

Jean-Luc Nancy

# La declosión

(Deconstrucción del cristianismo, 1)

Traducción:  
Guadalupe Lucero



## OBERTURA

### *1. La herencia vacante\* y la piedad*

No se trata de resucitar la religión, ni siquiera aquella que Kant quería contener “en los límites de la mera razón”. Se trata por el contrario de abrir la mera razón a la ilimitación que constituye su verdad.

No se trata de paliar una deficiencia de la razón, sino de liberarla sin reserva: una vez dadas todas las razones, indicar lo que resta más allá de la restitución.

No se trata de volver a pintar cielos, ni de reconfigurarlos: se trata de abrir la tierra oscura y dura, perdida en el espacio.

\*

No se trata de salvar la religión, y menos aún de retornar a ella. El “retorno de lo religioso” del que tanto se habla, y que designa un fenómeno real, no amerita más atención que cualquier otro “retorno”. En los fenómenos de repetición, de recuperación, de reactivación o de regreso, lo que cuenta nunca es lo idéntico sino lo diferente. Porque lo idéntico pierde inmediatamente la identidad en su propio

\* La palabra utilizada es *déshérence*, que en francés refiere a lo que queda sin herederos y no a la acción de excluir de la herencia, sentido que porta el término castellano *desherencia* y que quisimos evitar. [N. de la T.]

retorno, y debería postularse continuamente de nuevo la cuestión de saber qué puede designar la “secularización” y qué designa inevitablemente más allá de una simple transferencia de lo idéntico. (Hace tiempo que Blumenberg ha formulado el problema, aunque no lo haya resuelto.)

El retorno de la religión o el retorno a ella no podría sino agravar –como se ve claramente– su estado ya crítico y, con él, los peligros en los que aventura al pensamiento, al derecho, a la libertad y a la dignidad de los hombres.

Pero se trata de saber –y aquí también, recomenzando nuevamente, con costos, esfuerzos y hazañas del pensamiento totalmente nuevos– qué quiere decir precisamente esta palabra simple: “hombre”. No se trata más que del humanismo. Detrás de esa palabra, detrás de lo que dice y detrás de lo que oculta –eso que no quiere decir, eso que no puede o no sabe decir– se sostienen las exigencias más imperiosas del pensamiento actual.

El tono de una frase semejante puede no disgustarnos. Puede juzgársele soberbio, arrogante, podemos desconfiar de aquel que pretende designar soberanamente los problemas esenciales de su tiempo. Podemos y debemos. Pero a veces es tiempo de subir un poco el tono. A veces el tiempo apremia.

Ahora bien, sucede que actualmente la supuesta civilización del humanismo se encuentra en quiebra o en agonía, como se quiera decir –el último término es, sin duda, preferible. Es entonces, cuando una forma de vida envejece, cuando se trata de que el pensamiento deba levantarse: la vieja lección de Hegel pronunciada no casualmente en el inicio del mundo contemporáneo, es decir en el inicio de la descomposición o de la deconstrucción visible del cristianismo. La forma de vida que Hegel constata como envejecida y que se apaga grisáceamente, es aquella forma donde la religión –la seguridad de una salvación providencial del mundo y de la

existencia— pierde, junto con su legitimidad, el sentido de su propia fuente: lo que hacía a la vitalidad y a la vivacidad de un acto de fe sólo aparece como un control dogmático e institucional. Esto quiere decir que, a su vez, aquello que en la fe abría el mundo en sí mismo a su propio afuera (y no a un tras-mundo, paraíso o infierno) se cierra y se encoge en una gestión interesada del mundo. Esto no es nuevo y esta ambivalencia es constitutiva de lo que se instituye como religión, o bien del carácter religioso con el que comercia toda institución (su ligazón interna, la sacralidad de su edificación, el carácter superior, incluso sublime, de su destinación).

Entonces, el pensamiento debe amparar el vacío de la apertura que resta sin herederos. Hegel, Schelling y Hölderlin, en primer lugar, habrían comprendido que luego de la palabra directriz de Kant —dar lugar a una fe de la razón—, era necesario abrir la racionalidad a la dimensión propia de lo absoluto o bien de una “razón más alta” (por traducir así el “*höher Besinnen*” de Hölderlin)<sup>1</sup>.

La lección de dos siglos de historia es que ni la filosofía ni la poesía habrían sido suficientes para asegurar esta tarea, mientras que la ciencia, por su parte, se desviaba decididamente y sin retorno de aquello que, por un momento, hubiera podido aparentemente dibujar en ella ese levantamiento de la razón (cuando creímos que iba a dar razón del mundo). No basta que el pensamiento y el decir quieran hacerse cargo de la piedad esencial —es decir de la observancia del deber— que incumbe a la razón en relación con lo incondicionado que ella exige.

Esta piedad de la razón, este servicio que debe darse la *gran razón* (Nietzsche) en nombre de su destinación abso-

1. *Der Gang auf das Land*: “La promenade à la campagne”, de acuerdo con la traducción de Philippe Jaccottet en las *Œuvres* de Hölderlin, Paris, Gallimard, 1967, p. 802.

luta –esto no ha sabido comunicar su propio fervor. Sólo ha encontrado sus místicos en la matemática y en la astrofísica –mientras la metafísica se replegaba sobre sí.

## 2. la amenaza (sobre\*)religiosa

La civilización de la “muerte de Dios”, es decir de la emancipación de la razón misma, en definitiva, habría abandonado la Razón para entregarse al entendimiento. No es que el pensamiento y el arte hayan dejado de recordar la exigencia que ella representa. Pero ese recuerdo –aunque haya tomado la voz de Nietzsche, Wittgenstein o Heidegger, aunque haya usado las tonalidades de Cézanne, Proust, Varèse o Beckett (por nombrar unos pocos)– no tocó, sin duda, el espacio exacto donde el vacío era abierto. No ha llegado a designar el vacío corazón del vacío mismo, o bien se ha dejado confundir con el nihilismo, que es una apertura obstruida y colmada por ella misma.

Como estamos aquí, lo que se deja entrever ante nosotros (en el sentido en que Gérard Granel podía escribir recientemente que “los años treinta están ante nosotros”) no es la permanencia agravada del nihilismo: precisamente, estamos en el final, estamos en su agonía (que por otro lado no tiene ningún motivo visible para ser breve...). Lo que se perfila, por el contrario, es la posibilidad de una surrección religiosa e hiperreligiosa. Allí donde las racionalidades pisotean el entendimiento (racionalidades, a veces ratiocinaciones de las técnicas, de los derechos, de las economías, de las éticas y de las políticas), y allí donde las religiones instituidas prolongan malamente sus tradiciones (en la crispación integrista o bien en el compromiso

\* *Sur* significa tanto “sobre”, “encima de”, “en”, “super”, etc. Tomamos “sobre” que utilizado como sufijo mantiene el sentido de aquello que excede, como en el caso de *sobrehumano*, *sobreabundante*, etc. [N. de la T.]

humanista), superadas como están ya desde hace cuatro o cinco siglos, y en consecuencia allí donde el vacío es surcado –en ninguna otra parte que en pleno corazón de la sociedad, de la humanidad, o de la civilización, en el ojo del ciclón de la mundialización– no deja de crecer una espera aún relativamente silenciosa que se inclina, en la oscuridad, hacia la posibilidad de encenderse.

En otros términos: lo que las Luces no han aclarado hasta aquí, lo que ellas mismas no han sabido iluminar, no pudo sino encenderse de un modo mesiánico, místico, profético, adivinatorio y vaticinador –no entraremos aquí en los matices de estos epítetos– cuyos efectos de incendio serían más impresionantes aún que aquellos de las exaltaciones fascistas, revolucionarias, surrealistas, vanguardistas o místicas de todo tipo: aquí tampoco entramos en el detalle semántico, y ese incendio, si se desencadena y se propaga, no será detallista en su devastación...

Las condiciones están dadas por un delirio que se propaga proporcionalmente al desierto de sentido y de verdad que hicimos o dejamos crecer. De hecho, el lugar abierto por su desencadenamiento es aquel que obstinadamente quiere designar la invocación siempre retomada de la “política”. En una refundación política o bien de la política se encuentra siempre nuevamente apuntada la exigencia de hacer justicia a la razón en su integridad.

Pero sucede que la política no por azar falla respecto de sí misma: falla respecto de aquello que la expresión “religión civil” designa para Rousseau, a saber, el elemento sobre el cual debería poder ejercerse no la mera racionalidad de la gobernanza, sino aquella, infinitamente más alta y más amplia, de un sentimiento, incluso de una pasión del ser-juntos hacia o según la propia existencia. Ahora bien, tanto en la religión religiosa y la asunción de una salvación apolítica, por un lado, como en la lucha de clases y la

asunción de una salvación histórica de la humanidad por otro (ella misma no manifiestamente “política” en sentido estricto), la “religión civil” habrá fracasado. Y en nuestros días, no son los conceptos aproximativos de “subjetivación” o de “multitudes” los que pueden reavivar la tibieza democrática.

Quizás, desde Atenas, la democracia no ha sido más que la aporía renovada de una religión de la ciudad que habría sido capaz de asumir la sucesión o la suplencia (si una u otra de esas palabras puede convenir...) de las religiones anteriores a la ciudad, es decir, religiones que, por sí mismas, realizaban el lazo social y el gobierno. Atenas misma, luego Roma, luego el Estado soberano moderno han renovado cada vez esta aporía<sup>2</sup>.

La religión de los sacerdotes (como decía Kant) y la religión civil han tenido ambas su tiempo, la segunda nacida del retiro de la primera (desde Grecia), pero nunca en la medida de suplirla y por ello desde entonces claramente extinguida.

Quizás la democracia, a medida que extiende su forma a escala mundial, revela que la política no podría redefinirse o retrazarse más que de acuerdo con una de las opciones de la siguiente alternativa: o bien ella misma refundada en religión (¡Dios no quiera!) –y por lo tanto no ya “teológico-política” como se dice<sup>3</sup>, sino más bien teocrática (como les

2. Respecto de qué rol ha tenido el cristianismo en esta historia, habrá que examinarlo en otra parte.

3. Es notable que casi siempre se utilice equívocamente esta expresión. Se quiere designar la colusión de lo teológico y de lo político (“la alianza de la espada y del báculo”), eso que, después de todo, podría ser el sentido de ese epíteto doble; pero sucede que la “teología política” de Carl Schmitt no designa nada de eso, sino lo contrario: la “secularización” de lo teológico. Respecto al conocido título de Spinoza, remite a la necesaria disyunción, para él, de dos poderes. Querría más bien decir que nuestra política es precisamente sin teología, eso que, a la vez, la define y designa también, quizás, su problema crucial. Sería necesario comprender que los problemas

gusta a los integristas)–, o bien en función de un vínculo determinado a partir de un elemento distinto, una dimensión, incluso una instancia propia en el orden del sentido, y, en consecuencia, de acuerdo con una redefinición de la tensión interna/externa a la política entre el gobierno de la sociedad y la proyección de sus fines o de sus razones de ser. Hipperfascismo en el primer caso, invención radical en el segundo –reinvención, quizás, de lo que quiere decir “laicidad”<sup>4</sup>. Al menos debería significar esto: que la política asume una dimensión que, sin embargo, no integra, que la desborda, la dimensión de una ontología o de una etología del ser-con, articulada sobre esa excedencia absoluta del sentido y de la pasión del sentido del que, ante todo, la palabra “sagrado” no fue más que la designación.

Al evocar la amenaza de una predicación que llamaría “sobrerreligiosa”, que se sitúa más allá de la usura de las religiones establecidas, estaría pretendiendo interpretar yo mismo el rol de Casandra y proferir oráculos. Me resulta simplemente difícil escapar a la constatación del desecamiento humanista y la tentación correlativa de un diluvio espiritualizante. A su vez, difícil es no tomar, como filósofo, la responsabilidad de designar un límite: aquel donde la filosofía persiste sin poder asumir la herencia de la operación kantiana, de su relevo especulativo, de su traspasamiento kierkegaardiano o de su agravamiento nietzscheano. La fi-

---

de la miseria y de la explotación, de la justicia y de la igualdad, no pueden evitar abrirse ellos mismos sobre la cuestión de la “trascendencia” –por darle brutalmente ese nombre– cuya política en efecto es obligada a decir si es capaz o bien si la remite –y cómo– al límite externo, sobre un borde del cual se debería *políticamente* disponer la posibilidad. Todo lo demás es... literatura política. Se dirá otro tanto del arte: no es casual si no encuentra hoy, muy a menudo, otra legitimación que “política” o “ética”, es decir si se le niega, de hecho, toda legitimación propia. Ahora bien, no puede más que tener una, que es la atestación y la inscripción sensible del desborde de los sentidos.

4. Como lo indica Jean Baubérot en *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Le Seuil, 2004.

losofía (y con ella la ciencia) es ella misma de algún modo intimidada por la exclusión que había proferido sobre una religión de la que, secretamente, no dejaba de nutrirse –aunque, y es necesario retomar esta cuestión, sin preguntarse realmente sobre esa “secularización”, ni, por ende, y para repetir esa palabra, sobre la “laicización”.

Esto puede decirse incluso con otro término, el de “mundo”: cuando el mundo deviene a la vez mundial y decididamente mundano (sin “tras-mundos”, sin “cielo” ni “potencias celestes”), ¿cómo y dónde se inscribe la afirmación necesaria de que *el sentido del mundo debe encontrarse fuera del mundo*?<sup>5</sup> A lo que conviene agregar aquí: la disolución o la deconstrucción de la noción misma de sentido y de la postulación que ella abarca (la espera de una significación) no contradicen la afirmación precedente, la confirman.

### 3. La declosión\*

#### a. La metafísica declosionada

Es necesario trabajar en ese límite y esa intimidación, autotranscriptos por el pensamiento racional, que se le tornan

5. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41 (*Der Sinn der Welt muss ausserhalb ihrer liegen*)

\* El término *declosion* es un neologismo, que puede obtenerse por dos vías: 1) a partir de la sustantivación del verbo *déclare* (de uso antiguo) que significa “reabrir”, en oposición a *clore*, “cerrar”, “clausurar”; 2) a partir del sustantivo *éclosion* que significa “eclosión”, “apertura” o “estallido”. En el último artículo de este volumen, “La declosión”, Nancy opone claramente *declosion* a *éclosion*, motivo por el cual elegimos para la traducción castellana el término “declosión”. Sin embargo, Nancy juega con ambos sentidos, con la noción de apertura (en este caso el prefijo *des* se aplica sobre *clore*, cierre), y con una *desapertura* (en este caso el prefijo *des* se aplica sobre *éclore*, apertura). Es importante notar la doble raíz, que perdemos en la traducción castellana, ya que si atendemos al modo como Nancy conjuga *déclare*, siguiendo el paradigma de *clore* antes que de *éclore*, podríamos inclinarnos por opciones castellanas del tipo de “declausura” o “descierre”. [N. de la T.]

intolerables. No es que el pensamiento contemporáneo no sea de ninguna ayuda. Desde Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein se abrió bajo formas diversas un “afuera del mundo” en plena inmanencia mundana; desde Freud, el afecto es afectado por lo inconmensurable y el sentido por lo insignificante; desde Derrida y Deleuze, al menos tangentes en este punto, llega la invitación a pensar un secreto en el cual el pensamiento se hace secreto para sí mismo (invitación a pensar, finalmente, en secreto, invitación a pensar un pensamiento en el hueco de su sustracción). Se podrá decir también que se trata del otro –esta vez de origen más bien lévinasiano– pero del otro en tanto que excede toda asignación *en* otro cualquiera, con mayúscula o minúscula\*. No solamente el *alter* –el otro de dos– sino el *alienus*, el *allos*, el otro absoluto y el insensato.

De todas estas maneras, y de algunas otras, se indica con insistencia la misma necesidad, la misma exigencia de la razón: la de aclarar su propia oscuridad, no bañándola de luz, sino adquiriendo el arte, la disciplina y la fuerza de dejar que lo oscuro emita su propia claridad.

Sin embargo, el contenido de una fórmula semejante –de su paradoja, de su oxímoron, de su dialéctica o de su *Witz*– necesita recibir él mismo algunas aclaraciones. Y, de hecho, de este modo no se indica más que la zona crítica del trabajo a realizar.

Me atenderé aquí a una indicación preliminar. Lo que debe ser puesto en juego no lo será de otro modo que por el efecto de una *declusión* mutua de las herencias de la religión y de la filosofía. La *declusión* designa la apertura de un cerco, el levantamiento de una clausura. La clausura que debe interesarnos es la que ha sido designada como “clausura de la metafísica”.

\* Literalmente “a mayúscula o minúscula”, en referencia aquí a la distinción lacaniana entre *autre* y *Autre* “otro” y “Otro”. [N. de la T]

Esta expresión vale en principio como una tautología: la “metafísica”, en el sentido que imprimieron a ese término Nietzsche y luego Heidegger, designa la representación del ser en tanto que ente y en tanto que ente presente. Por esto, ella instala más allá del mundo una presencia fundadora y garante (Idea, *ens summum*, Sujeto, Voluntad). Esta postulación estabiliza y encierra el ente sobre su propia onticidad: todo –exacta y propiamente *todo*– se juega en el reenvío mutuo de dos regímenes del ente o de la presencia, lo “inmanente” y lo “trascendente”, “este mundo” y el “más allá”, lo “sensible” y lo “inteligible”, la “apariencia” y la “realidad”. La clausura es el cumplimiento de esa totalidad que se piensa acabada en su autorreferencia.

Ese acabamiento implica agotamiento: por un lado, la autorreferencia inmoviliza y paraliza, en última instancia, el *ser* mismo o el sentido del acontecimiento que nombra, y por otro, la disociación de los dos regímenes que la clausura ajusta, uno sobre otro, que termina revelándose como una disociación fantasmática entre la irrecusable realidad empírica y la inaccesible realidad o surrealidad inteligible. Así pudo comenzar, y luego concluir el “crepúsculo de los ídolos”.

En la medida en que el cristianismo puede y debe ser considerado como una potente confirmación de la metafísica –en tanto agrava la onticidad del ente por la producción de un Ser supremo archi-presente y eficiente–, el cristianismo y con él todo el monoteísmo no hacen sino apoyar la clausura y hacerla más asfixiante.

Pero sucede que la lectura detenida de los críticos más vigorosos de la metafísica (Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Derrida, y Deleuze a su manera) muestra rápidamente que nunca comparten la simpleza un poco grosera de esa representación. Por el contrario, cada uno de ellos sabe perfectamente que es desde el interior mismo de la

metafísica que se forma el movimiento de una desestabilización del sistema del ente en su totalidad –sin lo cual, por otra parte, sería difícil comprender cómo habría podido surgir la vacilación de ese supuesto sistema monolítico.

La metafísica, en realidad, se deconstruye constitutivamente, y, deconstruyéndose, declosiona en ella tanto la presencia como la certidumbre del mundo fundado en la razón. Libra en sí misma siempre nuevamente la *epekeina tès ousias*, el “más allá del ente”: ella misma fomenta el desborde de su principio de razón.

(Dicho al pasar, la ilusión de una historia edificante de la liberación de la razón moderna, al brotar totalmente armada de la cabeza de Bacon o de Galileo, y al liberar sólo con sus fuerzas todo el territorio dominado por la creencia metafísica, es sin duda la ilusión más tenaz y más insidiosa, siempre escondida en algún rincón de la mayoría de los discursos.)

Cada uno de los que he nombrado –y fuera de ellos, todo el verdadero movimiento del pensamiento a través de toda la historia de la metafísica, es decir desde Parménides y Platón– supo de un modo muy preciso que la clausura, si hay “clausura”, no es transversal al curso de la historia (no es una revolución, ni una revelación) sino longitudinal: desde el comienzo y sin discontinuidad, la filosofía y todo tipo de saber y de discurso racional señalan, designan y meditan el extremo de la razón en un exceso de y sobre la razón misma (un “de” y “sobre” que están aquí trenzados uno sobre el otro). La clausura siempre se declosiona de sí misma: tal es el sentido exacto de la exigencia de lo incondicionado que estructura la razón kantiana, tal es así mismo el sentido de la *Destruktion* heideggeriana de la ontología y de la “deconstrucción” derridiana –así como el sentido de las “líneas de fuga” en Deleuze. Para decirlo de modo muy simple con un racionalista intran-

sigiente: nunca perdemos “ese arco tenue que nos reúne con lo inaccesible”<sup>6</sup>. Es de mala fe negar esta certeza tan humilde y tan irrecusable.

Esta constatación se vincula inmediatamente con aquella otra, evocada más arriba: la constitución de la metafísica no provino de una autoconstitución ni del “milagro griego”. Tuvo su proveniencia en una transformación considerable del orden entero de los “lazos con lo inaccesible”. Occidente no nació de la liquidación de un mundo oscuro de creencias, disueltas por la luz de un nuevo sol –y esto tampoco en Grecia ni en el Renacimiento, ni en el siglo XVIII. Se formó en una metamorfosis del vínculo general con el mundo, de modo tal que lo “inaccesible”, en efecto, tomaba forma y función, si se puede decir, *en tanto que tal* en el pensamiento, en el saber y en la conducta. No hubo reducción de lo desconocido, sino agravación de lo inconmensurable (no es por azar que la resolución del problema matemático llamado “de lo inconmensurable” –el *alogon* de la diagonal del cuadrado– brindara la figura emblemática del nacimiento del saber verdadero, y, con él o en él, la modelización o la regulación matemática de la filosofía).

El *alogon* en tanto tal, como dimensión extrema, excesiva y necesaria del *logos*: nunca se trata seriamente de otra cosa desde que se habla de cosas serias (la muerte, el mundo, el ser-juntos, el ser-sí-mismo, la verdad). Es el *alogon* que la razón introdujo con ella.

#### b. El cristianismo declosionado

La constatación precedente debe completarse con otra, que forma a la vez una duplicación y una expansión. Si,

6. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 448. [Hay traducción castellana: Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 468. Trad. Noelia Bastard]

al interior de la metafísica, el cristianismo no se produjo *solamente* como filosofía (eso que era también o que intervino también en su formación –por otra parte los primeros cristianos fueron considerados como una especie o una escuela de “filósofos”), si el cristianismo se produjo en una conjunción de los pensamientos griego y judío; si fue, en definitiva, la resultante de dos o tres siglos durante los cuales el mundo mediterráneo se desencantó completamente, tanto de sus religiones religiosas como de sus religiones civiles; si, por último, representó simultáneamente la colaboración y la confrontación de la “razón” y de la “fe”, no es porque él habría constituido en Occidente una enfermedad tardíamente contraída y ruinosa para una salud anunciada supuestamente como floreciente. La condena del cristianismo siempre retomada por los filósofos –y singularmente por los de las Luces– sólo puede dejarnos perplejos una vez que se han comprendido y reconocido sin reserva todos esos excelentes motivos. Ya que es poco verosímil, es lo menos que podemos decir, que una civilización entera sea afectada por una grave enfermedad congénita. Tampoco es seguro manipular con conceptos médicos el tema de las civilizaciones como no era seguro para Freud que la “enfermedad” de la nuestra pudiera ser curada.

Hay que decir que tampoco es posible todavía manipular –de un modo más o menos visible, más o menos declarado– el descrédito ligado al “oscurantismo” o a la “superstición” de una “Edad Media” cuyo propio nombre porta la marca de la distancia asegurada, cuando no arrogante, que toma así la razón de la edad moderna. Hay que confesarlo: la Reforma y las Luces, con y a pesar de toda su nobleza y de todo su vigor, se acostumbraron a comportarse frente al pasado de Europa como los etnólogos recientes lo hicieron con los “primitivos”. La refundación

comenzada ya hace tiempo de la etnología –o la declasión de su etnocentrismo– no pueden más que valer también para el vínculo de Occidente consigo mismo.

Por si es necesario aclararlo, no predico el restablecimiento público y publicitario de las indulgencias. Querría más bien que la Iglesia aboliera lo que ha conservado. Pero se trata de no contentarse con un juicio de “primitivismo” y de “clericalismo”, asunto que entonces vuelve a poner en juego y en cuestión los paradigmas de la “racionalidad”, de la “libertad” o de la “autonomía”, al menos, tales como la epopeya de la emancipación del género humano nos los ha transmitido. Quizás hay que saber a su vez emanciparse de cierto pensamiento de la emancipación que veía allí la cura de cierta enfermedad vergonzosa.

En este sentido, Nietzsche no simplifica la tarea. Pero no se queda él mismo en esa simplificación patológica de la cual es autor. A través de Nietzsche, es necesario más bien señalar la cuestión de una enfermedad *congénita* (platonismo, judeo-cristianismo) de Occidente, que, en consecuencia, indica menos un accidente patógeno que una constitución de esencia y, así, otro tipo de “salud”. Una enfermedad congénita no es una enfermedad infantil; es a menudo incurable; pero puede también dar las condiciones de una “salud” que no satisface las normas.

\*

Me parece superfluo repetir aquí todos los reproches con los cuales es legítimo abrumar al cristianismo, desde el desasimiento del pensamiento hasta la explotación innoce del dolor y de la miseria. Es necesario llevar más lejos la acusación –o bien ir más lejos *que* la acusación– para interrogar las condiciones de posibilidad de una dominación religiosa tan potente y duradera, ejercida sobre un

mundo que al mismo tiempo apenas deja de quebrantar y deponer esa misma dominación, y que encontró en ella las armas contra ella misma (la libertad, el individuo, la razón misma). No se trata de esto aquí<sup>7</sup>.

Por el momento, basta un señalamiento, aunque esencial. El cristianismo no designa, esencialmente (es decir simplemente, infinitamente simplemente: en una simplicidad inaccesible), más que la exigencia de abrir en este mundo una alteridad o una alienación incondicional. Pero “incondicional” quiere decir: no indeconstruible, y debe designar la carga, de derecho infinita, del movimiento mismo de la deconstrucción y de la declosión<sup>8</sup>.

En otros términos, el cristianismo asume de la forma más radical y más expresa lo que se juega en el *alagon*. Todo el peso –enorme– de la representación religiosa nunca puede lograr que “otro mundo” u “otro reino” no sean un segundo mundo ni un tras-mundo, sino lo otro del mundo (*de todo el mundo: de toda consistencia ligada en el ente y en la comunicación*), el otro de todo mundo. El cristianismo puede resumirse, como Nietzsche, por ejemplo, lo supo bien, en el precepto de vivir en este mundo como fuera de él –entendiendo que ese “afuera” no es, no es existente. No existe, pero él (o dado que él) define y moviliza la existencia: la apertura del mundo a –la alteridad inaccesible (y en consecuencia el acceso paradójico a esta última).

7. Tampoco se trata, por el momento, de examinar el conjunto formado por los tres monoteísmos en esta misma historia: el cristianismo designa aquí a la vez el nudo de esta triplicidad, de la cual más adelante será necesario distinguir los componentes.

8. Esta tesis que se distingue de la de un “indeconstruible” en Derrida deberá ser postulada mejor, más adelante. Lo “indeconstruible”, si lo hay (para hablar como Derrida), no puede tener otra forma que aquella del infinito actual: el acto, la presencia actual y activa de la *nada* en tanto que cosa (*res*) de la apertura misma. Aquí y ahora, la muerte, la verdad, el nacimiento, el mundo, la cosa y el afuera.

El cristianismo, así –se lo tome con Pablo o Juan, con Tomás o Eckhart, Francisco o Lutero, Calvino o Fénelon, Hegel o Kierkegaard–, declosiona en su gesto esencial la clausura que construye y que concluye tomando prestada la fuerza imaginaria más grande de la metafísica de la presencia.

Pero era necesario el sentido más agudo de la exigencia cristiana de la alteridad para desmontar la “prueba ontológica” tanto como para clamar la “muerte de Dios” agregando a la vez, con una voz menos ruidosa, que “sólo el Dios moral es refutado”.

El cristianismo está en el corazón de la declosión como está en el centro de la clausura. La lógica o la topología de esta imbricación deberá ser desmontada por ella misma: pero en principio lo que importa es reconocer lo bien-fundado. Y aquí, una vez más, esto se encuentra en la exigencia de lo incondicionado, o del *alagon*, sin el cual, o más bien sin la apertura, sin la exposición al cual, debemos renunciar a pensar.

Esta afirmación, o esta serie de afirmaciones, implica la posibilidad no sólo de deconstruir el cristianismo –es decir de conducirlo en el movimiento por el cual la filosofía destierra, complica y desmonta su propia clausura–, sino de tomar en él, en él al salir de sí, de él, excediéndolo, el movimiento de una deconstrucción: el desajuste de las piedras y la mirada dirigida hacia el vacío (hacia la *cosa-nada*), su distanciamiento. Qué pueda significar, más precisamente, esto, es de lo que deberemos ocuparnos.

c. “*Majus quam cogitari possit*”

Después de todo, el principio de una declosión se inscribe en el corazón de la tradición cristiana. Basta tomar como testigo el justamente tan célebre *Proslogion* de San Anselmo, cuyo resorte fundamental no es el de una “prueba on-

tológica" (con reserva de lo que, por otra parte, en cuanto a la verdadera naturaleza de una "prueba" tal, debería someterse a la prueba del pensamiento). El punto del *Proslogion* no está en el motivo por el que Dios sería aquello en relación con lo cual nada puede ser pensado como más alto (*quo majus cogitari nequit*). Está en este grado suplementario del *majus quam cogitati possit*: más grande que lo que puede ser pensado<sup>9</sup>.

El argumento se apoya completamente sobre el movimiento del pensamiento en tanto que éste no puede evitar pensar el máximo del ser que puede pensar, pero también un exceso sobre ese máximo mismo, ya que es capaz de pensar eso mismo en tanto hay algo que excede su poder de pensar. Con otras palabras, el pensamiento (es decir no sólo el intelecto, sino también el corazón, la exigencia misma) puede pensar –y no puede evitar pensar– que piensa un exceso sobre sí mismo. Penetra lo impenetrable, o más bien es penetrado por él.

Es sólo este movimiento lo que hace la razón en su incondicionalidad o en su absolutidad e infinitud de deseo con el cual el hombre se conforma infinitamente. Anselmo, en esto, es menos un adepto del cristianismo que el portador de una necesidad que define el mundo moderno del pensamiento, de la prueba existencial del pensamiento.

"Dios" es entonces, para Anselmo, el nombre de esa prueba. Ese nombre puede seguramente ser rechazado por muchas razones. Pero la prueba no podría ser evitada. Puede entonces, por consiguiente, surgir la cuestión de saber si esa prueba necesita o no recurrir a una nominación especial, distinta de toda nominación de concepto, y si "dios" o "divino" pueden o no servir de índice o de señalamiento.

9. *Proslogion*, cap. XV.

Sea como sea, la verdadera carga de la “declosión” no puede ser medida más que de este modo: ¿somos o no capaces de tomar nuevamente –más allá de toda erudición– la exigencia que lleva al pensamiento fuera de sí mismo, pero sin confundir esa exigencia en su irreductibilidad absoluta con una construcción de ideales ni con un revuelto de fantasmas?

#### 4. *Lo que sigue*

Una simple advertencia para aquellos que no hayan aún rechazado el libro con furor, piedad o desaliento: lo que sigue aquí no constituye el desarrollo continuo y organizado que deberíamos esperar. No es más que una recolección, totalmente provisoria, de textos dispersos que giran en torno del mismo objeto sin tomarlo de frente. Me pareció que aún era posible emprender el tratamiento más sistemático de este objeto, y pensé deseable, sin embargo, poner a prueba textos que quedaron poco conocidos, incluso cuando, en su mayor parte, fueron publicados. Es que no me siento seguro en esta empresa: las trampas amenazan por todas partes. No considero tanto las oposiciones ni los ataques, ni tampoco las aprobaciones apresuradas, sino el margen de maniobra extremadamente estrecho del cual puede disponer la operación (si hay una) de la que intento hablar. Es filosóficamente estrecha –por definición– y socialmente estrecha –atrapada como está entre crispaciones y complacencias de todo orden. Pero es así.

Intentaré avanzar más lejos. Por el momento, no encuentro aquí más que un *taller a cielo abierto*: esto es lo que debería decir sin más.

\*

Casi no es posible, en este momento, proponer otra cosa que este único axioma: bajo ningún aspecto se trata meramente de sugerir que un filósofo podría “creer en Dios” (o en dioses) –“un filósofo” quiere decir aquí: no un técnico del concepto, sino ante todo quien es esperado, requerido, hoy, por la conciencia común. Por el contrario, se trata, y quizás esa es la única cuestión, de preguntarse si alguna vez la fe *verdaderamente* se ha confundido con la creencia. Basta en efecto señalar que la creencia no es en absoluto propia de la religión: hay muchas creencias profanas, las hay hasta en los eruditos y en los filósofos. Pero ¿la fe?... ¿No formará el vínculo necesario con la *nada*; con aquello que no tiene tope, ningún reparo, ningún término indeconstruible, y con el que la declosión no termina de abrir aquello que abre (Occidente, la metafísica, el saber, el yo, la forma, el sentido, la religión misma)?

En cuanto a las dos otras “virtudes teologales”, es decir a los dos otros órdenes y potencias de vínculo con el objeto de una fe –la esperanza y la caridad, por darles sus nombres más tradicionales–, su turno vendrá más tarde, seremos gratificados o bien liberados por sobrecarga.

\*

El orden de los textos sólo es relativamente consistente. No es necesario seguirlo, aún menos cuando han sido compuestos, se verá, en circunstancias muy diversas. Para comenzar, “Ateísmo y monoteísmo” debería precisar y explicar la perspectiva esbozada arriba, así como la conferencia siguiente, “Deconstrucción del monoteísmo” (de carácter más dialéctico y compuesta con anterioridad); siguen dos textos relativos a la idea de “fe” –“El judeo-cristiano” y

“Una fe de absolutamente nada” respectivamente relacionadas con Derrida y Granel (de este último se insertó el texto que comento, “Lejos de la sustancia”); luego, “Una experiencia en el corazón” busca restituir la experiencia “cristiana” del “ateo” Nietzsche; “*Verbum caro factum*” es una breve y provisoria reflexión sobre la “encarnación”; “El nombre de Dios en Blanchot” recupera algunas indicaciones del autor que, sin duda, más ha acercado un vínculo vacío de creencia a eso que puede (¿o bien a eso que debe?) nombrar “Dios”; en Blanchot, a su vez, se examina luego el motivo de la “resurrección” objeto de una discusión con Derrida de la cual “Consolación, desolación” es una huella<sup>10</sup>; “De un

10. Este texto fue escrito poco antes de la muerte de Jacques Derrida. La discusión que podía esperar se continúe con él sobre este motivo como sobre el conjunto de los motivos de una “deconstrucción” o de una *declusión* del cristianismo (o bien de otra cosa incluso, más lejos, antes y después, que el “cristianismo” mismo) no tendrá lugar. Permítaseme sólo decir que había confesado ser muy sensible a los argumentos de los textos que encontraremos a continuación bajo los títulos de “El judeo-cristiano” y “De un *Wink* divino”, que, respectivamente, están dedicados a él. No dudo, sin embargo, de que hubiera persistido no menos en resistirme, como resistía los motivos para él demasiado cristianos de la “fraternidad” o de la “generosidad”. Aún así la cuestión no se limita a esa oposición entre nosotros, ya que lo que está en juego está más allá de esos debates, y él lo sabía, creo, aunque fuera a pesar de él. Es a un saber semejante al que tratamos de acercarnos, si es que es un saber: el de una muy simple, elemental incluso, disposición del “afuera del mundo” hacia un bien en medio del mundo, para con una trascendencia *de* la inmanencia.

Una publicación reciente me obliga a una precisión. En su *Traité d'athéologie* (Grasset, 2005) Michel Onfray emplea las expresiones “deconstrucción del monoteísmo” y “deconstrucción del cristianismo” cometiendo un extraño contrasentido en la significación filosófica establecida de “deconstrucción”, que confunde con “demolición”, del mismo modo que por otra parte emplea “ateología” en el sentido contrario de Bataille, creador y único usuario de dicha palabra. Estos contrasentidos son en realidad descuidados, pero pueden acarrear confusiones nefastas. En lo que concierne a la expresión completa “deconstrucción del cristianismo”, veremos más adelante que el primer texto que publiqué bajo dicho título data de 1998; a partir de allí, esa fórmula-título fue muchas veces citada, particularmente en algunos textos de Jacques Derrida y algunos míos. Todas estas apariciones parecen haber escapado a Michel Onfray. [Hay traducción castellana: Michel Onfray, *Tratado de ateología*, Buenos Aires, Ed. de la Flor, 2006. Trad. Luz Freire]

*Wink divino*” considera el gesto en el cual, para Heidegger, se resume el “último dios”, y lo pone en relación con la “*différance*”. “Una exención de sentido” introduce, a partir de una expresión de Barthes, una reflexión ateológica sobre el sentido; “Plegaria desmitificada” prolonga una reflexión de Michel Deguy sobre el rezo no religioso; el texto “La deconstrucción del cristianismo” es de hecho el más viejo y permanece, a mi modo de ver, en retirada respecto de los precedentes: pero indica la primera apertura del camino estrecho y difícil que considero necesario. Indica a su vez la posibilidad de un análisis deconstructivo de los principales elementos del dogma cristiano que, en la presente compilación, es apenas abordado (será necesario retomarlo más tarde); por último, “La declosión” brinda, bajo el registro de la “conquista espacial”, es decir sintéticamente del cielo abandonado y reabierto, una variación formal del tema –a saber, de lo divino en tanto que apertura o espaciamiento de sí mismo a la vez que en sí mismo espaciado<sup>11</sup>.

11. Agradezco a los directores de las revistas o volúmenes que acogieron las primeras publicaciones.

## ÍNDICE

|   |     |
|---|-----|
| OBERTURA.....   | 7   |
| ATEÍSMO Y MONOTEÍSMO.....   | 29  |
| DECONSTRUCCIÓN DEL MONOTEÍSMO.....  | 51  |
| EL JUDEO-CRISTIANO ( <i>DE LA FE</i> ).....   | 69  |
| UNA FE DE ABSOLUTAMENTE NADA.....   | 95  |
| GÉRARD GRANEL: LEJOS DE LA SUSTANCIA:<br>¿HASTA DÓNDE? ( <i>ENSAYO SOBRE LA KÉNÔSE<br/>    ONTOLÓGICA DEL PENSAMIENTO DESDE KANT</i> )..... | 115 |
| UNA EXPERIENCIA EN EL CORAZÓN.....  | 131 |
| <i>VERBUM CARO FACTUM</i> .....   | 139 |
| EL NOMBRE DE DIOS EN BLANCHOT.....  | 145 |
| RESURRECCIÓN DE BLANCHOT.....   | 151 |
| CONSOLACIÓN, DESOLACIÓN.....  | 165 |
| DE UN WINK DIVINO.....  | 175 |
| UNA EXENCIÓN DE SENTIDO.....  | 203 |
| “PLEGARIA DESMITIFICADA”.....   | 215 |
| LA DECONSTRUCCIÓN DEL CRISTIANISMO.....   | 231 |
| LA DECLOSIÓN.....   | 259 |
| ÍNDICE DE NOMBRES.....  | 265 |