrecho e inmenso a la vez, cada luz, cada iluminación cuentan, nos falta todavía alejarnos de esa cuenta total de las luces y ver volver hacia nosotros lo que no brilla con resplandor humano y que es lo que las religiones, sin esfuerzo y en el éxtasis, hicieron relucir.

Lo impensable y el hombre errante bajo él todavía, lo oscuro, lo que no se aclara por sí mismo, lo que nos queda más allá de todas las causas, lo que vemos y no vemos, lo que enfrentamos y lo que se repliega, lo que recuerda y se olvida, lo que arde: más que una serie de razones, tan justas unas como las otras, la muerte de Dios es primeramente eso; la muerte de Dios es esta prosa.

Pero si no corresponde buscar las razones del debilitamiento y de la destitución del enorme poema de las religiones en el establecimiento de una gramática del mundo (las religiones no soportan ni la posibilidad de la prosa porque son erigidas contra la gramática) ¿dónde encontrarlas? Para que haya habido una gramática así, se habrá requerido de todas maneras que las condiciones de su aparición sean despejadas; se habrá requerido que la audacia que implicaban las leyes y las explicaciones tuviera un campo en donde esparcirse y donde actuar, ya no clandestinamente como herejías sino como una visión del mundo rebelde, luego rival y luego victoriosa. Ahora bien, ese campo que tardó en venir y que deriva de un despejo producido por el trabajo de la razón, es –yo lo diría bruscamente– la república, en el sentido estricto: forma política, *res publica*, cosa común (o más bien sueño de esta *cosa en común* que regularía las relaciones de los hombres y liberaría entre ellos el poder de sus relatos como los efectos benéficos de sus descubrimientos, cosa sin rey y sin cabeza, en que la cabeza no sería más que un hueco activo en el centro

del cuerpo social. Se conoce, en contraposición a tal “cosa” entrevista pero jamás venida, entrevenida habría que decir, la firmeza del lazo que mantenía juntos al Dios cristiano y al monarca, legado sobre la tierra de su poder conservador. También se conoce la violencia que fue cometida contra este Dios cuando fue cortada la cabeza de aquel que él consagraba. E igualmente se sabe que esta cabeza no rodó en las mazmorras y que también la sombra de un rey, como la sombra del Dios muerto del que habla Nietzsche, se muestra en cavernas: así de fuerte se ha revelado y tanto resiste, en diversas formas, la necesidad que los hombres tienen de sentirse ligados a una supremacía que en cierta forma los aplasta.

Pero tal vez no se ha medido aún, sobre todo al conmemorarlo, la fuerza de este acontecimiento considerable que arrojaba a los hombres, por poco preparados que estuvieran, a la responsabilidad completa y a la distribución. Sin duda, a ello siguieron ecos, ninguno de los cuales carece de consecuencias –representación republicana, separación de la Iglesia y del Estado, enseñanza liberada de la tutela religiosa, etc.– en los cuales se constata y verifica una disminución de lo que durante un tiempo entreabierto estuvo en juego, pero en las cuales jamás se ve el trabajo de un pensamiento que volvería a tenderse hacia esta apuesta. No llegó la responsabilidad común, ni la exposición de todos en el en común. Ni de esta revolución primera y genérica, ni de las otras revoluciones terminó por surgir esta soberanía distinta, sin monarca y sin súbditos, sin linderos ni expropiaciones que sigue siendo, a pesar de los gritos de terror y de la fatiga, el punto nodal de todo pensamiento de lo político. Vino otra cosa, otra cosa por completo diferente; y esta apropiación y expropiación sin precedentes es la que finalmente hay que nombrar, porque también ella ha ocupado el terreno que pertenecía a Dios.

Si las Luces tambalearon y revolucionaron legítimamente las pretensiones de explicación religiosa y si la destitución del monarca certifica la liberación de una empresa, se necesita sin embargo todavía mucho para que la “muerte de Dios” que

anuncian y preparan, se les parezca; todo sucede en efecto como si el mundo que debía ser entregado a los hombres, al mismo tiempo les hubiera sido confiscado, como si el sentido de la muerte de Dios se perdiera en el mismo instante en la agitación. Esta agitación que viene en lugar de la república esperada es el Capital, es la apropiación-expropiación sin precedentes del Capital. El Capital toma en sus manos la administración puramente humana de la Tierra; él es quien sustituye efectivamente a la administración de Dios así como a los mandamientos de los reyes; él es quien modela y se apropia, coloniza y provoca, invade y reina, disponiendo si es necesario, de la razón tanto como de la religión, utilizando todo lo que le es útil (y todo le es útil y todo puede servirle). Aunque cínicamente le otorgue sus mecanismos a la supervivencia del sentimiento religioso, su verdadera consigna y su verdadera invención es la exaltación del poder humano como tal; y se requirió de toda la estupidez de Augusto Comte para que con la "religión de la humanidad" el secreto fuera traicionado. Marx no puede decirlo, no puede hablar de "transformar el mundo" más que en el seno de un mundo ya transformado, en el seno de un mundo en que la transformación ya se volvió el signo y la ley (y lo sabemos bien, incluso demasiado bien: el comunismo jamás logrará deshacerse de esta semejanza de origen con el mantillo de su crítica). El mundo colocado bajo la jurisdicción de una extraordinaria insolencia humana, el mundo plantado bajo el hombre como una extensión infinita de regiones: así se nos aparece el Capital y me parece que esa es la cara más visible de la destitución de lo divino. Es lo que comprendió Balzac cuando tuvo la genialidad de remplazar el título de Dante (*La divina comedia*, donde el cristianismo se recapitula en la inquietud) por el suyo propio, pero que no era sino el propio de su época y que todavía lo es de la nuestra: *La comedia humana*.

Lo que aquí llamo el Capital, sin duda se habrán dado cuenta, no es solamente el capitalismo como tal, no es solamente una forma particular de regulación económica; es, aún

más generalmente, la totalidad del poder y del apresamiento<sup>5</sup>: es decir, igualmente todo lo que se enlaza a ese "vicio secreto de la socialdemocracia" que Benjamin denunció en sus *Tesis sobre la filosofía de la Historia*, o incluso todo lo que vino con el comunismo "real" y que de ninguna manera se desprendió de la lógica fundamental del apresamiento. "Los servidores teóricos y los servidores prácticos de la humanidad vienen a tomar dignamente la dirección de los asuntos terrestres" escribía, Augusto Comte en el *Catecismo positivista*. Salvo el ridículo, es una frase que habrían podido firmar, cualquiera que sea su punto de vista sobre la dirección en cuestión, todos los partidarios de una ideología del progreso, todos los *creyentes* del progreso, todos los que creyeron hasta el hartazgo en un mundo en que el hombre y solamente él sería capaz de encender y apagar todas las lámparas; un mundo que ya no sería más que un departamento, con el confort, además.

Pero las lámparas se encienden y se apagan todavía *por sí solas*, y es este "por sí solo" del ser, lo que los griegos vieron abrirse a través de la *physis* sin que los dioses, por más inmortales que fueran, por más "provistos de poderes dirigidos hacia el devenir", logran cerrarlo. Pero el Capital no nos dio esa

<sup>5</sup> En efecto, Capital no nombra aquí tanto o no solamente al *capitalismo* propiamente dicho, como a la conversión humana en producción generalizada; como a la emergencia bajo formas diversas aunque en vías de unificación, del reino regulador y destructor de la humanidad realista-productiva. O sea, la ideología de la producción y los efectos de la producción, la universalización del mercado y lo que constituye la forma orgánica actual de la casi totalidad de la humanidad. Es decir, en consecuencia, el mundo natural pensado exclusivamente (incluido el turismo) como reservorio de recursos y de mercancías con todo lo que esta orquestación implica de caótico, de injusto, con todo lo que debe rechazar y abandonar en el mundo humano mismo para extenderse (pueblos enteros, capas de población, formaciones sociales, oficios, etc.) En un marco tan general que agrupa órdenes de hechos tan diversos y extendidos como el éxodo rural, el desarrollo y el subdesarrollo, el desempleo, el intercambio desigual, los intentos de regulación del mercado mundial o los desastres ecológicos; ningún fenómeno puede ser analizado por separado, sino que simplemente tiene su lugar en el seno de un inmenso concierto de arrebatos. Es evidente que las formas de este concierto han evolucionado desde la época de su primera caracterización por Marx, pero creo que podemos seguir imputándoselas a la energía central que él designó crudamente en su libro y que el Capital, entonces, puede continuar titulando o subtitulando la forma del mundo.

abertura libre de aparecer más allá de los dioses y sin ellos. Por una parte, es una versión ya desposeída, es el territorio de la administración de Dios, es el legado cristiano (en que el “por sí solo” de hecho jamás está solo, pero siempre es poder de reflejo y de prueba) del que se apoderó el Capital; por otra parte sólo lo confiscó para su beneficio, despojando del universo toda noción de deuda o de ofrenda y eliminando (ya sea por virtud intrínseca, como el capitalismo propiamente dicho, o por impotencia, como el comunismo real) todo sentido de repartición, todo sentido de la exposición común a lo común.

De tal modo que frente a la catástrofe ecológica y política en que desemboca el Capital (catástrofe diseminada pero real, cuyos efectos se verifican cada día por un carguero destrozado por un misil que viene a estrellarse en una ciudad, por un hombre muerto de frío u otro muerto de hambre), quedamos prendidos y sorprendidos por una pregunta insidiosa: si el despojo del universo coincide con el desafecto general a lo divino, ¿acaso significa esto que lo divino, mientras reinaba, mantenía al hombre fuera de la catástrofe y por lo tanto, para decirlo crudamente, que el señuelo, la ilusión, el opio, en el fondo eran cosas buenas? La posición tras esta pregunta es la posición reaccionaria de siempre: la religión como parapeto. Y es a ella a quien ha recurrido el Capital cuando ha sentido que se le desaparece, aunque por su propia causa, el suelo de su dominación. Lo que por desgracia parece cierto es que el Capital no tiene el coraje de sus opiniones, es que perpetúa, por interés, el fantasma del dios del que sin embargo acredita la muerte. Para decirlo con sencillez, el hombre no se ha mostrado digno de la destitución que operó de lo divino, tuvo miedo de la extensión que se abrió frente a él y de inmediato la llenó con todo lo que encontró a su paso, a la mano, aunque fueran restos de creencia que pudieran todavía tranquilizarlo. En otras palabras, el hombre occidental moderno no ha deseado realmente la muerte de Dios, simplemente perdió a Dios en el camino y tan tontamente, que ni siquiera se dio cuenta.

En este panorama más bien sombrío, Nietzsche queda casi aislado —y sin duda hay que ver en esto el síntoma de la molestia que sigue suscitando; menos en los cristianos, por supuesto (que por así decirlo, se han acostumbrado a él y se benefician de su aislamiento) que, y no por casualidad, en los adeptos al consenso y en los liberales. Pero es un índice útil encontrar en el anunciador casi oficial de la muerte de Dios una denuncia paralela e igualmente encarnizada del Capital, una crítica obstinada y permanente de lo que denomina, connota y produce la “comedia humana”. En efecto lo que Nietzsche, el ateo, dice, lo que denuncia, es una época impía marcada por la “desaparición de todo recogimiento”<sup>6</sup>. Entre un Dios muerto y humanos demasiado humanos se dibuja un espacio extrañamente vacío, naturalmente en connivencia con los griegos, pero que no es, sin embargo, en ningún momento el de un retorno de Dios o siquiera de los dioses (Dionisio no vuelve en Nietzsche como objeto de creencia, regresa como figura de fundación y operador para la cultura). Este espacio tampoco es el de humanos “menos humanos” y, en consecuencia, “más divinos” (aunque el *pathos* nietzscheano dé a veces inevitablemente la impresión de una denominación así), es, para nosotros al menos, para nosotros que estamos liberados de la terrible carga del anuncio, el que se confunde con la prosa del mundo, el que hablan o deberían hablar los locutores de esta prosa.

Hablar de esta prosa, hablar por lo bajo el mundo con ella, darle voz nuevamente al “por sí solo” de lo que se enciende y se apaga solo, sin nosotros —el mundo (un rosal que florece, un elefante que brama, una ola que se forma, un volcán en erupción, un lago en calma, una cascada, un tren que pasa; hasta los trenes y los aviones, introducidos en el paisaje, pasan sin nosotros), un perro que muere— dar voz nuevamente a todo eso, callarse para escuchar eso de nuevo como una justicia impecable cuya voz absoluta sería o podría ser el eco: esa es

<sup>6</sup> Nietzsche, *Schopenhauer éducateur* en *Œuvres complètes*, II, 2, p. 42, Gallimard, 1988.



la vía, me parece, de una recuperación de lo abierto, más allá de lo que lo cierra o lo devasta. Ir a lo abierto, estar en camino hacia lo abierto es casi involuntariamente, naturalmente, que la incredulidad —que no es la *creencia* de que no hay Dios o dioses, sino la constatación de que él, de que ellos se fueron— reencuentra expresiones y acentos semejantes al misticismo. No hay que temerle a esta herencia, a esta persistencia: querer cerrar la tumba de Dios, borrar su sombra, también es reponer lo divino tras sus pasos. No quitándoselo a Dios o a los dioses, puesto que ya fue hecho, sino reencontrándolo tal como es, sin nombre e incluso sin ese nombre, reducido a polvo entre el pensamiento y lo impensable, que son las dos caras de la misma moneda. *Pensar* la muerte de Dios y la marcha de los dioses no es tanto pensar en él o en ellos y en nosotros, como abrirse a lo que no es ni él, ni ellos, ni nosotros; a lo que no es ni de él ni de ellos ni de nosotros y que sin embargo nos acoge: a nosotros, vivos, y a él o a ellos, muertos.

Este espacio que sería en el fondo el de una *emancipación* de lo divino y de una proyección hacia lo abierto, el de una proyección sin retorno hacia lo que de lo divino se abre más allá de los dioses, yo lo caracterizaría como un descenso, como una pendiente. En efecto, *descendemos* de los hombres que creyeron que había dioses, que había Dios. Como descendientes, también somos herederos. Heredar lo que ya no está es simplemente vivir, resignarse al adiós. A este puro descenso, a este adiós sin fin (“Todo lo que llega es adiós” escribe Werner Hamacher), el hombre sin fin resiste, agazapándose en cimas imaginarias. Pero bien podría ser que la inconcebible alegría de Nietzsche tuviera el sentido primero de la visión de esta pendiente, de la aceptación sin trabas de esta pendiente y que no hayamos tenido hasta ahora sino ojeadas de la vida que corre por esta pendiente, así como de la pendiente misma. “La llanura de la verdad”, esta célebre y algo oracular expresión de Platón (*Fedro*, 248b), retomada por Plotino<sup>7</sup>, se me

ocurre aquí al menos a modo de imagen, para lo que sería abajo y enfrente, horizontalidad por venir y siempre por venir para aquellos que descienden y que han abandonado esas máscaras de la opinión que eran las verdades atadas a las montañas: sólo la llanura que viene en la pendiente convierte la cima en origen, y tal es efectivamente la infiel fidelidad del río tal como Hölderlin la narra en *El Rin*. Lo que nace libre en la altura del país de los dioses también debe saber alejarse de ellos: la primera palabra es “el grito de alegría” de aquel al que “no le gusta llorar como otros niños entre sus pañales”<sup>8</sup>, pero el hombre no ha sabido escuchar ese grito, sigue llorando.

Aquí, cerca de esta llanura que no puede ser vista aún, entrevista a través de espesas brumas, quisiera decir cómo *percibí* yo un gesto, creo, una forma de gesto que es pertinente tener hacia los dioses o Dios, para que ya no vuelvan, para que el espacio de su no retorno se confunda con el de su recuerdo. La forma de un adiós así me fue dada súbitamente mientras visitaba de nuevo, en compañía de Michel Deutsch, hace poco, el Museo egipcio de Turín. Este museo, como su nombre lo indica, está consagrado exclusivamente a la presentación de objetos provenientes de la civilización egipcia. Es un viejo museo que Champollion conoció. Dicho de otro modo, la forma de presentación de los objetos que propone es simple, sin efectos, al menos en los pisos que no han sufrido todavía la violencia del reacomodo presuntuoso y vulgar que padece el subsuelo. Una simple acumulación en vitrinas, con polvo, con pasillos, la simple y honesta visibilidad de la colección.

Si al menos nos esforzamos por mantenerla fuera de los efectos que tiene sobre una dimensión puramente estética, la experiencia de la visita de un museo egipcio o de las salas egipcias de un museo, no es una cosa simple, que esté implícita, y el niño en nosotros se acuerda de esto, el que sentía confusamente que en esas salas un poco horrorosas algo distinto

<sup>7</sup> Plotino, *Enéadas*, III, IV, Gredos, Biblioteca clásica n° 88, Madrid.

<sup>8</sup> Hölderlin, “El Rin”, en *Poesía completa*, edic. bilingüe, ediciones 29, colec. Río Nuevo/XI, Barcelona, 1995.

era mostrado, algo que imponía respeto, que se había mantenido misteriosamente aparte de todo lo arbitrario o gratuito. Lo que conmueve en esos museos no es sólo la belleza, aunque ésta sea inmensa. Tampoco es la distancia histórica, aunque sea muy grande. Lo que conmueve, lo digo tranquilamente, es la religión. No como lo que se habría perdido, alejado, sino como estando ahí, extranjera en las figuras de los dioses, en los objetos sagrados y los gestos de los sacerdotes, los sarcófagos y las momias de los hombres y de los animales. Con eso y así, hombres de los que descendemos se enfrentaron a lo impensable y a la muerte y produjeron esas formas y esos relatos que ya no están y que permanecen. Pero detrás de la pantalla de esas formas religiosas desamortajadas, sacadas de los escondites en que descansaban, volcadas para siempre hacia lo que no era nosotros, sobreviene a pesar de todo, en un latido, una especie de connivencia o más bien, lo que podríamos llamar el sentimiento mismo de la descendencia —un sentimiento borroneado, borrón, tejido de reminiscencias y de fragmentos de saber disímiles que borramos muy rápido la mayoría de las veces, al salir de esos lugares para ir a tomar un café, por ejemplo, afuera: allá donde no se ven dioses ni sacerdotes.

Ahora bien, resulta que en ese museo de Turín, entre todas las vitrinas, había una en una salita lateral que estaba vacía. Como todas las demás, esta vitrina estaba cubierta por una fina capa de polvo, de manera que en el lugar de los objetos que habían sido expuestos se veían huellas blancas y sin polvo, vírgenes. El buen hado de la negligencia, al inspirar la mano que había quitado los objetos para que no quitara luego el polvo de los entrepaños, provocó que los espacios en que habían descansado estos objetos quedaran sin huellas, o que la huella fuera una ausencia de huella. Indudablemente sólo es una imagen, pero al menos creí ver por un instante en esa vitrina y en esos vacíos la ausencia misma, el vacío mismo dejados por la marcha de los dioses; y este vacío, más que cualquier otro objeto del museo, se parecía a ellos. Ausentes, no estaban

“presentes” de ningún modo, ni siquiera como un hueco, como sombras o fantasmas. Era como si hubieran sido amortajados, como si su tumba se hubiera cerrado, como si pudieran dormir tranquilos y como si nosotros hubiéramos podido despertarnos en el sentido de esta ausencia de huella que es su recuerdo. Y de tal manera que el afuera —la plaza frente al museo, por ejemplo—, o sea lo que normalmente corresponde a una borradura, esta vez no tenía nada más que borrar, y que “afuera”, que también es, creo, lo que jamás se ha visto aún, se había puesto a resplandecer como lo que en otro tiempo resplandeció para los que tenían dioses.

Más tarde, lo que aquí narro y que viví, debo decirlo, con un gran sentimiento de felicidad, me evocó, tal vez tan sólo a causa del papel que jugó el polvo, el más célebre de los gestos de amortajamiento: el de Antígona. En efecto, recordamos el conflicto que expone el drama de Sófocles, recordamos que el sacrilegio mismo que Antígona comete, se confunde con el gesto de piedad que ella dedica al cuerpo muerto de su hermano al colocar polvo sobre él, al realizar el ritual mínimo que Creón prohibió formalmente. En el fondo, Antígona sólo cumple con una formalidad, con un gesto tradicional pero, por el hecho de oponerse a Creón, esta formalidad representa justamente lo que Hölderlin, en sus *Remarques sur la traduction de Sophocle*, llama lo “contraformal”<sup>9</sup>. Ni Antígona ni Polinice son dioses; son héroes, hombres que dieron el paso. Dar el paso, salir del círculo arbitrario de la ley únicamente humana es, para Antígona, desencadenar contra Creón —que es el agente y el signo de esta ley— el poder de lo contraformal, aunque perezca en ello. En esa traducción, Hölderlin hace decir a Antígona cuando justifica y reivindica su gesto ante Creón, que es su Zeus quien le ha indicado la audacia de pasar por encima de la ley. A la vez que aumenta de este modo la libertad tomada por Antígona, Hölderlin se muestra completamente fiel al principio de fidelidad que rigió la concepción religiosa

<sup>9</sup> Hölderlin, *Remarques sur la traduction de Sophocle*, en *Œuvres*, pp. 951–966, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1967.



de los griegos.<sup>10</sup> Y estas leyes “no escritas e inquebrantables” de los dioses a los que se refiere Antígona para contrariar los decretos de Creón, funcionan en efecto, por su antigüedad misma (“No viven desde hoy ni desde ayer, sino desde siempre y nadie sabe cuándo aparecieron”), como esas *Vielgeisterei* y *Freigeisterei* en las cuales Nietzsche<sup>11</sup> lee la esencia del politeísmo y, en esta esencia, lo que él llama “la fuerza de producir para sí nuevos ojos”. Lo que ven los ojos nuevos de Antígona es lo que Creón, que, según Hölderlin, “gana porque le sigue los pasos”, jamás podrá ver. Antígona pierde, pero “ha tomado la delantera”. Al realizar el gesto prohibido que le dictaba un origen oscuro, dio un paso con dirección a la “llanura de la verdad”, que se desprende tanto de la opinión como de la ley humana. Esta llanura es aquella en la que, al rechazar la exposición humillante y peligrosa del cadáver de su hermano, ella le da sepultura. Al enviarlo con los muertos, de acuerdo al rito, ella cierra el espacio presuntuoso del decreto y abre la vida a la omnipotencia del recuerdo.

La tentación que tengo, más allá de ese recordatorio quizás un poco brusco, es la de decir que como ateos objetivos, tendríamos hacia Dios y los dioses los mismos deberes que Antígona hacia el cuerpo de su hermano; la de decir, aunque Dios y los dioses no sean nuestros hermanos ni nuestros padres, que lo “contraformal” o su equivalente pasan para nosotros por un gesto de amortajamiento y que ese gesto es lo que busca romper con la exposición infinita e indigna del cuerpo muerto de Dios o de su huella, o de su sombra, o de su fantasma. Pero lo formal o el Teos, Creón para nosotros, es el Capital como lo he descrito, es el despojo del universo por el

<sup>10</sup> La versión francesa de la traducción de Hölderlin se encuentra en Hölderlin, *L'Antigone de Sophocle*, Christian Bourgois, 1978. Ella se debe a Philippe Lacoue Labarthe. Para la relación de Hölderlin con Sófocles, remito a *La Césure du spéculatif*, ensayo de Philippe Lacoue Labarthe que figura en ese mismo volumen; y a Gilles Aillaud y Jean Christophe Bailly, *La medesima strada*, Christian Bourgois, París, 1989.

<sup>11</sup> Nietzsche, *La Ciencia jovial, La Gaya Scienza*, 143, Monte Ávila Editores, col. Pensamiento filosófico, Caracas, 1985.

Capital: el que deja podrir el cuerpo de Dios, el que no quiere que lo enterremos y no lo desea, porque le conviene. Cubrir de polvo el cuerpo de Dios o disipar su sombra sería, tomando la delantera, remplazar la huella por el recuerdo, la idolatría de la ausencia por la afirmación de lo abierto —lo abierto que la ausencia (y el retorno que ésta no deja de suspender) impide ver; sería igualmente, para retomar los términos de Artaud, “terminar con el juicio de Dios”. Y es sintomático que el poema de Artaud empiece con un texto de apertura en que justamente “la fabricación insensata” del capitalismo (americano en este caso) es señalada y puesta en tela de juicio. Sería también, y no es desdeñable, tener hacia las religiones el gesto que ninguna de entre ellas ha sabido tener con las otras: no hay necesidad de destrozar los ídolos cuando finalmente sólo se trata de dejarlos tranquilos, expuestos para siempre a su convocación, que se ha vuelto vacía.

Lo abierto no tiene forma pero se entreabre en eso que está afuera y sin huellas, en eso que es semejante a lo que creí percibir tras la ausencia de huellas de los dioses de Egipto en Turín. Pero ni el afuera, ni lo abierto, ni el mundo, ni Dios, ni tal dios, ni siquiera el Ser pueden designar lo que se abre o se abriría si aceptáramos descender a esa llanura sin monarquía y sin duelo que se dibuja en el pensamiento de la muerte de Dios, confiriéndose al más allá de esta muerte. Porque ningún nombre puede concordar con lo que Dios nombraba o con lo que nombra lo abierto a partir del sin Dios. Que haya nombres, tantos nombres para acompañar con nuestra voz la diseminación del ente es un bien, es nuestro bien y es el camino por el cual podemos escuchar los cantos de antes (“*gesungen ward viel vor Zeiten*”, “antes se cantaba mucho”, dice Johannes Bobrowski —un poeta que los filósofos deberían leer— en un poema que se intitula precisamente *Auszug der Götter*, Marcha de los dioses<sup>12</sup>), pero que debería o podría

<sup>12</sup> Johannes Bobrowski, *Signes du temps* (Wetterzeichen), trad. Jean Claude Schneider, La Feugraie, París, 1992.

tener un Nombre para asemejarse a todo el ente; he ahí el error en el que ya no deberíamos caer, ni siquiera conservando el “Ser”, que todavía se percibe en la gran benevolencia religiosa, sobre todo de algunos pastores. Incluso cuando lo que tenemos en perspectiva es también un agujero, un boquete o un campo sin bordes y sin guardas, una llanura alquilada a sus resplandores, a sus instantes.

Todo el tiempo que perdimos con Dios o con el nombre que nombraría con un solo llamado a todo el ente, es el tiempo de la conminación (*sommation*) y esta palabra debe entenderse aquí doblemente como deseo de suma y de clausura y como palabra de la Ley. Igualmente, la conminación (*sommation*) no es más que el consorcio de las divisiones y lo que las salva in extremis en una improbable unidad; es, por así decirlo, nuestro defecto constante y nuestra tara, es el eje de fuga por el que traicionamos constantemente en nosotros el don del lenguaje, el conjunto de los nombres y de las frases posibles, o sea lo que no puede sumar (*sommer, sommation*) ni hacer suma jamás, o sea lo que siempre se va y se desliza en lo ido, o sea, incluso la *freie Geisterei* misma que, por ser nuestro bien común, es nuestra manera de responder a la libre fractura del instante.

El instante: no un nuevo dios pánico o un garante sino la llegada que viene en la pendiente; lo que deja atrás pasado y conminación, lo que tiene el tiempo justo para hacer que haya tiempo. Y en esta película incesante que, si nos transforma en figuras o en pasantes, no es cambiada por nosotros (la Historia no se apropia del tiempo, el tiempo es también y primeramente *sin historia*), vemos, como desde una cresta muy delgada, venir hacia nosotros el travelín invertido. Pero ese travelín o esta llegada, no son el “porvenir”. El porvenir no es más que la imagen invertida del depósito; más que lo que será cada vez revertido en la suma: de ahí el papel tan constante (espera del Juicio, espera de un reino) que ha jugado en todas las formas de conminación. Sin porvenir, el solo suplemento del presente es lo que viene, es la incapturable venida de lo que llega justo

antes del adiós. Ni huella ni trazo, pura aparición sin modelo, ese suplemento reconducido sin fin es lo que se sustrae a la suma y lo que sin duración se conduce eternamente. De ese suplemento –instante en que el tiempo es dado simple y llanamente como el afuera, como lo que se ve y no se resuelve jamás–, sería fácil dar imágenes que desembocan en el éxtasis. Pero no se trata de éxtasis sino del misterio completo del tiempo cuyo éxtasis sólo es un eco debilitado. Sin embargo sucede que una iluminación libera el instante en que la llanura es visible y lo que entonces tiene lugar es un resplandor.

La manera en que la ausencia de huella de los objetos de la vitrina de Turín escribía para mí la marcha de los dioses, me parece ser una repercusión de ese resplandor. La marcha de los dioses, la ausencia de contornos y la ausencia de captura de lo que queda más allá de ellos y frente a lo cual comparecemos, es lo que se abre, es lo que se ha abierto, pero apenas. La muerte de Dios es lo que se ha entreabierto para que veamos lo abierto (“das Offene schauen”, es el voto de Hölderlin en *Pan y vino*).

Pero esto abierto dado al paso de los descendientes y que es lo que veríamos si realizáramos el gesto de disipar la sombra de Dios, pero ese comienzo ¿porqué ha tardado tanto? ¿porqué se prolonga aún?

Detrás de las religiones, con las religiones –y esta vez, de cualquiera de ellas– rondaba siempre la idea de que el hombre no estaba solo, de que ese mundo en que nacía y moría no era de su propiedad; de que más allá de “los trabajos y los días” estaban, ocultos u omnipresentes, traicionados casi siempre, los guardas y fundadores ligados más o menos directamente a las fuerzas de la naturaleza. Del simple “espíritu” puramente local, a las grandes divinidades que regían el universo, el hombre es acompañado, cuidado, seguido y sobre todo como criatura, ha sido engendrado, precedido. La imagen religiosa fundamental es la de la reverencia y de la tradición; la del devanado de las formas culturales alrededor de los nombres sagrados –nombres de los dioses, de los lugares divinos, de

los padres, de los garantes. La lógica íntima de la construcción religiosa es la del padrinazgo y del linaje, la de la descendencia perdida. Los hombres no están solos, y los nombres de los dioses y de los fundadores están ahí para decírselos. Grande es la emoción de esos relatos que desgranar los nombres sagrados, los nombres de aquellos que estuvieron primero; y el eco de esta emoción lo podemos reencontrar al leer los relatos a los que desde ahora tenemos acceso fuera de cualquier creencia, así como de toda denigración. La historia crítica de los "oráculos" ya no es actualmente la de su desmontaje (como también fue el caso en los marcos históricos, evidentemente distintos, para Cicerón o para Fontenelle), prácticamente se convirtió, mediante el análisis estructural, en la de su restablecimiento, no a título de creencia o de adhesión, sino para descifrar con pruebas el funcionamiento mismo del pensamiento y de las conductas religiosas. Más allá de esos análisis y del reporte del recuento de todos los mitos que los subtienden, queda o se pone a la disposición una enorme carga poética. Es, en su rumor más propio, la carga de los "cantos de otro tiempo". Si abrimos el *Popol Vuh* ("Aquí recogeremos la declaración, la manifestación, la aclaración de lo que estaba escondido, de lo que fue iluminado por los Constructores, los Formadores, los Procreadores; sus nombres: Maestro Mago del Alba, Maestro Mago del Día (Gran Cerdo del Alba), Gran Tapir del Alba, Dominadores, Poderosos del Cielo, Espíritus de los Lagos, Espíritus del Mar, Los del Verde Jadeíta, los de la Verde Copa..."<sup>13</sup> o el gran libro de piedra de las tumbas egipcias (palabras dichas por Isis sobre una de las paredes de una de las capillas que rodean el sarcófago de Tutankamón: "Terminas en el cielo tus transformaciones como Ra y al alba eres arrojado al mundo, en la forma del dios. Navegas lejos,

en la Barca de la Noche; te unes a los compañeros del Disco..."<sup>14</sup>, lo que nos impacta, más allá de las diferencias de voz y de sistema, y que impactaría igualmente en cualquier otro texto religioso antiguo, es el poder extraordinario del que la palabra está investida y, más allá de ese poder, la no menos extraordinaria insistencia en la necesidad de la fundación.

Sin embargo ese mundo acompañado, precedido, fundado, no es un mundo tranquilo. Un temblor lo agita, una ansiedad lo tensa, a la medida de su emoción. Pero este "y si..." de la incertidumbre angustiada no se dirige a los dioses o a la fundación como tal, recae en el hombre, en la falla que el hombre introduce en la creación. La idea de que con el hombre se rompe un equilibrio, de que con él puede haber algo diferente, erróneo tal vez o por lo menos peligroso que llega al mundo, siempre subsiste en el sentimiento religioso. Culpable de líos, traidor a sus padres o simplemente creatura doblegada o de sobra, el hombre es visto con desconfianza por las religiones. En la escala móvil de los grados de angustia o de falta, podemos ver culminar el pensamiento extremo e íntegramente pesimista de los aztecas. En ellos, la sensación de abandono, de errancia, de deuda infinita, se une al sentimiento de un posible alejamiento de los dioses, sin proporción con la que pudimos ver en acción en los griegos: "No en parte alguna puede estar la casa del inventor de sí mismo" dice Netzahualcōyotl, el rey poeta de Texcoco<sup>15</sup>.

En relación con este sentimiento general que viene a duplicar la certidumbre reiterada de la fundación de una inquietud en cuanto a la filiación; en relación con este abismo que abre el horror del "arrojado a la existencia"; en el seno de la afirmación unánime de la fundación, el cristianismo aparece como una obra gigantesca de recuperación y como una obra maestra de duplicidad que conserva íntegramente la angustia

<sup>13</sup> El *Popol Vuh*, ensayo de traducción de Georges Raynaud, Adrien Maisonneuve, 1975. La versión en español de este ensayo de Raynaud fue hecha en Guatemala por Miguel Angel Asturias y J. M. González de Mendoza en 1927 y está publicada con el título de *El libro del consejo*, UNAM, Biblioteca del estudiante universitario, México, 1964, p. 1 (N.de la T.)

<sup>14</sup> *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Egypte*, tomo I, trad. Claire Lalouette, Gallimard, París, 1984.

<sup>15</sup> José Luis Martínez, *Netzahualcōyotl, Vida y Obra*, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Americana, México, 1986, p. 189.



de la distancia, a la vez que la revoca con la posibilidad de la salvación. Ciertamente cuando se impone el cristianismo, el papel fundamental y revolucionario de la salvación mucho más que el carácter monoteísta, se opondrá violentamente a la conciencia griega o, más exactamente, a lo lúcido que de ella queda en la atmósfera supersticiosa de la Antigüedad tardía. Como lo sugiere su discurso *Al rey Helios* y como lo muestran igualmente los intentos que hizo para reestructurar y afinar de nuevo el paganismo, Juliano buscó de hecho orientar a los pueblos del Imperio hacia un casi monoteísmo pagano o, al menos, hacia un ultrasincretismo (“Zeus, Hades, Helios, Sarapis constituyen uno solo”, dice un verso órfico que cita él)<sup>16</sup>. Pero en cambio, lo que no podía soportar era la noción de salvación y, a través de ella, una intolerable y sacrílega reducción de la distancia que separaba a los hombres de los dioses. Un episodio particularmente significativo del conflicto de Juliano con los “galileos”, que muestra la radicalidad del cambio introducido por los cristianos, es el del templo de Apolo y Dafne, cerca de Antioquía. Habiendo comprobado el extremo abandono del culto (“al penetrar en el santuario no encuentro incienso, ni panes, ni víctima”)<sup>17</sup>, Juliano, evidentemente sorprendido y decepcionado, se pregunta la razón de tal abandono. Le responden que el dios ha cesado de dar oráculos porque está ofendido a causa de la mancha de unos restos fúnebres que, por añadidura, resultaron ser los del obispo Bábilas. Indignado, Juliano da la orden de quitar los restos. Algunos días más tarde, el templo es devorado por las llamas, que no respetan siquiera la efigie del dios citarista. Ésa es la historia<sup>18</sup>. Pero más allá del carácter abiertamente agresivo de la ofensa (el cuerpo es el de un obispo), lo que viene a chocar de frente con la convicción de Juliano es la

mancha en sí, es la presencia de un cadáver humano en el recinto sagrado. Ahora bien, una presencia como ésa, impensable y escandalosa desde el punto de vista griego, será, lo sabemos, la marca misma de la conquista territorial del cristianismo: la Iglesia se edifica alrededor de los muertos, alrededor de las reliquias, y en esta concepción completamente nueva, la tensión de la salvación se ve por así decirlo, instituida y presentada en la misma tierra por sus intercesores, que son los santos, los mártires y también –aunque en menor medida, pues permanecen en espera del Juicio– los muertos.

Aunque el papel de todos estos intercesores entre el poder divino y el hombre –que la figura de Cristo domina con todo su peso de cadáver eternamente expuesto– haya podido ser descrito como el resurgimiento de la diseminación politeísta, por una parte se enfrentó continuamente con el control de la Iglesia que, con sus funcionarios–intercesores, canalizaba los desbordamientos de los cultos locales, por otra parte –y es lo más importante– la existencia misma de esos intercesores está en abierta ruptura con la mentalidad del paganismo antiguo que no cesa de insistir en la existencia de un corte definitivo entre lo divino y los mortales. A pesar de lo angustiada y suspendida por encima de lo imposible –el culto de los santos o de la Virgen y la comunión que alivia en cierta medida la angustia–, la concepción cristiana de la salvación llega, de todos modos, a legitimar al hombre al redimirlo a la vez por adelantado e *in extremis*. Mientras que, sin duda, en la descripción cristiana de la situación del hombre sobre la tierra podríamos encontrar el cuadro más negro del “arrojado a la existencia”, esta situación que confina al rechazo simple y llano se ve convertida, sin embargo, finalmente y para todos los efectos, en una oportunidad: la vida sobre la tierra ya no es más que el paso por una prueba de la cual la salvación liberará. Ya haga el bien o haga el mal, así caiga por debajo de sí mismo por seguir la inclinación de sus instintos animales o se eleve a través de la contemplación de Dios o de la piedad, el hombre, en este sistema de control tan perfeccionado, queda reducido

<sup>16</sup> Juliano, *Al rey Helios*, Gredos, Biblioteca clásica, 45, Madrid, 1982.

<sup>17</sup> Juliano, *El misopogon, Discurso sobre Antioquía o El enemigo de la barba*, Gredos, Biblioteca clásica, 45, Madrid, 1982.

<sup>18</sup> Se encontrará el relato con las circunstancias en Edward Gibbon, *Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano*, Turner, Madrid, 1984.

a verificar la ley de Dios: presente y hecho vivo por el bien, Dios puede ausentarse tranquilamente del mal. Sin embargo, y cualquiera que sea la importancia de la brecha abierta por la existencia del mal en el edificio teológico cristiano, el hombre escapará de Dios por el bien. Efectivamente, tras el culto de las reliquias y de las tumbas, se libera ya, como un embrión aunque impotente aún, la reliquia que el hombre devendrá pronto para sí mismo.

Por su posición intermedia y móvil en la creación, el hombre cristiano, imagen de Dios constantemente susceptible de desviarse pero convocada sin cesar a rectificar sus errores, se ve dotado de una situación envidiable, a pesar de todo: le es dado algo, le es ofrecido algo que no es dado ni ofrecido a ninguna otra creatura. El hombre es el pueblo de Dios, su pueblo. Es interesante notar todo lo que gana esta auto-posición del hombre en el seno del cristianismo, en definirse por oposición a los animales. Éstos no son ya compañeros de extrañeza, seres vivos igualmente destinados a la muerte o escribanos de la voluntad divina; simple y sencillamente yerran, excluidos para siempre del banquete de salvación, figuras de una maldición a la cual puede escapar el hombre si se porta bien. Claro que esta vertiente positiva y orgullosa tendrá que luchar siempre en el seno mismo del cristianismo, contra otra vertiente que insiste, al contrario, en la violencia de la caída y la parsimonia de la gracia, hostil a todos los arreglos que la elasticidad misma de la doctrina implicaba. Pero cuando el humanismo renaciente (del cual el *De hominis dignitate* de Pico de la Mirandola constituye un manifiesto de título tan claro), fortificado por todas las ventanas que acaba de abrir al mundo, pueda identificar en ese trabajo mismo de abertura y de esclarecimiento la forma real y apropiada de la realización divina del hombre, como religiosidad, ésta terminará, de hecho. La historia del cristianismo y de su empresa aparece así como la de un lento e inexorable debilitamiento de la reverencia.

Naturalmente, en el marco de este debilitamiento viene a ubicarse el protestantismo, cuyo empalme con la aparición y

el desarrollo del capitalismo ha sido señalado tantas veces. Si por un lado la religión reformada aparece como una tentativa de restablecimiento de la religiosidad, porque suprime los intercesores y deja al hombre prácticamente solo con Dios en la desnudez del templo, por otro lado despeja, fuera de ese diálogo, casi a su pesar al comienzo, las condiciones de la apropiación. Al romper con toda postulación de santidad, no volvía por ello a la piedad antigua en que la santidad también estaba ausente porque sólo se deshacía de los intercesores si se desembarazaba también de la intercesión del mundo. Mientras que éste, en todas las formas religiosas anteriores, había sido un territorio sagrado donde contratos prudentes regulaban la distribución del hombre y de lo divino, la religión reformada eligió llevar el corte entre los hombres y Dios hasta dejar la totalidad del Cielo a Dios y la de la Tierra a los hombres. Al mismo tiempo, como bien lo muestra Georges Bataille en las páginas tan densas que consagra al protestantismo en *La parte maldita*, todo lo espontáneo que aún podía haber, todo lo efervescente, lo desbordante en la religión, se ve descartado. A la imagen de un culto renovado que ha eliminado del calendario las fiestas y sus circunstancias suntuarias, responde otro calendario que únicamente señala los valores y los días del trabajo. Si en el plano de la experiencia religiosa propiamente dicha, el diálogo con Dios se ve reconducido a la atmósfera de una pureza de la que los corales de Bach aportarán la prueba angustiada, la duración y la extensión de esta experiencia se ven reducidas a ese único diálogo (hasta el punto, por otra parte, de que éste no tendrá ninguna dificultad en confundirse con una pura obligación ritual desencarnada): el mundo como tal, el mundo material se ve, por así decirlo, retirado de la jurisdicción de Dios y entregado a los hombres, es decir, como lo dice Bataille expresamente, “a los hombres de la producción, a los burgueses”<sup>19</sup>. De tal manera que a la atmósfera rarificada de una religión extrañamente privada de

<sup>19</sup> Georges Bataille, *La parte maldita*, ed. Icaria, col. La mirada transversal n° 3, Barcelona, 1987.

signos, responde un mundo material igualmente privado de signos y de aura. Al separar el mundo material o la *physis* de la significación religiosa —aunque sólo sea por la imagería (la religión católica las había mantenido a todas en armonía), sabemos que en la época bizantina, cuando fue cuestión de suprimir las imágenes, se esbozó una forma religiosa que el protestantismo, iconoclasta también, reencontrará— el protestantismo logró el fin de la reverencia o al menos la consigna en un espacio tan reducido que terminó por funcionar como una especie de fianza. Al pasar directamente del hombre a Dios (el protestantismo da constantemente, en efecto, la impresión de que la creación se limita al hombre únicamente), la conciencia religiosa libera al mundo de cualquier brillo y de cualquier velo. El mundo develado del protestantismo puede entonces abrirse a las operaciones de la buena administración y mantenerse al abrigo de cualquier forma de gasto improductivo: Dios ya no está más que en la conciencia privada del hombre y no se recomienda al mundo sino indirectamente, a través de las exhortaciones de una moral puritana susceptible de privar aún más a aquellos que ya nada tienen. El protestantismo, forma radical de una religión sin aura, completa el esfuerzo de abstracción del monoteísmo pero, y en esto ha sido moderno y ha podido acompañar al capitalismo sin mayor problema, es la forma religiosa que despeja completamente la tierra de lo sagrado y la religión de toda preocupación en cuanto a la efusión del ser.

El mundo despojado de leyendas del protestantismo se distingue de la borradura de lo legendario ejecutada por el trabajo continuo de la razón: en efecto, éste es desencanto puro, sin alegría, mientras que a través del texto de la razón, tanto en las pruebas como en las ilusiones de las Luces, se adivina un asombro permanente frente a la máquina en que se convirtió el universo. Pero ya sea que nos las veamos con la seca desnudez del protestantismo, con los restos llenos de expresividad de un catolicismo cada vez más reactivo y crispado o incluso con lo que viene y se anuncia por el lado de la razón,

la vorágine que arrastra a los hombres es la misma. En su *Teoría de la religión*, Bataille la resume brutalmente así: “la búsqueda milenaria de la intimidad perdida es abandonada por la humanidad productiva”<sup>20</sup> La época de este abandono que sigue siendo, recordémoslo, casi involuntario (muy pocos lo han deseado auténticamente) es la del Capital y la que definí antes más arriba como “el tiempo sin Dios ni dioses”, como el tiempo de la apropiación deliberada de la Tierra por el hombre. Sin embargo, el capitalismo jamás se ha atrevido a confesar sin ambages sus fines últimos, jamás ha podido decir de sí mismo lo que era. Y el marxismo, desde este punto de vista, es decir, la descripción que Marx hace del Capital, toma enteramente la forma de una revelación. No solamente “opio del pueblo” sino también perfume y opio para las capas dominantes, las religiones han jugado un papel primordial en esta deshonestidad fundamental del capitalismo. No pudiendo, dado que como tal es literalmente insostenible, reivindicarse como explotación pura de los hombres y de las cosas, el capitalismo se ha mantenido al abrigo de las religiones existentes, cubriendo su labor real con vagos recuerdos y lejanas promesas. Las religiones se han prestado a este juego porque no podían hacer otra cosa —y el penoso episodio misionero en que el cura precedía por un paso al mercader, está ahí para atestiguar su compromiso. Aun cuando una corriente más auténticamente religiosa, arcaica y milenarista, ha sabido identificar en el capitalismo un enemigo y unirse a los que luchaban contra él, jamás ha podido tomar la forma de un movimiento irreversible; y es significativo que actualmente esté bajo la égida de un papa militante, notoriamente combatido. La importancia del trueque silencioso pasado entre las religiones y el Capital es tanta que no puede dejarle lugar a resbalones tales. El catolicismo, después de haber resistido durante mucho tiempo a los valores de la humanidad productiva, se ha puesto a imitar el esfuerzo de adaptación del protes-

<sup>20</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 121, Gallimard, París, 1973. *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1975.



tantismo, con riesgo de jugar en el derrumbamiento el papel de parapeto y de conciencia moral; y dilemas como éste entre adaptación y resistencia, actualmente están operando ante nuestros ojos en otras religiones -el integrismo no es más que la forma, evidentemente extraviada, que toma la resistencia a la mundialización del Capital.

Lo cierto es que las religiones, a pesar de todo, han mantenido su presencia y han dado forma y consistencia a la sombra del Dios rematado por la humanidad productiva. Sin embargo, la sombra más espesa y perniciosa no está del lado de la supervivencia de las religiones declaradas. Al menos, para retomar la formulación de Nietzsche, las religiones muestran esta sombra. Pero ahí donde ni siquiera es mostrada, ahí donde viene de sí misma, es donde está la más oscura y la más penetrante. Ahora necesitamos volvernos hacia esa oscuridad e intentar circunscribirla, decir lo que, en un mundo objetivamente no religioso, permanece tramado por las formas religiosas (cristianas o monoteístas) de la conminación. Del antropocentrismo al culto del progreso, del dogma y de la profecía a la autolimitación comunitaria y fanática, cubrimos -por desgracia- el campo de todo lo que da a la cita que el hombre se dio a sí mismo, el aspecto de un puerto de arrebatacapas caricatural y trágico.

El hombre que el cristianismo confía al Capital, después de una serie de transformaciones y de deslizamientos, no es ni verdaderamente creyente, ni el siervo puro. Sigue habiendo creyentes y siervos, con frecuencia confundidos, pero el que regula y asegura la trasmisión de una época a la otra es el hombre "central", el hombre ubicado en el centro de la creación, el hijo -querido a pesar de todo- a cuya disposición se ponen las vías de una existencia orientada positivamente entre las obras profanas y una convocación sagrada cada vez más formal. Entre el bien y los bienes se realiza una transacción extraña. Desde la profundidad arcaica y lejana de la invención de la salvación, como me he esforzado en demostrarlo, el hombre del dominio termina por perfilarse. En el extremo de

una cadena que pasa por todas las grandes cuestiones interiores del cristianismo y en la que se ve a lo propio del hombre (la gracia, el libre albedrío) suplantar lo que sigue siendo fundamentalmente teológico (la naturaleza divina), el hombre occidental, adentrado en el reino desmultiplicado de la producción y viendo por dondequiera a su alrededor signos susceptibles de mantener su creencia en sí mismo, puede liberarse de toda relación activa con lo divino. Dejando atrás a Dios o abandonándolo sigilosamente, se va, puede irse, conquistador. Pero el mensaje antropocéntrico del cristianismo -que indudablemente no es su único mensaje- ha jugado el papel de una visa de entrada a los tiempos modernos.

Tanto en el seno del cristianismo como fuera de él, inmenso es el *corpus* de textos de toda clase que ponderan como un solo hombre y para todo hombre, los méritos del género humano, mimando y arrullando al hombre con el canto de su supremacía, elevándolo en medio de la música himnica de ese canto. Con alma e inteligencia, cualidades propias y resultados, el hombre amasa en el curso de los siglos una materia de la que se hace a sí mismo una estatua a la que alaba. Los *valores* son el otro nombre de esta materia de la que se alimenta el que se ha convertido en el artista y el ingeniero del mundo y que sólo tiene ya frente a él territorios para conquistar y otros hombres, menos hombres que él, para someter. Fabulosa y estridente, a veces grandiosa, a menudo ridícula, esta celebración del mundo burgués no deja lugar para dudas y, sin dogma ni teoría, se expone sin embargo al infinito en un discurso que es la ideología misma. No obstante, el hombre no deja de ser el "experto en todo inexperto"<sup>21</sup> del coro de

<sup>21</sup> Hölderlin, *L'Antigone de Sophocle*, op. cit., p. 45 (*Allbewandert/Unbewandert* dice el texto alemán). Tendría mucho sentido comparar aquí a Nerval con Hölderlin. Pienso en particular, en el primer cuarteto de *Vers dorés*: "Homme! libre penseur -te crois-tu seul pensant/ Dans ce monde où la vie éclate en toute chose: / Des forces que tu tiens ta liberté dispose. / Mais de tous tes conseils l'univers est absent." [¡Hombre! libre pensador/ ¿Te crees el único pensante/ en este mundo en que la vida florece en todas las cosas?/ Tu libertad dispone de las fuerzas que tienes/ pero el universo está ausente de todos tus consejos.]

Antígona en la traducción magníficamente inspirada de Hölderlin, en que la “maravilla” humana que algunos atribuyen absurdamente a Sófocles, se transforma en la monstruosidad simple y llana de aquel “que no llega a nada”. Si en efecto, todo puede jugarse en una cuestión como la interpretación de este coro, uno de los textos más bellos que jamás se haya escrito, el interés no reside sin embargo en comparar a través de él una lista de los méritos y de los errores. Reside en devolverle a Creón lo que es de Creón y que, más allá de los siglos, se confunde rasgo a rasgo con el resalto y el desarrollo de la particularidad humana tal como los vemos operar en el mundo caótico del Capital.

De ese mundo de valores inflados, de esa detestable suficiencia de especie, sólo desprenderé una frase, porque me parece que inocentemente los traiciona. Es de un artista, de Rodin. He la aquí: “El hombre es un templo que camina”. Indudablemente encontraríamos otras más cómicas, pero quizás no más sintomáticas, al menos desde el punto de vista en que me ubico en estas páginas. Puede ser que Rodin no haya querido señalar por esta fórmula más que una especie de coherencia arquitectónica dotada de movimiento, pero no es por casualidad que el escultor del hombre, del valor hombre, se crea obligado a capturar, de paso, lo sagrado. Toda la extensión inasignable de lo sagrado llevada a la estatua del hombre, toda la extensión de la venida o de lo que reside en el retiro de lo sagrado encadenado a esa estatua vuelta dedálica, que avanza como autómatas ciego y que sin embargo sabe adónde va —al cabo de una tensión extrema el hombre se relaja con esta fórmula que lo deslumbra y que eleva al pináculo su inexperiencia.

(No elegí esta frase de Rodin entre tantas otras posibles sólo porque la aprobación beata que en general despierta, me ha molestado siempre. Es porque, como formulación estética, escribe una política; porque en ella se revela implícitamente con toda claridad el campo que a partir de entonces ocupa el arte. A partir de entonces: desde la borradura de Dios. Este

lugar no es el de Dios, con el hombre como templo, como lo cree Rodin y, con él, todos los humanistas o los grandes maquinadores como Malraux; es el del culto, pero según una tensión que divide el arte repartiéndolo entre una tendencia que busca sin fin restablecer el culto [la comunidad de los fieles reunida alrededor de la obra] y otra que, a la inversa, busca inventar la renuncia lúcida y feliz, a todo culto. Tomar el lugar del culto pero sin ser un culto, desbaratar los mecanismos culturales en sí, heredar culto sin religarse a él; esta tensión del arte *moderno*, del arte que da la espalda a Rodin, no “ilustra” nuestra propia tensión; bordea todos sus pliegues.) (Volveré a esto después).

Alrededor de esta frase de Rodin, con lo que va en ella, con la estatua que camina tras ella, lo que vemos venir es el destino final de este hombre-templo en camino, es toda la mitología de la línea humana, curva dibujada, ascendiente de la línea que *progres*a. Al hombre, tan bien colocado en el universo y en vías de dominarlo, no se le ofrece solamente este buen lugar. Al menos hay que reconocerlo: aquí viene a exaltarse una tensión que otorga al movimiento y al ascenso, al poder polar de un horizonte que atrae, todos los prestigios. El nuevo rico propiamente dicho, el advenedizo, resulta que aún no está satisfecho; resulta que necesita subir sin fin y hacer de este ascenso masivo un destino: su destino. El pensamiento, las artes, las ciencias, las masas, los ejércitos: todo sigue su camino, todo funciona. El sol que se eleva en el horizonte bajo un título de periódico o el nombre de una compañía de seguros, la obra en construcción con sus racimos de hombres vigorosos que trepan por los andamios, la república transformada en madre de familia o en nodriza: he aquí algunos de los emblemas de ese mundo lleno de ilusiones y de sed alegórica al que vienen a converger, en el mismo movimiento de ascenso, los trazos del ingeniero burgués y los sueños de las organizaciones obreras. A los que el movimiento explota o deja al margen sólo se les propone el cambio en forma de un nuevo progreso, de un nuevo y último escalón a subir. Detrás



de todas estas imágenes del porvenir (y el porvenir como tal es una invención de esta época) está siempre la vieja cantaleta de la salvación que suena a la sordina, y el discurso reencontra sin esfuerzo los acentos de la profecía en esta forma nueva de salvación. La profecía de la unidad, surgida del seno de un mundo archidivido, fundado íntegramente en la escisión, se pretende la realización de la Historia. “Hagamos tábula rasa del pasado”: trágicamente, el canto de los obreros no halla más que enunciar lo que el capitalismo hace todos los días; y esta ceguera del progreso, transformada en culto de la industria pesada, ejercerá sus estragos en los mañanas que desilusionarán.

Lo sabemos, la versión obrera de la tensión sobre el porvenir se derrumbó recientemente y de tal manera, que todo el campo se ha reabierto frente al Capital propiamente capitalista. De la competencia por el saqueo que se había entablado entre los dos bloques, sobrevivió el bloque vencedor. El espectáculo de lo que lo divide es tan alarmante que ese vencedor no ha preludiado un canto de triunfo. Sin embargo, en insidiosas formas nuevas, vemos mantenerse el culto del porvenir, pero más bien, hay que decirlo, al modo de una especie de retiro con garantía en el seno de un mundo que busca protegerse de todo acontecimiento. El viejo “progreso” de los congresos burgueses y socialdemócratas ya no es admisible, se transforma en una pálida conservación de lo logrado. La humanidad ha hecho tanto ruido en su escalera de peldaños solemnes, que ya no sube desde entonces más que a hurtadillas y como tratando de no hacerse notar. Frente a esta versión “soft”, silenciosa, encubierta, temible del destino del Capital y del hombre occidental, algunos tienen la tentación de añorar a pesar de todo, esos tiempos más aventurados y más insolentes en que una verdadera y terrible salud brindaba descuidadamente por ella misma. Sin aceptar para nada esta nostalgia –puesto que del seno mismo de esta salud atronadora vinieron las catástrofes– podemos sin embargo decir que también de eso, de salud y catástrofes descendemos,

venimos: de la religión de la humanidad y de sus fantasmas, terrores y espejismos; de los cultos y de los agrupamientos comunitarios alrededor de ídolos humanos (incluso si la comunidad misma es el ídolo) descendemos apenas, apenas regresamos. El paso que se acuerda de todo en su pendiente, se acuerda quizás primero de su ayer, de esas cumbres a las que le fue propuesto o impuesto escalar y de donde cayó toda la humanidad. Cumbres que fueron aquellas no sólo del progreso del hombre antropocéntrico trabajador sino de los del “templo que camina”, caminando esta vez con cadencia, como una terrible armada humana; cumbres que fueron aquellas hacia las que el fascismo y el totalitarismo orientaron la cadencia; cumbres también de entre las cuales algunas, con una obscena avidez, al no haberse quedado con nada, suben aún –cimas cuya esencia religiosa necesitamos caracterizar porque alrededor de ellas, alrededor de la comunidad, pues, y de los fantasmas comunitarios, la sombra ha sido o es la más espesa y se cumple o se ha cumplido la última y triste metamorfosis de la supervivencia religiosa: el signo (la comunidad tensa y sobreexcitada por el afecto de la pertenencia) que sobrevive a la cosa significada (Dios) y que la reemplaza, llegando hasta reabsorber en él todo su sentido, incluso el sacrificio.

Muy pronto, al menos en un plano psicológico, fue descrito el carácter religioso de los agrupamientos de masa del totalitarismo, a menudo para denunciar la insuficiencia de la posición que no quería ver en el fascismo más que una simple y más o menos inevitable consecuencia del capitalismo. Lo que presentían esos análisis es que intervenía otra cosa; es que la *forma* de la respuesta –el fascismo en efecto respondía a la crisis del Capital– rebasaba por mucho la simple o simplista resolución de los datos del problema; es que esta forma tomaba una importancia tan grande y extraía tan abundantemente del reservorio motivaciones orgánicas–inconscientes, que se volvía autónoma, por así decirlo. Y efectivamente, esta autonomía de la forma nos permite, a pesar de las diferencias de datos e incluso de la diferencia de perspectiva de las

respuestas, relacionar ciertos rasgos del fascismo propiamente dicho con algunos rasgos del totalitarismo estalinista. Definitivamente no es una casualidad que estos rasgos sean, en el sentido más amplio, rasgos estéticos que incorporan una carga sagrada en la materia humana convertida en puro material ofrecido a la violencia demiúrgica. Las dos versiones del totalitarismo convergen en una imagen del hombre y en una divinización de la masa como tal. Las desviaciones de la modelización y de la simbolización o las diferencias de parámetros entre los dos sistemas son secundarias aquí respecto a lo que une en un mismo tipo a las figuras del héroe o del trabajador. Tanto en un caso como en el otro, estas figuras no encarnan “hombres de excepción” sino ejemplos y funcionarios. Es ejemplar el que no se distingue más que por la facultad que tiene de anular en él la individuación. La razón de tal paradoja —una comunidad literalmente sin sujetos— reside en el hecho de que la masa y jamás lo múltiple, la pertenencia y jamás la singularidad, son resaltadas. Así, como sabemos, la composición de masa —el agrupamiento o el desfile— constituye el *súmmun* de la representación totalitaria. En esta especie de misas en que la masa se exalta en su unidad anuladora, la masa misma, el bloque comunitario cerrado constituye el objeto de la comunión y opera una especie de autoingestión monstruosa. A ese movimiento violentamente centrípeto escapa sólo el centro, por supuesto; y ese centro de la comunidad totalmente unificada no puede ser más que un solo punto, cima de la pirámide social y del triángulo de las fuerzas armadas. Pero ese punto, más que un hombre es una máscara; es la pura apariencia y la pura necesidad de la cima. Si en la expresión consagrada “culto de la personalidad”, culto suena exacto, personalidad, en cambio, es impertinente porque todo salvo una “persona” constituye el objeto del culto; y su ícono reproducido a cada paso repercute la señal obstinada. Alrededor de tal convocatoria permanente (que un simple papirotazo histórico basta para transformar en movilización general), alrededor del campo cerrado de la auto-

representación totalitaria se abre un espacio inmenso, hecho de todo lo que no entra y no debe entrar en ese campo. Al cerrarse sobre sí misma, la comunidad se abre, si puede decirse, a la histeria y al rechazo. La purificación étnica (o esa otra forma de “purificación” que emprenden los procesos estalinistas o incluso esas formas de nivelación delirante que hemos podido ver en práctica en Camboya o en Perú), es la consecuencia natural del proceso histórico de aglutinación: importa eliminar del campo, del suelo, todos los elementos que puedan aparecer como germen del extra-campo. La alteridad (cuyo rostro se concentrará en una comunidad minoritaria) se vuelve puro desecho o pura amenaza y la eliminación de esta amenaza se transforma en labor para la comunidad reinante. Tranquila e inexorablemente, el culto se transforma en crimen y la perpetración del crimen se vuelve ejercicio del culto.

Estos rasgos que yo resumo (es decir, que aquí constituyen el objeto de un recordatorio y no de un análisis; habría mucho más que decir, evidentemente, sobre las diferencias entre las formas de totalitarismo), no los evoco más que como la sombra de religiosidad que ellos encarnan. Efectivamente, ya sea del lado del mundo del trabajador o del lado del mundo del soldado, el totalitarismo aparece como la forma acabada de la religión de la humanidad. Las profesiones de fe ateas del totalitarismo de esencia estalinista o, inversamente, la historia compleja de la relación de las iglesias con el fascismo, que oscila entre la seducción y la resistencia, no son signos que vendrían a invalidar o confirmar la naturaleza religiosa o seudorreligiosa de estos movimientos. Fundamentalmente, es en su profundidad donde encarnan el último avatar conocido de las concepciones ontoteológicas de la historia; en su modo mismo de manifestación, reconducen la voluptuosidad mesiánica: un inmenso y horrible himno de la debilidad a la fuerza, el poder devastador y rabioso del dogma enteramente vertido en beneficio de un narcisismo de especie y de raza; el viraje íntegro de la reverencia en provecho de la capacidad humana por servir. Aquí, la nitidez del estalinismo es más gran-

de en cuanto a planificar el culto de la humanidad simple y llanamente, mientras que el fascismo no titubea en hacer saltar la liebre de las "fuerzas oscuras", dejando campo al mismo tiempo a marcas religiosas más visibles. Pero las dos formas de totalitarismo se reencuentran en su habilidad para explotar la inclinación a la sevidumbre voluntaria y en su pretensión de engranar la totalidad del proceso histórico en el espacio imponente de la conminación.

El derrumbamiento de estos dos sistemas (y el siglo XX se resume por su infortunio en la historia de este derrumbamiento) habría podido hacer creer que la humanidad, al levantarse apenas de entre las ruinas de su culto hubiera llegado, ya por cansancio o por voluntad, a abandonar para siempre las formas y los delirios de la convocatoria restringida, abriéndose al mismo tiempo al vértigo de su autoexposición infinita, que es lo contrario de toda suma<sup>22</sup>. Pero no fue así, al contrario, del seno mismo de estas ruinas, se elevan ciegamente las formas más irritadas de la crispación comunitaria. Un "comunitarismo" brota de las ruinas del comunismo y reencuentra alrededor de sí, listas para servir, las sombras tan mal disipadas del otro totalitarismo. De nuevo los valores del suelo y de la raza, nuevamente el espejismo de la pertenencia excluyente y esta vez fortalecidos por el retorno casi totémico de la pertenencia religiosa, hacen la ley ¡y cómo saben hacerla! El mesianismo de la apropiación, transformado en guerra total, retoma su función. En el valor conferido al suelo, hay que señalarlo, toda forma de contrato natural es también abandonada: la tierra natal es acaparada completamente por el proceso de domesticación; ya no es más que la matriz que sirve para fabricar hombres, madres y soldados; nunca es amada por sí misma como red de costumbres, sino únicamente en la medida en que es esta fábrica. En forma casi universal, el recurso al origen nacional-religioso y la convocatoria-movilización de conjuntos cerrados erigidos unos contra otros,

<sup>22</sup> Sobre esta cuestión, me permito enviarlos a Jean Christophe Bailly y Jean-Luc Nancy, *La Comparution*, Christian Bourgois, Paris, 1991.

son utilizados en diversos grados de intensidad, indudablemente, pero a una escala tan amplia que es difícil defenderse de una impresión de regresión inmensa e irresistible. Todo sucede como si la humanidad, horrorizada por el vértigo de su autoexposición infinita, se negara a comparecer frente a eso que, sin embargo, por fin le es dado; y como si prefiriera el recibimiento más consistente pero tan limitado de los girones de toda clase a los que se aferra, en lugar de la llanura sin monarquía y sin duelo o esta "llanura de la verdad" de la que hablaba yo más arriba.

Nosotros estamos ahí: es decir, en la imposible conversión de la escisión en paz, en la imposible salida de la humanidad fuera de la conminación y de los cultos que la acompañan. De la supervivencia religiosa directa a las formas derivadas de religiosidad, me he esforzado en recorrer la totalidad de lo que da forma y consistencia a esta sombra de Dios que Nietzsche nos decía que el hombre mostraría aún "durante milenios" en oscuras cavernas. Paralelamente, intenté describir la elevación del culto del hombre por el hombre, de sus orígenes (que ubico en el despejo de la noción cristiana de salvación) a su apoteosis reciente, como un largo y continuo debilitamiento de la reverencia. Estos dos motivos se entrecruzan: sobre el fondo de una desacralización efectiva se desarrollan y prosperan los expositores de la sombra; en el espacio del apresamiento completo de la Tierra por el Capital, resurgen las formas religiosas compulsivas, ligadas a la autoexaltación comunitaria. El movimiento que yo proponía al principio, sin duda abruptamente —enterrar a todos los dioses, borrar hasta la sombra de Dios— se precisa: si tiene, ciertamente, el sentido de una efectuación del ateísmo, se distingue de todo a todo de una terminación del trabajo de desacralización logrado por el Capital. No porque le correspondiera resacralizar, sino porque se confunde con la afirmación de la autoexposición generalizada, la cual implica necesariamente la crítica y el rechazo de la apropiación y del apresamiento, la oposición a la humanización continua del universo. El espacio de donde



quitamos la sombra de Dios también es, y simultáneamente, el espacio que la sombra del hombre no podría cubrir por completo. Respecto a lo que es, respecto al movimiento desbordante del tiempo, este “ateísmo” conlleva de algún modo un retorno a la reverencia y supone en el gesto mismo de la borradura, una forma de piedad. Pero porque tal piedad sigue siendo difícil de imaginar, porque no está frente a nosotros más que como un tenue latido en el vacío, necesitamos justamente, y creo que no podemos hacer más, intentar acercarnos a ella. Necesitamos querer el regreso de ese mismo recogimiento cuya desaparición deploraba Nietzsche. Es evidente que “recogimiento” o “piedad” sólo son nombres provisionales aquí, nombres que nos llegan de las religiones y que nos fueron confiados a nosotros, descendientes, sólo para que al poner de relieve su sentido, los perdiéramos. Pero al conservarlos todavía ante nosotros en el paso, podemos tratar de adivinar lo que bien podría ser una piedad sin culto o, lo que viene a ser lo mismo, una reverencia (o un recogimiento) sin dioses ni substitutos de Dios.

Hablé de descenso y de llanura, de una llanura entrevista abajo, después del descenso, hablé de nosotros como descendientes. No se trata simplemente de un cambio de motivo progresista de la subida, al cabo del cual la llanura sería, a su manera, una cima o un punto mesiánico. No; la llanura es una anti-cima, es lo que se sustrae al deseo de suma y de conminación; es primeramente una visión del tiempo. Al tiempo del que podemos hacer la suma y que se divide como un territorio entre pasado, presente y porvenir, se opone el tiempo de la venida, siempre abierto en esta venida. Ese tiempo de la venida es el mismo en el cual venimos, con el cual nos vamos: estamos en la venida, advenimos al venir a la venida, somos arrojados a ella; todos tenemos en común este advenir. La “humanidad” en nosotros no es una propiedad o el modo de una guarda; sólo es este en común del advenir en la venida. Ésta no es el Uno de una asignación con residencia en la especie o en un subconjunto de la especie (raza, nación, región,

etnia, familia); es la suma inconclusa y el desbordamiento; es lo que se derrama en el desbordamiento del tiempo, en la efusión de lo que es. El “hay” de lo que está desbordado en sí mismo, sin marco y sin bordes, invadido y múltiple, repetitivo y proliferante; “hay” es una lluvia incesante en que cada nuevo ser que aparece comparte con todos los demás la violencia de la aparición. Esta comunidad de la aparición, o más bien este en común de la aparición, es la única comunidad real, la única que no se cierra, que no hace círculo alrededor de ella. “Humanidad” no es el nombre de esta comunidad; no es más que el nombre de una forma de exponente de la comunidad de la exposición. No se trata de decir que desde entonces seríamos “hermanos” de las otras formas de exponentes, de los animales, de las plantas o de las piedras (tal unanimismo de la creación se ha deslizado en el seno de las jerarquías del cristianismo) sino de decir que todo es expuesto, que todo es arrojado, que todo es desligado en la exposición. Cuando Novalis evoca en la *Enciclopedia* “el alejamiento infinito del mundo de las flores”, da la medida de esta comunidad desbordada y desbordante en que nada está hecho más que de distancias, de singularidades, de extrañezas; en que el “mundo de las flores” no deja de ser lejano porque el hombre se acerque, cultivándolo en sus jardines: la extensión infinita de la exposición no es común más que porque ella expone singularidades desplegadas en enormes distancias. Esta disseminación, esos contratos entre formas, esos círculos, esas derivaciones, esos agujeros, esas potencialidades son lo abierto y son lo que no está abierto con nosotros o para nosotros, sino lo que simplemente está abierto ante nosotros, durante el tiempo de nuestra venida, durante el tiempo de nuestro paso por el tiempo. Y todo esto que se adelanta sin nosotros fue vertido a los dioses y se confunde desde entonces con su ausencia; este espacio de la reverencia es el que se pone a brillar como una reverberación, más allá del dominio: confundido con lo que brilló en la reverencia religiosa, pero maravillo-

samente vacío –vacío como estaban vacíos los empaños de la vitrina del museo de Turín.

Sólo se nos permite percibir esta brillantez furtivamente, en iluminaciones donde cualquiera que llega parece aceptado; donde la venida, en el vacío, es resplandeciente. Aquí no es cuestión tanto de una vía propiamente mística –aunque de Nietzsche a Bataille, la búsqueda atea bordeé continuamente el misticismo– como de la lista que cada quien podría establecer por sí mismo de esos instantes que son vividos como aberturas a lo abierto y donde parece dada, aunque como una fractura, lo que Fernando Pessoa, en el *Libro del desasosiego*, llama la “verdad del exterior absoluto”<sup>23</sup>. Este puro afuera de lo abierto, Pessoa lo opone a una fórmula de Amiel que encuentra forzada y sobre todo falsa, en la cual el paisaje es descrito como un estado del alma: expresión trivial en que el movimiento de simpatía no logra definirse más que como un movimiento que va del interior hacia el exterior; como un movimiento que no es, podríamos decir, más que la forma sentimental de la apropiación. Ahora bien, la sensación del paso del tiempo se despliega tomando la forma de un vértigo inmóvil sin movimiento, por así decirlo, en un mirador fijo –la vista de la ciudad de Lisboa “bajo la luz universal del sol desde la terraza de Sao Pedro de Alcántara” para Pessoa, o cualquier otra vista para cualquier otro pasante– en la concatenación, a la vez aceleración y lentitud de esos instantes en terraza. Decreto del tiempo y libertad del advenir son una sola y misma cosa aquí y, por lo tanto, “afuera” es la resonancia de lo que se desprendió de toda pertenencia para resplandecer como el destello de la pura aparición.

Sin duda el motivo benjaminiano del aura se parece mucho a este destello, pues todo sucede en el pensamiento de Benjamin como si, a pesar de la violencia desnuda del reino de la mercadería, este destello subsistiera al modo de un recuerdo o de un indicio que ni el Capital ni los fines serviles de la co-

<sup>23</sup> Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*, Seix Barral, col. Biblioteca Breve, Barcelona, 1993.

municación habrían logrado destruir. La manera en que en la obra de Benjamin el aura se reúne con el lenguaje es puesta a la luz en su análisis de la poesía de Baudelaire, pero más originalmente todavía. El lenguaje aparece en Benjamin como el relevo humano del aura: el aura –o el destello– habita reflexivamente el lenguaje, el lenguaje mismo es compartido entre una superficie comunicacional, empírica y una profundidad originaria en la cual se despliega el espacio de la verdad que se confunde a menudo con la verdad de la denominación. El lenguaje contiene en sí la posibilidad del “regreso de la memoria a la percepción original”; él es esta memoria y también es lo que la oculta. Ahora bien, hacia esta memoria o hacia ese “estado paradisíaco en que no había necesidad de reñir con el valor de comunicación de las palabras”<sup>24</sup> hemos de voltear ahora, pues de ese lado se ha abierto lo abierto, entre el afuera y nuestra boca.

A todo lo que no es nosotros, a todo lo que viene a nosotros en la venida, le hemos dado nombres. Pero el poder de los nombres no se extiende sobre las cosas como un manto; sólo consiste en el poder del nombrar mismo que, como desprendimiento o “percepción original”, es la forma primera de la reverencia. Dar un nombre es hacer pasar al orden del lenguaje lo que habita y crece fuera de todo lenguaje; es adecuar las cosas a su silencio. Por el lenguaje y en el lenguaje las cosas continúan callando, se mantienen en el silencio de la exposición. Arrojado con lo que calla, habla o murmura pero sin palabras, el hombre habla, crea palabras. Pero nombrar y frasear no son poderes demiúrgicos; son los signos de la vocación del hombre. Con su voz, el hombre se mantiene junto a aquello que es –tal es la infancia del lenguaje. Las cosas son –no lo son en el Ser; y el lenguaje no es la casa de esta casa. No hay casa. Hay la “exterioridad pura”, hay la hierba de todo lo que es hasta perderse de vista, y nombres. El lenguaje entero, que es la figura absoluta de lo que está *entre* los hombres, de

<sup>24</sup> Walter Benjamin, prefacio a la edición francesa: “préface épistémologique” en *L'origine du drame baroque allemand*, p. 34, Flammarion, Paris, 1985.

lo que les es común, se despliega con todos sus nombres como la declinación del verbo ser. Al principio no fue el Verbo, el lenguaje vino en el curso de la venida, vino a recibirlo; es lo que todavía lo acoge. Las cosas son y “el ser” sólo tiene ese modo verbal para ser; y el verbo viene en los nombres, por los nombres, como lo que conjuga y declina el verbo ser. El Verbo inmoviliza al ser. El Ser inmoviliza al verbo. Mientras que el verbo ser se desencierra sin fin y el hombre alcanza por el lenguaje este desencierro infinito en que vive lo que es.

Tal es la infancia del lenguaje, de la cual el lenguaje contiene la memoria—esta proximidad de los nombres a una verdad de la denominación de la que se alejan sin fin. La conciencia de esta memoria y de esta desviación que Benjamin encuentra en nuestro siglo es antigua, se la encuentra explícitamente en Platón. Y pienso menos aquí en la discusión sobre el *pharmakon* como se lee en *Fedro* (donde esta conciencia se despliega en la hiancia entre palabra y escritura) que en esas etimologías fantasiosas con las que Sócrates colma a Hermógenes en el *Cratilo*. Detrás de esta fantasía asumida con gusto se deja ver a través de la cuestión propiamente etimológica, la de un origen no arbitrario de los nombres. Lo que anima a todo lo largo el abigarrado discurso de Sócrates, es el deseo de que los nombres provengan no de un decreto o de la costumbre o del azar sino de una justeza y de una justicia; es el deseo de que algo en su ser de nombre y en su resonancia esté en una fidelidad mimética con lo que designan: el nombre debe imitar la esencia del objeto, que es tanto como decir lo inimitable: así, de entrada, el carácter mimético de la denominación se encuentra flotante de nuevo. Pero si en este flotamiento las etimologías provistas por Sócrates casi no son convincentes, no más de lo que convence el recurso a un estado anterior del lenguaje cuya huella serían los jeroglíficos egipcios (imágenes de las cosas), el gesto humano de la denominación, sin embargo, es abordado en el *Cratilo* con una inquietud extrema. Todo sucede como si la posibilidad misma de la verdad estuviera amenazada desde el surgimiento del nombre,

como si el origen fuera vacilante. Pero esta vacilación de los nombres, este estremecimiento, este vapor que desprenden, forman precisamente parte del lenguaje: el nombrar no era certidumbre, sino titubeo, vacilación y, como tal, reverencia.

De tal modo que ese recuerdo de verdad del que habla Benjamin también es recuerdo del titubeo y creo que eso es lo que Benjamin quiere decir cuando, en el mismo fragmento del prefacio del *Origine du drame baroque allemand*, separa íntegramente la verdad del dominio de la intención.

Según él, la “estructura de la verdad” exige “un ser que iguale por su ausencia de intencionalidad al ser simple de las cosas, pero que sería superior a él por su constancia”<sup>25</sup>. Aunque esta constancia que marca la estructura de la verdad—si es que es tocada en el nombre, en la *idea* que es el nombre—sigue siendo condicional. El trabajo filosófico—pero podríamos decir también el trabajo poético—o sea, todo lo que el lenguaje trabaja en dirección a la verdad del lenguaje, se encuentra con los nombres en camino hacia la exposición pura, se expone a reencontrar la huella de la exposición. Aquí también, el hombre debe descender del pico del nombre para reencontrar al vocalizar el espacio incierto y primero de la denominación. La “llanura de la verdad” también es extensión implícita en el lenguaje y bajo la cresta de los nombres en que es conservada intacta la reverencia de la nominación.

Que el lenguaje pueda ser así la forma misma de la reverencia o lo que acoge la venida no diviniza, sin embargo, toda la extensión de lo nombrable. Si en cada palabra se refugia un bautizo, este bautizo no remite la palabra a ningún lado, salvo al lenguaje; salvo a la prosa del mundo en que las cosas permanecen mudas. Aunque no sea un rito, aunque desborde todos los rituales en que ha sido comprometido, aunque sea hierba que a la vez crece por los relatos y más allá de ellos, el lenguaje es indudablemente lo que nos queda de “divino”, una vez que los dioses se han ido. Pero esta divinidad o este eco de divini-

<sup>25</sup> Walter Benjamin, *o.c.*, p. 33.



dad sólo es posible al precio de esta partida: proviene de ahí y la nombra. Sin embargo, ni la denominación ni el trabajo del recuerdo de la denominación, ni el pensamiento ni el arte poético que dan forma a ese trabajo, son cultos. Y si lo que digo aquí vale para lo que se refiere al lenguaje, al ejercicio del lenguaje, sería lo mismo para el arte. Si no pasa por las palabras el arte puede ser, en efecto, comprendido íntegramente como una extensión del nombrar. Aunque tampoco el arte, al cual se ha analizado a menudo como un sustituto del culto y que tan frecuentemente se ha prestado a ese juego, es un culto ni hace culto de nada. Porque está “abierto a esa fragmentación de sentido que la existencia es” (Jean Luc Nancy)<sup>26</sup>. Porque él es esa abertura y lo que se arroja impetuosamente a lo abierto; porque sólo es la infinita presentación de la exposición infinita, el arte, como lo dice otra vez Jean Luc Nancy en ese mismo texto –con el que coincido en todos aspectos– se opone al sacrificio, “es todo salvo sacrificial”. El sacrificio en todas sus formas (de la forma directa de la ofrenda a la participación que pretende la eucaristía) se presenta como una voluntad de reintegración, como un contrato que enlaza al hombre con la representación de un universo acabado. Está, si se quiere, para retomar la distinción de Benjamin, en la intencionalidad pura. Otro es el camino del arte, que desprende la verdad de la representación de un universo acabado y que se transforma en pura nostalgia de la verdad. El movimiento verídico del arte –al menos como se ha vuelto para nosotros, es decir desde que ha tenido que emanciparse de su tutela metafísica– se verifica, se vive en la efectuación pura y recomenzada de su propia huella, como un camino errante hacia la verdad: movimiento que escribe y tacha sin fin y sin fin la presentación del mundo al mundo, y de tal manera que en esa presentación fragmentaria, provisional, discontinua, aparece la verdad –como un destello, un indicio o un eco. El

<sup>26</sup> Jean Luc Nancy, “L’Art, fragment”, texto publicado en el nº 18 de la revista *Lignes*, pp. 153–173, 1993.

arte ha dejado de ser un verbo o de estar ligado al Verbo, para volverse una voz.

Al “templo que camina” de Rodin y a la forma de arte que lo ordena, forma que quiere la obra hasta el fin y hasta el fin a la comunidad reunida alrededor de la obra, se opone aquí una forma de arte por completo diferente; otra manera de hacer arte (no evalúo a Rodin; simplemente lo tomo como ejemplo, otro ejemplo sería Wagner, quizás aún más explícito): una manera que convoca siempre, pero silenciosamente, secretamente, en la diseminación; y ahora, alrededor de una casi ociosidad; camino que va hacia la verdad y que se pierde en su abertura a la venida, al cruzar bordes y líneas y al hacer vibrar el extra campo en pleno centro; manera ida que se va con la venida, que se desmorona en lo que sin fin se le presenta. Del lado de Monet, de Cézanne, en su estupefacto cara a cara con el paisaje, se prepara sin duda un arte así, rompedor de pedestales y de marcos, viviente. He de recordarlo de paso, el carácter de necesidad de la ruptura del arte moderno y de todas las rupturas por las cuales se escribió la historia del arte, no hace de esas rupturas etapas en el largo camino de una idea que progresaría así de manera continua. No se trata aquí más que en otra parte de “progreso”. Como lo afirmó el primer Alois Riegl<sup>27</sup>, las formas de arte, las maneras de hacer arte o lo que él llamaba los “estilos”, se suceden de época en época o de un área a la otra porque las épocas o las áreas *necesitan* cambios y porque no logran encarnarse más que en estados de formas y estructuras que les corresponden y hacia los cuales se dirigen buscando a tientas, sucesivamente, antes de liberarse de ellos, después de fases relativamente estables, a través de otros titubeos: de hecho, es la noción de “forma simbólica” y toda su riqueza lo que la precisión de Riegl hacía posible.

Si indudablemente es demasiado pronto para identificar la forma simbólica de la modernidad, (en el estado actual, sin

<sup>27</sup> En especial en *Problemas de estilo: Fundamentos para una historia de la ornamentación*, Gili, Barcelona, 1980.

perspectiva, tal identificación se confundiría más o menos con el establecimiento de valores normativos) podemos, sin embargo, más allá del amanecer del arte moderno, establecer algunas características. Sólo retendré uno aquí, que es el poder de anamnesis del arte moderno: del arte que se ha desligado de la metafísica y que ha perdido la representación. En su desanudamiento mismo y, según sus vías reflexivas, marginales, experimentales, el arte moderno presenta y expone también lo que estuvo presente en todo arte, aquello de lo que todo arte, más allá de la asignación metafísica que lo frenaba y animaba al mismo tiempo, hacía su bien más propio: no sólo la “voluntad de arte” (otra vez un concepto de Riegl) como fuerza autónoma, por ejemplo todo el caudal de las “fuerzas formadoras de hábitos”, cuyos guardas eran los talleres; sino igualmente la autonomía misma del trazado, del pensamiento de la huella en su poder vacilante o su errancia soberana. La representación también era presentación; y toda la historia de la imitación, desde sus orígenes hasta su borradura, toda la historia de la *idea* del arte lo atestigua. A todo lo largo, más allá de los códigos y de los estilos, así como más allá de la ensambladura estricta o relajada, del repertorio iconológico a la regulación metafísica de las imágenes no se ha tratado sino de la divulgación del mundo –tanto en el silencio del cuadro, como en el timbre del canto o en la oración de la poesía. Así, el arte moderno (que apareció, a pesar de todo, en el destello de una ruptura vertiginosa y que aceptó ver abrirse con esta ruptura una distancia apabullante entre él y su recepción) es también –nos damos cuenta– lo que nos hace accesible y nos presenta el arte de todas las áreas y de todas las épocas. En la medida en que se concentra en el pensamiento puro de lo que él es, en la medida en que es, hasta la extinción, ejercicio de la conciencia de sí, el arte moderno hace legible y contaminante lo que, en el arte antiguo o lejano, trabajó para arriesgarse a la proximidad de la venida. No hay, por ejemplo, otra lectura más que moderna del arte rupestre: suponiendo que se trataba de un arte que capturaba totalmente su “voluntad” en

una actitud religiosa cuyas grandes características, además, se nos escapan, lo que vemos surgir con los animales de Lascaux es, en toda su violencia asombrada, el gesto de la mirada que se abre a la venida. Toros y caballos son, en las paredes de las cavernas, como nombres primeros, como la aparición misma del nombrar.

Así, en su movimiento más propio, el arte moderno se dispone a la memoria del arte antiguo, del arte religioso. Sin dioses ni templos reconduce, pero sobre una tierra virgen de todo Fin, el contenido de lo que *fue* religioso. Esta libre disposición expuesta al vacío estrepitoso de los dioses desaparecidos, la vemos aparecer indudablemente con toda su claridad en la obra de Giacometti. Frecuentemente se ha subrayado la apariencia de ídolos de las esculturas de Giacometti, especialmente de las pequeñas. Sin embargo, aunque se levanten como ídolos, aunque en la intensidad de su presencia algo religioso propiamente parece retractarse, no son más que los ídolos de nada: ni de un dios, ni de un culto; ni siquiera ídolos humanos. Se retiran y se dilatan en un movimiento casi enloquecedor, pero permanecen enteramente descubiertas, extrañamente pobres, extrañamente desnudas, sin proferir nada, sin profesar nada, sin designar nada. Son como lo que es, se conforman con ser, con articular el verbo ser sin desprenderse de él. Por ejemplo *El hombre atravesando una plaza*, el hombre que camina, una de las esculturas más conocidas de Giacometti; ciertamente: nadie había tenido aún los pies tan pesados, nadie, tampoco, había tenido aún tanto aire entre las piernas –cuerpo activo, bombardeado y salpicado por su exposición a lo abierto, cuerpo que sólo es esa exposición, hombre hueco, sin relieve, que se derrama fuera del relieve, fuera del límite y de la estatua, caminando de un punto a otro, sin arriba ni abajo, sobre la plaza y en la llanura. Otro, otro por completo que el del “templo” de Rodin; hombre sin templo, que camina en la ausencia de todo templo, del paso *igual* a aquel que ya no tiene templo y que tampoco es él un templo; misteriosamente liberado, pero liberado en la finitud y sa-



grado, si se quiere, pero no consagrado, inconsagrable, hombre—piernas y brazos, hombre del tronco inclinado, hombre—rostro, hombre que parte, que se va, que permanece yéndose, efígie de lo vivo, huella de lo viviente, fuera de lo común, desplegado por sí mismo en lo en común y que no tiene más que esa extensión para compartir (ni santo, ni héroe; ni siquiera esclavo, ni hombre de nada, u hombre de un valor—hombre que sería ni más valor ni menos que el valor—perro) hombre que pasa, que renuncia en la venida, *pasando*.

Al buscar ejemplos o una presciencia de lo que podría ser una reverencia sin dioses o una piedad sin culto, no encontré más que el arte y el uso de la palabra. En el universo político, en las formas de agrupamiento humano y cuando, aunque el derrumbamiento del comunismo debería tener el sentido violentamente convocatorio de una extensión de la exposición infinita, sólo nos las vemos en la realidad con diversas y terribles formas de volver la espalda a esta exposición. Eso no quiere decir que el arte sea un modelo, que el lenguaje sea un modelo —aunque tanto el uno como el otro están demasiado amenazados por ello— sino que lo político siempre está retrasado respecto a un mundo del que siempre tiene que regular cuentas, cuando lo que debería requerirlo es lo innombrable. El arte descubre en su modo una política de la no conminación, de la diseminación y del extra campo, del que todo está por venir. Saber si lo político puede prescindir de la representación, es la cuestión que se nos presenta ahora. Lo que quise mostrar aquí es que la “sombra de Dios”, que aún planea sobre lo político, es lo que impide que esta pregunta sea formulada.

“Los hombres sin Dios tienen un culto”, decía Sylvain Maréchal en el artículo de su folleto *Cultes et lois d'une société d'hommes sans Dieu*, publicado en el año VI de la República, llamado también por Maréchal “el año 1° de la Razón”. Se equivocaba, como con él se equivocó la época del reino de la razón; como se equivocaron con él todos los que han replegado al hombre hacia la religión de la humanidad. De este

error, apenas nos levantamos. Allí donde nos deja el error, al menos es posible imaginar que lo que sucedería con el piadoso abandono de todo culto sería como una liberación: el polvo de todos los dioses caído de nuevo sobre la tierra, un hombre ni divino ni demasiado humano, caminando encima, canturreando en las proximidades del fracaso de los himnos.

## Segunda parte

# LA MUERTE DEL GRAN PAN

“En muchos escritos antiguos  
late un pulso misterioso”  
Novalis, *Enciclopedia*

Uno de los textos más extraños y más perturbadores que jamás haya escrito un hombre relata la muerte de un dios. Ese texto es el relato de la muerte del Gran Pan tal como se lo encuentra en el diálogo de Plutarco *Sobre la desaparición de los oráculos*, que forma parte del conjunto de los *Diálogos píticos*. Aunque es muy conocido, su singularidad, pero sobre todo la naturaleza misma de la interpretación que propongo de él, me sugieren reproducirlo primero, todo entero. Como veremos, ese relato no describe en absoluto la muerte del Gran Pan, sino que se limita prácticamente a ser el anuncio de ella. Uno de los personajes secundarios del diálogo, un tal Filippo del que se cree que es el estoico Filippo de Prusia también presente en otro diálogo de Plutarco, tiene entonces la palabra. He aquí lo que dice:

“El retórico Emiliano, cuyas lecciones han seguido algunos de ustedes, tenía como padre a Epiterses, mi compatriota y mi profesor de letras. Éste contaba que un día, yendo a Italia por mar, se había embarcado en un navío que transportaba mercancías y numerosos pasajeros. En la noche, cuando se encontraban ya cerca de las islas Equínades, el viento cayó de pronto y el navío fue arrastrado por las olas a los parajes de Paxos. La mayoría de la gente a bordo se despertó y muchos continuaron bebiendo después de la comida. Súbitamente,

una voz que llamaba a Tamus a grandes gritos desde la isla de Paxos se hizo escuchar. Todos se asombraron. Este Tamus era un piloto egipcio y pocos pasajeros lo conocían por su nombre. Él oyó que lo nombraban dos veces sin decir nada. Después, a la tercera vez, respondió al que lo llamaba y éste, entonces, elevando la voz le dijo: 'Cuando estés a la altura de Palodes, anuncia que el Gran Pan ha muerto'".

"Al escuchar estas palabras, continuaba Epiterses, todos quedaron helados de terror. Mientras se consultaban entre ellos para saber si era mejor obedecer esa orden o no preocuparse por ella y olvidarla, Tamus decidió que si el viento soplaba pasaría de largo por la orilla sin decir nada; pero que si no había viento y si reinaba la calma en el lugar indicado, repetiría lo que había escuchado".

"Ahora bien, cuando llegaron a la altura de Palodes no había un hálito de viento ni una ola. Entonces Tamus, colocado en la popa y mirando a tierra, dijo, de acuerdo con las palabras que había escuchado: 'El Gran Pan ha muerto'. Apenas había terminado, cuando un gran sollozo se elevó, no sólo dado por una sino por muchas personas y mezclado con gritos de sorpresa".

"Como de esta escena hubo numerosos testigos, el rumor se extendió pronto por Roma y Tamus fue llamado por Tiberio Cesar. Tiberio creyó su relato a tal punto que se informó e investigó sobre ese Pan. Los filólogos que lo rodeaban, que eran muchos, llevaron sus conjeturas al hijo de Hermes y de Penélope".

"Y Filippo vió confirmado su relato por varios asistentes que habían escuchado a Emiliano relatarlo en su vejez"<sup>28</sup>.

¿Historia verdadera relatada como una ficción o ficción relatada como una historia verdadera? ¿Verdad en el sentido casi periodístico o leyenda? No lo sabemos y tampoco tenemos muchos medios para saberlo. Pero la resonancia misma del sentido de ese relato y su fuerza alegórica se mantienen

completas en esta vacilación en que remonta, como de un fondo indiscernible, la espesura perturbadora del rumor. Lo que reporta Filippo, contemporáneo de Plutarco, no le sucedió a él, lo sacó del retórico Emiliano que a su vez lo sacó de su padre: pasajero del barco, por lo tanto, y contemporáneo del reino de Tiberio. La historia es confirmada dos veces, una vez por otros asistentes al diálogo que lo conocían por sí mismos y otra vez por la mención de la intervención de Tiberio. Mientras la primera confirmación se mantiene en un espacio que puede seguir siendo ficticio (la totalidad de los diálogos de Plutarco constituye en efecto, una especie de seudoficción), la segunda apela a la Historia y parece tener que acreditar el carácter verídico, no ficticio del relato. De Tiberio sabemos, por Suetonio (*Vida de los doce Césares*, Tiberio, LXX), que era apasionado de las cosas griegas, que en efecto, se había rodeado de gramáticos y que "tenía por la historia de la fábula un gusto que llegaba al ridículo y al absurdo". Pero no existe traza alguna de esta investigación que supuestamente mandó realizar. Por otra parte, ni Epiterses, testigo, ni Tamus, piloto, parecen ser personajes de existencia histórica probada. Es posible, sin embargo, que una historia así haya circulado, que haya sido tomada como verdadera, que haya inquietado a un emperador maniaco. Nada verdaderamente sobrenatural sucede ahí; su clima sigue siendo el de una inquietante extrañeza pagana y se despliega como una vertiente nocturna de una atmósfera ligada a Pan, aunque de un modo diurno. Como quiera que sea, es muy sorprendente desde entonces, a pesar del carácter fragmentario de todo lo que nos llega de la Antigüedad incluso relativamente tardía, no encontrar en ninguna otra parte más que en el texto de Plutarco, mención de un acontecimiento tan particular y en el fondo tan considerable. Estamos obligados, pues, a entrever que este relato pudo haber sido inventado o al menos completamente recompuesto e interpretado por Plutarco mismo. Recordemos que él toma un lugar en medio del diálogo *Sobre la desaparición de los oráculos*, que es una interrogación sobre el debilitamiento del

<sup>28</sup> La traducción dada aquí es la de la Collection des Universités de France, de Robert Flacelière, Les Belles Lettres, Paris, 1974.

culto y la pérdida de electividad del poder divino. Como lo dirá Hegel, que en la *Fenomenología del espíritu* hará jugar a este texto un papel determinante, “muda se volvió la confianza en las leyes eternas de los dioses, así como la confianza en los oráculos que debían conocer lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma animadora se ha escapado, los himnos son palabras que la fe ha abandonado.”<sup>29</sup> En el centro de tal desafecto cuya conciencia atraviesa la Antigüedad tardía de Plutarco a Juliano, el relato de la muerte de Pan juega naturalmente, si puede decirse, el papel de una alegoría y, como tal, estaría estratégicamente ubicado en el centro de los diálogos píticos, de los cuales éste condensaría toda la inquietud. Mito, pero de la clausura del mito, dejando en suspenso lo que anuncia por encima de un mar inmóvil en un vacío que es como su propia imagen, este relato toma para nosotros, cualquiera que sea su origen, como Hegel lo señaló, la significación de un momento histórico y se vuelve como la firma de la lucidez en medio de ese momento. La Antigüedad tardía, por la voz de Plutarco, encuentra por lo menos la fuerza de conocerse como un fin, de identificar en ella el abandono, la desaparición de un mundo.

Ese mundo no desaparecerá verdaderamente sino más tarde, dos siglos después de Plutarco, pero lo que Plutarco comprende o al menos intuye es que el gusano ya está en el fruto: plenitud y transparencia no son ya más que rastros; algo se ha perdido irremediablemente. El anuncio de la muerte de Pan condensa en un relato cautivante, dado por verdadero, el sentido de esta pérdida. Fue fatal que los cristianos, cuando hubieron fortalecido sus cimientos, vinieran a reconocer en ese relato de una pérdida y de un duelo, la consecuencia in-

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (trad. al francés de J. Hyppolite, t. II, p. 261), *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987. El destello de la significación histórica de la muerte del dios Pan, que Hegel recibe como muerte de Dios simple y llana, le permite introducir aquí una prefiguración del motivo del “fin del arte”. Para el análisis de todo ese fragmento de Hegel, cf. a Jean Luc Nancy, “Portrait de l'art en jeune fille” en *Le poids d'une pensée*, Le Griffon d'argile, Québec, 1991.

directa de su propio acontecimiento. Eusebio de Cesarea puede escribir con fundamento: “He aquí el relato de Plutarco. Vale la pena observar en qué momento, según lo que él dice, la muerte del demonio tuvo lugar: fue bajo Tiberio, época en que, según las obras históricas, nuestro Salvador al realizar su estancia entre los hombres, echó de su vida toda clase de demonios”<sup>30</sup>. Dada la extraña soledad del relato de Plutarco, la observación de Eusebio puede pasar por su primera interpretación. Es canónica y simple. Pan muere porque Jesús aparece. El “largo sollozo” que sacude la tierra casi no puede ser más que un último sobresalto demoníaco; el mundo es desde entonces entregado al verdadero Dios. En un sentido, la interpretación de Eusebio sólo corrobora el movimiento de la Historia, un movimiento contra el cual, poco después, el “apóstata” nada podrá.

El sentido dado por Eusebio al relato de Plutarco tuvo sin duda que instalarse y caminar lentamente a través de las vías, a veces lacunares, de la edificación cristiana. En el otro extremo de esta cadena memorable que sin duda sería instructivo reconstituir, encontramos a Rabelais y su interpretación desvuelta que repliega un anuncio sobre el otro, haciendo de Pan, Jesús mismo en el capítulo XXVIII del *Cuarto Libro*. Aunque retoma también el relato de Plutarco transformándolo apenas (podemos sospechar que la atmósfera misma de ese relato haya tomado un valor afectivo en el ámbito de este otro relato de navegación que es el *Cuarto Libro*) y aunque evoque igualmente la conclusión de la búsqueda de Tiberio que desembocó “en el hijo de Mercurio y de Penélope”, Rabelais no titubea en hacer de Pan el hijo de Dios mismo y el “gran pastor” “en vista de que él es el Todo nuestro”. La historia de un fin pagano tan incautado por Eusebio que al menos deja a Pan su autonomía de demonio, luego por Rabelais que la presenta sin dificultad y sin duda demasiado prestamente edificante,

<sup>30</sup> *Préparation évangélique*, V, 17.



es la historia de la recepción cristiana y es astuta en los dos casos. Más allá del Pan cabrero de las fuentes y de los estucos que usarán ampliamente el Renacimiento y luego los tiempos clásicos, habrá que esperar a Hegel para que el relato de la muerte de Pan sea al fin escuchado y pensado. Pero antes de llegar a lo fundamental que esta muerte marca para nosotros en la historia de la religión y del arte occidentales, conviene regresar a la letra misma del texto y avanzar en su exégesis si, como intuyo, verdaderamente algo se oculta ahí.

Salomon Reinach, en un artículo exactamente titulado “La Muerte del Gran Pan”<sup>31</sup>, se esforzó, no sin ironía y elegancia, en disminuir la importancia del relato de Plutarco. Según él, Tamus, el nombre apelado por la voz misteriosa y anónima que venía de Paxos, no habría sido el nombre del piloto sino el de Tamus o Tamnuz, o sea el nombre sirio y original de Adonis. Dicho de otro modo, se habría tomado un nominativo –el nombre del dios oriental– por un vocativo, el nombre del piloto, llevando éste, por pura casualidad, un nombre parecido al del dios. Lejos de tener la significación que en general se le otorga (a partir de una interpretación de la llamada que no solamente Plutarco sino también Tamus mismo comparten), ese relato atestiguaría de hecho involuntariamente acerca de un culto ligado a Adonis practicado en esos parajes. El sentido íntimo sería desde entonces “Tamus (Adonis) el muy grande ha muerto”, siendo el muy grande (*panmegas*) sólo un epíteto que califica al dios muerto y que resucita; al amante de Afrodita, el dios de las ruidosas Adonías. Si ciertamente los fieles de Adonis en ese tiempo estaban extendidos por las costas del Mediterráneo y si su culto integraba en efecto una fase de lamentación, a menudo portadora de una connotación lúgubre, parece sin embargo difícil poder seguir por más tiempo con la hipótesis demasiado artificialmente decapante de Reinach, que hace remontar hasta Plutarco mismo la metedura de pata que aquella pretende revelar y que no se sostiene más que por

<sup>31</sup> Artículo publicado en el *Bulletin de correspondance hellénique* y retomado en *Celtes, mythes, religions*, tomo III, pp. 1–15.

un hilo evidentemente demasiado débil: la identidad supuesta del nombre del piloto egipcio y del nombre del dios sirio. Ahora bien, el nombre de Tamus llama la atención de manera mucho más simple y directa hacia un dios por completo distinto: recordaremos efectivamente haberlo encontrado en medio de un texto célebre que seguramente conocía Plutarco. Tamus, el nombre del piloto, el nombre de aquel al que la voz misteriosa encarga anunciar la muerte de Pan, es el nombre mismo de Amón, el nombre del dios–rey que en el *Fedro* de Platón, evalúa y rechaza el valor de la escritura cuya invención acaba de remitirle Teut (Thot).

Plutarco, lo sabemos, era un profundo conocedor de Platón. Por otra parte también él, indudablemente, era un “especialista” del Antiguo Egipto. Incluso se le debe a él conocer la significación interpelativa que tenía el nombre de Amón, el dios rey: “Se cree en general que *Amún* es sólo el equivalente egipcio del nombre de Zeus, que hemos deformado como *Amón*: ahora bien, Manetón el sebenita piensa que esa palabra significa lo que está oculto o acción de ocultar; Hecateo de Abdera, por su parte, dice que los egipcios la usan entre ellos para llamarse desde lejos: sería un interpelativo; por eso, según él, cuando se dirigen al primero de los dioses, se identifican con el Universo como con un ser invisible y oculto, para suplicarle que se haga visible y se manifieste ante sus ojos, emplean la palabra ‘Amún’”<sup>32</sup>. Se hace evidente de inmediato que esta dimensión interpelativa del nombre del dios se reencuentra en el relato que nos interesa, dramáticamente explotada: tres veces oye Tamus su nombre, y hasta entonces inicia el diálogo con la voz de la orilla (este intercambio, por otro lado, es dejado en el silencio por Reinach). Yo no digo que el Tamus del relato sea simple y llanamente Amón. Pero por un lado, la

<sup>32</sup> Plutarco, *Isis et Osiris*, 9ª ed., Christian Froidefond, Les Belles Lettres, París, 1988. *Isis y Osiris*, ed. Lidiun, col. Creencias, Religión y Mística, n° 292, Buenos Aires, 1986, p. 13. Como lo señala Serge Sauneron (*Les Prêtres de l’Égypte ancienne*, Le Seuil, París, 1987, pp. 126–127), las consonancias tenían para los egipcios el valor de una explicación mágica y la que evoca Plutarco constituye una prueba.

identidad de Tamus-Amón es dada por Platón explícitamente (“Ahora bien, en ese tiempo reinaba sobre Egipto entero Tamus, quien residía en esa gran ciudad del país alto que los griegos llamaban Tebas de Egipto, como llaman al dios (Tamus) Amón”<sup>33</sup>), y por otro lado, la profesión ejercida por el Tamus del relato de Plutarco viene a tomar, en el cuadro de esta homonimia, un relieve singular. Tamus, en efecto, es descrito como el piloto egipcio del barco; y aquí concuerdan demasiados indicios como para que pueda atribuirse esta precisión al azar o a la simple determinación “realista” del relato.

Primeramente, que un barco regular siguiendo la trayectoria que une a Grecia con Italia (línea seguida aún en nuestros días por los barcos que unen Ancona con Igoumenitsá) sea pilotado por un marino *egipcio*, ya es en sí un hecho singular. La relación de los egipcios con el mar —ahí donde iba a perderse el eje de su mundo, el Nilo— de hecho era de las más temidas, y además es Plutarco mismo quien, de nuevo en *Isis y Osiris*<sup>34</sup>, nos dice que los sacerdotes egipcios no dirigían la palabra a los pilotos porque aquéllos vivían por el mar y en el mar. La mayoría de los pilotos que frecuentaban las costas de Egipto eran, de hecho, extranjeros. Aunque es posible que las cosas hayan evolucionado entre los tiempos antiguos de Egipto y la época de Tiberio, un piloto egipcio que llevara ese nombre, un nombre que la mayoría de los pasajeros del barco, nos dice Plutarco, ignoraba, no podría constituir en el contexto de un relato así, un signo indiferente. Este eco egipcio y lo que él pone de relieve, podemos precisarlo todavía. El nombre del piloto señala a Amón, es decir a Amón-Ra, el dios en la barca, el dios solar, el dios-piloto. En el relato, Tamus no deja de ser un piloto, un marino en ningún momento, en ningún momento es un dios. Pero sólo a él, egipcio, le es confiada la tarea del anuncio de la muerte de un dios griego. Cuanto más avanzamos, más se disuelve el carácter histórico de Tamus. La red de sentido que creo posible leer

<sup>33</sup> Platón, *Fedro*, 274d.

<sup>34</sup> Plutarco, *Isis et Osiris*, o.c., p. 32, en español, p. 34.

detrás de ese nombre se hace aún más espesa cuanto pensamos, vía el dios de la barca, en el carácter recurrente de la metáfora que relaciona el pilotaje de un navío con el gobierno del mundo. Encontramos tardíamente un resumen abrupto en Jamblico: “En cuanto al que navega en una embarcación, sugiere la soberanía que gobierna el mundo” (*Les mystères d’Égypte*, VII, 2). En la tradición egipcia propiamente dicha, los hombres y el dios están en el mismo barco, pero el pilotaje le concierne al dios: Erik Hornung cita ese texto: “La lengua del hombre es el timón del navío, el Amo universal es su piloto”<sup>35</sup>. Finalmente (y esta será mi última indicación), encontramos en la *Vida de Apolonio de Tiana*, de Filóstrato, una pregunta que en relación a nuestra búsqueda toma una consonancia perturbadora. Iarco, el sabio, es quien la plantea a Apolonio: “¿Consideras como un estado sin gloria haber sido el piloto de un navío egipcio? Porque veo que eso es lo que has sido”.

Lo que se teje aquí alrededor del nombre y del oficio de Tamus quita, a mi entender, toda posibilidad de simple coincidencia a su mención en el texto de Plutarco. En el relato de la muerte de Pan, no es a cualquiera ni a cualquier mortal a quien se le confía la tarea de escuchar y luego repetir el anuncio de esta muerte. La voz anónima que interpela a Tamus sabe a quién se dirige. Si no es un dios disfrazado, el piloto egipcio es, al menos, alguien distinto a un simple e inocente portavoz. Él es quien decide, después de deliberar con los pasajeros, repetir lo que esta voz le ha dicho que repita. Es él quien obedece a la voz y fija una condición para su anuncio al elegir ese extraño criterio de la mar inmóvil, de la mar sin viento. Por su autoridad, su nombre, su oficio y su origen, Tamus parece, pues, estar ligado a un poder soberano: y este poder, tan discreto como permanezca, le da vocación y sacerdocio, le concede ser, aunque sea sólo por un instante, el dueño de un terrible secreto.

<sup>35</sup> *Les Dieux de l’Égypte*, l’Un et le Multiple, p. 179.

Este secreto cuya revelación sacudirá la tierra con un largo sollozo, es que un dios ha muerto. Tal vez no exactamente un dios. Plutarco, antes que Eusebio, habló en efecto de él como de una creatura intermedia, como de un demonio: "En cuanto a la muerte de los seres de esta clase, he aquí lo que he oído decir a un hombre que no era ni tonto ni hablador". Así empieza el relato de Filipo. Sin embargo el "ser de esta clase" que es Pan, cesa de inmediato de ser un ejemplar para convertirse en el "Gran Pan" y llevar con él todo el sentido de la religiosidad griega, ese sentido cuya pérdida misma constituye, recordémoslo, el centro de la preocupación de Plutarco en los *Diálogos píticos*. Aunque sólo es introducida como un simple relato y casi únicamente como una curiosidad, la muerte de Pan adquiere de entrada, en el centro del desarrollo de Plutarco, una importancia que quizá rebasa la intención inicial pero que no ha dejado, desde Eusebio hasta Hegel, de tener el valor de un signo referente al conjunto del mundo griego y a toda la historia de la Antigüedad. Que ese signo sea o no críptico, que Plutarco lo haya ubicado intencionalmente como yo fui llevado a creerlo, o que sólo haya sido su mensajero inocente, que también es posible, en el fondo importa poco. El enigma está en otra parte y es completo: un "dios" muere, alguien que es un dios para nosotros o según nosotros, muere; pero ese dios que muere y que muere completamente, que muere, es decir, sin que su muerte prepare en absoluto su renacimiento, ese dios que muere entonces como un hombre o un animal y que al mismo tiempo trastoca todo el equilibrio del mundo griego fundado en una división radical entre mortales e inmortales, ese dios, ¿quién es? O más aún, ¿quién es Pan, el Gran Pan y por qué con él, más que con otro, viene el signo mortal cuyo anuncio de inmediato tiene el sentido de un desastre y un desastre que vale para todos los dioses?

Entre los dioses —pues es un dios aunque de estatus ambiguo, incierto— Pan es el llegado tarde. Ausente del panteón hesiódico, su aparición en el universo religioso de los griegos es tardía. Sin embargo, aunque llegado tarde, viene de lo más

lejano, de la Arcadia, de esa tierra de la cual los griegos hacían una especie de reservorio arcaico y de donde su culto se expandía luego a través de toda Grecia. La Arcadia "pánica" es la tierra de los hombres antiguos y de los dioses salvajes<sup>36</sup>. Es la tierra "pelásgica" de los comedores de bellotas, de los sombríos relatos, de los lugares encantados<sup>37</sup>. Todo lo que Grecia atribuía a los confines, a las tierras lejanas, parece concentrarse en esa región árida, arcaica, sin costas, en que Xenofón perseguía a la liebre, donde mitos y leyendas parecen ligados a una resonancia primitiva. Pan, el dios salvaje, el dios chivo, está en su casa en ese mundo pastoral y rugoso. Su genealogía, indudablemente es confusa: tan pronto hijo de Zeus como hijo de Hermes y de una ninfa, es incluso, entre otros, el hijo de Hermes y de Penélope. Esta versión es la más común, por otra parte, y es también a la que se ligan los investigadores nombrados por Tiberio. Pero, por un lado, esta genealogía enredada le queda bien a este dios móvil e inaprehensible; y por otro lado, todas las versiones siguen siendo arcadianas. Como para recordar este origen, en las grutas fuera de la Arcadia, en el mundo civilizado, se honra a Pan mientras que en Arcadia misma, por una de esas inversiones simbólicas que abundan en el mundo griego, le construyen templos. Ligado al mundo animal por su cuerpo mismo y por su apariencia, es el único de los dioses griegos que no respeta la constante antropomórfica. Esta diferencia inscrita en su representación le acarrea, para empezar, justamente una gran popularidad entre los otros dioses. Cuando Hermes al haberlo envuelto "en la piel espesa de un conejo de las montañas" fue a presentarlo a los Inmortales, éstos lo recibieron con alegría, nos dice el

<sup>36</sup> Sobre la Arcadia y la evolución de su imagen en la Antigüedad (de tierra salvaje y primitiva se convertirá, via Virgilio y para siempre, en el símbolo mismo de la felicidad bucólica), cf. Erwin Panofsky, "Et in Arcadia ego", en *L'Œuvre d'art et ses significations*, pp. 280–285, París, 1969.

<sup>37</sup> Acerca de estos puntos, así como de todos los otros que conciernen a Pan —salvo la muerte del dios, que él no aborda— ver el muy valioso libro de Philippe Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Biblioteca Helvetica Romana XVII, Ginebra, 1979.



himno homérico de Pan, que incluso hace de esta recepción el origen de su nombre: "Les gustaba darle el nombre de Pan porque había alegrado a todos los seres"<sup>38</sup>. Su naturaleza, sin embargo, lo acerca más a Dionisio (es él, nos dice el mismo himno, quien fue el que más se alegró de todos al verlo aparecer), alrededor del cual será espontáneamente vinculado a Ártemis, quien es en cierta forma el segundo atraído (él es quien proporciona los perros a la jauría de la diosa en el *Himno a Ártemis*, de Calímaco) a Hermes, su padre, por supuesto, pero también a la Gran Madre, como lo atestiguan versos de Píndaro que hacen de él el "perro innombrable" de la "gran diosa"<sup>39</sup>. Perro, proveedor de perros, niño monstruoso, corredor de montañas, chivo, amigo y perseguidor de las ninfas, músico, Pan, el "dios ruidoso" se encuentra así en el centro de una red de signos y de apariciones que le dan un estatus excepcional en el mundo religioso griego. Y todo sucede como si su manifestación más común, el eco, fuera no solamente su signo sino también su ser: más que un dios, Pan es el eco de los dioses, el eco de lo divino —el recuerdo inlocalizable y sonoro, la vibración de una dimensión no humana que distiende y fija el paisaje. Como tal, a la vez está cerca y lejos, familiar e inaprehensible, cruel y jovial. Mientras que por sus lazos con el mundo de las ninfas inscribe la música en el registro del deseo, aparece también como un dios de un poder temible cuando inspira pánico, hasta en el centro de los conflictos armados. Pero siempre es el dios imprevisible, el dios que se escucha pero que no se ve, el dios, por así decirlo, que señala que hay dioses.

Indudablemente morirá a ese título. Y su muerte de simple "demonio" podrá ser escuchada como el eco o el signo precursor de la muerte de los dioses. El llegado tarde es así el primer desaparecido. Con él, discretamente, el mundo griego

<sup>38</sup> Himno a Pan en *Himnos homéricos*, Gredos, Biblioteca clásica n° 8, Madrid. Esta etimología del nombre de Pan evoca la de Pandora, el "don de todos".

<sup>39</sup> Píndaro, *III Pítica*. Cf. Igualmente *Fragments (Partenios)*, Gredos, Biblioteca clásica n° 68, Madrid, 1995.

lencia insostenible de "Zeus ha muerto", la palabra del anuncio sigue siendo la dura palabra de la muerte de Dios. Un dios, ese dios, muere por todos los otros. El "Gran Pan" es así el pequeño dios que muere por Zeus, el dios que al irse a terminar su carrera empezada en Arcadia, al lado de una costa abandonada de los confines del Epiro, deja borrarse en un pasado glorioso a los del Olimpo, a aquellos cuya muerte no podría anunciar un griego pero que en esta muerte no dicha, igualmente, como el divertido dios ruidoso, se retiran.

Pero antes de que le otorgue el papel trágico de aquel que baja el telón sobre un mundo, la naturaleza protodivina de Pan le habrá asegurado días bellos; y a tal punto que ese dios salvaje aparece al mismo tiempo como un gran dios familiar de los tiempos clásicos de Grecia. Es en Ática, el área clásica por excelencia, donde su culto se extiende más, pero sobre todo, su presencia es manifiesta en Píndaro, que le testimoniaba una gran devoción (una leyenda cuenta incluso que Pan habría sabido pasajes del poeta y que lo habrían escuchado cantarlos); y más aún, con mucho más consecuencias para nosotros, en Platón. Si la "plegaria" de Sócrates que concluye el *Fedro* ("Oh, Pan amigo y demás divinidades de estas ondas") muestra bien ese estatus familiar y casi amistoso que podía tener la figura de Pan —imagen por así decir, suavizada y difusa de la presencia divina— y si esta familiaridad llegó, más tarde, hasta hacer de Pan, en el *Díscolo* de Menandro, una especie de simple regidor cómplice del público, *Cratilo* nos remite a un Pan por completo distinto que, a pesar de importantes objeciones, hace de él un dios considerable. El nombre de Pan se presta a todos los juegos de palabras y hemos visto, del himno homérico a Rabelais, cuánta elasticidad le otorgaba el gran "Todo" incluido en él, a la figura del dios. El sustrato etimológico o pseudoetimológico del *Cratilo* abre de par en par las puertas de estos juegos, como podíamos esperárnoslo, pero he aquí lo que Sócrates dice a Hermógenes y que rebasa las expectativas: "El que lo anuncia *todo* (*pan*) y

que circula sin cesar (*aei poloon*), será llamado con exactitud (*pan aipolos*), hijo de Hermes, con doble naturaleza, liso y limpio en la parte superior, velludo como una cabra en la parte inferior. Por consiguiente, si Pan es hijo de Hermes, es o el discurso o hermano del discurso, ¿y qué tiene de extraño que el hermano se parezca al hermano?”

Por lo demás, en ninguna otra parte, que yo sepa, se extraen así consecuencias de la filiación de Pan, en ninguna parte ni por una serie de deslizamientos consonánticos, se ve tan extendida la atribución de sus poderes y esto a pesar de que la sorprendente asimilación de Pan al lenguaje resulta de la actitud crítica de Platón hacia el lenguaje. Volveremos sobre esto, pero si aquel que “lo anuncia todo” y “circula sin cesar” es en efecto el lenguaje o su hermano, entonces eso significa que con su muerte, muere el lenguaje o algo del lenguaje. Tal es en efecto, según yo, el sentido final de la muerte del Gran Pan y este sentido, tendremos que ir a recogerlo más allá de Platón, aunque sobre una vía que él no cierra completamente, pero no en el *Cratilo*, en el cual tendremos que detenernos todavía.

Ni el *Cratilo*, ni el *Fedro*, son mencionados en el discurso de Plutarco. Pero si nos hemos preguntado quién era Pan y por lo tanto quién podía morir con él, en él, está claro que es pertinente hacerle un lugar aparte del de las apariciones de Pan en la literatura griega que le atribuye el papel más grande, un papel totalizante que sirve para nombrar el espacio entre los dioses y los hombres y que asimila esta totalidad heterogénea al lenguaje. Pero volvamos un momento al *Fedro*: nos acordamos de que Tamus (Amón) es ahí el dios-rey que no acepta, frente a Thot (que es, recordémoslo, el equivalente egipcio de Hermes) los méritos de la invención —la escritura— que éste acaba de traerle. De Thot, Diodoro de Sicilia nos dice en otra parte (*Bibliothèque historique*, I, XVI) que es el que “les enseñó a los griegos la interpretación (hermenéutica); de ahí el nombre que se le dio, de Hermes”. Por dondequiera que se tome esto, la red familiar grecoegipcia Thot-Hermes-Pan-

Tamus viene a densificar su relación originaria y creadora con el lenguaje. Padre de la escritura y de la interpretación, Thot-Hermes es también el padre de Pan, hermano del lenguaje. Pero si pegamos estrechamente, como yo lo hago aquí, los dos enunciados de Platón (el mito egipcio del *Fedro* y el retrato de Pan en el *Cratilo*) y si aplicamos la estructura que forman, sobre la historia de la muerte de Pan, vemos aparecer una asimilación diferente y perturbadora. Tamus, ése al que le toca rechazar la escritura, también es el que presta su nombre para que sea anunciada la muerte del que es hermano del lenguaje. Según yo —y lo señalo más precisamente: tal interpretación no es posible más que “a espaldas” de Platón y de Plutarco— el lazo se ciñe de esta manera: es al que se constituye como defensor de una concepción “antigua” del lenguaje (la de antes de la escritura, la de antes del *olvido* que, según él, la escritura va a introducir) al que le corresponde la tarea de anunciar, con la muerte de Pan, el fin definitivo de la suerte de esta concepción. Lo que está en ese lazo, aunque sea un lazo que yo fuerce, no es nada más que la unidad del mundo antiguo, del mundo pagano: una concepción del lenguaje que se acuerda, si no de una oralidad perdida, al menos de una participación del lenguaje con lo divino, de un estado más antiguo del lenguaje cuyo “dios ruidoso”, de eco en eco, hasta su muerte habrá sido el signo. La muerte de Pan así entendida, no significa, por supuesto, que ya no haya lenguaje; simplemente dice que con Pan se va para siempre o se vuelve al silencio un lenguaje *sonoro*, un lenguaje que resistía al dominio absoluto del *pharmakon* de lo escrito. Entre la puesta en escena egipcia y originaria de Platón y esta otra puesta en escena final de Plutarco en que Egipto viene a jugar de nuevo un papel, todo el espacio de lenguaje de los griegos, la falla oracular que permanece abierta en él como una hiancia que lo salva, se tienden y se presentan ante nosotros. Eusebio de Cesarea, nuevamente ahí, en su avaricia, tenía razón objetivamente: el universo de sentido que vendrá a remplazar al que se hunde con la muerte de Pan será el universo de la

emancipación del *pharmakon*, el universo sin nostalgia del Libro y del Verbo en el cual la palabra de un solo dios viene a inspirar y a destruir esta inscripción del lenguaje en el silencio de su origen, en la cual el mundo pagano se presenta ante nosotros bajo su verdadera luz.

Sin embargo, Platón ya ha oscurecido esta luz. En la extrapolación que hago de Pan "hermano del lenguaje", Pan es por así decirlo, el depositario de un saber más grande, más extenso, más arcaico que el de su propio padre, Hermes, quien no es más que el inventor de la escritura. Pan no inventa nada, y en última instancia no "sabe" nada, él es el sentido. Muy distinto es, al menos en el *Cratilo*, el movimiento de Platón que remite la "doble naturaleza" de Pan a un defecto congénito. "Refinado en la parte superior", Pan permanece al mismo tiempo "en la parte inferior, rudo y semejante a un chivo". Justo antes de hacer este retrato, Platón nos había prevenido: todo lo que es verdadero, refinado, divino, habita en las alturas con los dioses, mientras que "lo falso se queda abajo con el común de los hombres, rudo y recordando al chivo (*tragikan*)". Así, Pan no es el hermano del lenguaje y no se le parece como un hermano más que porque, como él, está mezclado de verdad y de falsedad, de divino y de humano, de refinado y de rudo. El dios, a quien le es concedido ciertamente un poder considerable, se convierte de nuevo, sin embargo, en semidios, en demonio. Aquel en quien veíamos el portador radiante del sentido ya casi no es más que un ensamblaje mixto que por un lado desciende en efecto de su padre divino pero que, por el otro, revela su naturaleza imperfecta, su origen rugoso, terrible, arcadiano. Pan —el lenguaje— tiene la cabeza en los cielos pero tiene pies de chivo. Etéreo y divino, apesta sin embargo, y lo que apesta es el chivo: la mentira, la fábula, lo trágico, lo humano. Tal es la presentación efectiva de Pan en el *Cratilo* y se apoya, a mi entender, en un contrasentido: con sus pies de chivo, Pan no comparte nada con el hombre, incluso es el signo de lo que se libera absolutamente de tal participación y me esforzaré en decir porqué. Lo

cierto es que ese Pan arcadiano, hermano semejante al lenguaje no es, como yo habría querido, completamente el que muere en el relato de Plutarco. De todas maneras esa es la riqueza más propia del politeísmo griego (o egipcio, por lo demás) en el seno del cual cada dios se comporta a través del tiempo según los cultos locales o las interpretaciones personales, como un foco de atribuciones amovibles, como una especie de estructura abierta o de candidato a su propia interpretación.

Pero lo más interesante es que nosotros podemos ver moverse a Pan en el centro del texto platónico mismo. Podemos ver, en efecto, una especie de contradicción o de desdoblamiento entre la concepción clásica y bastante trivial del lenguaje (heterogéneo, impuro) del *Cratilo* y lo que deja entender del lenguaje a través de la crítica de la escritura que propone el *Fedro*, diálogo más tardío, según todas las apariencias. Mientras que en el *Cratilo*, o al menos en ese fragmento del *Cratilo* en que se trata de Pan, el lenguaje parece íntegramente atravesado por la división entre lo verdadero y lo falso y se vuelve como tal la prenda de una especie de depuración (la división del lenguaje presenta el combate de la verdad contra el discurso), en *Fedro* el lenguaje, expuesto a la violencia nueva de la escritura, parece mantener en él el recuerdo de un origen indiviso y puro. Si la escritura es en efecto el *pharmakon* (medicación y veneno), el lenguaje, en la medida en que se despliega como la tensión pura y la pura puesta en contacto del *aleteia* y de la *mnemé*, parece poder presentar o hacer regresar a su poder, una especie de *ante* o *antipharmakon*. Este otro lenguaje no es solamente la palabra en la medida en que daría consistencia al despliegue de la *mnemé*; también contiene el sonido de címbalo de una verdad estampada en esa memoria y anterior al lenguaje actual de los hombres. En su búsqueda, su *sueño*, dice Derrida, de "una memoria sin signo"<sup>40</sup> cuya escritura propia se sabe traición y huella a la vez Platón, contra

<sup>40</sup> Jacques Derrida, "La Pharmacie de Platon" en edit. Garnier Flammarion del *Phèdre*, p. 312, París, 1989.



el arte que producirá el olvido en el corazón de los hombres (la escritura), viene a evocar la gente de otro tiempo, los sacerdotes de Dodona que “se conformaban a causa de su simpleza de espíritu, con prestar oído al roble y a la piedra” (*Fedro*, 275b). A pesar de esta “simpleza de espíritu” que aquí no debe ser entendida en un sentido peyorativo, la “gente de ese tiempo” estaba en una relación inmanente con la verdad, eran como arrojados alrededor de la verdad, arrojados y ligados en el sueño, en acto, pues, de esta memoria sin signo que, más que el sueño de un lenguaje sin nombres, es el de una contigüidad de la denominación y de la escucha, del sonido y de la memoria. Así, los sacerdotes de Dodona son, sin duda, allegados o hermanos de “los que, en la Antigüedad, instituían los nombres” y que, evocados también en el *Fedro* (244b) recuerdan esta anteposición del lenguaje a sí mismo del que el *Cratilo* también, hay que señalarlo, se preocupó. Incluso si ese diálogo, a través de la figura de Pan, es el motivo de una definición dualista particularmente dura del lenguaje, deja sin embargo flotar la idea de un origen no arbitrario de los nombres y es hasta literalmente frecuentado por lo que podría conservar en los nombres una especie de verdad legal de la fundación. Pero esta legalidad, propuesta con motivo de la imitación de la esencia de las cosas nombradas, no encara ese desbordamiento de la imitación que se mantiene en reserva en el *Fedro*. Cuando Platón, en efecto, hace decir a Sócrates que “lo terrible es la semejanza que mantiene la escritura con la pintura”<sup>41</sup> es ciertamente porque él reserva para el lenguaje la posibilidad de escapar de la semejanza y de la imitación; la posibilidad de sustraerse a lo que Derrida llama las “estructuras de suplencia”<sup>42</sup>. Y lo que escapa de la suplencia en el lenguaje, no por milagro sino constitutivamente, es lo que permanece en él soldado al ser: la pura *foné* sobreentendida como voz de la verdad que deriva de un zócalo parmenidiano

<sup>41</sup> *Fedro*, 275d.

<sup>42</sup> J. Derrida, *o.c.*, p. 382.

es así lo que, aparentemente, se mantiene sin embargo como la voz del ser.

Pero a nosotros, que hemos salido para siempre de la “simpleza de espíritu” y que hemos oscilado en la articulación erudita del discurso, esa voz lejana no se nos aparece, en el espacio de una nostalgia archioracular, más que como un origen –pero este origen o esta aura de origen, agitada y temblorosa en cada palabra, liga el lenguaje con la hiancia o con la intermitencia en él, de una verdad. Acto puro de la descendencia, la búsqueda de la verdad se confunde sin embargo con el gesto de una vuelta hacia ese origen. Ahora bien, lo que Platón no dice y no puede decir, aunque el Pan que aparece en filigrana en el *Fedro* en su dimensión de presencia flotante y de divinidad tutelar de los bordes del Ilisos se distinga completamente del vulgar chivo del *Cratilo*, es que tal vez el *tragikon* que rechaza, que aleja, mira justamente hacia ese lado; es que tal vez justamente del lado arcadiano y “trágico” de Pan se abre el susurro originario de la verdad. Pan, el eco, ciertamente es signo, pero si como el lenguaje hace signo (señas) a su hermano hacia el puro indicativo del origen, hacia el punto siempre oculto de un origen ausente, no es porque sea divino sino porque es, en plena edad clásica, la figura misma de un hundimiento mayor de lo divino en sí mismo. Mientras que Platón dice de él que es demasiado humano, por su ruptura con la regla antropomórfica, se distingue, sin embargo, de los otros dioses y esto no podría pasar por un detalle, pues nada es menos negligente que la mitología griega. Hijo, según una de las numerosas versiones de su nacimiento, de una ninfa del roble o perro o chivo, compañero de Dionisio o de Ártemis, Pan tiene un proyecto común con el mundo salvaje, el mundo de las colinas y de las montañas, de los bosques espesos, de los confines. Ahora bien, ese mundo es aquel sobre el cual justamente el hombre tiene menos influencia, es el que escapa continuamente del contrato entre los dioses y los hombres cuya *polis* regula, tanto como puede hacerlo, la división. La Arcadia arcaica era considerada por los griegos como la

tierra sin ciudades, la tierra de antes de la polis y de la humanización del hombre; y Pan, que es el dios del hombre, aunque más tarde haya podido relacionársele con los cultos políados (en Atenas, en Tasos) sigue siendo el dios de los confines, el lugar que edifica el recuerdo de un origen arcaico con el cual el contrato también debe aprender a contar.

Así la figura de Pan, aparecida tarde, no sería tanto la de un semidios, mezcla de Dios y de hombre, como la de una mezcla de dios y de lo más antiguo en los dioses; y quizás incluso de lo más antiguo que los dioses. En el seno de la edad clásica en que resplandece, Pan sería menos un vestigio que un recuerdo: eco de los dioses, ya lo dije, pero haciendo señas hacia lo que escapa al contrato, pero comportándose como la figura –festiva e incluso a veces chistosa– de lo inaprehensible y terrible que hay en los dioses, pero jugando a través de sus apariciones–desapariciones caprichosas, el papel mismo que Eurípides confía a Dionisio en las Bacantes. Al reinar sobre el mundo salvaje al que alegra, Pan sólo alegra al hombre si él lo desea. Si hace bailar a las ninfas al son de su flauta, también provoca, podemos suponerlo, a los perros que devoran a Acteón. Todo en él se inclina hacia el lado en que los dioses se repliegan; dicho de otro modo, en lo que se refiere al lenguaje, a su dominio, del lado en que el poder oracular es exaltado, del lado en que vibra el lenguaje con un timbre que no se resuelve en lo que hay de exclusivamente humano. Pan no llegaría a morir en el texto de Plutarco con la *desaparición* de los oráculos si no fuera él mismo el signo vivo del oráculo y el hermano, en consecuencia, no de ese lenguaje dividido del que se habla en el *Cratilo*, sino de ese otro lenguaje sin suplencia que escuchaban, por ejemplo, en los árboles los sacerdotes de Dodona –Dodona que, dicho sea de paso, constituye el ejemplo mismo de un santuario de los confines y que se encuentra en Epiro, en el límite del mundo griego, o sea, sobre esa misma tierra de donde partió el “largo sollozo” que acompaña el anuncio de la muerte de Pan.

Dodona, la soledad de los valles arcadianos en que resuena el eco pánico –el eco que es como un absoluto en el sentido químico, del oráculo– y la muerte de Pan, que está ella misma entre la voz anónima que la anuncia y la del piloto egipcio que la repite como un solo y largo eco distendido, se despliega en toda su densidad sonora el corazón mismo del paganismo antiguo cuyo latido se confirma enteramente sostenido por una relación con el lenguaje. Relación hecha de desconfianza y de precaución, sin duda según el modelo socrático, pero que sobre todo no está y no vibra como una cuerda más que por la tensión que le imprime un origen ausente del que Pan, a mi entender, es el exacto y mortal portavoz.

Las razones por las cuales Platón parece a la vez fiel e infiel a esta tensión del origen habría que ir a buscarlas indudablemente, como Derrida nos invita a hacerlo, en su propia relación con la escritura y con su padre no escritor, Sócrates. Digamos aquí simplemente que el rechazo del *tragikon* y su consecuencia más notable, el rechazo de la poesía trágica, lleva a Platón hacia el lado en que Nietzsche llegará a destacar en él al primero y más grande de los sofistas. En su temor y en su odio al chivo, en su rechazo de la poesía, Platón casi se parece a Penteo, pero a un Penteo que las Ménades no habrían desgarrado. En el centro de esta traición en un sentido inevitable –Platón también es el que se hace responsable del hecho de que el mundo haya salido para siempre de la “simpleza de espíritu” y el que, con toda conciencia, ingiere el *pharmakon*–, una puerta queda abierta, sin embargo, y a través del *Fedro* especialmente, accede a la persistencia de una *aleteia* oscura, oracular y sonora, de una verdad que sería una *foné* pura, una voz anterior a los signos, mantenida sin embargo en los signos que recuerdan esta voz.

Esta voz, en todo caso, muere con Pan: la *foné* o el pliegue sonoro que ronda el paisaje griego, que atraviesa la tragedia y el oráculo, que se disemina en los fragmentos de los presocráticos y que regresa velada y como ya perdida en Platón o

en los poetas alejandrinos; ella, en efecto, que no solamente es reconocible sino por así decirlo, intacta, es la que viene a hablar entre Paxos y Palodes, para decir que ella se va, que se retira, que deja el mundo a otras voces. Y grande es la puesta en escena de este sonoro adiós: una llamada misteriosa, seguida de un grito lanzado en la popa de un navío, en un mar tranquilo y sin viento, en un paso. Más que una “invención” literaria, esta puesta en escena parece provenir con más probabilidad de una forma tradicional y tener que situarse en el marco de lo que podríamos llamar la estructura vocativa del paganismo, incluso de lo religioso en general. Como se ha hecho notar, el anuncio de la muerte de Pan evoca en mucho el nacimiento de Osiris tal como Plutarco mismo lo relata en *Isis y Osiris*: “Se cuenta que el primero en nacer fue Osiris (el primero de los días ‘epagómenos’, es decir, los cinco días que se añadían a los trescientos sesenta del calendario egipcio) y que en el mismo instante de su parición se oyó una voz que decía: ‘Es el señor de todas las cosas que se presenta a la luz del día’. Por otra parte, otros cuentan que en la ciudad de Tebas, cuando un cierto Pamiles había ido a buscar agua, del templo de Zeus (Amón) oyó una voz que le mandaba exclamar en alta voz: “El Gran Rey, el bienaventurado Osiris, acaba de nacer”. Nuevamente entonces Tebas y Amón, de nuevo una voz, de nuevo un “se dice que” (“otros cuentan...”) y de nuevo, otra vez un personaje secundario al que la voz le encarga llevar el anuncio y de la misma manera que Tamus, sospecho de no ser cualquiera en verdad: se cree además que ese Pamiles no sería sino el dios funerario Sokaris. Pero la analogía va aún más lejos: sabemos que Osiris también es un dios que muere. Al contrario que Pan, sin embargo, sólo muere para renacer y su muerte tiene lugar como el momento negativo del ciclo de su renacimiento y de su combate. Cuando renace, cuando su forma se completa, de nuevo es un gran grito (“¡Osiris es reencontrado!”) el que, en los ritos osirianos anuncia el retorno y la victoria del dios. Así pues, el mito de la pérdida total que es el relato de la muerte de Pan se une al

mito de un nacimiento y de un renacimiento; y todo sucede como si ese paralelismo nos dejara suponer que la muerte de Pan, también, constituye un llamado o bordea una promesa que no enuncia. Pero no es así; y el duelo de los paganos, en ningún momento del relato de Plutarco parece poder convertirse en una forma, ni siquiera dolorosa, de legado. Para ellos, la muerte del dios, de ese dios, no tiene en un primer momento más que un sentido espantoso —la muerte de Pan desencadena el último de los pánicos— y, si hay un segundo momento, no es el suyo sino el de Eusebio.

Pero nosotros, que no perdimos ese dios más que a otro dios y que vivimos lejos de los dioses sin idea de retorno —la idea de un retorno de los dioses la dio Borges en Ragnarök<sup>43</sup>, la única forma pertinente, la de un sueño grotesco— ¿porqué, frente al relato de Plutarco, no tenemos sino un simple interés histórico? ¿Porqué no podemos decidirnos por ver en él una simple curiosidad? ¿Porqué, en su extrañeza, nos habla familiarmente y porqué se transforma ante nuestros ojos que lo leen en un “pulso misterioso” que todavía late, para hablar como Novalis?

Hasta ahora he insistido en la dimensión sonora del relato de Plutarco. Pero ese relato también tiene una especie de evidencia visual. Se desarrolla por completo como la secuencia de una película en que, dos veces, la interrupción de la voz humana hace un agujero: detención en la imagen o, más precisamente todavía, cuadro. Ese cuadro no es tanto una marina como un paisaje, digamos lo que ve Tamus cuando lanza su grito en la popa del navío: es la tierra vista desde el mar, la noche, el pliegue oscuro de las colinas que viene a bordar un agua en calma y todavía más oscura. Quizá de cuando en cuando haya fuegos en la orilla y esos fuegos en el cielo que son las estrellas. Al menos es una bella noche, ya que los pasajeros se habían entretenido bebiendo sobre el puente. Pero esta tierra que ven es la tierra de donde los dioses se alejaron,

<sup>43</sup> Jorge Luis Borges, “El Hacedor” en *Obras Completas*, t. II, Emecé Editores, Buenos Aires, 1989, p. 183.



si la muerte de Pan tiene, en efecto, ese sentido genérico que todos le conceden de inmediato. Más allá de esta muerte, perfectamente inmóvil, el paisaje permanece inmutable. El paisaje que los dioses acaban de abandonar no hace más que asemejarse como un hermano al paisaje en que los dioses estaban presentes, se trata del mismo paisaje y está misteriosamente intacto. Tal es el sentido de todo duelo: que todo permanece intacto alrededor de él. Pero para nosotros que estamos alejados de ese duelo tanto como es posible, es fatal que percibamos ese carácter misteriosamente intacto del paisaje como un legado. Lo que la muerte de Pan nos da es ese paisaje, es lo que desde entonces está sin dios. Y ese país sin dios es exactamente el mismo que el país al que venían los dioses: la ausencia de los dioses es invisible y esta invisibilidad se propaga, como ella, sobre toda la extensión de lo visible. De cada paisaje y de cada lugar tendríamos el derecho de decir, conforme a la palabra de Heráclito sobre el horno de panadero: ahí también, los dioses ya no están. Eusebio revertía esa marcha en beneficio del Dios único cuya venida anunciaba; pero nosotros ya no tenemos, desde hace mucho tiempo, que revertirla sobre nada.

Tuve la debilidad de ir ahí, de atravesar ese paso donde la muerte de Pan fue anunciada. Por supuesto, las cosas han cambiado un poco; pero ni las luces titilantes de Corfú ni el mirador del que Albania había dotado a su costa importaban, no más que en Dodona constituye una mancha sobre el santuario vacío y abandonado al viento, el pequeño arbusto de la terraza de un café donde uno descansa después de la visita. “Ausencia” y “presencia” son generalizadas y se reencuentran en equilibrio en lo que permanece, y lo que permanece engloba enseguida lo que viene. Así, el cruce del paso y el deslizamiento de un navío de turismo cerca del ex Palodes tienen exactamente el mismo sentido y la misma resonancia que la vitrina vacía del museo de Turín de la que hablé en la otra parte de este libro: lo que los dioses idos nos dejan ni siquiera es su ausencia, es el mundo intacto en esta ausencia y que está

así, intacto, porque el se acuerda de ellos. Nada puede hacer que ese paso no sea la tumba de Pan; nada puede hacer que lo que es no sea la tumba de los dioses. Que los dioses no hayan “existido” jamás es sin duda aquí lo más probable y lo menos importante. Pero que hayan designado con una precisión ejemplar que lo que era y estaba, va delante de *eso que es* la sombra que nos llega de ellos. Y esta sombra no es para desalojarla, no es mostrada ni por los dioses ni por los hombres; es como un recuerdo estampado en las cosas y bien podría ser que el “eco de cosa” del que hablaba Paul Celan y que está impreso en el nombre sea para nosotros la forma utilizable de ese recuerdo.

En efecto, la tierra dejada sin voz después de la muerte del dios es también la tierra en que hablamos. Y la memoria sin signo que cada signo recubre y recuerda a la vez, es también para comprenderse como el eco apagado de esa voz que se ha callado: no porque al hablar nos uniéramos a lo que fue lo divino, como tantos lo creen aún, sino porque con los nombres estamos en contacto con la orilla misma que los dioses nos dejaron al partir. Si la *foné* puramente griega es en efecto la inscripción continua, detrás de la voz, del silencio del origen, entonces nuestra propia fidelidad a esa voz no puede ser más que fidelidad al modo en que ella se apagó. En otras palabras, es la ausencia de los dioses, de todo dios, consignada en el silencio de esa voz, en su extinción que constituye el fondo oracular de nuestro propio lenguaje. Mientras que el ruido del viento en las hojas de los robles de Dodona, por oscuro que haya sido, permanecía como oráculo, dirigido al hombre porque un dios venía en ese rumor, hoy, tras ese rumor que permanece y que ningún dios tiene, ya nada nos es dirigido: lo que es, lo que viene, es lo que constituye oráculo. Mundo y oráculo son una sola y misma cosa.

Tal es, según yo, la última dirección que podemos aprehender a partir del adiós que nos han dicho los dioses al enviar a Pan a irse por todos ellos.