



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Scusate il ritardo. Retrasos y retornos del katechon

Martino Sacchi

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Tesi doctoral

Scusate il ritardo.  
Retrasos y retornos  
del katechon

Autor:

Martino Sacchi

Directores: Ugo Perone; Nemrod  
Carrasco

Tutora: Carmen Revilla

Programa de Doctorat: Filosofia  
Contemporània i Estudis clàssics

Facultat de Filosofia

06/2021

## **Abstract**

El propósito de la tesis es obrar una lectura del concepto de Katechon, la figura del retardo teológico-político que aparece en la Carta a los Tesalonicenses de Pablo de Tarso. Sin embargo, la estructura de la tesis no se organiza alrededor de una lectura histórica del concepto de Katechon, sino que más bien trata de trazar un recorrido conceptual entre varias figuras del retraso, figuras cuya razón de ser es la de otorgar tiempo a un mundo que se marchita en una dialéctica continua entre precipitación y retraso.

La tesis se organiza así en cuatro secciones además de introducción y conclusiones: un prólogo metodológico, una lectura apocalíptica de la gnosis seguida por un capítulo dedicado expresamente al problema teológico-político, y, para concluir, un análisis de la necesidad constitutiva de un plus de tiempo típica de la especie humana desde el punto de vista de la antropología filosófica. Irónicamente, el texto se estructura de manera circular, de manera que en las conclusiones sacadas del análisis antropológico deberían brillar los restos de una apocalíptica gnóstica ya enteramente secularizada.

En el prólogo metodológico se discute de qué manera se han utilizado y producido conceptos filosóficos en el presente trabajo, a saber, sirviéndose de un paradigma artístico: el campo del arte sirvió para la elaboración de la tesis como una fuente de categorías que se han aplicado a lo largo de todo el texto, de manera que se ha tratado de leer, más o menos sistemáticamente, producciones literarias como si fueran textos filosóficos.

En el primer capítulo se lleva a cabo una lectura en clave apocalíptica de ciertos textos del gnosticismo, poniendo en evidencia hasta qué punto la problemática del retraso se inscribe en la tradición gnóstica más allá de la presencia explícita de la categoría de Katechon.

El segundo capítulo se trata de un análisis en clave teológico-política del dispositivo de la soberanía y de como éste se constituye, en un panorama temporal acortado por la inminencia apocalíptica, a partir de un modelo katechónico.

El tercer y último capítulo proyecta el retraso del katechon en clave antropológica, obrando una lectura a partir de las herramientas de la biología evolutiva, para demostrar

hasta qué punto el paradigma antropológico basado sobre el concepto de neotenia es deudor de categorías teológicas pertenecientes a la tradición apocalíptica.

The purpose of the thesis is to work out a reading of the concept of Katechon, the figure of the theological-political delay that appears in Paul of Tarsus's Epistle to the Thessalonians. However, the structure of the thesis is not organized around a historical reading of the concept of Katechon, but rather tries to trace a conceptual path between various figures of delay, figures whose *raison d'être* is to give time to a world that is withering away in a continuous dialectic between precipitation and delay.

The thesis is thus organized in four sections in addition to the introduction and conclusions: a methodological prologue, an apocalyptic reading of gnosis followed by a chapter dedicated expressly to the theological-political problem, and, to conclude, an analysis of the constitutive need for a plus of time typical of the human species from the point of view of philosophical anthropology. Ironically, the text is structured in a circular way, so that in the conclusions drawn from the anthropological analysis should shine the remains of an already entirely secularized Gnostic apocalyptic.

The methodological prologue discusses the way in which philosophical concepts have been used and produced in the present work, namely, by making use of an artistic paradigm: the field of art served for the elaboration of the thesis as a source of categories that have been applied throughout the text, so that an attempt has been made to read, more or less systematically, literary productions as if they were philosophical texts.

In the first chapter, an apocalyptic reading of certain texts of Gnosticism is carried out, highlighting the extent to which the problematic of delay is inscribed in the Gnostic tradition beyond the explicit presence of the category of Katechon.

The second chapter is an analysis in a theological-political key of the device of sovereignty and how it is constituted, in a temporal panorama shortened by the apocalyptic imminence, from a katechontic model.

The third and last chapter reads the delay of the katechon in an anthropological key, by making a reading from the tools of evolutionary biology, in order to demonstrate to what extent the anthropological paradigm based on the concept of neoteny is indebted to theological categories belonging to the apocalyptic tradition.

# Contenido

<b>Abstract .....</b>	<b>2</b>
<b>Prólogo metodológico o la Piedra Rosetta.....</b>	<b>7</b>
<b>En el patíbulo, apenas un guiño.....</b>	<b>7</b>
<b>El sabueso de la filosofía .....</b>	<b>9</b>
<b>Arcendi sunt PUBLICE INDIGNI, quales sunt...COMOEDI. ....</b>	<b>12</b>
<b>La baraja de los fantasmas: el carteador evoca a su muerto .....</b>	<b>20</b>
<b>El otro, un cadáver.....</b>	<b>25</b>
<b>¿La verdad? Y ¿quién te la ha enseñado? .....</b>	<b>28</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>45</b>
<b>Aquiles guarda su escudo.....</b>	<b>45</b>
<b>Captatio malevolentiae.....</b>	<b>46</b>
<b>Si conocieras el tiempo tan bien como yo.....</b>	<b>47</b>
<b>Die Welt ist dazu da, um von uns kaputt gedacht zu werden .....</b>	<b>51</b>
<b>La esperanza no es para todos .....</b>	<b>54</b>
<b>Katechon ex machina: se levanta el telón .....</b>	<b>61</b>
<b>El retórico penitente.....</b>	<b>64</b>
<b>El ángulo de los tardones .....</b>	<b>72</b>
<b>El tiempo de la oración .....</b>	<b>74</b>
<b>Gegenstrebige Fügung .....</b>	<b>78</b>
<b>El día de la parusía, ¿que esté todo en orden!.....</b>	<b>81</b>
<b>Para pactar con las potencias didascálicas .....</b>	<b>85</b>
<b>I. La gnosis: a veces vuelven .....</b>	<b>93</b>
<b>Introducción o la fuerza del malentendido.....</b>	<b>93</b>
<b>La Antigüedad tardía.....</b>	<b>98</b>
<b>Diferencias entre espíritu griego y gnosticismo.....</b>	<b>99</b>
<b>Incursión estética .....</b>	<b>103</b>
<b>Dios: la nada del mundo.....</b>	<b>107</b>
<b>Heimarmene.....</b>	<b>111</b>
<b>El destino en las palabras.....</b>	<b>115</b>
<b>La mal disimulada ironía gnóstica.....</b>	<b>118</b>

Gnosis y teología política.....	123
In „den Welten“ kann man sich verirren....	128
El sí mismo gnóstico.....	131
El Dios supra e intramundano.....	134
Krankheit sei höchst menschlich, denn Mensch sein, heiße krank sein.....	138
Cuando el Redentor llama, Adán responde.....	143
El desapego apocalíptico .....	143
El cuidado del mundo.....	145
<b>II. El tiempo de la teología política.....</b>	<b>149</b>
Érase una vez la secularización.....	150
La gramática de la soberanía.....	155
¿Para qué diccionarios? .....	162
Cómo hacer cosas con soberanos.....	165
Is not the king's name twenty thousand names?.....	174
La bufonería soberana .....	183
Un chiste teopolítico .....	187
El hábito real y las riendas del tiempo.....	195
Las Religiones Políticas.....	198
La inquietud tras Israel .....	211
Un lugar que nunca estuvo vacío .....	222
<b>III. Tiempo al tiempo .....</b>	<b>239</b>
Postales intrauterinas.....	239
Una nueva antropología para viejas cuestiones.....	246
Un paseo por el barro de la lengua .....	249
Is less more? .....	251
Entre gramófonos y películas: menos carne y más arte.....	256
Un trozo de carne deificado .....	260
¡Hasta el infinito y más allá! .....	269
<b>A modo de conclusión.....</b>	<b>275</b>
It takes all the running you can do, to keep in the same place.....	275
<b>Bibliografía .....</b>	<b>284</b>

## Prólogo metodológico o la Piedra Rosetta

### En el patíbulo, apenas un guiño

Hay distintas maneras de hacerse cargo del fardel de la verdad. A comienzos de la Edad Media su responsable, aquél sobre el cual recaía su peso, era directamente Dios. En sus manos se entregaba la responsabilidad de la prueba: en un juicio la verdad transcendía al juzgador y al imputado, ambos se remitían al Juicio supremo para permitir que aflorara la verdad. A medida que, progresivamente, ésta ha pasado a ser una incumbencia del individuo, se empezó a plantear el problema de qué hacer con las mentiras que inevitablemente aparecían en el discurso del acusado, de ahí que se instaurara el régimen judicial de la tortura como único remedio.

Si pensamos en la tesis, sostenida por el Naphta del *Zauberberg*, al parecer en contra de todo sentido común, que inscribe la tortura en el lugar de la secularización, como producto del progreso que desembocará en la Ilustración, esto es, en el Terror, entenderemos hasta qué punto la tortura guarda una relación muy estrecha no solo con la verdad, sino también con la dimensión trascendente como tal.

Como especularmente nos recuerda su adversario Settembrini, el humanista, basta fijar la vista en un museo de la tortura para percibir hasta qué punto el ingenio comprometido en la construcción de los instrumentos de tortura tiene su mirada religiosamente puesta en la imitación de las penas perpetuas a las que están condenados los pecadores en el más allá. Además, por medio de esta descarnadura o, mejor dicho, “desencarnación”, se proporcionaría cierta ayuda al alma del criminal, sobrecogida por el deseo de confesión y en lucha con un cuerpo malvado, pesado, que se resiste a la catarsis y a la aparición de la verdad. Lo último que quiere el imputado de un crimen es que se le asigne un juez gnóstico.

La tortura como procedimiento judicial se presenta entonces en la encrucijada entre progreso y reacción, entre Edad Media y Modernidad: su relación con la verdad la sitúa en el lugar del método, en tanto en cuanto punto nodal de la crítica del conocimiento.

Entre las muchas figuras que asumió el que practica la filosofía, que oscilan desde la Sirvienta hasta el Abogado, la del torturador brilla por su ausencia. El filósofo como el verdugo de la verdad, el que instaura una relación directa con la verdad torturada, no parece haber sido la tarjeta de presentación con la que éste se quiso situar en el todo social. No solo porque la verdad torturada remite directamente a la figura histórica e ideal del

mártir, esto es, el *testigo*, sino también porque su actitud, frente al artista y a su intrínseca complicidad con la Musa, complicidad que por otra parte despertó más de una vez unos celos apenas disimulados, quiso ser más bien la del Don Juan de la verdad, el seductor que, tomando prestada alguna que otra artimaña sofista, persuade a la verdad para que se revele.

En efecto, si quisiéramos ampararnos bajo el «*tú eres eso*», significante de la identificación por otra parte tan querido por el mundo académico, podríamos ocupar el lugar del torturador. Y, por qué no, ya que una de las citas que nos acompañarán a lo largo del recorrido será precisamente la afirmación taubesiana «*Zeit und Geschichte als Frist, als Galgenfrist*»<sup>1</sup>: el plazo del patíbulo es también el término *ad quem* de la historia, revelación como momento de la verdad torturada. Difícilmente puede haber imagen más clara para nuestra argumentación que la maquinaria sublime diseñada por Kafka en su *Strafkolonie*: el instrumento de tortura revela la culpa al condenado solo antes de morir, éste la puede leer incisa en su propio cuerpo masacrado. Se trata de la ironía de la culpa, la *Galgenironie*, esto es, la ironía patibularia, la verdad del sujeto y de su historia aparece como significante en su carne torturada, como término último de su existencia.

Pero no querríamos instalarnos en un lugar tan *sui generis* como el del Oficial kafkiano, sino quizás subvertir más bien uno ya ampliamente explotado por el Saber, esto es, el lugar del *investigador*. En el Saber, todos lo saben, se investiga. Si imaginamos eso como un procedimiento judicial, la ciencia y la filosofía se sitúan actualmente en un lugar más seguro con respecto al del verdugo, no vaya a ser que la verdad rompa sus cadenas y torniquetes y se vengue de aquel torturador, cuyo deseo indestructible le hace sentir con el derecho de esgrimir la más áspera crueldad.

Paralelamente tenemos el caso, en este sentido contradictorio, de la Inquisición española: en efecto, ésta saca a luz las contradicciones intrínsecas entre Saber y Verdad, ya que, quien pesquisa, quien se compromete con las prácticas inquisitivas, no necesariamente busca la Verdad del sujeto, sino que se conforma con su posesión absoluta mediante la acumulación de un Saber más allá de todo valor de verdad. Lo que se busca

---

<sup>1</sup> Tiempo e historia como plazo, como plazo patibulario.

de quien está en el potro de tortura es la obtención de un Saber articulado en llamas para la satisfacción del Inquisidor.

No se trata más que de una declinación de la dialéctica de la Ilustración: el deseo de cosquillar la verdad se torna rápidamente en el de pincharla con una rastra acuminada, y si esta imagen parece demasiado bucólica, siempre podemos traer a colación el bisturí del Doctor Moreau, cuyas torturas humanísticas no tienen otro objetivo que el de hacer aparecer la humanidad en su esencia. El lugar del investigador es más seguro y el saber más manejable, se ordena en polvorosos anaqueles y si es interrogado, responde habitualmente con indicaciones topográficas, códigos bibliotecarios cuya fascinación misteriosa afortunadamente se agota en breve tiempo.

### **El sabueso de la filosofía**

Acabamos de dar un paso preliminar de cierta importancia: con el proverbial tiro doble del matapájaros hemos liquidado a la vez el problema del «*tú eres eso*» y hemos establecido qué clase de personaje queremos traer a escena, y esto debería proporcionarnos de entrada algunas indicaciones sobre el método a seguir: el del investigador.

Es necesario en este punto hacer explícita una nota de humildad: si nos parece excesiva la posición leibniziana del Abogado de Dios, hace falta la estatura de un Kant para aspirar a instalarse en el Tribunal de la Razón en su totalidad: el moderno universitario se contentará con conformarse con el lugar del investigador que, sin embargo, con toda probabilidad tendrá escasas ocasiones para hacer oír su voz en el proceso. Por otra parte, la compañía de grandes personajes como Hume, con su *Enquiry Concerning Human Understanding* o Burke con su *Philosophical Enquiry* sobre lo bello y lo sublime, debería resultar una banda lo suficientemente interesante como para no desear otra.

*Investigador* es un significante que, para nosotros, y precisamente para nuestro método, posee un interés especial, ya que hay muchos tipos de investigadores: estos extienden desde Auguste Dupin, Sherlock Holmes o Phil Marlowe, hasta el becario de cualquier universidad, con sus gafas o su bata blanca de laboratorio. No podemos resistirnos, en todo nuestro rigor metodológico, a quedarnos en esta frontera significativa, que hace del doctorando un detective de la filosofía, inscribiendo así esa figura al lado de

sus variantes más oficiales. ¿Qué es eso sino una tentativa de construir un dispositivo, parecido al de cierto enano ajedrecista, que permita un juego de máscaras?

«Vt comædi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator existi, larvatus prodeo»<sup>2</sup>. El que anda enmascarado sabe demasiado bien que cuanto más se esfuerza para confeccionar su disfraz, tanto más exactamente estará perfilando su autorretrato.

El nacimiento del llamado *Indizienverfahren*, el procedimiento por indicios típico del detective, históricamente situado hacia la mitad del siglo XVIII, marca un antes y un después en las relaciones entre el Saber y la Verdad, hasta el punto en que la misma confesión, considerada antaño la *regina probationis*, en tanto que manifestación plena de la verdad del alma, pierde su valor si no va acompañada de cierta acumulación de indicios, un saber detectivesco que cada vez más va delineando su estatuto y dignidad propios.

Como Bloch pone de manifiesto<sup>3</sup>, el problema de toda lectura filosófica de la novela de detective tiene que encontrarse en la dimensión de la temporalidad teológica, cuyo arquetipo fundamental, para cortocircuitar ulteriormente la cronología en juego, no es más que el Edipo de Sófocles. La estructura es relativamente sencilla: hay un hecho previo a la narración que, *ab ovo*, determina la sucesión de los hechos. Se da el caso de que, para el displacer de cierto optimismo filosófico, el hecho previo no solo es de naturaleza criminal, sino que además suele traer desventuras y displaceres a los que están condenados a sufrir sus consecuencias. En el Edipo, el asesinato de Layo y la boda con Yocasta son atrocidades incestuosas que se presentan como *faits accomplis* de la trama, cuyo personaje principal, el Edipo proto-investigador, deberá retroactivamente desvelar. Mientras tanto, como era de esperar, Tebas arde.

El caso de Edipo es sin embargo arquetípico, no tanto en sentido genealógico, sino conceptual: éste es culpable, detective y juez al mismo tiempo. Es un camino desde una culpa encubierta hasta el castigo mediante la adquisición de un saber acerca del *ya-siempre* de la narración. El actor que debiera interpretar el papel de Edipo en los teatros clásicos se veía necesariamente atrapado en esa dimensión de eterno retorno sin salida,

---

<sup>2</sup> Tal como los comediantes llamados a escena, se revisten de un personaje, no sea que aparezca en su frente el pudor, así yo al subir al teatro del mundo del cual he sido hasta hoy espectador, avanzo enmascarado. Descartes, *Oeuvres de Descartes*. X, 213.

<sup>3</sup> Bloch, «Philosophische Ansicht des Detektivromans».

ya que el desencadenante de la acción es pretérito y por ende invisible. Una buena doctrina de la secularización debería tener en cuenta las dificultades intrínsecas y los círculos de retornos que se generan cuando se trata de alejarse de un *deus ya-siempre absconditus*, desencadenante remoto e invisible del mundo *ante rem, ante lucem, ante historiam*.

De la misma manera, lo detectivesco es lo más indicado para hacer trabajar al inconsciente, ya que éste designa algo del sujeto que jamás fue presente para él, sujeto que se halla en la curiosa situación de quien pierde sin nunca haber poseído. La paradoja que tratamos de poner en evidencia es la de la performatividad de lo inexistente, del fuera de obra en tanto que *ante* obra, dimensión de lo reprimido sin haber estado nunca presente. Desarraigar las categorías de la temporalidad habrá de ser fundamental desde el punto de vista metodológico.

Y eso nos lleva a dar un paso más allá del Edipo, que Freud nos perdone, y abordar con Bloch la apoteosis de la metodología detectivesca, esto es, la teosofía. Desde la gnosis y las mitologías orientales que confluyen en la teosofía hasta Schelling, pasando por Böhme e Isaac Luria, cierta tradición teológica plantea la existencia *ante* de un hecho demiúrgico criminoso, obrado por una divinidad perversa para su propio beneficio o sencillamente *en contra de*. La historia, en consecuencia, no solo es un larguísimo trabajo de recopilación de indicios para confirmar que este crimen se cometió de veras, sino que también se presenta, de acuerdo con la síntesis edípica, como un juicio. *Geschichte als Galgenfrist*, es eso, la historia como un plazo que se cumple y que desemboca en el patíbulo. No podemos menos que decirlo: si por un lado el detective-filósofo recopila indicios para el proceso más largo de la historia, esto es, la Historia misma, el culpable no es otro que Dios. Su única manera de salvarse es recurrir a esos eternos aplazamientos y retrasos que pueblan el *Prozess* de Kafka: no se trataría entonces de una *Erlösung im Aufschub*<sup>4</sup>, sino más bien del aplazamiento de una condena para un crimen cuyo testigo es la humanidad y cuyas pruebas indiciarias son nada menos que naturaleza e historia: «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht»<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Redención aplazada. Cfr. Goodman-Thau, «Erlösung im Aufschub».

<sup>5</sup> La historia del mundo es el Juicio del mundo. Se trata del verso 135 del poema de Schiller *Resignation*, escrito en 1785 y publicado en 1876.

En este sentido, la doctrina del pecado originario parece carecer de la cualidad de *ante rem* que le pertenece a toda buena novela de detective, mientras que, muy por el contrario, la Cábala luriana sitúa en la *bereshith*, eso es, el *comienzo*, la primera palabra de la Biblia, el crimen originario de la contracción, *tsimsum*, y del sucesivo aprisionamiento de Dios para la creación del mundo. El mundo en la óptica de una criminología mitológica o criminometafísica, es una *prisión retrospectiva*.

La misma naturaleza, su cansada materialidad, es la que tiene que llevar el luto del crimen originario, ésta es indicio para la mirada atenta del que sabe mirar. La naturaleza, foresta de símbolos, es legible exactamente como lo son los rostros de las masas de individuos en las ciudades, territorio de caza del detective, cuya capacidad reside, a la manera de los antiguos *augures*, en leer el mundo, en encontrar un signo inesperado ahí donde otros no ven más que una masa informe.

El filósofo y el detective se encuentran pues en su *flânerie* común, corroborada por una gran sensibilidad semiótica para lo aparentemente inane y por su talante micrológico, que, como excusa Benjamin<sup>6</sup>, es también la justificación para su vida contemplativa.

### **Arcendi sunt PUBLICE INDIGNI, quales sunt...COMOEDI.**

Nuestra mirada caleidoscópica sobre los rostros de los transeúntes conceptuales posee esa misma actitud de Thomas Buddenbrook hacia su tío Gotthold:

---

<sup>6</sup> «In der Figur des Flaneurs hat die des Detektivs sich präformiert. Dem Flaneur mußte an einer gesellschaftlichen Legitimierung seines Habitus liegen. Es paßte ihm ausgezeichnet, seine Indolenz als eine scheinbare präsentiert zu sehen, hinter der in Wirklichkeit die angespannte Aufmerksamkeit eines Beobachters sich verbirgt, der den ahnungslosen Missetäter nicht aus den Augen läßt» [M 13 a, 2] (En la figura del flaneur se ha prefigurado la del detective. El flaneur tenía que preocuparse por la legitimación social de su habitus. Le convenía perfectamente ver presentada su indolencia como aparente, detrás de la cual en realidad se esconde la tensa atención de un observador, que no deja perder de vista al desprevenido malhechor). Benjamin, «Gesammelte Schriften V. Das Passagen-Werk», 554.

«Aber alles ist bloß ein Gleichnis auf Erden, Onkel Gotthold! Wußtest du nicht, daß man auch in einer kleinen Stadt ein großer Mann sein kann? Daß man ein Cäsar sein kann an einem mäßigen Handelsplatz an der Ostsee?»<sup>7</sup>.

Subrepticamente estamos introduciendo poco a poco los términos de nuestro enfoque metodológico: nos gustaría sintetizar el primer punto, esto es, el uso del arte para la verdad, bajo la figura retórica del *aprosdoketon*, literalmente lo *inesperado*, escamoteo lingüístico que consiste en la aparición repentina de un elemento imprevisto en el corpus textual. En efecto, tras la instalación del surrealismo en la filosofía, ya no podemos ignorar las aportaciones de éste en cuestiones metodológicas<sup>8</sup>. Tras el lautremontiano *encuentro fortuito de una máquina de coser y un paraguas en una mesa de disección*, creemos en el valor del *aprosdoketon* para generar ese efecto «proyectil» que ya Benjamin adscribió a la obra de arte.

Tomamos pues al pie de la letra la argumentación del Ión platónico: el artista es un entusiasta, esto es, lleva un dios dentro, pero no sabe lo que dice<sup>9</sup>. En esta misma tradición, aunque de signo claramente invertido con respecto al Ión, queremos traer a colación el fragmento 172 de August Schlegel, hermano del más conocido Friedrich, cuando en los fragmentos del Ateneo escribe que «man kann sagen, daß ein charakteristisches Kennzeichen des dichtenden Genies ist, viel mehr zu wissen, als es weiß, daß weiß»<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> ¡Pero en la tierra todo es meramente una parábola, tío Gotthold! ¿Acaso no sabías que también se puede ser un gran hombre en una pequeña ciudad? ¿Que se puede ser un Cesar en un mediocre centro comercial en el Ostsee? Mann, *Buddenbrooks. Verfall einer Familie*, 302.

<sup>8</sup> Cfr. Fürnkäs, *Surrealismus als Erkenntnis. Walter Benjamin - Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen*.

<sup>9</sup> ¿Qué habría opinado Platón del sueño serpentífero de August Kekulé? ¿En su *palaia diafora* lo habría puesto del lado de los poetas o de los filósofos?

<sup>10</sup> Se puede decir que un signo característico del genio poético es saber mucho más de lo que sabe que sabe. Schlegel, «Athenäums-Fragmente», 192. Uno de los ejemplos quizás más claros, tan claro que podría ser ficticio por su carácter explicativo, lo encontramos en una conferencia que Thomas Mann impartió en Princeton en 1939 a los estudiantes de literatura de la facultad. Ahí cuenta cómo, solo años después de la publicación del *Zauberberg*, descubrió que éste pertenece en realidad al género de la *Bildungsroman* y de *initiation story*, y sobre todo al género del *Quester Legend*, novela ancestral cuyo héroe está en búsqueda del objeto tipificado en el Graal. Mann agradece en este sentido no solo a Hermann J. Weigand, autor de

Nuestra tarea podría ser entonces la del *llegar sistemáticamente tarde* para la verdad: la verdad ya ha sido dicha con aquel talante aparentemente despreocupado de los incautos que nunca yerran, y a nosotros nos incumbe correr detrás de ella, exactamente como el significado corre detrás del significante para dar sentido a una formación lingüística inconsciente. Cumplir ese trabajo de resignificación a partir de lo dicho significa entonces inscribirse en el lugar del retraso metodológico, del rodeo y de la chicane que llevan en realidad al punto de partida. Benjamin atribuye al mundo entero ese *llegar tarde* con respecto al arte: «Denn ohne Ausnahme kombinieren die großen Dichter in einer Welt, die nach ihnen kommt»<sup>11</sup>, pero dicho lugar del retraso es también el lugar del saber, contrapuesto así al de la verdad.

Efectivamente, el saber no solo es la mejor manera para no decir nunca la verdad, sino también para no decir nunca lo que se quiere decir. El texto en este sentido posee una función de retraso constitutivo fundamental: se escribe para no llegar al punto ni a punto, para no decir lo que uno quiere decir, especialmente en el caso de las introducciones. Quizás la única transmisión posible sea *a pesar* del texto, ya que el lenguaje del saber traiciona<sup>12</sup>.

En segundo lugar, queremos apuntar hacia ese enano feo sin cuyas habilidades *ningún* partido puede jamás ganarse. A la manera del *Schachspieler* benjaminiano, lo teológico se esconde y gana, o quizás, más bien, se esconde justamente para ganar. En este sentido, nos parece sintomático de la presencia de lo teológico en lo más inesperado el acercamiento, obrado por Kracauer en su tratado filosófico sobre el *Detektiv-Roman*, entre el Hall de los hoteles, gran imprescindible de la novela policíaca, y la casa de Dios, lugares en los que los seres humanos se presentan bajo el ropaje del *huésped*: la dimensión ignota de la trascendencia deja lugar a la nada impersonal representada por el manager,

---

una monografía completa sobre su novela, pero sobre todo a la disertación de un joven estudiante de Harvard, H. Nemerov, que publicó en 1939 su tesis titulada precisamente *The Quester Hero. Myth as Universal Symbol in the Works of Thomas Mann*. Lo que les agradece es el hecho de que estos críticos le han permitido *recordarse a sí mismo*. De hecho, con otra frase que podría encabezar nuestro capítulo, ironiza sobre sí mismo en francés: «Possible que j'ai eu tant d'esprit?».

<sup>11</sup> Los grandes poetas combinan sin excepción en un mundo que viene después de ellos. Cfr. Einbahnstraße en Benjamin, *Gesammelte Schriften IV*, 88.

<sup>12</sup> Como ironiza J. A. Miller en una de sus conferencias: «Si quieres mandar, ser un amo, habla poco, economiza las palabras, porque la palabra traiciona, escapa». En Miller, *Introducción a la clínica lacaniana*, pos. 2710.

y, mientras que la casa de Dios reúne la comunidad de fieles a través de la invocación de Su nombre, en el Hall la comunidad acepta sin más la incógnita del albergador<sup>13</sup>.

Entre las muchas afinidades que habría que subrayar entre lo teológico y lo detectivesco, señalamos la que guarda la relación más estrecha con la tarea del investigador, a saber, la identificación de éste con el monje. Quien investiga se asemeja al monje, *monos*, en tanto que, en su soledad duda y reflexiona, tal vez acompañado por una inmanejable pipa, oropel que hace parecer pensativo al que se mantiene callado, sobre todo cuando no piensa<sup>14</sup>. Lo que en el imaginario común se presenta como el filósofo en la torre de marfil aparece ahora como la dimensión monástica del detective que pone de manifiesto la soledad del lector no menos que la del escritor<sup>15</sup>. No querríamos aquí presentarnos en todo el alcance titánico de la soledad del genio, sino precisamente en la perspectiva enteramente anti-genial del copista o del miniaturista.

---

<sup>13</sup> Cfr. Kracauer, *Der Detektiv-Roman: ein philosophischer Traktat*.

<sup>14</sup> A pesar de que la pipa parece aquí una referencia directa a Sherlock Holmes, se trata en cambio de un guiño a Raymond Chandler, cuya creación más famosa, el prototipo del detective *hard-boiled* americano Philip Marlowe, es conocido por encender la pipa, al contrario de su colega británico, precisamente para mantener las apariencias cuando no tiene la menor idea de lo que está sucediendo. Traemos a continuación un paso del clásico *Farewell, My Lovely*: «I didn't say anything. I lit my pipe again. It makes you look thoughtful when you are not thinking». (No dije nada. Encendí nuevamente mi pipa. Te hace parecer pensativo cuando no estás pensando). De paso recordemos aquel otro gran fumador callado frente al misterio que fue Heidegger: «Wenn ich zur Zeit der Arbeitspause abends mit den Bauern auf der Ofenbank sitze oder am Tisch im Herrgottswinkel, dann reden wir meist gar nicht. Wir rauchen *schweigend* unsere Pfeifen». (Cuando me siento en el banco de la estufa con los campesinos durante la pausa del trabajo o en la mesa en el “rincón del Señor” (*Herrgottswinkel*), normalmente no hablamos en absoluto. Fumamos nuestras pipas en silencio). Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 13. Aus der Erfahrung des Denkens.*, 10. Se trata del texto *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?*

<sup>15</sup> Por supuesto se trata también de cierta abstención al goce típica de los dos personajes. Como sarcásticamente le responde un inspector de policía a Phil Marlowe: «Remind me to laugh on my day off». Sin embargo, esta suspensión no impide un plus de goce otorgado por la encriptación del material textual, si lo pensamos del lado de quien escribe, o por su desciframiento, si nos situamos esta vez del lado del lector. En efecto, ¡qué placer tuvo que experimentar el napoleónico Champollion cuando finalmente pudo descifrar los jeroglíficos! En este sentido confiamos en que nuestro lector comparta con éste el mismo gusto por la decodificación.

De todas maneras, ese enano tan bien escondido despierta más de una sospecha, otra herramienta que el detective debe manejar sin falta, no tanto por su fealdad, sino por su aparente invencibilidad.

¿Qué diría el murciano D. Simón López, arzobispo de Valencia en 1789, si viera yuxtapuestos arte y teología en un mismo bando? ¿Acaso no escribió, aunque a pie de página, que «los cómicos que mueren en el oficio no pueden ser enterrados en sagrado, porque la sepultura eclesiástica solamente se debe a los que mueren en la comunión de la Iglesia, y porque los rituales, sin excluir el romano, la prohíben a los pecadores públicos, cuáles son los cómicos»<sup>16</sup>?

A los comediantes no se les permitía ser enterrados en sagrado, se les negaba sepultura eclesiástica. Nuestro arzobispo sentencia, con la claridad de quien no duda de su doctrina, que los comediantes, según un destino que por los mismos años le tocó en suerte al mismo joven Werther, «no pueden recibir la sagrada Comunión aun en el artículo de la muerte, si antes no han quitado el escándalo y dado prueba de su arrepentimiento, y de que no volverán al oficio si sobreviven. Lo mismo digo de los demás sacramentos. Tampoco pueden ser enterrados en sagrado aun cuando mueran arrepentidos, si les coge la muerte en el oficio» (ibíd.).

Pero la condena de los comediantes no se limita a esto, sino que, además, tampoco se les permite deponer como testigos en un juicio. En nuestra atmósfera detectivesca esto plantea directamente la cuestión de la relación entre arte y verdad, y sobre todo entre comedia, verdad y muerte, en un nivel decididamente contradictorio al del *larvatus prode* cartesiano.

Que no se lo tome a mal, pero tendremos que causarle un displacer a nuestro Simón López, al cual en este sentido esperemos que no le disguste la compañía de Platón, y volver a traer a los farsantes y a los varios Ser Ciappelletto de la cultura de vuelta a la misma ciudad que los había exiliado. Decidimos categóricamente no acogernos al precepto epicúreo repetido al pobre Pítocles en más de una ocasión: μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω<sup>17</sup>, esto es, solo evitamos los mitos. Se trata de un infausto precepto antimítico, frente al cual nos oponemos, amparándonos bajo un San Agustín recuperado

---

<sup>16</sup> Cotarelo y Mori, *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España*, 404-5; cfr. también Blanco, *Examen theologico-moral sobre los theatros actuales de España*, 87 y ss.

<sup>17</sup> Epicuro, Epistula ad Pythoclem, 104, 3 y 116, 5, en Epicuro, *Opere. Edizione Bilingue.*, 93.

por Santo Tomás, dos nombres que constituyen una pareja ciertamente menos *naïve* que Epicuro en cuestiones de metodología: «non omne quod fingimus, mendacium est; [...] cum autem fictio nostra refertur in aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis»<sup>18</sup>.

En esta misma dirección señalamos el uso de paradojas, elemento tan querido por la filosofía analítica cuan poco explotado por la misma en su valor heurístico. Las paradojas, los «monstruos de la verdad»<sup>19</sup>, marcan la aparición de la dimensión *unheimlich* de la verdad, su carácter portentoso y extemporáneo. Su función pulsativa, de evanescencia, responde a cierto escabullirse y a un volver a cerrarse que el proceder por paradojas puede de alguna manera contrarrestar, fijando la cifra de un retrato imposible.

En nuestro breve prólogo metodológico debería haberse hecho ya patente cierta actitud polémica, que siempre acompaña cualquier dispositivo irónico. Semejante actitud se refiere a la *forma* atribuida a lo que se suele considerar por filosofía. Nuestra sospecha se dirige infaliblemente hacia esa imagen ortopédica de la filosofía, construida a posteriori desde el punto de vista de la academia, que restituye una visión unitaria y coherente de lo que solemos llamar *filosofía*.

Entre los distintos títeres que podríamos dejar sin cabeza, escogemos la cultura de los *papers*, factor que ha nivelado retrospectivamente no tanto lo que debería ser la filosofía, sino más bien, lo cual es todavía más culpable, lo que de veras fue. Ésta se compone de una variedad asombrosa de formas escriturales y por supuesto dialógicas, en cuyo álveo tienen cabida las más distintas formas y variaciones.

Desde los diálogos de Platón hasta las lecciones de Hegel, del que se dice que pensaba mientras hablaba, o los seminarios de Heidegger, sin considerar la forma epistolar, que cuenta con otros tantos nombres ilustres, no parece que la nivelación de la filosofía a la forma que le ha sido asignada actualmente tenga mayor sentido. El juicio sobre en qué consiste lo filosófico es de todas maneras un juicio a posteriori, y no por conformarse previamente a una imagen ortopédica modulada por la *paper culture*, proporcionada por supuesto por la ciencia, un texto debería pertenecer al ámbito

---

<sup>18</sup> No todo lo que fingimos es mendaz. [...] Cuando, sin embargo, nuestra ficción se refiere a alguna significación, no es mendacidad, sino una representación de la verdad. *Summa theol.*, III, q. 55, a. 4, ad. 1, citando Agustín, *De quaestionibus Evangelistarum*, II, C.51, PL, xxxv, 1 362.

<sup>19</sup> Gracián, *Arte de ingenio, Tratado de la agudeza*, 1195.

filosófico. Como ironiza Lacan sobre la investigación científica: «en el campo de la investigación llamada científica hay dos dominios perfectamente deslindables: el dominio donde se busca y el dominio donde se encuentra»<sup>20</sup>.

La unificación del saber bajo el mito de lo transdisciplinario o sencillamente de la eficiencia no debe tornarse una manera de ocultar lo más propio de la filosofía, cuyo problema y cuya indefensión residen precisamente en su *Gewordensein*, que ya Adorno quiso adscribir al arte, a saber, su imposibilidad de afirmar positivamente su especificidad. El apego ansioso al ya mencionado «tú eres eso», no tanto para la filosofía, que tiene más bien otros intereses, sino para los filósofos preocupados de responder a la pregunta por su utilidad, no es más que una tapadera, un alibi fallido para cubrir un agujero esencial y a la vez fecundo.

No querríamos abogar por la filosofía<sup>21</sup>, que en absoluto lo necesita, sino más bien destacar, de manera performativa, su carácter intrínsecamente cómico. Si el pobre Tales, aquel día que se cayó en el pozo, hubiera sabido que se iba a convertir en un relato fundacional, y que dos milenios de siervas se iban a reír a costa de su tropezón, sin duda habría mirado más cuidadosamente donde pisaba con sus sandalias.

Esta comicidad, que quedó inscrita en ADN de la filosofía desde sus albores, torna en filosófico todo aquello que hace reír a la sirvienta<sup>22</sup>. Si Tales hubiese sido un teólogo, cuya fe se hubiera ya de antaño desvanecido, habría podido mirar severamente a la sirvienta risueña desde el fondo del pozo y preguntarle «disculpe, ¿dónde está la gracia?». Pero Tales creía en sus dioses, se le aparecían literalmente por doquier, aunque estuviesen siempre demasiado ocupados en acostarse con las más bellas muchachas para preocuparse de la gracia de los hombres. Habrá que esperar al cristianismo para un verdadero Dios gracioso.

Sin embargo, Tales hasta hoy en día nunca dejó de hacerle gracia a las siervas, aunque tras su tropezón jamás volvió a salir de su aposento: la comicidad de lo filosófico permaneció, y, a pesar de haber sido pasada bajo silencio, volvió a aflorar en lo que se

---

<sup>20</sup> Lacan, *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, 15.

<sup>21</sup> Ni aún menos por los filósofos.

<sup>22</sup> Cfr. Blumenberg, «Der Sturz des Protophilosophen».

llama la *forma revista de la filosofía*<sup>23</sup>. *Revue* se refiere a cierto entretenimiento popular común entre 1916 y 1932 en el que aparecen las más diversas formas de música, baile y teatro, y es traída a colación para que colabore en la construcción de un texto a la manera de un *philosophischem Leitfaden und Bazar*<sup>24</sup>, como afirma Bloch en su defensa del benjaminiano *Einbahnstraße*, en el que el bullicio sirve de guía para desorientar:

«Der mittelbare Eindruck der Revue kam gerade aus der sinnlichen Stärke und Bewegtheit unverkitteter Szenen, aus ihrer Wandelbarkeit und Verwandlung ineinander, aus ihrer Berührung mit dem Traum»<sup>25</sup>.

No se trata necesariamente de construir algo a la manera del *Finnegans Wake* joyceano, cuya peculiaridad consiste en el hecho de que el lector jamás pasa página para saber lo que va a suceder a continuación, sino más sencillamente de producir escritos «als Form der Unterbrechung, als Form für Improvisation und plötzliche Querblicke, für Einzelheiten und Bruchstücke, die ohnedies keine »Systematik« wollen» (ibíd.)<sup>26</sup>.

De lo que se trata en realidad es de haber ido a clase con Shakespeare: Hamlet, que representa para nosotros no solo otro gran detective, sino también una figura que no desprecia la sabiduría espectral, sabe muy bien que la verdad solo se muestra disfrazada. Solo cuando el Rey usurpador vea la verdad del infame asesinato disfrazada bajo el ropaje de los actores, se producirá aquel estremecimiento típico de su presencia revelada, y Hamlet podrá saber su destino: *if he but blench, I know my course* [II, 2, 583-584]<sup>27</sup>.

La mirada atenta del detective shakespeariano, cuyo fingir se torna rápidamente un fingir que se finge, es para nosotros una manera de proceder encubriéndonos. Nuestra investigación se desarrolla por supuesto en un contexto bastante más asesegado que el de Hamlet, aun cuando no tan ostentoso como aquel *Hochherrschaftlich möblierte Zehnzimmerwohnung* (elegante apartamento de diez habitaciones amueblado)

---

<sup>23</sup> Nos referimos al artículo de Bloch, *Revueform in der Philosophie*, en Bloch, *Erbschaft dieser Zeit. Werkausgabe. Band 4. Erweiterte Ausgabe*, 368-71.

<sup>24</sup> Guía y bazar filosófico. *Revueform in der Philosophie*, en Bloch, 370.

<sup>25</sup> El efecto indirecto de la Revista tiene su origen en el vigor sensual y la movilidad de escenas inconexas, en su variabilidad e intercambiabilidad, en su contacto con el sueño. *Revueform in der Philosophie*, en Bloch, 369.

<sup>26</sup> A modo de interrupción, como forma para la improvisación o mirada al sesgo repentina, para detalles y fragmentos, que en ninguno de los casos pretenden la construcción de una «sistemática».

<sup>27</sup> Si solo se estremece, sabré mi rumbo.

benjaminiano cuyos sofás se hicieron tan famosos, ya que aparentemente en ellos «*kann die Tante nur ermordet werden*»<sup>28</sup>. Más allá de estos detalles, haber aprendido de Shakespeare significa para nosotros saber que *the play's the thing wherein I'll catch the conscience of the King* [II, 2, 590-591]<sup>29</sup>.

Ahora bien, si por un lado el Hamlet obtiene la verdad tras haberla disfrazado, por el otro su estratagema tiene un objetivo obsesivo fundamental: el de la procrastinación de la acción. Si es verdad que el arte muestra la verdad bajo su máscara, también éste representa la *mejor* manera para no decir nunca lo que se quiere decir. La *reticencia* del arte con respecto a la verdad tiene un carácter de aplazamiento específico cuyo tratamiento transciende los límites de la metodología para introducirnos *in medias res* en el problema del retraso, eso es, el descubrimiento de la diacronía a partir de la (in)acción que retrasa. Sin embargo, en honor a este mismo principio de reticencia que tanto alabamos, nos resistimos a seguir por el camino trazado para dar una vuelta, otra *flânerie* metodológica al ritmo de “paseadores de tortugas”.

## **La baraja de los fantasmas: el carteador evoca a su muerto**

Abordamos ahora el problema de las citas. En efecto, ¿qué hacer con la lengua del otro? Está claro que traerla a colación, sacar una parafernalia de citas adecuada, de hecho, de lo que se trata es de que los significantes se casen entre ellos, siempre produce una satisfacción. Existen sin embargo dos maneras de entregarse a semejante goce. Por un lado, puede uno decidirse por el citar *a propósito*, de manera que la cita sirva para la argumentación que se quiere esgrimir, respetando a la vez la *mens auctoris* en el momento de escribirla.

La otra vía produce, en cambio, un resto de goce, el que es propio de la ironía, y se determina a partir del citar *a despropósito*<sup>30</sup>, sacando la cita de contexto y desfigurando al autor a través de sus propias palabras. El efecto de escándalo de esta operación sitúa al vandalismo filosófico en el lugar del método, se trata de una hermenéutica cuatrera que

---

<sup>28</sup> La tía solo puede ser asesinada. El tratamiento reservado al *Kriminalroman* en *Einbahnstraße* merecería una discusión aparte. Cfr. Benjamin, *Gesammelte Schriften IV*, 89.

<sup>29</sup> La obra será la cosa con la que atraparé la consciencia del Rey

<sup>30</sup> Plutarco, en sus *Cuestiones convivales* (IX, I), trata precisamente de los versos citados a despropósito en un banquete. Por lo visto son un excelente remedio en contra del desorden y de la litigiosidad de los comensales: citar a despropósito calma a los ánimos.

devuelve las citas al lugar que nunca les perteneció. Es el caso de la operación obrada por Benjamin en sus Tesis cuando, en el epígrafe de la cuarta, trae a colación unas palabras de Hegel que le presentan como el campeón de un materialismo teñido mesiánicamente: «Trachtet am ersten nach Nahrung und Kleidung, so wird euch das Reich Gottes von selbst zufallen»<sup>31</sup>. El Amo, en realidad, estaría dispuesto a enfrentarse al Reino de Dios desnudo y en ayunas, y por eso engorda arropado.

Esta manera de proceder parece oponerse frontalmente a ese principio que Carl Schmitt proporcionó cuando afirmó que:

«Erstens haben alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte einen polemischen Sinn; sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden, deren letzte Konsequenz eine [...] Freund-Feindgruppierung ist, und werden zu leeren und gespenstischen Abstraktionen, wenn diese Situation entfällt»<sup>32</sup>.

Efectivamente, la reconstrucción de un debate filosófico, el permitir a un concepto enfrentarse directamente a su antagonista, rescatando así en parte la forma dialógica de la filosofía, tiene un interés extremo. Quien escribe otorgaría así, desde su lugar de maestro de títeres, el derecho innegable de todo concepto de hacer frente a su adversario<sup>33</sup>.

Pero dicha concepción plantea un desarrollo de las argumentaciones filosóficas de manera opositiva pero lineal, de acuerdo con el proceso histórico y cronológico, mientras que aquí querríamos destacar precisamente esa dimensión espectral del texto y de su escritura, y el papel de *gespenstischen Abstraktionen* (abstracciones fantasmales) de los

---

<sup>31</sup> Procuraos primero alimento y vestido, que así el Reino de Dios os llegará por sí mismo. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», 694.

<sup>32</sup> En primer lugar, todos los conceptos, ideas y palabras políticas tienen un significado polémico; tienen en mente un antagonismo concreto, están atados a una situación concreta, cuya consecuencia última es una agrupación [...] amigo-enemigo, y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales cuando esta situación se suprime. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 18.

<sup>33</sup> El *Confrontation Clause of the Sixth Amendment* de la Constitución americana parece en este sentido estar de acuerdo: «the accused shall enjoy the right...to be confronted with the witnesses against him». El Art. 24 de la Constitución española, a pesar de poseer un lenguaje más técnico, también defiende ese derecho que nosotros ahora declinamos en clave filosófica. Símilmente el artículo 111 de la Costituzione italiana esgrime el *principio del contraddittorio*: «Ogni processo si svolge nel contraddittorio tra le parti, in condizioni di parità, davanti a giudice terzo e imparziale». El lugar del *tercero*, en el contexto de una tesis, le corresponde al parecer a quien redacta.

personajes conceptuales que por ahí merodean, convirtiendo el texto en un dispositivo significante cuya capacidad evocativa no deja de guiñarle el ojo a la güija.

Que no extrañe pues que, a veces, nuestra exposición suscite la impresión de un desfile de máscaras, de una revista carnavalesca, valga el juego de palabras, en definitiva de un trabajo de recopilación de citas cuya inespecificidad solo puede ir en su detrimento. Para defendernos de semejante acusación tomamos partido por Crisipo, infido emulador de Epicuro, al que le tocó ser apostrofado por Carneada de παράσιτο των βιβλίων<sup>34</sup>, parásito de libros, una injuria que se torna para nosotros más bien un halago, y que convierte toda escritura en una sesión espiritista, en un *Dialog unter Abwesenden*<sup>35</sup>, en el que *mortuus aperit oculos viventi*.

Si antes nos hemos remitido al *aprosdoketon* como herramienta metodológica para justificar la aparición de lo monstruoso y de lo portentoso, esto es, de lo que sucede a destiempo (*das Ungeheure*), nos refugiamos ahora en la prosopopeya, figura de la retórica clásica cuyo rasgo característico, entre otros, es el de *hacer hablar a los muertos*. La manera de practicar filosofía, independientemente de en qué medida recurra uno al uso de la cita para el desarrollo de la argumentación<sup>36</sup>, se parece en efecto a una prosopopeya desmedida, en absoluto disímil a esa siniestra reunión que aparece en el *King Pest* de E. A. Poe.

Para quien recuerde el cuento, en una Londres asediada por la Peste asistimos al encuentro espeluznante entre dos marineros borrachos en fuga de una taberna y el cortejo del Rey Peste, compuesto por el mismo Rey acompañado por la noble «Queen Pest, our Serene Consort, [...] ‘His Grace the Arch Duke Pest-Iferous’—‘His Grace the Duke Pest-Ilential’—‘His Grace the Duke Tem-Pest’—and ‘Her Serene Highness the Arch Duchess

---

<sup>34</sup> Diógenes Laercio, *Vita Epicuri cum testamento* 26, 12-13. Cfr. Epicuro, *Opere. Edizione Bilingue.*, 19. Como quizás ya habrá quedado claro, quien escribe es un lector más que un escritor. Si pudiera se conformaría con construir una obra al estilo del *Passagen-Werk*, una recopilación de variedades parasitadas que pudieran señalar, más que un recorrido lineal, una constelación de conceptos. Dicho de otra manera, escribir es una excusa para leer.

<sup>35</sup> Cfr. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«*.

<sup>36</sup> Hace falta un Hegel para recorrer la historia del espíritu sirviéndose solo de un puñado de citas, además mayoritariamente literarias.

Ana-Pest'»<sup>37</sup>. El motivo declarado de su reunión es ciertamente el análisis del espíritu, pero no tanto el obsequiado por el idealismo trascendental, cuando más bien aquel vapor sutil que exhalan vinos y licores<sup>38</sup>:

«We are here this night, prepared by deep research and accurate investigation, to examine, analyze, and thoroughly determine the indefinable spirit—the incomprehensible qualities and nature—of those inestimable treasures of the palate, the wines, ales, and liqueurs of this goodly metropolis: by so doing to advance not more our own designs than the true welfare of that unearthly sovereign whose reign is over us all, whose dominions are unlimited, and whose name is 'Death' .» (ibid.)<sup>39</sup>.

A una tesis doctoral, pero en cierta medida se trata de un rasgo esencial de la forma escritural<sup>40</sup>, parece corresponderle precisamente este carácter siniestramente prosopopéyico, de diálogo entre muertos que han sido convocados para una tarea cuya seriedad, como en el caso de la reunión pestilencial, se deja fácilmente invertir de signo. De esta manera, se restituye a la filosofía aquel carácter irónico e inquietante del que ya desde antaño quiso liberarse. Es digno de notar cómo, aunque *lo* filosófico como tal no conoce ni tiempo ni vergüenza, y para él su pasado le resulta citable en todos sus momentos, *la* filosofía tenga en cambio un armario lleno de esqueletos.

---

<sup>37</sup> Reina Peste, nuestra serena consorte [...] 'Su Gracia el Archiduque Pest-ifero' – su Gracia el Duque Pest-ilencial' – su Gracia el Duque Tem-Pesta' – y 'su Alteza Serena la Archiduquesa Ana-Pesta'. Poe, *Complete Works*, pos. 5545.

<sup>38</sup> Plutarco (*Quaest. conviv.* VII, X) escribió un fragmento dialógico imprescindible sobre el si es oportuno deliberar y filosofar banquetando. La respuesta de Nicóstrato a Glaucia, casi no haría falta decirlo, es un rotundo *sí*.

<sup>39</sup> Estamos aquí esta noche, preparados por una profunda búsqueda y una cuidadosa investigación, para examinar, analizar y determinar a fondo el espíritu indefinible, las cualidades y la naturaleza incomprensibles de esos inestimables tesoros del paladar, los vinos, cervezas y licores de esta buena metrópolis: al hacerlo, para promover no ya nuestros propios designios sino el verdadero bienestar de ese soberano sobrenatural, que reina sobre todos nosotros, cuyos dominios son ilimitados, y cuyo nombre es 'Muerte'.

<sup>40</sup> En la amplísima literatura dedicada al problema de los cambios que acompañan la introducción de la escritura señalamos Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*; y Detienne, *Los maestros de verdad en la grecia arcaica*. Sobre todo el cap. VI. La Opción: Alétheia o Apaté, pp. 109-144, dedicado a Simónides de Céos.

Lo que se nos pone de manifiesto es precisamente ese carácter fantasmático del texto filosófico. La letra mata, el espíritu vivifica. Pero en la escritura, como Poe, el alcohólico, sabía demasiado bien, en realidad la letra encuentra estos vapores sutiles tan queridos por la funesta banda de apestados y por la pareja de desgraciados marineros. La letra encuentra al espíritu, pero lo evoca a la manera de la güija: como en todos los buenos mitos de resurrección, la anábasis reclama su precio, y quien retorna del más allá vuelve incorpóreo e intangible, siempre para dejar una mueca agridulce en el rostro del amante.

¿Cómo pudo estar Kafka de acuerdo con Pablo, el mismo Kafka que, en el marzo del 1922, en una de las muchas cartas ansiógenas a Frau Milena, se disculpó por su escasa correspondencia alegando que «Briefe schreiben aber heißt, sich vor den Gespenstern entblößen, worauf, sie gierig warten. Geschriebene Küsse kommen nicht an ihren Ort, sondern werden von den Gespenstern auf dem Wege ausgetrunken. [...] Die Geister werden nicht verhungern, aber wir werden zugrundegehn.»<sup>41</sup>?

La escritura mata, pero cual mal sicario deja el trabajo a medias: tras su aparición, los muertos ya no pueden ser invocados, sino solo evocados, y traficar con el alfabeto es siempre un *Verkehr mit Gespenstern* (ibíd.), un vérselas con los fantasmas. Su convocación entre líneas ocupa el tiempo de una tesis, indiscernible ya de un documento testamentario: quien escribe, sobre todo una tesis doctoral, escribe *in absentia*; con esto damos finalmente por concluida, con el asomarse de la *artemisia absinthium*, el *hada verde* de los modernistas, la cadena de las asonancias viníferas.

En efecto, la palabra escrita no solo nunca se pudo distanciar completamente de su carácter de jeroglífico, sino que al mismo tiempo es *ab initio* una cifra cabalística, cuyo poder mágico para con los muertos no deja de recordar ese antiguo cuento referido al Golem, cuyo ciclo vital se definía a partir de la inscripción mágica en su frente: ahí aparecía escrito ‘*emeth* (verdad), palabra que insuflaba al Golem la vida, mientras que para contrarrestar su crecimiento ilimitado su creador se veía obligado a borrarle un

---

<sup>41</sup> Pero escribir cartas significa exponerse a los fantasmas, que esperan con avidez. Los besos escritos no llegan a su lugar, sino que son emborrachados por los fantasmas en el camino. [...] Los espíritus no morirán de hambre, pero nosotros nos hundiremos. Kafka, *Briefe an Milena*, 301. Se trata de una carta de finales de marzo de 1922.

carácter, el *aleph*, para que quedase escrito *meth* (muerto), desintegrando entonces la creatura telúrica y devolviéndola a su estado fangoso<sup>42</sup>.

¿Acaso este ritual no describe la actividad de la escritura *tout court*? Parece que quien escribe se encuentre siempre en la posición demiúrgica de insuflarle vida, mediante la letra, a un cuerpo de tradiciones y textos que de otra manera *no hablarían*. Pero, nuevamente en buena tradición mítica, el éxito de la magia es siempre tan solo parcial, y el desenlace es más aterrador y entristecedor de la situación que se quiso desde un principio solucionar. El problema pues no es tanto que la letra mata y el espíritu vivifica, sino que la reunión de convocados no es más que un encuentro de sombras tímidas, la distancia entre invocación y evocación es excesiva y nunca satisfactoria, con el resultado de que el texto, por muy congeniado que sea en su desarrollo, comparte más atributos con la creación del Doctor Frankenstein de los que el autor atento y cuidadoso quisiera admitir.

El sueño de un texto ordenado desde una introducción hasta una conclusión, visión que asedia a la comunidad académica, no es más que una reconstrucción ortopédica que corre el riesgo de encontrar su máxima realización precisamente en el monstruo de Mary Shelley: su realización apoteósica se torna rápidamente en una pesadilla que, sin embargo, aunque nerviosamente maquillada, se convertirá nuevamente y para su ludibrio en la máxima aspiración del soñador. No debería sorprender pues la aparición histórica de la forma revista de la filosofía o del *Passagen-Werk*, ya que, en éstos, como en las pinturas de Hieronymus Bosch, órganos de un cuerpo textual descompuesto retornan en exoscopia para perseguir y asediar a la unidad escayolada de una tesis organizada desde el prólogo hasta su epílogo.

El mismo hecho de introducir la voz del otro ausente mediante la cita, la alusión, la referencia, en definitiva la escritura, significa producir, sin más, al otro como un muerto. Dejemos para investigadores más expertos la respuesta a la pregunta acerca de quién lo matara.

### **El otro, un cadáver**

Los detectives, como los filósofos, son preguntones. Ambos preguntan, piden saber, a menudo para no actuar. El Hamlet investigador acumula saber precisamente para

---

<sup>42</sup> Cfr. Scholem, «Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen».

procrastinar. Tanto el detective como el filósofo saben preguntar de dos maneras muy concretas: se dirigen al otro por lo menos tanto como se dirigen a sí mismos. El filósofo, como el investigador, procede pues de dos maneras, por un lado la investigación de la naturaleza, y, por el otro, la duda, un procedimiento enquistado en la historia de la filosofía por lo menos en dos momentos fundacionales: Sócrates y Descartes.

En efecto, todo buen detective compagina el arte de la sospecha con el de la duda, métodos que permiten establecer las conexiones más atrevidas, las que llevan a dudar de la inocencia del mayordomo desde antaño fiel. El gusto por la duda se transforma en el filósofo no solo en la duda por la veracidad de lo sensible, sospecha del habitante de la caverna de que hay un más allá de las sombras, sino también ese gusto se convierte, rápidamente, en el universo simbólico de la filosofía escritural, en el goce de establecer las conexiones más impensadas para la resolución de la tramoya. Se trata de que los textos hablen entre sí de manera insospechada y a la vez indudable, de manera que, en la mejor tradición de la novela detectivesca, una vez establecida la conexión se pueda generar *après-coup* la comprensión de la trama *ab initio*.

Pero la duda como planteamiento metodológico no está exenta de pecados y es mucho menos transparente de lo que el mismo Descartes quiso hiperbólicamente presentar. No hace falta de hecho ceñirse al ámbito de la clínica para sostener, filosóficamente, que la duda es el síntoma del obsesivo. El obsesivo, gran maestro de la duda, encarna el hecho de preguntarse a sí mismo, con la obvia consecuencia de que no puede esperar respuestas más que de sí mismo. La situación paradójica, sintomática, es evidente: quien duda no sabe y contemporáneamente espera de sí mismo una respuesta. De ahí que quien duda se halla rápidamente en un impasse epistémico y metodológico del cual no sabe salir: se ve inmovilizado, anonadado, y a la vez puesto a trabajar para la obtención de un saber que, sin embargo, le lleva a procrastinar. Recordemos el *hombre de las ratas* freudiano y su pequeño teatro en los trenes vieneses: sus idas y sus vueltas entre Viena y un pueblo de las afueras no solo son un cansancio interminable, sino que también representan la mejor manera para *no devolver nunca* esa nimia suma de 3.80 coronas. En efecto, quien duda cansa.

Pero quien duda también *se cansa*. Si la pregunta es la admisión de la falta de un saber, en definitiva la exposición de una demanda, también es una manera para poner al otro a trabajar. El preguntón, en posición de amo, no se cansa de pedir saber; desde su

postura dice al esclavo: «Ve, investiga y vuelve con el saber». Son conocidos los desarrollos dialécticos y los impasses que se generan a partir de esta situación.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando quien pregunta es a la vez el preguntado? Por un lado, un paréntesis del otro, ya que se trata de un procedimiento enteramente intra-subjetivo, y por el otro sucede que el obsesivo se cansa en tanto que se auto-explota. La consecuencia inmediata es representada por la transformación del otro en un cadáver, su zombificación y su destitución del lugar del Sujeto supuesto Saber. Efectivamente, un buen detective, en el acmé de su obsesión, nunca se fía de nadie. Es más, desconfía precisamente de aquellos sujetos supuestos saber que van apareciendo a lo largo de la trama, que quieren imponer su saber y su interpretación de los hechos. Pero él se resiste, solo se fía de sí mismo y solo acepta sus propias respuestas como válidas: es esclavo de sus preguntas.

Aunque no nos atreveremos a discutir la conveniencia de contratar a un detective histórico, uno que busca en el otro un amo solo para poderlo defenestrar y un saber solo para poderlo desmentir, es importante dejar constancia de lo que pasaría si se dejara uno convencer de la conveniencia de acudir a un paranoico. De entrada, éste parece poder proporcionar un trato excepcional: él sabe. Su saber está exento de cualquier duda, su decir no jamás es una demanda de saber, sino siempre un decir saber. Además, su saber no es el de los comunes mortales, sino más bien apoteósico: conoce la mente de Dios en el momento de la creación, conoce tanto la trama secreta del cosmos como el fin último de la historia. No es casualidad que los delirios del Presidente Schreber adquieran enseguida una connotación gnóstica: para bien o para mal, éste sabe que ha sido esperado sobre la Tierra.

De alguna manera esta figura es el correspondiente detectivesco de aquel consuelo, por supuesto de origen teológico, al que ya el Pascal de los *Pensées* apuntaba: «Consuélate, no me buscarías si no me hubieras encontrado ya», cuya expresión más irritante fue magníficamente ejemplificada por Picasso cuando al parecer dijo «yo no busco. Yo encuentro».

Las relaciones entre paranoia y filosofía de la historia o escatología no han sido quizás tan explotadas como las vigentes entre paranoia y ciertos maestros de la

humanidad, como por ejemplo Jean-Jacques Rousseau<sup>43</sup>, para el cual el consejo de *lascia la donna e studia le matematiche*, recibido una vez de una meretriz veneciana, parece haber dado sus frutos.

### **¿La verdad? Y ¿quién te la ha enseñado?**

Si se ha querido mencionar la paranoia de los maestros no ha sido por intentar una patografía de la enseñanza de la filosofía, sino para apuntar hacia una dimensión sustancial de las relaciones entre la verdad y su enseñanza. La paranoia, tal como la presentamos, parece ser una pieza clave: no solo un paranoico puede ser un excelente maestro, sino que el maestro también puede portarse como si fuera paranoico. Efectivamente, el maestro de la humanidad descubre para ésta el mapa secreto del mundo.

El lector de libros de filosofía sabe muy bien que el problema con el que uno se encuentra reside en que sus maestros no parecen presentar una paranoia suficientemente creíble o totalizante, de ahí que el lector sediento de conocimiento pase de un libro al siguiente buscando una y otra vez un nuevo maestro, alguien que pueda proporcionar un mapa del mundo cada vez más oculto y fundamental. Hace falta el tipo de fe primitiva y radical propia de las sectas para contentarse con un *único* libro, o peor aún con un único maestro, tenido como fuente de *toda* verdad. En este sentido, cierta desconfianza en el mapa del otro suele ser más sana y segura que la entrega total, que sin embargo los que se presentan como únicos maestros piden.

Sea como fuera, la búsqueda por el *arjé*, por el *Grund*, significa precisamente seguir la pista de la paranoia de los maestros, pedirles que destapen una dimensión cada vez más basilar, fundamental y hasta ahora inexplorada de la existencia y del mundo. La expectativa del lector al empezar un nuevo libro es la de poder decir con satisfacción “*finalmente he aquí alguien que sabe*”, expectativa que, por suerte, se ve una y otra vez sistemáticamente frustrada.

El problema del qué hacer con los maestros está vinculado directamente al problema de la cita y no puede faltar en el marco de un prólogo metodológico. Empezamos el capítulo correspondiente preguntando por la lengua del otro y por su evocación, y concluimos diciendo que la cita, en tanto que escritura, quiere decir producir

---

<sup>43</sup> Cfr. Soler, *Estudios Sobre las Psicosis*.

al otro como un cadáver. Sería desaconsejable llegar a la misma conclusión en lo que concierne a los maestros.

Pero no cabe duda de que en el interior del gran Otro, el maestro es un otro muy característico por su función, que se asocia a la del sujeto supuesto saber. El maestro sabe, o por lo menos debería saber. Sin embargo, el requerimiento mínimo para ser un maestro no es tanto *saber*, sino que *se*, impersonal, *suponga saber*. Para que uno sea maestro, los demás le tienen que decir “*sí, usted sabe*”. Dicho de otra manera, los demás deberían tenerlo por un paranoico.

Esto sucede de varias maneras, desde un título, que declina el *tú eres eso*, un maestro, en el sentido de *tú sabes eso*, inscripción que genera los campos de investigación y los departamentos tan celosamente custodiados, hasta la adscripción de la persona que se supone saber en un campo metafórico, abstracto, que puede tomar la forma, por ejemplo, de *la historia de la filosofía*. Dicho de otra manera, quien aparece en un libro de historia de la filosofía, sabe. De aquí que las citas cuanto más provienen de los personajes-joyas de esa corona fantasmática, más irrefutables se tornan. En efecto, nadie quisiera citar a su primo, el del pueblo, el que sabe mucho y le gusta mucho escribir.

El problema de la legitimación del texto a través de la cita nos lleva pues directamente a la pregunta de ¿qué hacer con los maestros? Si pensamos en la *Passagen-Werk* o en *Einbahnstraße*, que ocupan espectralmente el presente prólogo, la cuestión se hace más compleja, ya que el perfil de las citas que ahí aparecen no se parece en nada al despliegue de unos maestros venerables, sino más bien sigue el principio de la micrología: «Der Ort, den eine Epoche im Geschichtsprozeß einnimmt, ist aus der Analyse ihrer unscheinbaren Oberflächenäußerungen schlagender zu bestimmen als aus den Urteilen der Epoche über sich selbst. Diese sind als der Ausdruck von Zeittendenzen kein bündiges Zeugnis für die Gesamtverfassung der Zeit. Jene gewähren ihrer Unbewußtheit wegen einen unmittelbaren Zugang zu dem Grundgehalt des Bestehenden»<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> El lugar que una época ocupa en el proceso histórico ha de ser determinado más incuestionablemente mediante el análisis de sus inconspicuas exteriorizaciones superficiales que mediante los juicios de esa época sobre sí misma. Éstos como expresión de tendencias de época son signos poco convincentes de la constitución general de la misma. Aquellas en virtud de su inconsciencia permiten un inmediato acceso al tenor fundamental de lo existente. Kracauer, *Das Ornament der Masse*, 50.

*Einbahnstraße* representa precisamente el encuentro entre Benjamin y el Kracauer micrólogo. El enfoque micrológico torna la filosofía en una fisiognómica. Se trata de la extensión al campo de lo histórico-ideal de los planteamientos de la escuela fisiognómica a partir de J. C. Lavater y de su arte de conocer a los hombres por fisionomía. A pesar de su actitud fisiognómica común, *Einbahnstraße* y la *Passagen-Werk* no emplean exactamente la misma estrategia: dónde por un lado tenemos a una micrología de objetos al puro estilo de Simmel y Kracauer, por el otro encontramos una micrología de los fragmentos textuales según el método de la cita y en definitiva de la mortificación de la obra de arte.

La ironía benjaminiana, su agudeza en descifrar la época, reside en no traer a colación las voces de los maestros, sino precisamente lo olvidado o directamente lo malinterpretado del proceso histórico-ideal. Esta es entonces una primera manera de lidiar con los maestros: obrar un proceso de subversión, de claro corte psicoanalítico, entre el lugar del saber y el del no-saber. Maestro no es pues quien escribe el tratado sobre la época o sobre la naturaleza, sino que semejante saber aparece de forma inadvertida en las manifestaciones aparentemente nimias de la sociedad y de la cultura.

El filósofo que se sienta encima del cúmulo de ruinas y, desde arriba, sella con su escritura el destino de una época, pierde a los ojos del micrólogo su lugar privilegiado: como un friganista más que como un zahorí buscará en las sobras de la civilización su alimento intelectual.

Pero aquí querríamos apuntar hacia otra actitud, una postura más radical con respecto a los maestros, a saber, la edípica. Que nadie se alarme: a pesar de lo que pueda parecer, no nos referimos a la relación de Edipo con Layo, el padre apaleado que tanto dio que pensar a Freud, sino más bien a su relación con Tiresias, el adivino iniciado en los misterios sagrados.

Vamos pues a redondear la figura de Edipo, que ya apareció al principio de nuestra exposición bajo el ropaje del detective, para que se pueda tornar uno de los tantos personajes que merodean significativamente nuestra exposición. Edipo, y aquí seguiremos el brillante análisis de J. J. Goux en su *Edipo Filósofo*<sup>45</sup>, es el que fracasó en llevar a cabo el ritual de investidura real. Frente a otros héroes griegos como Jasón,

---

<sup>45</sup> Goux, *Edipo Filósofo*.

Perseo, o Belerofonte, protagonistas del llamado “monomito” que cumplen con las pruebas necesarias para tornarse hombres completos y enseguida *anax*, y que son reyes maduros para asumir el control de la ciudad, Edipo esquivo sistemáticamente sus pruebas.

Dichas pruebas, que se dejan esquematizar magníficamente por la estructura tripartida de los indoeuropeos elaborada por Dumézil, siempre giran alrededor de lo sagrado, de la guerra y de la fecundidad: hablamos de preguntas, golpes y caricias. Edipo trastoca sistemáticamente el orden de las pruebas y altera su resolución de manera sustancial: en vez de cometer el matricidio ritual del monstruo femenino, la maternidad sofocante (como p. e. la Quimera, las Arpías, la Gorgona, la Hidra de Lerna, sin olvidar por supuesto a Medusa), liberando así el goce sexual bien dirigido, Edipo se acuesta con su madre y mata a su padre, dirigiendo por un lado la violencia del joven en rito de pasaje hacia el pobre viejo y por el otro el goce hacia su propia madre.

Sin embargo, la dimensión subversiva del Edipo que querríamos destacar, la que tiene relación con el problema de los maestros, reside más bien en el comportamiento de Edipo frente a la Esfinge, otro monstruo femenino devorador de hombres, que en el mito-rito de pasaje iniciático debería ser muerto por mano del héroe-joven.

Es bien sabido que la Esfinge es una preguntona sagrada: en la triada de caricias, golpes y preguntas aboga siempre por el enigma. Lo que quizás es menos obvio es relevar el desajuste entre lo que Edipo *habría debido* hacer para enfrentarse a su monstruo, y lo que en cambio *efectivamente* hizo. Es decir, en vez de abatir a porrazos la creatura bestial, como se espera de un joven en todo su vigor iniciático, sirviéndose posiblemente de la ayuda de los dioses o de Eros travestido de bella muchacha, Edipo anonada al monstruo mediante un acto de pura inteligencia y de sagacidad autónoma. Una vez disuelto el enigma asistimos a una Esfinge ofendida que se suicida frente a un Edipo cuyas *únicas* habilidades esgrimidas han sido las intelectuales, manejadas además de manera absolutamente independiente. Como subraya Goux, «solo la voluntad de poder conduce a Edipo a enfrentar[se] a la Esfinge»<sup>46</sup>.

Así que Edipo no echa de menos a los dioses, sensación de compleción que le costará caro, en su tragedia éstos no prestan ayuda ni con consejos ni con artefactos mágicos. Ni tampoco echa de menos a Eros que, a veces personificado por Afrodita, junto

---

<sup>46</sup> Goux, 81.

con un mandato real, solía ser la razón por excelencia que empujaba al héroe a someterse a las pruebas. En cambio, Edipo se enfrenta *solo* a la Esfinge, monstruo para el cual no es reservada la batalla y la derrota por medio de las armas y de la fuerza viril.

Es decir, Edipo no solo no pone a prueba su templanza para con el goce ni su coraje frente al monstruo, sino que, para el colmo de la ironía, el mal alumno resuelve mal incluso la única prueba que aparentemente supera con éxito. Y esto nos devuelve a nuestro problema: Edipo resuelve la prueba de manera sacrílega, en tanto que no se sirve de la ayuda de dioses o sabios. Para la cultura mítica ritual que describe la estructura de las pruebas que el neófito tiene que superar, cultura ritualista que no es en absoluto extraña a la lógica de los exámenes universitarios o de una tesis doctoral, la prueba ha de superarse mediante un saber adquirido por y de los antepasados. En efecto uno va a la universidad para aprender el misterio, «las cosas enseñables (*didaktá*) y las que está prohibido decir (*árrheta*)»<sup>47</sup>, y burlarse de ese saber –como hace Edipo con Tiresias, llegando hasta el extremo de acusarle no solo de callarse las verdaderas razones del flagelo tebano, sino sobre todo de no poseer ni siquiera si el arte adivinatoria (v. 357) – jamás sale barato. Para decirlo con una imagen: los pájaros pueden volar, pero no habrá figura que su vuelo pueda asumir que podrá sacudir a Edipo de su indiferencia.

Ir a aprender, a confrontarse con los maestros, a burlarse de ellos y a encolerizarlos, no es más que la asunción de la actitud edípico-filosófica de escepticismo hacia el “sacerdocio universitario” y hacia la tripartición indoeuropea que el protofilósofo pone en discusión, atrayendo sobre sí el castigo de Apolo. Se trata de la transmisión de un saber heredado por parte de un iniciador más sabio, posiblemente instruido por los dioses, que media entre los ancestros y el que se somete al ritual. Dicho de otra manera, *saber es recibir saber* de alguien que por supuesto sabe, o, si se permite el juego de palabras, que es supuesto saber.

Edipo, muy por el contrario, *sabe*. Invertimos así el mitologema del Edipo como el que *no sabe*, que no sabe que esa es su madre y no sabe que aquel es su padre, dispositivos trágicos que ponen en marcha el mecanismo de la ironía mítica, de manera que el oyente o el espectador se entretenga y purifique *sabiendo que Edipo no sabe*. El dispositivo mítico que es puesto en acción por esos juegos del saber tiene como maestros

---

<sup>47</sup> V. 300 de la tragedia, cit. en Goux, 99.

de títeres a los dioses, en absoluto arbitrarios, cuya existencia se ve confirmada a partir de las desgracias del héroe, que adquieren así el rango de teodicea.

Pero como la lógica mítica conceptualiza en las dos direcciones, lo que aquí interesa es precisamente que Edipo *sabe aquello que no debería saber*, por lo menos no en solitario. Su desamparo epistémico, en definitiva su falta de un maestro, no constituye para Edipo un impedimento para la resolución del misterio: es un arrogante y un presuntuoso, y por eso triunfa con una victoria pírrica que invita a uno a pensar dos veces antes de hacer muestra de arrogancia ante los maestros. Sin duda, si el destino de Edipo nos ha enseñado algo a los no iniciados, es a respetar la transmisión del saber. De escaso consuelo será relevar el hecho de que el coro, denunciando su *húbris*, le quiso advertir de las consecuencias fatales de su actitud filosófica:

«Quienquiera que con su mano o con su lengua apunte demasiado alto, y no tema la justicia y no reverencie las sedes divinas, que su demencial soberbia lo destine a los golpes de suerte más crueles» (vv. 883-887).

Como Nietzsche entendió a la perfección, la razón por la cual el castigo no se dejará esperar no reside solamente en lo que se tornará el drama familiar del neurótico vienés, sino más bien en su quebrantamiento de las leyes sagradas de la naturaleza en lo que se refiere a la posesión de una *sabiduría contra natura*<sup>48</sup>.

Pero no hay mal que por bien no venga:

«El eludimiento de la iniciación es también una liberación. Abre un horizonte nuevo. Define un sujeto que, en su desorden y su desmesura, puede vivir otras posibilidades. La aventura de Edipo marca la era del héroe cuya identidad no es definida por una tradición y una transmisión. Con él emerge un nuevo modo de subjetividad»<sup>49</sup>.

Concretamente, la manera de subjetividad que emerge es la que tiende un hilo que va desde Edipo hasta Descartes y Nietzsche pasando por Sócrates<sup>50</sup>: es la filosofía como *pensamiento del hijo*. Frente a la autoridad paterna, a la sacerdotal, a la iniciática, Edipo

---

<sup>48</sup> Para la lectura de Nietzsche remito a Goux, 84-85.

<sup>49</sup> Goux, 93.

<sup>50</sup> La genealogía de parricidas que Goux instituye es muy interesante y se entiende en qué sentido le interesa al autor producir este linaje. Sin embargo, nos parece que las estrategias de los personajes evocados son distintas entre ellas, aunque no es este el lugar para profundizar esta cuestión.

inaugura el destino del *pensamiento filiarcal*, que en cierta medida volverá a perderse enseguida con Platón, gran suscriptor de la iniciación tripartida, de la sabiduría que viene *de otro lugar*, pero que, más que paulatinamente, aparecerá en la tarea del filosofar de manera *nachträglich*.

Para glosar a Goux habría que decir que sí, efectivamente, se trata de un nuevo modo de subjetividad, pero solo en tanto en cuanto sujeto paranoide. El precio pagado por el saber de Descartes es la escisión efectiva entre el sujeto y el saber, la constitución de un saber independiente mediante el cual, por cierto, se podrá dominar la naturaleza. La separación entre sujeto y saber, en nuestra arquitectura, se torna aquella escisión entre maestro y saber que es otorgada, como veremos, aunque brevemente, por la escritura: se trata de un efecto *nachträglich* de la aparición de la escritura, la posibilidad de escindir a Tiresias de su saber. Un maestro que escribe está preparando el terreno para su desaparición, se está auto-mortificando: en definitiva la reflexión de Goux sobre los hijos sin padres, los alumnos sin maestros del linaje que instituye de Edipo a Nietzsche no es más que reflexión sobre los efectos de letra.

En este sentido, el desenmascaramiento por excelencia del *supuesto* saber del maestro, esto es, del hecho que quien sabe solo se supone saber, pero en realidad ocupa el lugar del saber como un impostor, es la comedia. Es el teatro de *alazón*, el fanfarrón que se instala en el lugar de quien sabe, y *iron*, que por el otro lado lo desenmascara. Se trata de un juego que cobra un sentido ulterior si se lee junto a la operación edípica y cartesiana: si nos tomamos en serio la escisión entre el sujeto y el saber, debemos tildar a Tiresias de impostor. Si Descartes es un efecto de letra en una época lista para su aparición, Edipo tiene aún que enfrentarse, con las relativas consecuencias previstas por la lógica mítica, al *saber encarnado*, al enmascaramiento oral de un sujeto tirésico que aún es uno con su saber.

Frente a Tiresias, el adivino ciego iniciado al saber inmemorial de los dioses, el intérprete del enigma del destino y de los signos, se contraponen una larga tradición que conecta a Edipo con Sócrates y Descartes, la tradición de los jóvenes alumnos sin maestros que creen en la autorreflexión y en la investigación.

La falta de Edipo cometida frente a Apolo, que de hecho no dudará en agujonearle los ojos para dejarlo ciego<sup>51</sup>, es la de haber arrojado luz sobre el enigma sin haber recurrido al saber sagrado. La exclusión y el desconocimiento de Apolo, dios de claridad y de la distancia necesaria para el saber, deslegitima y agravia la presunción edípica de resolver lo que de críptico hay en el mundo, tornando su resolución en profanación.

Si anteriormente dijimos que Edipo encarna para nosotros la figura del proto-investigador, ahora podemos redondear esa afirmación, al parecer un tanto descabellada, no solo a partir de sus vinculaciones con la estructura narrativa propia de la novela de detective, sino de manera incluso más esencial. Edipo, como un buen investigador, descifra el enigma solo, sin maestros, se libera de las ataduras sagradas para arrojar luz sobre el misterio.

Su tarjeta de presentación, en puro estilo *hard-boiled*, podría llevar escrito *Edipo, filósofo-investigador autodidacta*. Todo el imaginario del detective armado de lupa y linterna no es más que una repetición secularizada de la simbología apolínea de la visión y de la luz sagrada. La visión, otorgada por la emisión de una *luz propia*, resuelve el enigma sin que por ello se inunde el alma con la luz de la verdad y de la belleza. La luz edípica, la de la linterna, es la luz fría y artificial del intelecto investigativo que somete el mundo a la *ratio* que Kracauer designa como el rasgo del detective *tout court*<sup>52</sup>.

Si por un lado es un clásico ejemplo de *húbris* griega, por el otro de lo que se trata en definitiva es de secularización. No es tanto un problema de *Entzauberung*, ojalá lo fuera, ya que significaría para Edipo poder confiar en un mundo desencantado por el cual se trajina un Apolo ya abatido y sin fuerzas, demasiado entorpecido incluso para dejarle ciego, sino más bien se trata de preguntar por primera vez ¿de dónde viene la luz? Como subraya Goux, si «Penteo quiere *ignorar* a Dioniso, Edipo quiere *competir* con Apolo»<sup>53</sup>, esto es, quiere instalarse él mismo en el lugar de la luz, del saber, quiere hacer servir su lupa y su linterna para lidiar<sup>54</sup> con la dimensión criptofórica del mundo. La respuesta de

---

<sup>51</sup> Cfr. los vv. 1327-1330: “El coro: —¡Terrible acción has hecho! ¿Cómo has podido mutilar un bien tan precioso, las pupilas de tus ojos? ¿Qué dios te ha agujoneado? Edipo: —¡Apolo lo ha hecho, amigos míos!”

<sup>52</sup> Cfr. Kracauer, op. cit.

<sup>53</sup> Goux, *Edipo Filósofo*, 114.

<sup>54</sup> “Lidiar” es una palabra que posee un significado especialmente adecuado para la ocasión, ya que originariamente significa «burlar al toro esquivando sus acometidas según las reglas de la tauromaquia

Apolo, hacia la cual converge el *pathos* trágico y mítico, va dirigida hacia las pupilas del arrogante según la ironía del *contrappasso* dantesco, llegando rápida<sup>55</sup> y declarada: un dios encolerizado nunca esconde la mano.

La afirmación de que se trata de secularización no significa pues el movimiento de alejamiento de lo sagrado hacia lo profano, sino más bien algo mucho más grave, a saber, la instalación de lo profano en el lugar mismo de lo sagrado, esto es, su sustitución en el sentido de la creación de un *simulacro*<sup>56</sup>. La *húbris* de la secularización reside en colocar una linterna ahí donde ya hubo un sol<sup>57</sup>. No nos parece necesario subrayar en demasía las evidentes similitudes con nuestra cuestión respecto del qué hacer con los maestros.

Pero los dioses no se ofenden si no les compete: Apolo castiga a Edipo precisamente en tanto en cuanto se le ha rendido culto como al patrono de los filósofos. La *húbris* edípica recibe el castigo del dios justamente porque nuestro protofilósofo sobrepasó su dominio, se tornó independiente ultrajando aquella misma divinidad que le habría debido otorgar el don de la luz inquisitiva.

Lo trágico de Edipo, y lo trágico de la filosofía en su relación con los maestros, reside precisamente en su carácter paradójico de dispositivo que funciona solo cuando se quiebra su mecanismo operativo interno:

«Si en tiempos anteriores la inteligencia reflexiva se manifestaba como un don precioso hecho a quien sabía abrirse a la luz divina, resulta con el tiempo un medio destructor

---

*hasta darle muerte*» (Cfr. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.<sup>a</sup> ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [04.06.2020]). La imagen es muy potente y adecuada para nuestro contexto: no hay iniciación a pecho descubierto frente al monstruo, sino más bien un *lidiar*, esto es, esquivarlo y agotarlo mediante engaños y elusiones.

<sup>55</sup> No siempre la justicia divina llega tan rápidamente: Plutarco escribió un texto llamado precisamente *sobre la demora del castigo divino*. Que nadie se engañe: los dioses se pueden demorar, pero su justicia siempre se cumple. Cfr. el volumen VIII de Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. *Obra completa*.

<sup>56</sup> En efecto Edipo no es un Rey de hecho y derecho, sino la sombra tiránica incompleta de un *anax*.

<sup>57</sup> Un problema parecido se plantea a la hora de reemplazar, a causa de su jubilación, a los grandes pilares de las facultades con profesores más jóvenes. ¿Como puede una tenue linterna ocupar el lugar de un sol? A pesar de cierto tono general de sarcasmo con el que el presente prólogo fue elaborado, esta cuestión está planteada con la máxima seriedad y buena fe.

mediante el cual el pensador desarrolla una visión de las cosas profanatoria de toda tradición»<sup>58</sup>.

Para decirlo de otra manera, quien practica filosofía está intrínsecamente destinado, entendiendo esta palabra en su sentido trágico más profundo, el relacionado con el hado, a un desencuentro con sus maestros, y esto en tanto en cuanto éstos poseen un carácter esencialmente secularizador con respecto a sí mismos. Edipo, el filósofo *no iniciado* o el presuntuoso por excelencia, por su rechazo de Dioniso y su carácter esencialmente apolíneo, está sin embargo destinado a encolerizar a Apolo y a atraer sobre de sí su venganza.

«Pero esta cualidad [la de no ser iniciado] no es para él, escandalosamente, una privación; tiene el signo de la liberación y la esperanza. El filósofo, en su tipo más extremo, pretende capturar la verdad en la actitud autónoma que tiene el signo de la liberación y la esperanza. El filósofo, en su tipo más extremo, pretende capturar la verdad en la actitud autónoma de su razón y por autorreflexión, sin la ayuda de un dios o un maestro» (ibíd.).

Decir que la filosofía es un negocio individualista no basta y no parece lo suficientemente radical. Hay que decir, de manera absolutamente contraintuitiva y opuesta a cualquier experiencia cotidiana de aprendizaje, que la filosofía *empieza siempre desde cero*. Las consecuencias directas de esta proposición se inscriben en el reino del absurdo, y la paradoja que ésta entraña debería suscitar una sensación de extrañamiento al estilo carrolliano, ya que el corolario implícito de esta afirmación conlleva necesariamente la idea de que la filosofía *no pertenece al ámbito escritural*, en tanto en cuanto éste es ya-siempre el campo de los maestros, de la sabiduría sagrada y heredada, y en definitiva de la verdad del Otro<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Goux, *Edipo Filósofo*, 118.

<sup>59</sup> Ong (op. cit.) ha puesto de manifiesto incluso cómo el concepto mismo de *verdad* como algo opuesto a la *mentira* vaya indisolublemente asociado a una mentalidad escritural: solo cuando la palabra se torna *cosa*, referencia material que perdura en el tiempo, es posible referirse a ella como a algo verdadero en tanto que estable y fijado una vez por todas. Por el contrario, para una mentalidad oral, las palabras no solo no se refieren a las cosas, sino que *solo* se refieren a sí mismas, con el resultado de que lo verdadero y lo falso no adquieren mayor sentido por su ser volátil. Sin embargo, la cuestión es más compleja, porque por un lado la escritura torna la palabra en objeto, *cosificando* así la verdad, pero también, por el otro lado, permite la escisión, como ya vimos, entre saber y sujeto. El saber escritural puede tornarse un fantasma, un espíritu desencarnado que merodea en el mundo sin dueño.

Efectivamente, si consideramos el Descartes de las *Meditaciones*, como hace Goux, como un *après coup* edípico, esto es, la manifestación postergada en el tiempo de una dimensión que siempre estuvo presente *ab initio*, no hallamos en él herencia escritural alguna: se trata por supuesto de *meditaciones*, de un sentarse a reflexionar en la soledad<sup>60</sup>. De Descartes se puede decir, evidentemente con una hipérbole imprecisa, lo mismo que se dijo de Heráclito, esto es, que no fue discípulo de nadie<sup>61</sup>: «La negociable e inmediata transparencia del concepto sustituye a la prueba gradual y difícil propia de la profundidad simbólica [del rito iniciático]»<sup>62</sup>.

Uno de los efectos de letra consiste precisamente en poder suprimir al maestro, la letra produce justamente esa *Verfall der Aura* que es propia de la presencia viva, oracular y aurática del maestro, de manera que el lector lee siempre *en ausencia* del maestro, se trata de una dimensión pedagógica fantasmal cuya reproducibilidad la seculariza. Quien lee se torna, cual bedel de la biblioteca borgesiana, en el depositario virtual del saber absoluto, que se produce para él como un desfile de maestros espectrales ausentes.

La escritura, a la manera del álbum fotográfico de retratos familiares, permite así la recapitulación de la historia de los maestros, no solo en su dimensión fantasmal, sino también en su carácter de sincronizar lo que en su momento fue diacrónico. Como un fotomontaje o un árbol genealógico, que permite la yuxtaposición de distintos momentos espaciotemporales bajo una misma representación sincrónica, la escritura permite, mediante el desfile, recapitular a los maestros ausentes poniéndolos a dialogar entre ellos. La tradición de los diálogos entre muertos, claramente inspirada en la prosopopeya, que produce la ficción de una conversación entre maestros de la humanidad de antaño fallecidos, no hace más que resaltar *après coup* el vínculo originario entre maestros y escritura.

Pero si la filosofía es lo que siempre empieza de cero, cada comienzo es en cierto sentido una re-fundación, la pregunta de qué hacer con los maestros se enlaza

---

<sup>60</sup> Como nos advierte el Talmúd, solo en la soledad hay que temer a los espectros. Cfr. «Talmud. Berakhot 3b».

<sup>61</sup> El método que Descartes aprendió de Ignacio de Loyola es por cierto muy edípico, ya que está pensado de manera que la interioridad misma del sujeto suprima la necesidad del maestro. Frente a las más variadas “*Lecturas de*” que pueblan el universo teológico, el método de reflexión que Descartes aprendió en *La Flèche* prescinde precisamente de toda referencia escritural.

<sup>62</sup> Goux, *Edipo Filósofo*, 123.

indisolublemente con la de qué hacer con la escritura. La presunción de quien pretende prescindir de un maestro debería, por coherencia, alcanzar en la misma medida a la letra. La actitud edípica en este sentido podría ser, por la misma paradoja apolínea, un efecto de letra: quien sabe leer no necesita de la presencia de un maestro. De esta manera, Tiresias enseñaría a escuchar, pero jamás a leer, porque sabe demasiado bien que eso significaría, peor aún que su muerte, una declaración de inutilidad.

Pero Edipo parece llevar la cuestión más lejos, su rechazo de la sabiduría pretérita se inscribe precisamente frente al pasado en su totalidad. Edipo, en tanto que rechaza la iniciación, no conoce recapitulación alguna, sino que es nuevo comienzo frente al enigma. Su actitud para con los maestros no choca con la auraticidad típica de éstos, reivindicando entonces para sí el puesto de guardián de la biblioteca universal, abogando en definitiva por la escritura, sino que se posiciona presuntuosamente como nuevo comienzo<sup>63</sup>. La historia, para Edipo, debería recomenzar cada vez de nuevo, respondiendo una y otra vez lo mismo al enigma de la Esfinge: “*el hombre*”.

Sócrates, que se presenta como el eslabón entre Edipo y Descartes, no sólo tampoco tenía maestros, sino que posee un rasgo marcadamente anti-escritural. La imposibilidad de adquirir algo parecido a una *obra completa* de Sócrates es en este sentido sintomático y no puede sorprender, y no es por casualidad, que los dos elementos, la falta de maestría y el rechazo de la escritura, se den a la vez, como por otra parte nunca más volverán a darse en la filosofía.

El lugar vacío del saber que Sócrates ocupa no puede por definición escribir, no puede tornarse *auctoritas* ni *ipse dixit*, esto es, no puede convertirse en *cita*. Sócrates, por su propia naturaleza, no es *citabile*, y como Goux no deja de subrayar, la obra de Platón y todos los intentos de transmisión positiva de la enseñanza socrática son «un intento de reparar el escándalo producido por ese gesto, de apaciguar la insurrección iniciada por

---

<sup>63</sup> Como ya dejamos explícito en la n. 30, si tuviéramos que encontrar un personaje para quien escribe el presente texto, más que la del escritor o aún menos la del *pensador*, la que encajaría mejor sería más bien la figura del lector, del aficionado a los textos. No tomamos partido con la arrogancia de Edipo entre otras cosas porque significaría renegar el placer de la lectura que una tesis doctoral precisamente permite, pero aun así es una posición que genera ciertas paradojas que vale la pena examinar.

Edipo»<sup>64</sup>. Sócrates no solo no tiene maestros, sino que tampoco se sitúa, al contrario de los modernos gurús, en el lugar del no saber que sin embargo enseña. Su enseñanza no es la propia de un paranoico, esto es, no es la de un maestro. En el *Menón* platónico el lugar en el que Sócrates se instala podría ser el del pedagogo: el otro, el discípulo, no es más que un niño esclavo y, en este sentido, ¿qué mejor *otro* para presentarse uno como maestro? Pero no, Sócrates, lejos de ser el paladín del saber para con el otro, lejos incluso de decirle al esclavo “*Ve, investiga y vuelve con el saber porque yo soy un amo perezoso*”, tan perezoso que ni siquiera se molestó en iniciarse en los misterios de Eleusis, le enseña al niño a ser autodidacta, a prescindir de todo maestro.

La posición de Sócrates para nosotros es en efecto curiosa: ¿quién podría decir que no pertenece a la historia de la filosofía y desecharlo de su consideración? Pero al mismo tiempo ¿quién hoy, en su sensato juicio, podría afirmar que se inspira en Sócrates para el desarrollo de su propia reflexión personal y de su personalidad filosófica? ¿Acaso lo único que queda es tratarlo cómo a una vieja gloria, perteneciente al panteón de la disciplina, pero ya pasada de moda?

No olvidemos, en esta interpretación visiblemente apresurada, que una de las consecuencias implícitas del *empezar siempre desde cero*, de la negativa a ser la recapitulación del saber de los antepasados, parece ser el cuestionamiento radical de lo que significa el *progreso* para la filosofía. En efecto, ¿cómo puede haber progreso en el conocimiento si tratamos de emular a Edipo y rechazamos una y otra vez la sabiduría de Tiresias? Si cada uno tuviese que sentarse en su cómodo sillón para llevar a cabo el acto cartesiano de la duda hiperbólica, si cada vez la filosofía tuviese que empezar de cero, ¿cómo podría darse avance en el conocimiento?

Para el discurso de la ciencia sería absurdo y contraproducente si cada uno tuviera que redescubrir y redemostrar nuevamente la historia, por ejemplo, de la matemática y de la geometría desde Tales. La transmisión escritural torna ese *redescubrir* un procedimiento metafórico, a través del cual el novicio desanda más o menos rápidamente

---

<sup>64</sup> Goux, *Edipo Filósofo*, 143. Y después de manera aún más clara: «aunque Sócrates presenta una peligrosa proximidad con el “sabio” que ha sabido resolver el enigma por sí solo, la filosofía de Platón al otorgar a Sócrates su conocido lugar representa un dispositivo de protección contra la radicalidad de Edipo. [...] Se podría adjudicar a la República de Platón el subtítulo “De una figura no edípica del filósofo”». Id. p. 146.

la historia de la ciencia y recapitula sus conquistas *dándolas por sabidas* y por demostradas.

¿Por qué entonces a la filosofía le espera un lugar tan áspero y desconfiado para con la sabiduría heredada? ¿Qué hay en Tiresias que suscita tanta desconfianza? En este sentido el chiste que se le hace a los filósofos, que éstos nunca suelen tomar bien, de que no solo *no responden definitivamente a ninguna pregunta*, sino que también de una manera u otra *siempre giran alrededor de las mismas cuestiones*, pues este chiste tiene, como suele ser a menudo el caso con el *Witz*, algo de verdad. Si la indagación filosófica parece en efecto girar siempre en torno a lo mismo, con el resultado de poder parecer un esfuerzo cansino y tal vez fútil, es porque quizás la *recapitulación* del saber típica de la ciencia, en filosofía, no lo es todo, sino que existe un *resto*, propiamente filosófico, que una y otra vez comienza desde cero.

Entonces lo que de saber absoluto, de suma de saber recapitulado, poseen los maestros en filosofía, es lo *menos filosófico* que éstos poseen, lo cual no quiere para nada decir que no poseen algo de *lo* filosófico, sino que significa más bien que lo poseen siempre en tanto que *resto* con respecto al saber heredado.

El maestro talmudista Schemajah Hillel, el archivero de la novela de G. Meyrink, *Der Golem*, responde ante una acusación de hablar en «Fragen, die jedesmal anders lauten, und Antworten, die jeder anders versteht»<sup>65</sup> de una manera enteramente críptica, tan críptica que explica a la perfección ese *resto* propio del método filosófico:

«Der Fragende erhält die Antwort, die ihm not tut: sonst ginge nicht die Kreatur den Weg ihrer Sehnsucht. Glauben Sie denn, unsere jüdischen Schriften sind bloß aus Willkür nur in Konsonanten geschrieben? – Jeder hat sich selbst die geheimen Vokale dazu zu finden, die ihm den nur für ihn allein bestimmten Sinn erschließen, – soll nicht das lebendige Wort zum toten Dogma erstarren»<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Preguntas, que son diferentes cada vez, y respuestas que cada uno entiende de manera diferente.

<sup>66</sup> El que pregunta recibe la respuesta que necesita: de lo contrario, la criatura no seguiría el camino de su anhelo. ¿Crees que nuestros escritos judíos están escritos en consonantes simplemente por arbitrariedad? - Todos tienen que encontrar las vocales secretas por sí mismos, que abren el significado destinado para él solo, - la palabra viva no debe solidificarse en un dogma muerto. Cfr. *Der Golem*, en Meyrink, *Gesammelte*

No se nos ocurre mejor manera para expresar la transmisión del saber y su ruptura, eso es, el problema de qué hacer con los maestros, que presentar la cuestión bajo la forma de un dispositivo significante cabalístico, que adquiere así casi los rasgos de un juego de letras; se trata sin duda del juego del *ahorcado*, en el que el jugador tiene que introducir sus letras en una atmósfera patibularia que nos remite directamente al cadalso y a la *Galgenironie* (ironía patibularia). En efecto el juego del *ahorcado* es el juego de la verdad torturada: al que llegue demasiado tarde para la verdad y se retrase en introducir sus letras, le tocará en suerte asistir a su aparición e inscripción colgando de una soga.

Esto es decir que los maestros no manejan *lo* filosófico en tanto que padres, sino en tanto en cuanto son a su vez hijos huérfanos parricidas, o, mejor dicho, hijos de nadie, que rompieron con la herencia ya-siempre muerta y refundaron cartesianamente el pensamiento *ab initio*.

El triple gesto cartesiano de rechazo de los maestros en aras del ser autodidacta, el recurso al cogito para la disolución del misterio, y su instalación como *señor y poseedor de la naturaleza* repite a nivel simbólico y metafísico los tres contra-gestos que Edipo inscribió en el mito, a saber, el parricidio, la respuesta dada a la Esfinge, y la posesión de la madre. Cada uno de estos gestos cartesianos, que configuran el filosofar como una tarea *filiarcal*, no podría a partir de sus mismas premisas producir la repetición de un saber muerto, sino que sitúa a quien practica filosofía siempre en una posición de desamparo con respecto al saber y al *ipse dixit*. El destino de Sócrates, marcado por el desamparo, es prueba de ello.

Claro está, toda liberación es a la vez pérdida y orfandad, y quien se libera de las ataduras profesoras enseña la echa en falta: liberarse de la paranoia del maestro significa inmediatamente, para la lógica mítica y no solo para ella, tener que recurrir a la

---

*Werke*, pos 1756. El Lacan de los cuatro discursos, en el denominado *discurso universitario*, habla precisamente de la reproducción en el mismo de un saber muerto.

propia<sup>67</sup>, de otra manera la Esfinge no dudará en devorar al novicio modesto que le responda “*lo siento, no lo sé, nadie me lo explicó, ni se me ocurre nada*”<sup>68</sup>.

El carácter auto-fundacional del gesto filosófico, que es del alumno en la misma medida en la que fue del maestro, debería haber despertado un paralelismo, que para nosotros será especialmente fecundo, con el acto autológico del soberano schmittiano. Éste también, como afirma Goux, al que sin embargo se le escapa el parangón, en relación con el gesto cartesiano, «proclama su autonomía absoluta; funda su legitimidad sobre él mismo»<sup>69</sup>. Dicho de otra manera, el soberano tampoco tiene maestros. Su decisión es absoluta, hija de nadie, parangonada estructuralmente a la irrupción divina precisamente por su carácter de intromisión radical en el orden del mundo, en nuestro caso en el orden de la transmisión del saber.

El filósofo edípico, de manera quizás aterradora, será aún hijo de nadie, pero es hermano mellizo del soberano decisionista, las dos figuras se entremezclan hasta confundirse: los dos rompen con el universo simbólico heredado y preexistente, se entrometen en el discurso para disrumplirlo y fundar *ex novo* un nuevo orden<sup>70</sup>.

Lo que les acomuna además es la *falta sustantiva de legitimidad*, considerado que se auto-legitiman: la lectura de Edipo como *túrannos*, esto es, soberano ilegítimo, cobra

---

<sup>67</sup> Ahora bien, ¿qué es más paranoico, creer que el otro efectivamente despliega un plan para el cosmos o que uno mismo lo posee? Dicho en otros términos, ¿es más paranoico un Edipo que le hace caso a Tiresias o uno que cree poder producir solo *la* respuesta para lo criptofórico del mundo?

<sup>68</sup> Podemos imaginar, con la ayuda de cierta dosis de surrealismo, un sistema universitario en el que en los exámenes no se pregunte por el origen del cosmos según Platón, sino según el mismo estudiante. De la misma manera en que no es aceptable responder “no lo sé” a la primera pregunta, en aquel mundo paralelo ¿sería aceptable responde análogamente? Si en el primer caso lo que se castiga es la falta de conocimiento heredado, en el segundo se castigaría directamente la admisión de no ser un paranoico. Hace falta otro irreverente como Lacan para afirmar que la ciencia *en su totalidad* posee un carácter intrínsecamente paranoico, debido a su deseo de hallar una explicación unitaria y oculta de lo que aparece como multiforme, proyectando así el problema de la paranoia en el origen mismo del conocimiento.

<sup>69</sup> Goux, *Edipo Filósofo*, 160. El autor parece no darse cuenta de la semejanza estructural entre las dos figuras, y por eso no advierte sobre los peligros intrínsecos a la actitud edípica, más allá de relevar que, efectivamente, el mito mismo se encargó en su momento de castigar esa perversión ilegítima del filósofo rey.

<sup>70</sup> Ambos, por consiguiente, se sienten extremadamente solos, ya que la soledad es un rasgo esencial de lo performativo: quien rompe sus cadenas ancestrales, quien no se inicia en el orden simbólico de la comunidad ni se somete a las pruebas iniciáticas, está destinado a estar solo.

ahora un nuevo valor, ya que éste no puede más que ser ilegítimo en tanto en cuanto se legitima a sí mismo. Mientras que el *anax* se inscribe en el régimen iniciático, se instala a partir de la transmisión de un orden simbólico heredado, el filósofo tirano, al auto-desheredarse, quiebra e instituye a la vez.

Si hemos empezado el presente prólogo remitiéndonos a los poetas, parece que lo estemos acabando de manera bastante más sombría. Pero ¿acaso la definición de *genio* no prevé un sujeto artístico en estado de excepción permanente? En este sentido parece que la enseñanza de Schmitt para el campo de la metodología podría trascender los límites de lo que normalmente se le suele atribuir, esto es, la necesidad de comprender los conceptos en un marco de sentido polémico, y dirigirse directamente al corazón de la producción simbólica como acto edípico originario de declaración del estado de excepción.

El artista, el filósofo y el soberano, una triada sospechosa y escalofriante para las aplicaciones que tuvo a lo largo del siglo XX<sup>71</sup>, una triada en estado de excepción permanente cuya producción simbólica se manifiesta a partir de su falta de legitimidad auto-legitimante, esto es, su falta de maestros. De manera parecida a lo que le sucedió al Ulises de Adorno y Horkheimer en su *Dialektik der Aufklärung*, que *ab ovo* entraña ya las contradicciones de la Ilustración, parece que esta es la dirección hacia la cual apunta la ruptura edípica.

Si esto es así, quizás mejor entonces quedarnos amparados bajo la sabiduría de Tiresias, y adentrarnos en el campo de la filosofía a través de esas maniobras prosopopéyicas que señalamos anteriormente. No se trata aquí necesariamente de tomar partido, sino de desentrañar los peligros que yacen ocultos debajo de las dos posturas, no vaya a ser que, irónicamente, el remedio acabe por ser más dañino que la enfermedad que se quiso en origen curar.

---

<sup>71</sup> Recordemos en este punto las que podríamos llamar las tres H del nacionalsocialismo: Hitler, Heidegger y Hölderlin. El soberano que lee del filósofo lo que a su vez éste aprendió del poeta inspirado por la voz de los dioses. Dicho de otra manera, el filósofo como *daimon* mediador entre un paranoico y un esquizofrénico.

## Introducción

### Aquiles guarda su escudo

¿Qué hicimos con las imágenes? El desarrollo histórico de la filosofía muestra una clara actitud iconoclasta, basada en la idea de que una imagen jamás vale más que mil palabras. Y sin embargo, la exposición de una imagen como la portada de la *Sacred Theory of Earth*<sup>72</sup> o los emblemas barrocos poseen ciertamente un gran poder explicativo. ¿Será quizás que la filosofía se reputa a sí misma demasiado abstracta para poder contar con imágenes?

Pero también hay imágenes abstractas; el siglo XX nos proporciona unas herramientas visuales muy importantes para la representación de lo abstracto. Y no nos referimos solamente al llamado arte abstracto, sino quizás aún más a las geometrías imposibles propias de la topología. Si con toda evidencia Lacan supo sacar mucho partido de la efigie de la familia Borromeo, también está claro que las representaciones visuales de la dialéctica hegeliana como un movimiento fractal pueden tener un alto valor pedagógico.

Quizás precisamente en esto resida la mala relación de la filosofía con las imágenes, a saber, en que, a pesar de ser tratadas con la benevolencia con la que se mira a un niño esforzándose en llevar a cabo una tarea que lo supera, nunca pasan del ámbito pedagógico, nunca son capaces de asomarse al universo de las operaciones realizadas por los adultos.

Como si se dijera que las imágenes sirven para explicar a los otros, a los más lentos, los que no llegan a captar el concepto en su pureza, sean éstos unos alumnos todavía en el camino de la iniciación o directamente oyentes y lectores de cuyas capacidades de abstracción se duda abiertamente. En este caso, el uso de imágenes podría resultar hasta ofensivo para el interlocutor, que bien consciente de sus capacidades podría indignarse por la falta de confianza del interlocutor en las mismas, exclamando irritado *¡mire usted, no me trate como a un niño, guarde ya esas imágenes!*

En este sentido la cultura medieval de la metafísica más abstracta, que sin embargo se ve tan bien representada en las catedrales, o los conceptos apoteósicos, cual p. e. el Saber Absoluto hegeliano, por otra parte magníficamente representado en la Biblioteca

---

<sup>72</sup> Burnet, *The Sacred Theory of the Earth* [1691].

borgesiana, no parecen haber ayudado la conmistión de imágenes y filosofía. ¿Quién podría, en efecto, dibujar el Saber Absoluto?

Podría ser también que se trate de un problema de transducción<sup>73</sup>. Si es verdad que del paso de la imagen a la palabra escrita mucho se pierde, pérdida que dificulta sobremanera la crítica de las pinturas, también es verdad lo contrario: del texto a la imagen la merma parece irrecuperable. Si en la écfrasis se produce un resto, un valor añadido que el arte debe considerar, para la filosofía ese resto no tiene valor alguno. El ascetismo del filósofo, que raramente concede la cortesía de tan solo un ejemplo, no se deja seducir por ese *plus* producido por el procedimiento ecfástico. El camino opuesto a la écfrasis, el que conduce del texto a la imagen, no solo no produce, como en el caso del arte ecfástico, un resto considerado como *plus*, sino que, directamente, representa para la filosofía un *minus*.

¿Cuál es pues el problema de la filosofía con las imágenes? En buena tradición paulina, que no se cansa de contradecir a los otros con su “*pero yo os digo*”, rechazamos la convicción de que se trate solamente de un problema de transducción. No descartamos el argumento por inválido, solo queremos apuntar hacia otra dirección, hacia una razón más sustancial, a saber, la iconoclastia.

La iconoclastia es literalmente la destrucción de las imágenes, y, como tal, representa un deseo que introducimos en el corazón de la filosofía. Pero hay una palabra mágica que yace en el fondo de la iconoclastia, a saber, gnosis. La filosofía, que jamás quiso esconder su rechazo iconoclasta de las imágenes, apunta hacia la destrucción de la materia icónica, intrínsecamente decaída y carente, para liberar el componente neumático del sentido, absolutamente volátil y divino.

### **Captatio malevolentiae**

No sería admisible pues proporcionar imágenes para el desarrollo de la argumentación, pero sí creemos en el uso de personajes, figuras que personifican conceptos, porque la introducción de imágenes es una manera excelente de decir lo que uno quiere decir. Al mismo tiempo, uno puede desaparecer detrás de la imagen, según el

---

<sup>73</sup> Se habla de *transducción* en referencia al cambio de un tipo de señal a otra. Aquí se usa para indicar el pasaje de un tipo de medio comunicativo a otro.

principio del *larvatus prode*, retrasando su propia aparición en el escenario, de acuerdo con la regla dorada del iceberg hemingwaiano, según la cual lo que dona dignidad al movimiento del iceberg discursivo es, más que su parte visible, la omisión de los siete octavos sumergidos de su cuerpo. Dicho de otra manera, *show, don't tell*<sup>74</sup>.

Como se habrá entendido procedemos de acuerdo con una comprensión de las imágenes “por equivocación”, cuyo papel en el proceso histórico ideal nos resulta ampliamente familiar<sup>75</sup>. Estratégicamente parece una manera de proceder infalible: impide sistemáticamente que alguien interpele al autor para decirle “*usted aquí se equivoca*”. Si de lo que se trata es precisamente de equivocarse de manera productiva, con lo cual el juicio sobre la labor de escritura no tiene el movimiento retrógrado típico de la exégesis, sino más bien veta la genealogía de la cita, circunscribiéndose a los estrictos límites del texto. Visto que mediante el equívoco productivo se bloquea metódicamente el regreso a la *mens auctoris*, el lector se ve enfrentado al siguiente dilema que puede figurarse bajo la forma de un *aut-aut*: o se actúa una operación de rechazo sistemático del producto, rechazando al mismo tiempo el proceso productivo, o se adentra uno en un mundo en el que, carrollianamente, nada es lo que parece.

### **Si conocieras el tiempo tan bien como yo...**

Empezamos, pues, a proponer imágenes y, la mayoría de las veces, a malinterpretarlas sistemáticamente para que se tornen imágenes dialécticas, es decir cargadas de contenido histórico, y sirvan de guía en el desarrollo de la argumentación.

---

<sup>74</sup> Esta es nuestra respuesta a una filosofía que se rige por un formato más didascálico, muy típico de la moderna academia alemana, según el cual la argumentación se articula a partir de un anuncio, una declaración de intenciones, que debería de alguna manera ahorrar al lector el esfuerzo de leer el texto o por lo menos de reasegurarlo, si no sobre el valor de éste, por lo menos sobre su corrección. El método de la omisión y elisión, por el contrario, pone al lector en jaque y le obliga a confrontarse con el material textual, no sólo del autor, sino también del coro espectral que éste continuamente evoca. Por otra parte, y que no se tome esta nota como un protréptico, este mismo método de la elisión, truco por otra parte barato y que guarda alguna semejanza con cierto shows de magia, también sitúa al lector frente a la posibilidad real de hacer del texto cenizas.

<sup>75</sup> «Die produktive Rolle des Missverständnisses in der Geschichte ist uns bekannt. Vielleicht ist jede Übernahme im ideengeschichtlichen Prozess nur auf dem Wege eines solchen fruchtbaren „Missverstehens“ möglich». (Somos conscientes del papel productivo de los malentendidos en la historia. Quizás cada asunción en el proceso histórico-ideal solo sea posible en la vía de semejante "malentendido" fructífero). Cfr. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 45.

En línea con la atmosfera chistosamente patibularia de nuestro prólogo metodológico, podríamos empezar con una curiosa pareja de condenados: el Jesús gnóstico crucificado del Apocalipsis copto de Pedro, el que hallamos en los manuscritos de Nag Hammadi, y el *Hatter*, el Sombrerero de *Alice in Wonderland* para el cual son *siempre* las seis de la tarde.

Ambos han sido condenados, ambos hacen muestra de una profundísima *Galgenironie*: tanto el Redentor, que se ríe en la cruz: «He stands joyfully looking at those who persecuted him [...] he laughs at their lack of perception, and he knows that they are born blind»<sup>76</sup>, como el *Hatter*, condenado por haber tratado de *asesinar el tiempo* con un estribillo desafortunado, que se pasa el tiempo engañándolo con acertijos insolubles y tomando té. Cuando, dirigiéndose directamente a Alicia, afirma «If you knew Time as well as I do»<sup>77</sup>, se expresa en lo que aparece casi como un jeroglífico gnóstico, pronunciado por alguien que posee un conocimiento, esto es, una gnosis, directo del tiempo como tal. Pero en relación con la *Galgenironie* hay una diferencia fundamental entre las dos máscaras, a saber, que mientras que el *Hatter* es indefinidamente prisionero del Tiempo, el Jesús apocalíptico sabe que su condena está sujeta a plazo, experimenta el tiempo como término. Dicho de otra manera, sabe muy bien que está del lado de la escatología.

Se podría escoger a un personaje menos *sui generis* que el *Hatter*, por ejemplo, el mismismo Marco Aurelio:

«Así como los juegos del anfiteatro y de lugares semejantes te inspiran repugnancia, por el hecho de que siempre se ven las mismas cosas, y la uniformidad hace el espectáculo fastidioso, así también ocurre al considerar la vida en su conjunto; porque todas las cosas, de arriba abajo, son las mismas y proceden de las mismas. ¿Hasta cuándo, pues?»<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> (Se queda mirando alegremente a los que lo perseguían [...] se ríe de su falta de percepción, y sabe que han nacido ciegos). Para los manuscritos gnósticos de Nag Hammadi hacemos siempre referencia, en caso de que no se trate de citas mediadas por otros autores, a la monumental edición canónica inglesa de J. M. Robinson. Para la cita cfr. Robinson (Ed.), *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Vol. IV*, 245.

<sup>77</sup> Si conocieras el tiempo tan bien como yo. Cfr. Carroll, *Alice's Adventure in Wonderland*, 101.

<sup>78</sup> «Ὡσπερ προσίσταται σοι τὰ ἐν τῷ ἀμφιθεάτρῳ καὶ τοῖς τοιοῦτοις χωρίοις ὡς ἀεὶ τὰ αὐτὰ ὁρώμενα, καὶ τὸ ὁμοειδὲς προσκορῆ τὴν θεάν ποιεῖ, τοῦτο καὶ ἐπὶ ὅλου τοῦ βίου πάσχεις· πάντα γὰρ ἄνω κάτω τὰ αὐτὰ καὶ ἐκ τῶν αὐτῶν. μέχρι τίνος οὖν». Aurelio, *Meditaciones*, 125, VI.46.

En efecto, la pregunta “¿hasta cuándo?” se sitúa precisamente en el umbral entre eterno retorno y escatología, entre el estar atrapado en la hora de los juegos del anfiteatro y la consciencia, o por lo menos la sospecha, de que el espectáculo se acabará. Sin embargo, el *Hatter*, siendo precisamente una máscara, personifica sin mediaciones la condición del prisionero que se ríe frente a su condena imposible, sin ni siquiera poseer la elevación grandilocuente del *Übermensch* nietzscheano, única creatura que puede tolerar el destino del eterno retorno.

No hace falta la risa de Jesús para encontrarnos con figuras que en ningún caso son prisioneras del tiempo. En efecto, en el interior de la escatología cabe otra posibilidad, a saber, la de un tiempo acortado. Se trata de una postura típicamente paulina, en particular referida a la Carta a los Romanos, y se expresa de una manera asombrosamente concentrada en la expresión intraducible «ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν» (Rm. 7,29), *ho kairos synestalmenos estin*.

La expresión pivota sobre dos ejes, por un lado, el *kairos* como opuesto al tiempo lineal y cronológico, y por el otro el *synestalmenos*. Por razones intrínsecas a las lenguas modernas, que tienen que ver con su misma estructura, el alemán, en tanto que idioma más sintético con respecto a sus contemporáneos de origen latino, resulta más indicado para arriesgar una traducción, razón por la que citamos directamente un fragmento de Lehnert, que nos permite instituir un campo semántico enteramente interior a la lengua alemana:

«Die Zeit ist kurz». Wörtlich: Sie ist zusammengedrängt, *synestalmenos* – ein Partizip des griechischen Verbes *systemein*. Es bezeichnet eine Bewegung, die sich nach innen wendet, die etwas auf sich selbst zurückführt: ...verdichten, einschrumpfen, eindampfen, zusammenfalten, zusammenziehen [...] Das Vergangene ist eingeholt, und alle Aufmerksamkeit ist auf das gerichtet, was kommt. Die Zeit – implodiert: *Jetzt*»<sup>79</sup>.

Se trata por supuesto de un concepto teológico y filosófico sobre el cual han llovido ríos de tinta, con lo cual sería impensable hacer tan solo un esbozo de la tradición que se

---

<sup>79</sup> «El tiempo es corto». Literalmente: está comprimido, *synestalmenos* - un participio del verbo griego *systemein*. Denota un movimiento que se vuelve hacia adentro, que lleva algo de regreso a sí mismo: ... condensar, encoger, evaporar, plegar, contraer [...] El pasado ha sido atrapado y toda la atención se centra en lo que está por venir. El tiempo implosiona: *ahora*. Cfr. Lehnert, *Korinthische Brocken: Ein Essay über Paulus*.

originó a partir del ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν paulino. Pero por el contrario no es imposible ponerle cuerpo a esta dimensión teológica mediante una imagen. Ante todo, hay que evocar la novela de Kafka *Ein Traum*, cuyo protagonista:

«Josef K. träumte: Es war ein schöner Tag und K. wollte spazieren gehen. Kaum aber hatte er zwei Schritte gemacht, war er schon auf dem Friedhof. A lo que Goodman-Thau comenta: die Zeit wird zusammengezogen, die Trennung zwischen Leben und Tod aufgehoben»<sup>80</sup>.

Salir de casa para encontrarse *ya* en el cementerio responde al mismo movimiento que sugiere Lehnert cuando, mediante la compresión del tiempo paulina, describe el contraerse de la musculatura tiesa y vibrante del depredador que se agacha antes de arriesgar el salto (ibíd.).

Pero podemos matizar aún más y proporcionar una imagen más precisa sirviéndonos de otro gran recurso literario, esta vez aquella especie de *midrash* rabínico que representa el *Joseph und seine Brüder* de Thomas Mann.

«Es ist ein Land weit unten, das Land Hagars, der Magd, Chams Land oder das schwarze geheißen, das äffische Ägypterland. Denn seine Leute sind schwarz an der Seele, wenn auch rötlich von Angesicht, und kommen alt aus Mutterleib, so daß ihre Säuglinge kleinen Greisen gleichen und schon nach einer Stunde anfangen, vom Tode zu lallen»<sup>81</sup>.

Por la regla del iceberg, el fragmento es tan claro que apenas necesitaría de un comentario, y nos parece que, tras imprimirle una vuelta de tuerca ulterior al sueño de K., nos deja con una imagen muy potente para el *synestalmenos* paulino. Los vagidos del recién nacido, enseguida, esto es, *ya*, repican a muerte. No se trata en ningún caso de hijos del uróboro, la serpiente alquímica y jeroglífica que se engulle su propia cola: los hijos

---

<sup>80</sup> Josef K. soñó: Era un día hermoso y K. quería dar un paseo. Pero apenas hubo dos pasos ya estaba en el cementerio. A lo que Goodman-Thau comenta: el tiempo se contrae, la separación entre la vida y la muerte queda abolida. Cfr. Goodman-Thau, «Erlösung im Aufschub», 180. Es de notar cómo la expresión de Goodman-Thau “die Zeit wird zusammengezogen” se corresponde exactamente con el “zusammenziehen” de Lehnert.

<sup>81</sup> Es una tierra muy lejana, la tierra de Agar, la doncella, la tierra de Cham o la llamada negra, la tierra simiesca de Egipto. Porque su gente es negra de alma, aunque de rostro rojizo, y salen viejos del seno materno, de modo que sus bebés son como viejitos y al cabo de una hora empiezan a emitir vagidos de muerte. Cfr. Mann, *Joseph und seine Brüder. Vier Romane in einem Band*, 70.

de la tierra de Egipto no están atrapados en el círculo apocatástico de nacimiento-muerte-renacimiento, sino que son ya hijos de un tiempo escatológico, dirigido hacia el futuro, del nacimiento hasta la muerte, pero al mismo tiempo contraído y encogido.

### **Die Welt ist dazu da, um von uns kaputt gedacht zu werden**

Colocar en este punto el encogimiento del tiempo sirve para mostrar la trama de nuestro texto, en tanto que es a toda vista una puerta estratégicamente situada para ir más allá del espejo, imagen carrolliana y paulina a la vez, para desembarcar del otro lado, en donde las cosas existen invertidas. Por esta razón, habrá de ocuparse de ese movimiento temporal inverso, simétrico con respecto al *synestalmenos*, esto es, del ensanchamiento. Frente al *καίρòς*, tiempo concentrado y puntiforme, nos ocuparemos de *χρόνος*, tiempo extendido y diferido.

Enfrentemos dos fragmentos. Empecemos por Apocalipsis 12,12:

«Por lo cual alegraos, cielos, y los que moráis en ellos. ¡Ay de los moradores de la tierra y del mar! porque el diablo ha descendido a vosotros con gran ira, sabiendo que tiene poco tiempo».

Y contrastémoslo con lo que escribió Barth en su *Kirchliche Dogmatik*:

«Vergleichbar einem schon gebotenen Schach-Matt, nach welchem sich dann der geschlagene Gegner, wenn er nicht verständig genug ist, das zu unterlassen, noch einige Minuten überlegen mag, ob da wirklich gar keine Rettung mehr vorhanden sein möchte»<sup>82</sup>.

Es decir, la derrota del Enemigo es inevitable, es más, éste *ya* perdió, pero ha de continuar jugando la partida, o por lo menos ganar tiempo con una reflexión, por otra parte inútil, para eventualmente entrever alguna chispa de salvación. Como resume maravillosamente Moltmann comentando el susodicho pasaje de Barth «der Teufel ist schon «schachmatt», aber in seinem Unverstand spielt er noch weiter»<sup>83</sup>. Está claro que

---

<sup>82</sup> Comparable a un jaque mate que ya se ha ofrecido, después de lo cual el oponente derrotado, si no es lo suficientemente sensato para abstenerse de hacerlo, puede pensar durante unos minutos si realmente ya no podría darse en absoluto ninguna salvación. Cfr. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2. Die Lehre von Gott*, 769.

<sup>83</sup> El Diablo ya está en «jaque-mate», pero en su insensatez todavía sigue jugando. Cfr. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 28. Hay que tener cuidado con la edición castellana, en donde aparece el comentario del mismo Moltmann al fragmento de Barth que hemos traído a colación como si fuera una cita sacada de la

nos encontramos frente a dos diablos muy distintos: el bíblico desciende rápidamente, listo, despierto, de prisa y apurado, su tiempo se acaba y lo sabe, mientras que Barth nos restituye una imagen más sutil de un diablo procrastinador que, en su ignorancia, o más bien en su estúpido rezago, se toma tiempo y retrasa lo inevitable. Aunque se trata solo de un par de minutos, eso no importa, lo que cuenta es la diferencia a nivel estructural: por un lado un apurarse, por el otro un aplazar.

El que se nos reproche una aproximación por círculos, de dar vueltas para nunca llegar ni de avanzar en línea recta, tendrá toda la razón. Si el estilo debe decir algo de su objeto, tendremos que adoptar un estilo espiralado, una manera de decir que retrasa la aparición del *punto*, de esa conformación de sentido que, desde el comienzo, quiere uno hacer aparecer. Como sabemos, si uno dijera *ab initio* lo que quiere decir y precipitara de algún modo la argumentación, bastaría tan solo con leer la introducción.

Precipitar las conclusiones, contraer el tiempo, y con ello la narración, es una estrategia mortífera y, barthianamente, hace tumbar el rey sobre el tablero cuando aún hay tiempo para mirar alrededor en búsqueda de salvación. La literatura nos ha regalado un personaje, en este sentido diabólico, que saca precisamente del retraso su propia salvación. Nos referimos por supuesto a Sherazade, la hija del gran visir de Shahriar, protagonista y narradora de *Las mil y una noches*. Está claro, Sherazade sólo aplaza su final, en apariencia inevitable, a base de una narración indefinidamente enmarcada, que sin embargo le otorgará al fin y al cabo la salvación. La misma estrategia que condenó a diablo barthiano tiene en cambio, en el caso de la concubina, un éxito indudable: el sultán decide casarse y hacer de Sherazade una esposa de hecho y derecho, salvando su vida y la de un sinnúmero de jóvenes que, de otra manera, estarían de antemano condenadas. La que está *ya* condenada quiebra, retrasando su hado, las mallas de su destino.

Una tarea parecida, quizás más cercana a nuestra tradición, la desempeña Penélope, aun cuando con un matiz muy distinto. Leemos en la Odiseas [XIX, 138-156]:

«Al principio algún dios un ardid me inspiró en las entrañas. Del telar suspendiendo una urdimbre bien larga, tejía una tela suave y extensa y decíales a un tiempo: 'Pretendientes que así me asediáis, pues ha muerto Ulises, no tengáis tanta prisa en casar, esperad a que

---

*Kirchliche Dogmatik*, cuando en realidad es solo una paráfrasis. Cfr. Moltmann, *La Venida de Dios*, 34, n. 16.

acabe yo la tela que estoy trabajando, no pierda estos hilos. La mortaja será del insigne Laertes el día que le tome la parca fatal de la muerte penosa; que ninguna mujer entre el pueblo me lance reproches por faltarle un sudario teniendo tamañas riquezas.' Tal les dije; quedó persuadido su espíritu altivo; yo, entretanto, tejía mi gran tela en las horas del día y volvía a destejerla de noche a la luz de las hachas. Por tres años mantuve el ardid, convencí a los argivos, mas corriendo ya el cuarto, al volver la estación del comienzo y tornarse, en la fuga del tiempo, más largos los días, por mis siervas, las perras que en nada reparan, lograron sorprenderme y alzaron su voz increpándome a una: de este modo forzoso me fue terminar el tejido»<sup>84</sup>.

La estrategia parece ser a primera vista la misma, y en cierta medida lo es: Penélope *gana tiempo* sobre los pretendientes tejiendo y destejiendo la tela, procrastinando lo que sin duda le tiene que aparecer como inevitable. La diferencia principal no reside tanto, sin embargo, en el hecho de que ella no experimenta, como sí sucede con Sherazade, el tiempo *als Frist, als Galgenfrist*, ya que lo que está en juego no es su cabeza, sino más bien en que su retraso imprime solidez y estabilidad al universo simbólico de Ítaca. Dicho de otra manera, el efecto de su procrastinar no es la salvación o el perdón de la vida, la suya propia y de las demás, sino que funciona como un bastión para el mantenimiento del *status quo* político y social de la isla. Hasta que ella continúe con su tela, el poder seguirá en las manos de Laertes y su descendencia, esto es, Odiseo. El derrumbamiento de su acción procrastinadora llevará inevitablemente a su casamiento con uno de los pretendientes, destronando el linaje de Laertes y produciendo una subversión política de gran magnitud, disgregando así la unidad simbólica de Ítaca. Su retraso, su capacidad retardadora, produce y mantiene el orden constituido.

Claro está, el aplazamiento continuo se paga a un precio muy alto: «certe ego, quae fueram te discedente puella, protinus ut redeas, facta videbor anus»<sup>85</sup>: en la epístola de Penélope a Odiseo, tal como se relata en las *Heroidas* de Ovidio, no hay ingenuidad

---

<sup>84</sup> Homero, *Odisea*, 406.

<sup>85</sup> Y es cierto que yo, que al marcharte tú era una muchacha, por pronto que vuelvas, pareceré una anciana. Ovidio, *Heroidas*, 7, vv. 115-16.

frente a los efectos últimos del retraso: Laertes ya muy mayor y consumido, un hijo crecido sin padre y, finalmente, una Penélope ya marchitada y ensombrecida<sup>86</sup>.

La operación que estamos llevando a cabo en este punto debería llamar la atención y suscitar por lo menos cierto rechazo, y eso en tanto en cuanto precisamente la Odisea habita el imaginario filosófico colectivo como el paradigma del tiempo mítico, esto es, circular. Su condición de *nostos*, de viaje de vuelta a casa, para el cual *der Ursprung ist das Ziel* (el origen es la meta), no debería en principio acordarse con la interpretación escatológica en la que estamos enmarcando los personajes. Ciertamente Odiseo no es una figura mesiánica ni su retorno representa una *parusía* para el poema, pero de lo que aquí se trata no es de la arquitectura y ni siquiera de la función, sino más bien de la estructura temporal intrínseca personificada por máscaras que podrían no haber existido jamás. Penélope, en este sentido como Sherazade y, como veremos más adelante, como Rudolf II, es la gran retardadora, la que dedica todos sus esfuerzos a que no pase nada, a que lo inevitable se encuentre una y otra vez en estado de suspenso.

### **La esperanza no es para todos**

Ha llegado el momento de hacer desfilar otro tipo de fantasma, esto es, el que pagó a un alto precio, probablemente superior al pagado por Penélope, su ansia retardadora. Se trata de dos personajes míticos revisitados por la Modernidad, a saber, el Prometeo kafkiano y el Titón de Tennyson. La decisión por el tema mítico debería resultar clara a la luz de nuestro prólogo metodológico, que debería al mismo tiempo explicar cómo puede ser que, en un texto que se presenta bajo la égida de la filosofía, todavía apenas han aparecido referencias filosóficas, sino más bien mayoritariamente literarias y a lo sumo teológicas. Y precisamente ahora, cuando parece que el proceder espiralado haya tocado fondo, operamos una ulterior distorsión (*Entstellung*), demudando y tergiversando nuevamente el discurso filosófico bajo un ropaje mítico.

Lo que cierta pretensión analítica pretende olvidar, pretensión a la que adscribimos a la vez a los sostenedores de la filosofía como *campo puro* y bien definido en sus límites, cuyo modelo es por supuesto la ciencia, es el hecho de que en tanto en

---

<sup>86</sup> Otras versiones menos interesantes de la historia de Penélope se relatan en Apolodoro, *Biblioteca*, 246-246.

cuanto somos seres hablantes, nos encontramos ya en el interior del mito<sup>87</sup>. Éste trata de dar explicación de un real inconcebible, pero que a la vez insiste y por el cual, solo por el hecho de *hablar*, no podemos no preguntar. Aunque el caso paradigmático es sin duda la cuestión universalmente mitificada del origen, la inscripción del hombre en el mito en absoluto termina ahí, sino que es coextensiva con respecto a lo simbólico mismo, un campo cuya función no es la de comunicar o transmitir informaciones, como quisieran las teorías comunicativas del lenguaje, sino más bien la de lidiar y de poner un tope al misterio. En este sentido lo que se opone de manera ideal al mito es la mística del silencio, momento extático de ruptura del tope entre el sujeto y aquello que lo supera.

Otro elemento mitificado, precisamente por su carácter de real para el hombre, es sin duda el tiempo, problema por cierto estrechamente vinculado al del origen, tope inconcebible e inenarrable para cuyo tratamiento hemos escogido aquí dos espectros más, como dijimos, Titón y Prometeo.

Su colocación estratégica nos sirve, y añadimos estos comentarios para mostrar, aunque solo a ratos, la trama del texto, para situar a dos figuras que hacen su experiencia del retraso de manera más controvertida, sufrida, y sin duda menos lineal que la de Sherazade. De esta manera se traza, que se nos perdone la didascalía, un arco que debería resultar claro: desde Sherazade hasta Titón. Para la primera la acción retardadora es redentora, su retraso narrativo carece de doble filo, en el sentido de que se da una concordancia plena entre retraso y amor: aplazar significa triunfar sobre la muerte y al mismo tiempo, con una simetría perfecta, hacer florecer el amor y redimirse a sí misma y al pueblo. Para el segundo, si por un lado el amor se opone diametralmente a la muerte y es él mismo origen y motivo del deseo de aplazar su inevitabilidad, por el otro, al contrario de la princesa árabe, su retraso significa ganar la condición atroz de irredento.

No solo se muestra el otro lado de la medalla del amor, que en la estructura relativamente simple del cuento de Sherazade no se esgrime, sino que, sobre todo, se muestra la otra cara de las relaciones entre amor y tiempo: un desencuentro. Como en esas imágenes barrocas que representan a Cupido cabalgando un caracol, tratando de arrestarlo en su avance lento pero inexorable, el amor cortés, cuyo origen teológico lo

---

<sup>87</sup> Cómo se verá, a lo largo del presente texto el significado del término “mito” no es homogéneo ni constante. Aquí se entiende en un sentido especialmente radical, mientras que más adelante adquirirá, si queremos decirlo así, un significado más técnico y específico.

pone en contacto directo con el índice de la redención, se ve aquí trágicamente subvertido. Pero lo que cuenta no es aquí la dialéctica del amor, sino más bien el dispositivo irónico de retardo que Titón nos ilumina. Porque si tuviéramos que escoger, en la carnavalada textual que estamos desplegando, *la* figura que predomina sobre todas las demás, la que se ve elevada al rango de imagen dialéctica, sería sin duda la de Titón. Al personaje, que aparece ya en la Teogonía de Hesíodo [v. 984]<sup>88</sup>, le ha tocado en suerte un destino bastante conocido: Eos, la diosa titánide de la Aurora, se enamora de su belleza y pide a Zeus que le conceda la inmortalidad, olvidándose al mismo tiempo de pedirle la juventud eterna. Sin embargo, como adelantamos, no queremos ocuparnos del Titón clásico, sino más bien de la versión de A. Tennyson que, *nachträglich*, amplía y enriquece el sentido del mito original<sup>89</sup>.

«The woods decay, the woods decay and fall,  
The vapours weep their burthen to the ground,  
Man comes and tills the field and lies beneath,  
And after many a summer dies the swan.  
Me only cruel immortality  
Consumes: I wither slowly in thine arms,  
Here at the quiet limit of the world,  
A white-hair'd shadow roaming like a dream  
The ever-silent spaces of the East,  
Far-folded mists, and gleaming halls of morn». (vv. 1-10)<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, 112.

<sup>89</sup> Si es que algo así existe en absoluto. Si nos tomamos en serio la afirmación anterior, según la cual solo por el hecho de hablar nos hallamos en el interior del mito, el concepto mismo de *mito original* debería resultarnos por lo menos sospechoso.

<sup>90</sup> Los bosques decaen, decaes y perecen/ las nubes lloran su carga sobre la tierra, lloran/ el hombre llega y labra el campo y yace bajo él/ y un verano –después de muchos– el cisne muere./ Sólo a mí la cruel inmortalidad/ consume; me marchito lentamente en sus brazos/ aquí, en el callado confín del mundo, una sombra encanecida vagando como un sueño/ por los espacio en eterno silencio del Oriente/las brumas

El resultado no se deja esperar: «And all I was, in ashes. [...] Let me go: take back thy gift»<sup>91</sup> (vv. 23, 27). Titón asume para nosotros los rasgos del irredento, aquél a quien el rechazo de los límites temporales propios de su condición humana le ha salido al caro precio al que la ironía mítica típicamente suele venderse. No se trata, en su caso, de un castigo de los dioses, más bien todo lo contrario: su don es su condena, explotando en este sentido todas las ambigüedades del posesivo. De momento no profundizaremos ulteriormente en la figura del Titón, porque aquí lo que nos interesa no es lo que sucede a aquellos atrevidos ingenuos que prefieren la compañía de los dioses a la de los hombres, sino solo hacer explícita la estructura temporal subyacente, según la cual la procrastinación produce irredención<sup>92</sup>.

La posición de Titón precisamente no es la del condenado, sino al revés, es la de quien ha recibido un don divino que no puede sostener y cuyas consecuencias le impiden experimentar la redención patibularia, la tortura de su verdad no es la del cadalso, ya que no experimenta el tiempo *als Frist, als Galgenfrist*, de la misma manera en la que su ironía jamás es la *Galgenironie* del Jesús gnóstico, sino ironía mítica de hecho y derecho.

El amor para Titón no es, en buena tradición cortés y teológica<sup>93</sup>, su *Galgenlöser*, esto es, lo que rescinde la cuerda del cadalso, sino precisamente el verdugo que lo ata incansablemente día tras día. El Redentor, quien de verás deshace las ataduras patibularias, figura asociada precisamente con la del *Galgenlöser*, es el que frente a la perspectiva de continuo aplazamiento, *precipita* él mismo la ejecución, redimiendo al mismo tiempo a un Titón ya reducido a cenizas y desfigurado. Quien conduce al cadalso y quien redime de él, *Galgenleiter* y *Galgenlöser*, dos figuras que, aparentemente opuestas, son en realidad para el Titón una y la misma.

Lo más próximo a esa *Galgenbekehrung*, la última conversión del condenado en la hora fatal, que nuestro Titón es capaz de experimentar, es aquel «take back thy gift»,

---

plegadas en la lejanía–, y las estancias resplandecientes de la mañana. Trad. de Alejandro Caja. Para las referencias del poema *Tithonus* remito a Tennyson, *Alfred, Lord Tennyson. Complete Works*.

<sup>91</sup> Y todo lo que fui reducido a cenizas [...] Déjadme marchar: retirad vuestra dádiva.

<sup>92</sup> Por supuesto “irredención” no es una palabra de la lengua castellana, pero restituye adecuadamente la situación del *irredento*, y servirse de “condena” o “damnación” en vez de “irredención” hubiera sido sin duda más correcto, pero menos ajustado a la cosa en sí.

<sup>93</sup> No es casualidad que a la voz *Galgenlöser* del diccionario de los hermanos Grimm aparezca inmediatamente la figura de Cristo. Cfr. «Entrada “Galgenlöser” en el Grimm Wörterbuch».

instante del despertar, toma de conciencia de la intolerabilidad de su don, seguido inmediatamente por ese tan famoso y funesto «The Gods themselves cannot recall their gifts»<sup>94</sup>. Para Titón no puede haber *fortuna desperata*, esa *funiruptio* que, como *Galgenglück*, desgarró la cuerda del ladrón recién colgado, otorgándole así la libertad: su única alegría, o más bien su única libertad, sería si, rompiéndose la cuerda al colgarle, pudiera caerse estrellándose mortalmente contra el suelo, y solo entonces agradecería a su fortuna redentora.

Si infelizmente ni siquiera los dioses pueden retirar sus dones, también es verdad que ellos mismos se cansan de sus decretos. Es el caso, como anunciamos, del Prometeo kafkiano, sobre cuya figura nos encontramos con cuatro leyendas, cada una más indescifrable que la anterior:

«Von Prometheus berichten vier Sagen: Nach der ersten wurde er, weil er die Götter an die Menschen verraten hatte, am Kaukasus festgeschmiedet, und die Götter schickten Adler, die von seiner immer wachsenden Leber fraßen. Nach der zweiten drückte sich Prometheus im Schmerz vor den zuhackenden Schnäbeln immer tiefer in den Felsen, bis er mit ihm eins wurde. Nach der dritten wurde in den Jahrtausenden sein Verrat vergessen, die Götter vergaßen, die Adler, er selbst. Nach der vierten wurde man des grundlos Gewordenen müde. Die Götter wurden müde, die Adler wurden müde, die Wunde schloss sich müde. blieb das unerklärliche Felsgebirge. – Die Sage versucht das Unerklärliche zu erklären. Da sie aus einem Wahrheitsgrund kommt, muss sie wieder im Unerklärlichen enden»<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> Ni los mismos Dioses pueden retirar sus dones.

<sup>95</sup> De Prometeo nos hablan cuatro leyendas. Según la primera, lo amarraron al Cáucaso por haber dado a conocer a los hombres los secretos divinos, y los dioses enviaron numerosas águilas a devorar su hígado, en continua renovación. De acuerdo con la segunda, Prometeo, deshecho por el dolor que le producían los picos desgarradores, se fue empotrando en la roca hasta llegar a fundirse con ella. Conforme a la tercera, su traición pasó al olvido con el correr de los siglos. Los dioses lo olvidaron, las águilas lo olvidaron, el mismo se olvidó. Con arreglo a la cuarta, todos se aburrían de esa historia absurda. Se aburrían los dioses, se aburrían las águilas y la herida se cerró de tedio. Solo permaneció el inexplicable peñasco. La leyenda pretende descifrar lo indescifrable. Como surgida de una verdad, tiene que remontarse a lo indescifrable. Cfr. Kafka, *Gesammelte Werke*, pos. 6406.

Pasemos por alto el hecho de que, dándole la razón a Benjamin y a Adorno, las parábolas de Kafka son parábolas que parecen no remitir a nada, y dejemos de fijarnos *en lo que quiere decir* para concentrarnos en cambio *en lo que dice*, y esto por la sencilla razón de que este cuento en concreto, efectivamente, es un típico ejemplo de aquel lenguaje no comunicativo mencionado anteriormente, que no trata de narrar una historia, sino más bien, de manera deliberadamente fracasada, de explicar lo inexplicable.

Tergiversemos a Kafka: su cuento describe la hiperbolización de la pena mítica, esto es, la descripción de lo que pasaría si *ninguna restitutio ad integrum* mítica salvara a Prometeo y lo redimiera de su condena. El arco es relativamente claro, desde el tormento continuo provocado por el águila, pasando por su fusión, en el acmé del dolor, con el mismo peñasco al que estaba encadenado, hasta el olvido de su traición por parte de los dioses. De acuerdo con la cuarta leyenda, el universo se cansa de la absurdidad de su propio devenir, y la herida, cansada de sangrar, finalmente se cierra. A pesar de que aquí no se habla específicamente de retraso deliberado, no podemos menos que relevar lo que sucede cuando hacemos estallar la dimensión temporal añadiendo un *plus de tiempo* imprevisto en su magnitud. Para decirlo brevemente, el tiempo cansa.

Si llevamos al extremo, si nos tomamos en serio la eternidad de la pena, descubrimos que ni siquiera los dioses pueden insistir eternamente, *the gods themselves* son incapaces de seguir indefinidamente adelante. Si quisiéramos ser optimistas, y Kafka no suele dar pie a semejante sentimiento, podríamos pensar que, *de una forma u otra*, siempre hay redención, ésta se comporta como un real y no deja de insistir, en tanto que la herida siempre se cerrará, y siempre habrá esperanza, aún cuando aplazada y postergada. Para parafrasear a James Hutton, el geólogo escocés responsable de la formulación de lo que pasó a la historia como *tiempo profundo*, para el cansancio de los dioses y la redención de Prometeo «what more can we require? Nothing but time»<sup>96</sup>. La respuesta kafkiana sería que sí, está claro que hay esperanza, *unendlich, viel Hoffnung, nur nicht für uns* (infinita, mucha esperanza, solo no para nosotros). Lo que permite a Titón esgrimir finalmente una sonrisa no es la conciencia epicúrea de que los dioses se han ido y no se preocupan de cadenas y peñascos, sino más bien la esperanza de que a pesar de su gran paciencia, los dioses mismos se cansan de sus propios decretos.

---

<sup>96</sup> ¿Qué más podemos requerir? Nada sino tiempo. Cfr. Hutton, *Theory of the Earth* [1788], 534.

Pero ambos, Prometeo y Titón, ¿acaso no habrían preferido habitar un universo verdaderamente escatológico, apocalíptico, sin tener que confiar en una redención a plazos, redención por cansancio, aburrimiento y olvido? ¿Acaso no habrían preferido truenos, dragones y cascadas de fuego al suplicio mítico?

Como si dijéramos que las penas terrenales del cristiano no son nada si las comparamos con la condena mítica del tiempo, de igual modo terrenal. Apenas la introducción de las penas infernales podría asustar a Prometeo:

«Die Ewigkeit der Höllenstrafen hat der antiken Idee der ewigen Wiederkunft vielleicht ihre furchtbarste Spitze abgebrochen. Sie setzt die Ewigkeit der Qual an die Stelle, an der die Ewigkeit eines Umlaufs stand»<sup>97</sup>.

Sin embargo, si queremos tomar en serio los jeroglíficos benjaminianos en sus paralipómenos a las *Tesis*, habría una diferencia sustancial que ampararía a Prometeo de las penas infernales, a saber, el hecho de que éstas son infligidas precisamente en tanto que *penas*, eso es, castigos a posteriori, mientras que «Die Grundkonzeption des Mythos ist die Welt als Strafe - die Strafe, die sich den Straffälligen erst erzeugt»<sup>98</sup> (ibíd.).

Sea como fuera, el Prometeo kafkiano cumple para nosotros una *función de puente* entre la cantidad inconcebible del tiempo mítico privado de su apocatástasis y la idea propiamente judeocristiana de la redención como conflagración del tiempo. La distancia abismal desde el *synestalmenos* paulino que, enmascarándonos, pudimos recorrer, es envidiable: por un lado contracción y encogimiento, por el otro extensión y distensión<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> La eternidad de los castigos del infierno interrumpió, de la antigua idea del eterno retorno, su punta más terrible. Aquélla pone la eternidad del tormento en el lugar donde se encontraba la eternidad de un ciclo. Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, 1234.

<sup>98</sup> La concepción fundamental del mito es el mundo como castigo – castigo que produce, en primer lugar, al culpable. Ibíd.

<sup>99</sup> El texto sobre Kafka de Goodman-Thau, titulado precisamente *Erlösung im Aufschub*, debería trabajarse sobre todo a partir de su título, esto es, *redención aplazada*, que solo merece la atención de quien se interese por los problemas de filosofía y teología de la historia. Hay títulos tan bien congeniados que parece que puedan ahorrar, de manera aún más eficaz e instantánea que las introducciones, la lectura integral del texto subsecuente.

## Katechon ex machina: se levanta el telón

Y con la imagen arquitectónica del puente dejamos de satisfacer nuestro precepto elíptico que nos recomienda la continua elisión del sujeto de la disertación, esto es, el katechon. Éste nos ayuda a superar la dualidad entre tiempo circular y tiempo lineal que, por otra parte, por sí misma tampoco anda bien. La distinción entre línea y círculo, que se ha tornado canónica por lo menos desde el texto de Löwith *Meaning in History* de 1949, no solo no es más que una apariencia, sino que tampoco puede ser pensada en términos progresivos, según los cuales, en aras de una imaginaria reconstrucción, la *historia* de las concepciones del tiempo iría desde un círculo hasta una flecha mediante la introducción de la escatología<sup>100</sup>. Como siempre sucede, Hegel nos perdone, para cada subsunción hay un resto, un antiguo real que no deja de insistir en el corazón de la novedad más reluciente, de manera que cualquier dispositivo conceptual que aparece en el proceso histórico-ideal carga una y otra vez con las fricciones internas de categorías pretéritas.

La contraposición del viaje de Odiseo al viaje de Abraham, del *nostos* frente a la abertura sin retorno del «vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré» (Génesis 12, 1), no es tan distinta como se quiso didácticamente plantear. Tomemos por ejemplo la invocación del mismo Titón (v. 72): «Release me, and restore me to the ground»<sup>101</sup>. Éste, a quien, como se habrá entendido, hemos inscrito en el lugar del katechon, del retraso irredento, pronuncia una plegaria inequívoca, que se remite indudablemente a la *restitutio ad integrum* apocatástica. El retorno a la tierra ejemplifica un anhelo uterino, por otra parte de corte marcadamente romántico, de manera que nos permite constatar la resistencia insoslayable de un rasgo propiamente mítico en el que es presentado como una figura de la escatología fallida. Dicho de otra manera, más tajante todavía, lo contrario del mito no es necesariamente la escatología, y en esa escatología domesticada que representa el katechon también se pueden hallar restos de un retorno al origen. Si quisiéramos tomar al pie de la letra la enseñanza del poema, y sin

---

<sup>100</sup> En la misma línea, aunque con propósitos y efectos muy distintos, señalamos también: de 1945, pero acabado dos años más tarde, es la obra de Eliade, *El Mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*; mientras que el libro de Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time* brillante y magníficamente documentado, aún cuando no persigue los mismos objetivos filosófico puede arrojar luz sobre nuestra temática.

<sup>101</sup> Libérame y devuélveme a la tierra.

duda hay que hacerlo, habría que distinguir finalmente entre el retorno mítico y el retorno auspiciado por Titón: éste, de hecho, no pide el don de Aurora, su capacidad de regenerarse cada mañana, al amanecer, para anunciar la llegada del carro apolíneo, sino un retorno a la nada uterina del suelo, de la tierra, y mientras ella retorna en sus ruedas plateadas, él podrá finalmente olvidar su destino inmortal: «I earth in earth forget these empty courts / And thee returning on thy silver wheels»<sup>102</sup> (vv. 75-76).

Tomemos otro caso que, dentro de su micrología, es quizás aún más evidente: la ilustración en la portada de la *Sacred Theory of the Earth* de Thomas Burnet, en la que aparece claramente la deriva geológica de la tierra en consonancia completa con su destino escatológico, cuyo desenlace apocalíptico es sin embargo una *restitutio* en la que el alfa y el omega son uno y el mismo punto: por encima de la cabeza de la figura divina se puede leer la inscripción «εγώ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω», esto es, *yo soy el alfa y omega*. «Από καταβολές κόσμου», desde el origen del mundo, hasta su final, el tiempo escatológico es también cíclico.

La superación de la división clara entre las dos vertientes temporales nos lleva a operar una construcción personal, una fantasía organizada con arreglo a un orden lógico más que cronológico, para repartir distintas dimensiones temporales de manera quizás más productiva.

Frente al modelo binario introducimos un modelo tripartido, basado en la estructura lógica del trilema de Agripa. El trilema, para presentarse en toda su insolubilidad, la misma a la que tuvo que hacer frente el barón de Münchhausen al tirarse de la coleta para sacarse del lodo, necesita de tres cuernos, que corresponden al *regreso al infinito* (A se justifica por B, B por C, etc.), al *corte arbitrario o axiomático* (A se justifica por B, B por C, C se tiene por verdadero), y finalmente a la *justificación circular* (A se justifica por B, B por C, C por A).

Si tomamos los términos de la discusión de manera binaria, nos encontramos con el enfrentamiento entre la *petitio principii* y la justificación circular. La misma estructura mítica se inscribe a partir de la circularidad, toda justificación mítica remite a *otra*, formando un sistema lógico no siempre coherente y a menudo circular. No solo esto, sino que también la temporalidad misma de los procesos míticos remite a la estructura circular.

---

<sup>102</sup> Y yo, polvo al polvo, olvidaré estas cortes vacías/ y a Vos retornando en vuestro carro de plata.

En la sistematización clásica a esto se le opondría la visión escatológica de la historia, eso es, axiomática: se tiene por verdadero el hecho de que el tiempo se acabará. El instante de la Creación, hecho único e irrepetible que, de manera análoga al momento de la Cruz, ya obstruye el camino de retorno del tiempo, excluye su restitución al origen, y se completa y se cumple en tanto que va escatológicamente acompañado de otro momento verdadero e irrepetible, esto es, el apocalipsis como cumplimiento [*Voll-endung*] del tiempo: «Die Ewigkeit ist die Vollendung und beendet die endlose Unendlichkeit der Zeit»<sup>103</sup>. La irrupción del instante apocalíptico en el tiempo levanta su orden y lo subsume: «Das Ende ist die Voll-endung, da die Ordnung der Zeit aufgehoben ist»<sup>104</sup> (ibíd.), introduciendo forzosamente, esto es, *desde fuera*, un principio injustificable que actúa de manera soberana y decisiva.

Todo instante en el orden del tiempo remite pues a ese último, a la manera de las mónadas leibnizianas, de manera que se impide por principio toda circularidad, instituyendo un punto lógico *non plus ultra*, a partir del cual todos los demás cobran su sentido y justificación. Dicho de otra manera, *todo* instante remite a la hora fatal, existe una correspondencia secreta en el orden del tiempo que enreda cada uno de sus puntos con la decisión apocalíptica, tendiéndose por encima del abismo lógico que separa las dos instancias, el mismo abismo que separa lo justificado, lo que tiene razón de ser, de aquello que justifica y se justifica por sí mismo, sinsentido injustificable y legitimador.

El uso estratégico del trilema sirve para introducir la dimensión del katechon en el susodicho esquema binario: el katechon ocuparía entonces la dimensión del *regressus ad infinitum*, según la cual la cadena de justificaciones, de manera parecida a las operaciones de significación semióticas, jamás encuentra su fin. Tomemos el ejemplo del vocabulario. Podemos imaginar un vocabulario ingenuo, a la manera de las enciclopedias de las artes y de las técnicas, en el que a cada palabra le correspondiera una imagen, instituyendo una correspondencia biunívoca que afirme “esta palabra es esta cosa”, y estaríamos así en el caso de la *petitio principii*, método del soberano ingenuo que pretende acallar las típicas preguntas infantiles frente a toda explicación que no se pretenda circular: ¿y esto por qué? Respuesta: porque sí.

---

<sup>103</sup> La eternidad es el cumplimiento y termina la infinidad sinfn del tiempo. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, 4.

<sup>104</sup> El fin es la *Voll-endung*, puesto que el orden del tiempo es derogado. Ibíd.

Para seguir, podríamos imaginar un diccionario menos cándido que construye un mecanismo en el que, si por un lado las palabras *siempre* y *solo* se explican por otras palabras, resguardándolo así de las zarpas del realismo, por el otro se consigue obtener un entramado de referencias perfectamente circular, de manera que, quien consulte en él las palabras de un determinado sistema lingüístico, *siempre* acabará por volver al comienzo. Este es efectivamente el caso de cualquier diccionario: a querer buscar el significado de todos y cada uno de los términos que aparecen en la explicación de una cierta palabra, acabará siempre por retornar sobre sus pasos, encontrándose una y otra vez con sus antiguos derroteros.

Pensemos ahora en un vocabulario borgesiano, hermano de su bien conocida biblioteca<sup>105</sup>, vocabulario ilimitado en el que no solo toda palabra remite siempre a otra palabra, sino que éstas se suceden en un número infinito, de manera que el buscador de sentido se ve indefinidamente remitido a otra página, a otra entrada del voluminoso diccionario, sin jamás poder encontrar la satisfacción del cumplimiento, esto es, la satisfacción de dar con un elemento perfectamente explicado, cerrado sobre sí mismo y autoevidente, concluido y perfectamente aclarado en su sentido.

La postergación del cumplimiento, es decir, de la *Erfüllung*, término preñado de sentido para la teología de la historia<sup>106</sup>, es el destino de quien tenga la mala idea de acudir a un vocabulario borgesiano para gratificar su deleite lingüístico<sup>107</sup>.

## **El retórico penitente**

Pero la serie de manipulaciones que nos permite la introducción de nuestro esquema tripartido no acaba aquí. Podemos seguir jugando, de manera chistosamente filosófica, y tratar, como buenos amos, de poner a nuestros esquemas a trabajar, para que echen a caminar. Sigamos el ejemplo de Agamben cuando, en su obra *Il tempo che resta*, instituye una conexión sorprendente entre la rima como herramienta básica de la lírica moderna y la estructura del tiempo mesiánico.

---

<sup>105</sup> Pensemos por ejemplo en su cuento *El libro de arena*.

<sup>106</sup> En la bibliografía inmensa sobre el tema remito en concreto a Barth, *Gesamtausgabe II. Akademische Werke. Der Römerbrief*; a la edición alemana del ya citado *Meaning in History*, Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen des Geschichtsphilosophie*; y al primer capítulo de Althaus, *Die Letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, 6 y ss.

<sup>107</sup> Esto es, para gozar de la temporalidad del significante.

«Il poema è, dunque, un organismo o un congegno temporale teso, fin dall'inizio, verso la propria fine - vi è, per così dire, un'escatologia interna al poema. Ma, per il tempo più o meno breve che esso dura, il poema ha una temporalità specifica e inconfondibile, ha il suo proprio tempo. [...] La sestina<sup>108</sup> -e, in questo senso, ogni poema- è una macchina soteriologica che, attraverso la sofisticata *mechané* degli annunci e delle riprese delle parole-rima - che corrispondono alle relazioni tipologiche fra passato e presente - trasforma il tempo cronologico in tempo messianico. E come questo non è un altro tempo rispetto al tempo cronologico e all'eternità, ma è la trasformazione che il tempo subisce ponendosi come resto, così il tempo della sestina è la metamorfosi che il tempo subisce in quanto tempo della fine, in quanto *tempo che il poema ci mette per finire*»<sup>109</sup>.

En vez de recapitular, nunca mejor dicho, el argumento de Agamben paso a paso, adoptémoslo como inspiración, esto es, pongámoslo a trabajar. ¿A qué corresponden los

---

<sup>108</sup> Composición poética formada por treinta y nueve versos endecasílabos que se distribuyen en seis estrofas de seis versos cada una y una estrofa de tres; los versos de una misma estrofa no riman entre sí, aunque las últimas palabras de todos ellos aparecen, en un orden diferente, al final de los versos del resto de estrofas; en el interior de la última estrofa aparecen obligatoriamente las seis palabras que se repiten a lo largo del poema.

<sup>109</sup> El poema es, por tanto, un organismo o un dispositivo temporal tendido, desde el principio, hasta su final; hay, por así decirlo, una escatología interna al poema. Pero, para el tiempo más o menos breve que dure, el poema tiene una temporalidad específica e inconfundible, tiene su propio tiempo. [...] La sextina - y, en este sentido, todo poema- es una máquina soteriológica que, a través de la sofisticada *mechané* de los anuncios y repeticiones de las palabras-rima -que se corresponden con las relaciones tipológicas entre pasado y presente- transforma el tiempo cronológico en tiempo mesiánico. Y así como éste no es un tiempo distinto con respecto del tiempo cronológico y de la eternidad, sino que es la transformación que el tiempo sufre al ponerse como resto, así el tiempo de la sextina es la metamorfosis que el tiempo sufre como tiempo del fin, como *tiempo que el poema tarda en acabar*. Cfr. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani.*, 78-80. Es oportuno señalar dos errores de la traducción española que con toda evidencia dificultan la comprensión del texto: esta misma cita sobre el «*tempo che il poema ci mette per finire*» aparece en castellano como «*el tiempo que el poema nos proporciona para acabar*». Cfr. Id., *El tiempo que resta*, 86. Y anteriormente, en el momento crucial de la argumentación, cuando se define el tiempo mesiánico como «*il tempo che il tempo ci mette per finire*» (p. 67), el español dice «*el tiempo que el tiempo nos da para acabar*» (versión española p. 72). Se trata evidentemente de una incomprensión de la partícula *ci*, error que tuerce absolutamente el sentido del texto, haciendo aparecer el tiempo mesiánico, en cierta manera, *a medida del hombre*, mientras que la impersonalidad del *ci* italiano remite a otra dimensión, que nada quiere saber de los planes y de los proyectos humanos. Para decirlo de otra manera, no somos *nosotros* los protagonistas del tiempo.

tres cuernos del trilema en términos de figuras retóricas, en definitiva en términos de los artificios que el lenguaje emplea para hacerse cargo de su propia temporalidad? Ni la artificialidad del problema, ampliamente compensada por su carácter jocoso, ni la intolerabilidad de las preguntas retóricas, cuyas respuestas pretende saber de antemano quien escribe, deben distraer del interés del asunto. Si en el prólogo hemos inscrito los textos de filosofía en el lugar de la prosopopeya, no hay razón para no llevar a cabo una operación parecida en cuanto a las distintas dimensiones temporales.

Para encontrar una figura lingüística adecuada para sintetizar el mito, una figura que sea capaz de retornar sobre sus propios pasos, tendremos que adoptar el mismo ejemplo adoptado por Agamben, esto es, la sextina de Arnaut Daniel y su *retrogradatio cruciata*. Se trata de un poema, una proto-sextina, compuesto por seis estrofas de seis versos rimados retrógradamente y un *envoi*, una tomada de tres versos que sirve de contera (36+3) que recapitula las palabras rimadas a lo largo del poema. Hemos aquí las primeras dos estrofas:

## I

Lo ferm voler qu'el cor m'intra  
no'm pot ges becs escoissendre ni ongla  
de lauzengier qui pert per mal dir s'arma;  
e pus no l'aus batr'ab ram ni verja,  
sivals a frau, lai on non aurai oncle,  
jauzirai joi, en vergier o dins cambra.

## II

Quan mi sove de la cambra  
on a mon dan sai que nulhs om non intra  
-ans me son tug plus que fraire ni oncle-  
non ai membre no'm fremisca, neis l'ongla,  
aissi cum fai l'enfas devant la verja:

tal paor ai no'l sia prop de l'arma.<sup>110</sup>

Ahora bien, nuestro interés para la estructura de su esquema métrico (ABCDEF – FAEBDC – CFDABE – ECBFAD – DEACFB – BDFECA) reside precisamente en su falta de una séptima estrofa hipotética en la que si se aplicara nuevamente la retrogradación, se obtendría *otra vez* el orden de la primera estrofa, ABCDEF. El deslizamiento de cada palabra rimada hacia atrás pone en marcha un mecanismo de retorno fallido, de ruptura con un esquema circular y recursivo que Agamben dirige en sentido escatológico y, más aún, mesiánico.

Como resumen del tiempo mesiánico podría uno identificar la anástrofe, figura literaria de la inversión del orden habitual de la oración, cuya semejanza etimológica con la *catástrofe*, esto es, la subversión del orden establecido que tanto preocupa al Pablo de la Carta a los Romanos, no puede dejar indiferente. La anástrofe no sería pues otra cosa que la *Umkehr*, nombre que en alemán designa precisamente esa misma figura retórica, cuya significación teológica es lampante, esto es, está tan refinada que puede servir para alumbrar<sup>111</sup>.

La ciclicidad fallida, que no se cumple en la proto-sextina de A. Daniel precisamente por la contera, que está en lugar de una hipotética séptima estrofa que debería completar la retrogradación y operar la *restitutio ad integrum* en la economía temporal del poema, se cierra de manera irregular, incumplida, pero a la vez recapitulada y coherente. La tornada impone en este sentido un orden escatológico ahí donde el poema podría parecer cojo, falto de una o infinitas estrofas.

También podría uno pensar, absolutamente en contra de lo que sostiene Agamben, que la irrupción mesiánica en la ciclicidad del mito adquiere la forma de un anacoluto,

---

<sup>110</sup> I. El firme deseo que en el corazón me entra/no me lo pueden arrancar pico ni uña/de adulator, que por hablar mal pierde su alma; /y como no me atrevo a pegarle con rama ni vara, /aunque sea a escondidas, allí donde no tenga tío, /gozaré del gozo, en el jardín o en la habitación/ II. Cuando me acuerdo de la habitación /en la que sé, para mi mal, que nadie entra /y que todos me vigilan más que hermano o tío, /entonces, todos los miembros me tiemblan, hasta la uña /tal como el niño ante la vara: /tanto miedo tengo de no ser suyo de toda alma.

<sup>111</sup> Cfr. p. e. el fragmento Ms 1105 del Benjamin-Archiv: «Geschichtsphilosophische und politische Tragweite des Begriffs der Umkehr» (Implicaciones históricas, filosóficas y políticas del concepto de *Umkehr*). Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, 1232. No hace falta recordar que la filosofía de la historia, para alguien como Benjamin, siempre esconde ese enano feo de la teología.

esto es, de una inconsecuencia: depende de si, frente al quedarse cojo de la sextina, frente al fracaso de la *restitutio* causado por la interrupción del poema justo antes de su retorno a la disposición original, queda uno más fascinado por el orden instaurado por la contera o por su efector perturbador.

Si la sextina representa un retorno fallido para el cual el círculo y el ciclo nunca se cierran, ¿dónde identificamos una figura propiamente mítica? Quizás cuando pensamos el mito deberíamos vincularlo a la figura de la epanalepsis, que literalmente en griego significa “acción de retomar, repetición”, derivado de *epanalambánein*, esto es, volver a empezar, figura retórica quizás más conocida bajo el nombre de anadiplosis o epanadiplosis, literalmente “duplicación, reiteración”. Para que no se nos acuse de extranjerismo, sirvámonos de un ejemplo patrio: «Mal te perdonarán a ti las horas; / las horas que limando están los días, / los días que royendo están los años». Se trata del poema de Góngora *De la brevedad engañosa de la vida* [vv. 12-14], de 1623, y como se podrá intuir a partir tanto del verso citado como del mismo título, su uso en este contexto es más bien irónico y antifrástico, ya que lo inscribimos precisamente del lado del mito y de la continuidad. La estructura (A/A, B/B), relativa a los términos “horas”, y “días”, debería explicar la idea de repetición, aunque de manera relativamente modesta y parcial, y eso por la razón de que nunca se trata de un verdadero *retorno*. Duplica, insiste y retoma, pero nunca de manera circular<sup>112</sup>.

La reflexión parece madura, finalmente, para introducir la *Teshuvá*, la oración talmúdica de la penitencia, cuya lectura sintomática podrá arrojar cierta luz sobre la cojera que afligió hasta ahora esta sección sobre el mito.

«Cause us to return, our Father, to Your Torah and bring us near, our King, to Your service; and bring us back in whole-hearted repentance before You Blessed are You, Adonoy, Who desires penitence»<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Análogamente incompleta es la figura de la complexión o sympleké, otra figura literaria de repetición que combina anáfora y epífora. Aunque hay casos en los que la circularidad presenta cierta elegancia, sin duda no es adscribible como figura retórica del retorno.

<sup>113</sup> Haznos volver, Padre nuestro, a Tu Torá y acercarnos, nuestro Rey, a Tu servicio; y devuélvenos en un arrepentimiento de todo corazón ante Ti Bendito eres, Adonoy, que deseas la penitencia. Cfr. la quinta de las Shemoné Esré, las dieciocho bendiciones de la Amidá, las oraciones pertenecientes a la liturgia talmúdica del Siddur Sefard.

Ahora bien, el concepto de «penitencia» se expresa en la lengua bíblica con el verbo “retornar” (*shubh*) y en el hebreo rabínico con el sustantivo “retorno” (*teshubhah*), con lo cual el pecado es un alejarse de Dios y de su alianza. Arrepentirse significa pues recorrer el camino a la inversa, un camino de vuelta al origen. Para nuestro planteamiento la gracia del asunto reside en la traducción literal griega, en el contexto neotestamentario, del *teshubhah* rabínico, a saber, *epistrepho*. Estrechamente emparentado con la *epistrophe* neotestamentaria, la conversión, *epistrepho* significa a veces precisamente “arrepentirse”, y “retornar a Dios”. Nos es imposible ya mantener las cartas ocultas: la epístrofe, también llamada precisamente *conversión*, es aquella figura retórica que consiste en el retorno de una o varias palabras al final de un verso o frase. Es el significante que vuelve a casa.

Este juego retórico sirve para sacar a la luz un aspecto profundo de la novedad introducida por el judeocristianismo. No hay separación neta a nivel estructural entre un pensamiento escatológico-lineal y uno mítico-circular<sup>114</sup>. En el interior de la escatología, en el punto álgido de la conversión, entre la oración del conocimiento y del perdón, hallamos el *teshubhah*, cifra epistrófica de la *restitutio ad integrum*.

El borrarse, o por lo menos el desdibujarse, de esta separación debería de entrada despertar cierta inquietud dubitante sobre la agudeza de nuestro escamoteo tripartido. Pero enseguida, que se nos perdone la conducción escolástica de la reflexión, debería suscitar la sospecha de que el katechon, como estructura temporal, constituye la única alternativa esencialmente distinta en el panorama que hemos presentado. Es decir, aunque nos encontremos en el ámbito de un trilema, que por otra parte tanto nos ha costado introducir, no hay aparentemente más que dos opciones, *tertium non datur*: cuando se sale del mito para recorrer la deriva escatológica, aun cuando se deja uno agarrar por su inminencia paralizante, de lo que se trata en apariencia es siempre y exclusivamente de un retorno al origen. Y cuando, por el contrario, se rechaza este recorrido mítica o apocalípticamente circular, no queda más opción que abogar por el katechon.

---

<sup>114</sup> No podríamos subrayar más el hecho de que se trata de un análisis que se desarrolla a nivel de estructuras casi geométricas, o más bien topológicas, de la temporalidad. Por supuesto existe una distinción clarísima entre los dos elementos, es decir, la redención. Ésta, enteramente ausente en el mito, trastoca radicalmente el sentido del retorno. En el caso del mito es el infierno de lo igual, mientras del lado de la escatología es un retorno auspiciado a un estadio de redención y paz infinita.

Introduzcamos una nota final sobre la experiencia del tiempo mítico por parte de los mismos personajes involucrados. Corriendo el riesgo de sonar sentencioso y crítico: el condenado al mito no distingue la analepsis de la prolepsis. Analepsis y prolepsis, más comúnmente conocidas como *flashback* y *flashforward*, encarnan figuras de anacronismo fundado en el hecho de que pasado, presente y futuro difieren entre sí, que no oscilan entre dos puntos retornando siempre sobre sus pasos. La subversión de semejante perogrullada nos lleva directamente al corazón del mito: el condenado a los castigos del mito, es decir condenado a su propia temporalidad, no debería en principio ser capaz de distinguir el pasado del futuro, excepto en el interior de un intervalo mínimo: una analepsis en la narración del castigo de Sísifo no sería más que una narración del mismo mito, y simétricamente, si Sísifo experimentara algún tipo de *déjà vu* no vería más que el mismo monte y la misma roca.

El eschaton se deja resumir con bastante más elegancia y de manera más incisiva, ya que se deja representar fácilmente por la figura del clímax. El mismo verso de Góngora, «Mal te perdonarán a ti las horas; / las horas que limando están los días, / los días que royendo están los años» encuentra ahora su colocación más allá de la antífrasis: la secuencia de horas, días y años presenta un desarrollo climácico ascendente. Más que detenernos excesivamente en la relación entre clímax y eschaton, que por otra parte parece bastante intuitiva, quizás es mejor explotar ulteriormente el verso de Góngora para iluminar el paso del eschaton al katechon. Efectivamente, dicho verso parece haber sido nuevamente empleado a despropósito. Si, por un lado, formalmente hablando, el clímax ascendente parece ser *la* forma príncipe de la deriva escatológica, y solo basta con abrir uno de los muchos textos apocalípticos, tanto bíblicos como apócrifos, para darse cuenta de que están estructurados como gigantescos clímax, por el otro, ¿no parece extraño que, tras haber combinado lo escatológico al *synestalmenos*, precisamente el ejemplo del que nos servimos para su formalización nos habla de *horas, días y años*? Es decir, ¿por qué presentamos un verso que, en su dispositivo climácico, no hace más que ensanchar el tiempo?

No seríamos los maestros de títeres del presente trabajo si no pudiéramos responder a estas preguntas. La ambigüedad que presentamos aquí es precisamente la que entraña la categoría del katechon. Éste, de hecho, puede verse desde dos lados, es decir, por el lado del retraso en sí mismo, infinitamente aplazado, que prevé un eschaton indefinidamente suspendido, y por el otro un retraso momentáneo de un cumplimiento

retenido, en suspenso *hasta que*. Por supuesto el *terminus ad quem* no importa desde un punto de vista estructural, lo que cuenta es la función de su pieza en el interior del tablero. A pesar de que existe otra ambigüedad para la categoría del katechon, de la que nos ocuparemos más adelante, la que encontramos en este punto proporciona al asunto una oscuridad casi proverbial, ya que no entendemos si el katechon recae del lado de una escatología meramente aplazada durante un rato, por así decir, o si en cambio se trata de una postergación indefinida, honestamente un tanto desesperante, que lo sitúa casi del lado del mito. El péndulo oscila por supuesto entre redención e “irredención”, y aquí, como se habrá entendido a partir por lo menos del Titón, se aboga en defensa del irredento, entre otras cosas porque *aún* estamos en la historia, esto es, la parusía no se ha producido, y por esta razón tan solo podemos pensar desde el lado de la historia.

De ahí la ambigüedad manifiesta en el uso que hicimos del verso de Góngora: horas, días y años presentan un efecto climácico ascendiente formalmente escatológico según el cual, en principio, se debería obtener una compresión temporal y un cumplimiento definitivo, pero cuyo contenido, muy por el contrario, ensancha progresiva e indefinidamente el tiempo. Aquí reside la ambigüedad, el carácter anfibio y contradictorio del katechon: se trata de un retardo indefinido puesto a trabajar en el interior de un marco escatológico.

Y esto nos lleva a la última parte de ese extraño juego de referencias, a saber, el papel de las interjecciones. Estás son dispositivos de retardo insertados en el marco de una oración que no solo es finita, sino que previsiblemente es preciso que acabe de acuerdo con ciertas reglas gramaticales. La interjección se introduce precisamente en el ritmo temporal de la frase y retrasa su cumplimiento, expresando un sentido paralelo con respecto al de la oración como tal. Análogamente, el tiempo del retardo, esto es, el tiempo de la Historia, nada *dice* de la redención, nada dice del cumplimiento del recorrido y de su satisfacción a nivel de sentido, sino que introduce una dimensión de sentido paralela y en cierta medida autónoma, o que a lo sumo es capaz de autonomizarse.

Dicho de otra manera, si la historia de la redención se estructura como una inmensa catáfora, esto es, la encarnación de Cristo anticipa la parusía futura, ya desde sus albores se interponen una serie infinita de interjecciones, elementos que poseen un sentido propio que se torna cada vez más independiente de la oración principal, de manera que, tras un cierto tiempo, la oración se ve compuesta solo y exclusivamente por interjecciones que ya olvidaron su procedencia original. Al recorrido que, desde el orden de elementos

oracionales, cuya temporalidad escatológica es dictada por el caducar de la frase, llega hasta una serie indefinida de interjecciones independientes, que procrastinan el aproximarse del borde, le llamamos secularización. Es cierto, «θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ»<sup>115</sup>, esto es, la divinidad todo lo cumple, pero a veces se pierde por el camino.

## El ángulo de los tardones

Nos encontramos ahora en ese punto de la bóveda en el que su dimensión arqueada empieza a hacerse visible, el proceder es cada vez más empinado y su abstracción se debería ver compensada por lo menos en su carácter jocoso, en la esperanza de que en éste se pueda encontrar algo del orden de la verdad. El hecho de que se trata de una arquitectura que ha rechazado como criterio de validez la verosimilitud de sus proyectos, de manera que se parece más a una arquitectura escheriana que a una gótica o renacentista, no cambia la sustancia de la cosa.

¿Es de hecho posible el tratamiento de una cuestión como la del katechon a partir de una arquitectónica clásica, que desde los fundamentos se erige hasta la cumbre? Según semejante estructura, de corte evidentemente climácico y escatológico, podríamos empezar con una historia del concepto de katechon, desde su conocida aparición paulina hasta sus usos en la moderna teología política. Pero para que Heidegger no haya pasado en vano tenemos que considerar que la filosofía no es *solo* la historia de la filosofía, sino que existe también un pensar la cosa desde sí misma. Esto acaba por generar un bricolaje filosófico o, dicho en términos arquitectónicos, un tipo de estructura imposible y asistemática, pero no por eso necesariamente desordenada<sup>116</sup>.

El orden lo dona quien escribe, que asume, con respecto de su propio texto, el semblante de Honi, el hacedor de círculos del Talmud que, habiendo dibujado un círculo a su alrededor, invoca a Dios para propiciar las lluvias<sup>117</sup>. El círculo dibujado por quien escribe, proyección geométrica del mundo, que es a su vez el laberinto cuyo centro es ocupado por el que escribe como un minotauro, evoca de manera taumatúrgica las fuerzas cósmicas; constituye, pues, un cosmograma mágico, por otra parte severamente

---

<sup>115</sup> Homero, *Iliada*, 490, [19:90].

<sup>116</sup> Para una exposición ordenada remito a Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*. Los primeros capítulos son precisamente un recorrido cronológico de la problemática del katechon.

<sup>117</sup> Taan., 23a.

enjuiciado por la tradición rabínica, que para nosotros responde plenamente a las necesidades de otro tipo de arquitectura del discurso.

Entre otras cosas la arquitectónica de una problemática como la del katechon resulta tramposa debido a la existencia de una escisión inicial, a saber, entre espacio y tiempo: ahí donde la arquitectura se desarrolla en el espacio, el katechon lo hace en el tiempo, pero siempre se pueden tender puentes.

Es el caso del rincón de la oración. Se trata de una disposición arquitectónica virtualmente universal, por lo menos en las religiones monoteístas, pero no solo en éstas, que pretende instituir como lugar de la reflexión uno de los rincones del salón, preferiblemente frente al hogar<sup>118</sup>, designándolo como lugar de plegaria y concentración. Sin embargo, la experiencia del rincón de la oración es también, como es lógico, la experiencia de una rebuscada angustia concretada en el orden de lo espacial. Quien reflexiona, quien reza, se encuentra a la vez arrinconado y angustiado.

Pero la angustia no solo es un sentimiento metafísico, sino eminentemente temporal: el miedo de estar arrinconado en el *Herrgottswinkel*<sup>119</sup> es también el miedo de *no tener tiempo*. Lo importante aquí no es tanto la etimología latina de la palabra, que nos remite a una estrechez tanto espacial cuanto temporal, sino la experiencia como tal del pensamiento arrinconado. Si espacialmente la reflexión arrinconada solo puede mirar en

---

<sup>118</sup> Señalamos sobre este argumento la interpretación antropológica de M. Eliade, según la cual su colocación se remitiría a la creencia de que el alma del muerto saldría por la chimenea. Cfr. Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, 90. Dicho sea de paso, el equivalente ruso del rincón de la oración, el *krásny úgol*, fue protagonista de un deslizamiento ejemplar desde lo sagrado hacia lo político: en la Rusia soviética, gracias a un cambio desinencial sufrido por la palabra *krásny*, literalmente “bello” pero, mediante una ligera variación, también “rojo”, el “rincón bello” se transformó en el “rincón rojo”. Ahí donde tradicionalmente se colocaban los iconos de la ortodoxia rusa, se podían observar entonces imágenes de Lenin. Por otra parte, el mismo Malevich colocó su *Cuadrado negro* en un rincón elevado de la sala de exposición, de tal manera que, inequívocamente evocaba el *krásny úgol*. Cfr. Besançon, *La imagen prohibida*, 453.

<sup>119</sup> Cfr. la entrada *Herrgottswinkel* en Kasper (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Fünfter Band. Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*, 21. Por supuesto no podemos dejar de recordar que el mismo Heidegger retoma repetidas veces la imagen del *Herrgottswinkel*, tras la mesa de su refugio en la Selva Negra. Cfr. Heidegger, *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7: Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, 162. Y también, del mismo autor, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 13. Aus der Erfahrung des Denkens.*, p. 10.

una dirección, es decir hacia arriba, en lo temporal el angustiado, el que es consciente de la dimensión *a término* del tiempo, puede sin embargo *pedir tiempo*.

Claro está, con la introducción de la estrechez temporal en relación con la angustia nos vemos remitidos a una de las paradojas fundamentales del katechon, a saber, el hecho de que se *teme* el fin del mundo, se pide su aplazamiento, cuando al mismo tiempo éste significaría parusía y redención.

Como prueba del papel productivo de ciertas arquitecturas escherianas, diseñadas por alguien que, como el Aristófanes del Simposio platónico, necesita contar mitos porque no sabe ser analítico, la introducción del *Herrgottswinkel*, y de la imagen del arrinconado que *pide tiempo*, nos lleva al corazón de la segunda gran contradicción que entraña el concepto de katechon, a saber, el sujeto procrastinador.

### **El tiempo de la oración**

Si por un lado está claro que el objeto del retardo es la historia humana, es más, la misma historia es efecto de la acción retardadora, para el agente responsable de dicho retraso no las cosas no resultan tan claras. En efecto, es posible conceptualizar el asunto del katechon por lo menos de dos maneras, a saber, siendo Dios que *estira* “desde fuera” la historia o el hombre que *empuja* “desde dentro” su propio tiempo, sustrayéndoselo a la eternidad<sup>120</sup>.

La duda es más que legítima. En caso de que fuera Dios mismo el agente de la procrastinación, sería quizás el momento de concluir, ya que habríamos chocado con el misterio de *la* voluntad ajena por excelencia, y aún más, estaríamos del lado de la teología del misterio y de lo inefable. No podríamos ni siquiera responder a la pregunta de si Dios nos estaría haciendo un favor escatológico, acordándonos más tiempo, sino que no nos quedaría otra opción que callar.

Hagamos oír la voz de Justino Mártir en toda su discrepancia. Sus dos textos apologéticos, escogidos no solo por su contenido escatológico, sino también porque fueron dirigidos al emperador Antonino Pio en ocasión de la decapitación de tres cristianos, y en donde se respira, como a menudo sucede en las apologías patrísticas, una

---

<sup>120</sup> La pareja terminológica “empujar-estirar” y “desde dentro-desde fuera” brilla evidentemente por su insuficiencia y su imprecisión categorial, pero al mismo tiempo restituye claramente el sentido de la cuestión.

fuerte atmósfera patibularia, presentan precisamente la acción retardadora divina como salvaguardia del mundo:

«Bei uns wird nämlich das Oberhaupt der bösen Dämonen Schlange, Satan und Verleumder genannt, wie ihr, wenn ihr nachforschen wollt, in unsern Schriften finden könnt. Daß dieser mit seiner Heerschar und den ihm anhangenden Menschen ins Feuer werde geworfen werden zu ewigdauernder Bestrafung, hat Christus vorhergesagt. Und der Aufschub, daß Gott dies noch nicht getan hat, ist um des Menschengeschlechtes willen eingetreten; denn er sieht vorher, daß einige infolge ihrer Buße noch Rettung finden werden, andere<sup>121</sup> wohl noch gar nicht geboren sind» (I Apol. 28, 1 y ss.)<sup>122</sup>.

En ambas apologías de Justino la unilateralidad de la acción retardadora por parte de Dios es total:

«Darum, nämlich um der zarten Saat des Christentums willen, das Gott als Grund für den Fortbestand der Natur ansieht, verzögert er den Untergang und die Zerstörung der ganzen Welt, durch die dann auch die bösen Engel, Dämonen und Menschen ihr Ende finden würden» (II Apol. 6, 1)<sup>123</sup>.

No cabe duda de que el papel de la humanidad, y aún de la cristiandad, es fundamental en la perpetración del retraso. No importa que Dios esté de alguna manera *esperando* a que la humanidad se convierta en su totalidad al cristianismo, asignando así la función katechónica, según una curiosa inversión irónica, a la irreductibilidad de algunos paganos excesivamente tercos o a judíos demasiado testarudos. Lo que cuenta,

---

<sup>121</sup> Die gerettet werden sollen. [Nota en el original.]

<sup>122</sup> A la cabeza de los demonios malvados la llamamos serpiente, Satán y calumniador, como podéis encontrar en nuestros escritos si queréis investigar. Cristo predijo que este hombre con su anfitrión y la gente que se unía a él serían arrojados al fuego para el castigo eterno. Y la demora, que Dios aún no ha hecho esto, ha llegado por el bien del género humano; porque prevé que algunos todavía encontrarán la salvación como resultado de su arrepentimiento, otros probablemente aún no hayan nacido. Cfr. Bardenhewer, Schermann, y Weyman, *Bibliothek der Kirchenväter. Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten aus dem griechischen und lateinischen Übersetzung. Bd. 12*, 94.

<sup>123</sup> Por eso, es decir, en aras de las tiernas semillas del cristianismo, que Dios ve como la razón de la existencia continua de la naturaleza, retrasa la caída y destrucción del mundo entero, a través del cual también los ángeles malignos, los demonios y los hombres encontrarían su final. Bardenhewer, Schermann, y Weyman, 145.

de manera un tanto zelota, es que el sujeto de la acción es Dios, un sujeto que actúa unilateralmente y en el que se deposita *todo* el poder de manera absoluta.

Si, en cambio, consideramos el asunto desde el otro punto de vista, desde el interior de la historia, parece que el problema pueda dar más de sí. En este sentido, el hombre se representa a sí mismo como un ser que *no tiene tiempo*, pero que *se da tiempo*. El katechon, en las páginas que seguirán, se entenderá siempre como un *darse tiempo*, un aplazamiento del final enteramente humano, histórico, político y aún biológico.

Remitámonos a una escena del ya citado *Zauberberg*: una enfermera ansiosa pero aburrida se desespera porque la conversación con los dos primos está llegando a su inevitable desenlace, pero con su sonrisa desesperada trata de mantenerlos y entretenerlos un rato más:

«Es war sehr schwer, wieder von ihr loszukommen, da sie vor der Beendigung des Gespráches eine krankhafte Furcht an den Tag legte und, sobald die jungen Leute Miene machten, weiterzugehen, sich mit hastigen Worten und Blicken, auch einem verzweifelten Lácheln an sie klammerte, so daß sie aus Erbarmen noch bei ihr stehenblieben. [...] Nun, alles Gute für Herrn Rotbein. Und die Vettern wollten gehen. Aber da klammerte sie sich an sie mit Worten und Blicken, und so jammervoll war es zu sehen, wie sie sich anstrenzte, die jungen Leute ein wenig länger zu fesseln, daß es grausam gewesen wäre, ihr nicht noch eine Frist zu gewähren»<sup>124</sup>.

La dimensión que pretendemos subrayar no es solo, como habrá quedado claro, la del *eine Frist zu gewähren*, sino también su *verzweifelten Lácheln* (sonrisa desesperada), expresión de aquella condición de *allegro ma non troppo* que podríamos otorgar al Titón. Pero, ya que desde entonces pudimos apurar nuestra concepción del retraso, sabemos cómo la sonrisa desesperada de quien está condenado a la historia representa la irónica contrapartida mítica del katechon. Quien se dejó amedrentar por el apocalipsis, quien se

---

<sup>124</sup> Fue muy difícil alejarse nuevamente de ella, ya que mostró un miedo morboso antes del final de la conversación y, en cuanto los jóvenes miraron para seguir adelante, se aferró a ellos con palabras y miradas apresuradas, incluida una sonrisa desesperada, de modo que por lástima se quedaron aún con ella. [...] Bueno, todo lo mejor para el Sr. Rotbein. Y los primos querían marcharse. Pero luego se aferró a ellos con palabras y miradas, y fue tan lastimoso ver cómo se empeñaba en retener un poco más a los jóvenes que hubiera sido cruel no darle algo de tiempo (*eine Frist zu gewähren*. Lit. “no otorgarle aún un plazo”). Mann, *Der Zauberberg*, 148-49.

acobardó frente a la redención, se encuentra ahora encadenado a la historia cual Prometeo a su roca.

Si acudimos a otra apología del patrimonio patristico, a saber, la que Arístides dirigió al emperador Adriano, comprobaremos claramente que resulta ser de signo opuesto con respecto a la de Justino:

«Auch hege ich keinen Zweifel, daß [nur] durch das flehentliche Gebet der Christen die Welt noch fortbesteht» (Apol. XVI, 6)<sup>125</sup>.

La inversión, a pesar de que Grossheutschi sitúe las dos apologías en el mismo plano<sup>126</sup>, es absoluta. En esta ocasión, como apuntábamos anteriormente de manera un tanto bárbara, no es la mano de Dios la que *estira* el tiempo del mundo, sino más bien la plegaria cristiana que, *desde dentro*, asegura su subsistencia.

Habríamos podido, siguiendo una estrategia paralela, identificar los puntos en los que el katechon aparece tanto como fuerza connotada positivamente como, por el contrario, aparece como obstáculo a eliminar. Esta estrategia, que consiste en una valoración por autores, puede conducir muy lejos, pero parece la artimaña perfecta para esquivar sistemáticamente la esencia de la cuestión. Entre otras cosas porque pierde de vista un problema que trasciende a los autores involucrados, a saber, el doble carácter intrínseco de historicidad y ahistoricidad del cristianismo.

Finalmente parece que la presente introducción, tras un largo rodeo, está volviendo al lugar que le pertenece, que es, como bien sabe Perogrullo, el de introducir lo que vendrá a continuación. La cuestión del doble carácter del cristianismo se tratará

---

<sup>125</sup> (Tampoco tengo ninguna duda de que el mundo [sólo] continúa existiendo a través de la oración implorante de los cristianos). Para la Apología de Arístides nos hemos servido de las versiones alemanas. Cfr. Bardenhewer, Schermann, y Weyman, *Bibliothek der Kirchenväter. Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten aus dem griechischen und lateinischen Übersetzung. Bd. 12*, 53; Geffcken (Hrsg.), *Zwei Griechische Apologeten*, 26. La primera traduce: «Auch hege ich keinen Zweifel, daß (nur) durch das flehentliche Gebet der Christen die Welt noch fortbesteht», mientras que la segunda dice: «und nicht ist es mir zweifelhaft, daß (nicht) wegen des Flehens der Christen die Welt besteht». Del texto original de Arístides existen dos versiones, una en siríaco y otra en griego, pero que sin embargo coinciden en este punto.

<sup>126</sup> Cfr. Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, 38.

pues más extensamente en el segundo capítulo, pero podemos empezar a delinear su silueta para justificar el título de la presente sección.

### **Gegenstrebige Fügung**

De lo que se trata no es de definir qué relación guarda el cristianismo con la *filosofía* de la historia o incluso con la teología de la historia, sino más bien de identificar el vínculo bifronte que el cristianismo guarda con la historia como tal. Sólo con el cristianismo, con la univocidad de la encarnación y de la cruz como elementos irrepitibles en el orden del tiempo, nace la historia como categoría. Pero contemporáneamente nace la escatología, la consciencia de la fragilidad de un tiempo que es a término: los pañales de la historia son ya su sudario.

El lector puntilloso, o sencillamente concienzudo, debería inmediatamente hacer notar que la dimensión escatológica no es en ningún caso una herencia exclusiva del cristianismo, sino que posee raíces mucho más antiguas que ahondan en el corazón del judaísmo de la Torá y el apócrifo. Se trata de una objeción muy correcta, pero que, sin embargo, no tendremos en cuenta. En efecto, habríamos podido situar, en lugar de la encarnación y de la cruz, la mismísima creación *ex nihilo* como evento irrepitible. Por otra parte, si un teólogo como Jacob Taubes incurre constantemente en esta contradicción, podemos considerarnos autorizados para semejante licencia: obviamente la distinción entre judaísmo y cristianismo no es ninguna sutileza académica, pero de cara a nuestro problema, al que se ha enfrentado Taubes numerosas veces, lo que cuenta es la novedad radical introducida por la revelación, verdadero *hápax* en el discurso de la humanidad que instituye la finitud, la unidireccionalidad y la univocidad del tiempo.

El tiempo de la historia, como los hijos de las tierras de Egipto de Mann, nace en disgregación y en sus vagidos resuena *ya* el fin del eón presente. Pero entre fe escatológica y consciencia histórica, que no pintamos necesariamente como las proverbiales caras de la misma moneda, sino más bien como dos orillas de un río, es posible tender un puente que las articula. En la hora decisiva, como en las batallas de antaño, hay que sacar el verdadero campeón del katechon en la filosofía contemporánea, a saber, Carl Schmitt:

«La otra cuestión que se señala se refiere al problema de si fe escatológica y consciencia histórica son compatibles entre sí. Casi siempre se contesta negativamente a este interrogante. Ambas parecen ser todavía más incompatibles que el pensamiento cíclico y el histórico. La viva espera del fin inmediato parece privar de su sentido a toda la historia

y provoca una parálisis escatológica, de la que existen numerosos ejemplos históricos. A pesar de ello, hay también la posibilidad de tender un puente. De ello tenemos ejemplos asombrosos en la historia del imperio medieval. El puente lo viene a constituir la idea de una fuerza que detiene el advenimiento del fin y reprime el espíritu del mal. Es el katechon del misterioso pasaje de San Pablo en la segunda epístola a los tesalonicenses»<sup>127</sup>.

Sería un error creer que la introducción de Schmitt en este punto sirva para posicionarnos del lado de cierto conservadurismo, cuyo interés en el katechon reside *solo* en el hecho de que éste representa una fuerza reaccionaria frente al futuro. La misma función de puente identificada por el katechon tal como lo entiende Schmitt, por lo menos en este punto, reside en que se trata de una fuerza capaz de contrarrestar la parálisis escatológica que de otra manera sobrevendría frente a la inminencia de la parusía.

No cabe duda de que el katechon es un síntoma del pacto originario que las potencias apocalípticas, que hacen surgir el tiempo para desintegrarlo, han instituido *ab initio* con el mundo y sus formaciones, pero el katechon cumple también un papel productivo, activo y no solo pasivo, frente al misticismo de la espera inminente. Si lo pensamos en términos históricos, está claro que hubo un pacto, firmado tácitamente, no solo entre Iglesia como representante de la escatología y Estado como defensor del *saeculum*, sino más esencialmente entre Iglesia e historia, cristianismo y mundo.

La admonición apologética de Tertuliano, «ninguna cosa nos es más ajena que los asuntos de política» (38, 3)<sup>128</sup>, no es del todo convincente: el pacto originario, que se fue paulatinamente consolidando en el plano histórico, remite todavía a una oposición radical que se subsana de manera siempre conflictiva y parcial en la figura del katechon: si, como dice Schmitt, «el cristianismo, [...] es un suceso histórico de infinita, inapropiable e inocuable unicidad» y «nos habla de procesos históricos»<sup>129</sup>, también es verdad que la visión katechónica de la historia proyecta e instituye un orden histórico y político ahí donde la parálisis apocalíptica aguarda al acecho.

---

<sup>127</sup> Schmitt, «Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia», 239; Schmitt, «Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes». Ha sido imposible encontrar el original alemán, hoy en día recogido en H. Blumenberg, C. Schmitt. *Briefwechsel*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007. pp. 161-166.

<sup>128</sup> Tertuliano, *Apologético. A los Gentiles*, 156.

<sup>129</sup> Schmitt, «Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia», 240.

Es el caso por ejemplo de aquellos elementos inquietos de la historia medieval recogidos por Cohn en *The Pursuit of the Millenium*<sup>130</sup>, obra que puede ser leída como una historia de los retornos apocalípticos, síntomas de una inquietud escatológica que el katechon en el fondo jamás pudo eliminar. Para decirlo de manera antifrástica: los movimientos milenaristas nunca son movimientos, sino que son en realidad una parálisis.

Si quisiéramos engastar el katechon en una perspectiva meramente histórica, tendríamos que preguntar, formulando una pregunta a la que en realidad ya dimos respuesta, ¿a qué necesidad responde, pues, el katechon? De la misma manera en que en un momento de la historia el filósofo se convirtió en el “abogado de Dios”, porque quizás Dios, en ese momento, tenía algo que hacerse perdonar, o por lo menos de qué defenderse, el katechon es legible también como una respuesta a un nuevo tipo de consciencia, de una nueva necesidad de una fuerza que “aguante” el tiempo. Podríamos trazar un paralelo con lo que afirma Dodds, de manera quizás excesivamente simple, en relación con el nacimiento de cierta *Daseinshaltung* cristiana:

«Misery and mysticism are related facts. From a world so impoverished intellectually, so insecure materially, so filled with fear and hatred as the world of the third century, any path that promised escape must have attracted serious minds»<sup>131</sup>.

Pero resolver el problema del katechon como una respuesta meramente histórica a un problema determinado y concreto, esto es, inscribirlo únicamente en el marco de la Iglesia primitiva, parece ciertamente mermar su sentido. A todas luces quien pretenda recorrer ese camino se estará conformando con la regla dorada del *promoveatur ut amoveatur*: circunscribir el katechon al panorama protocristiano, o a lo sumo schmittiano, es sin duda la mejor manera de neutralizar su potencial como categoría teológica y filosófica. Dicho de otra manera, asignarle un puesto en la historia evolutiva de los

---

<sup>130</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millenium*.

<sup>131</sup> La miseria y el misticismo son hechos relacionados. De un mundo tan empobrecido intelectualmente, tan inseguro materialmente, tan lleno de miedo y odio como el mundo del siglo III, cualquier camino que prometiera escapar debe haber atraído mentes serias. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 100.

conceptos y explicarlo a partir de ésta significa instalarlo en una cronología lineal, impidiendo de esta manera la creación de una verdadera constelación conceptual<sup>132</sup>.

Retomemos ahora la idea de Justino, según la cual los cristianos postergan el fin del mundo con su plegaria, idea que dijimos era la vertiente del katechon que pretendemos tomar en consideración, es decir un katechon pensado *desde la historia* y no desde Dios. Reformulemos esta idea de manera que suene un tanto neurótica: *el tiempo depende de la acción humana*, o, superando su formulación pseudo-clínica, y restituyéndole algo de su amplitud teológico-filosófica: *el tiempo nace como historia a causa de la acción humana*, y a esto le llamamos katechon.

La estructura de dicho argumento es intrínsecamente gnóstica, ésta está organizada alrededor de la concepción del hombre como criatura que, originariamente desprovista, desamparada, en definitiva falta de recursos, se crea a sí misma su propia dotación. Veremos más adelante en gran detalle los pormenores de semejante estructura, pero no estaríamos haciendo justicia al rótulo de introducción si no delineáramos a grandes rasgos la problemática.

La situación aporética del ser humano, que trae inmediatamente a la memoria aquel verso del primer estásimo de *Antígona* sobre el *pantoporos aporos*, prevé una existencia escatológicamente desprovista de tiempo, a la merced de fuerzas apocalípticas que le superan de manera desmedida. Pero dicha *desprevención* originaria se ve enmendada por un *darse tiempo* propiamente humano, dimensión que nace de manera unívoca e irremplazable como historia.

## **El día de la parusía, ¡que esté todo en orden!**

Ahora bien, el tiempo que el hombre se otorga katechónticamente como historia entraña un rasgo tan esencial que es inherente e indistinguible de la cosa misma, a saber,

---

<sup>132</sup> Uno de los grandes talentos de la teología frente a la filosofía es la capacidad de prescindir de su propia historia, desechando sustancialmente cualquier idea de progreso. La capacidad de la teología de no avanzar, ya que su objeto permanece por su propia naturaleza invariado, le otorga la fuerza necesaria para crear constelaciones conceptuales absolutamente sincrónicas, desvinculadas de sus propios avances. Lo que a los ojos del paradigma científico y progresista representa una cojera irresoluble se torna en realidad, adoptando quizás un talante un poco romántico, en su mayor fuerza. A partir, p. e. de cualquier texto de Taubes, en donde Pablo se explica por Kafka y viceversa, un alienígena que no tuviese referencia al calendario terrestre no sería capaz de discernir *cuánto tiempo* ha pasado entre una cita y otra.

el orden. Historia significa *orden* en un sentido mucho más trascendental, como en cierta medida ya vimos en Schmitt, que lo significado por la acepción contrarrevolucionaria y conservadora. El katechon es entonces *la* forma príncipe en la que es proyectado el orden en el tiempo para mantener a raya su propia disolución, personificada por la amenaza apocalíptica.

En sus *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg* Kafka nos ayuda a dar un paso más en esta dirección:

«Der Mensch kann nicht leben ohne ein dauerndes Vertrauen zu etwas Unzerstörbare in sich, wobei sowohl das Unzerstörbare als auch das Vertrauen ihm dauernd verborgen bleiben können. Eine der Ausdrucksmöglichkeiten dieses Verborgenbleibens ist der Glaube an einen persönlichen Gott»<sup>133</sup>.

En consecuencia, discrepamos de la tesis de Grossheutschi cuando, de manera un tanto subrepticia, complementa el argumento de Schmitt cuando éste afirma la imposibilidad de una visión cristiana de la historia que prescindiera del katechon. Grossheutschi llega a decir que «umgekehrt ist für einen Nicht-Christen die Vorstellung von einem Aufhalter sinnlos»<sup>134</sup>.

¿Estamos seguros de que para el no cristiano no tiene sentido concebir la historia como katechon? Nos parece que el katechon tiene un sentido de *Sinngebung*: dota de sentido al tiempo, lo organiza, lo empapa como la tinta al papel. La dimensión inconcebible del tiempo se ordena así con arreglo a lo simbólico, y de manera particular, aunque no exclusiva, a lo político. Esto, por supuesto no equivale a decir que el katechon es la *única* manera de arreglárselas con el real del tiempo, pero creemos que se trata de una donación de sentido fundamental, no solo en tanto que, como dice Schmitt, «man muß für jede Epoche der letzten 1948 Jahre den κατέχων nennen können»<sup>135</sup>, sino que se

---

<sup>133</sup> El hombre no puede vivir sin una confianza permanente en algo indestructible en sí mismo, por lo que tanto lo indestructible como la confianza pueden, para él, permanecer permanentemente ocultos. Una de las formas en que se puede expresar este ocultamiento es la fe en un Dios personal. Kafka, *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg*, aforisma n. 50.

<sup>134</sup> A la inversa, para un no cristiano, la idea de un *Aufhalter* [Katechon] no tiene sentido. Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, 78.

<sup>135</sup> Uno debe poder nombrar el κατέχων para cada época de los últimos 1948 años. Cfr. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947- 1951*, 63; o también en su conocido pasaje del Nomos de la Tierra: «Ich

inscribe sistemáticamente en la intersección entre el tiempo entendido de manera espuria y la dimensión simbólica propiamente humana. Dicho de otra manera, se trata de un problema no solo de la auto-interpretación histórica europea, esto es, Europa se vio a sí misma como katechon, sino más bien esencial. Es decir, hay una dimensión de retraso constitutivo que es consustancial al ser del hombre, y esa es una clave para su propia auto-interpretación.

Si antes quisimos contraponer katechon y mito y pretendimos enfrentarlos de manera antitética, ahora quizás convendría decir, como explicaremos con mayor detalle en el segundo capítulo, que el katechon cumple, en cierta medida, la misma *función* que cumplía antaño el mito. Es decir, si desde un punto de vista de *estructura* las dos instancias parecen contraponerse severamente, si en cambio los tomamos con arreglo a su *función*, en realidad podríamos decir que se trata de dos instancias que persiguen el mismo fin. Y ese fin es precisamente la producción y la proyección de un orden para la dimensión temporal<sup>136</sup>.

De la convicción sobre cierta transversalidad del katechon se deriva precisamente el carácter, en cierta medida ahistórico y no genealógico, de nuestro texto en general y de nuestra introducción en particular. Lo que sí queremos subrayar, remitiéndonos y vagamente justificando el prólogo metodológico, es el carácter expresamente micrológico del katechon, por lo menos en lo que concierne a la obra de Schmitt. Puede parecer un juego, sin duda no exento de cierta ironía, lo que mantenemos con el texto de Grossheutschi:

«Es entsteht der Eindruck der Willkür, des Zufälligen. Wäre dem aber wirklich so, dann könnte der Katechon kaum als zur Substanz von Schmitts Denken gehörig angesehen werden, er bliebe ein äußerliches Attribut, ein Ornament. Dem Verdacht der Unerheblichkeit widerspricht allerdings Schmitts immer wieder gezeigtes Gespür für die Tiefendimensionen eines Begriffs. Es ist schwer vorstellbar, daß er im Falle eines - wie

---

glaube nicht, daß für einen ursprünglich christlichen Glauben ein anderes Geschichtsbild als das des Katechon überhaupt möglich ist». (No creo que para una fe originariamente cristiana sea posible en general otra imagen de la historia que la del Katechon). Id. *Nomos der Erde* (1950), 29.

<sup>136</sup> Por supuesto el mito genera orden también en otro nivel, a saber, el de la naturaleza.

wir gesehen haben - so mit Tradition und Reflexion gesättigten Begriffes wie dem des Katechon nur die Oberfläche gemeint und das Übrige ignoriert haben soll»<sup>137</sup>.

La ironía de nuestro planteamiento nos permite leer este fragmento de manera muy tajante: la micrología, el estudio de la superficie y del ornamento que ya vimos con Kracauer, nos otorga sin duda una mirada crítica más allá de toda sospecha. Está claro, en la superficie se encuentra topológicamente la profundidad. Efectivamente, la lectura del katechon en Schmitt es de carácter firmemente micrológico, y el rechazo de semejante perspectiva lleva a nuestro crítico a construcciones declaradamente ortopédicas<sup>138</sup>, como la distinción entre *lokale* y *universelle* (local y universal) por un lado y *geschichtsimmanente* y *geschichtstranszendente Katechonten*<sup>139</sup> (katechon históricamente inmanente e históricamente transcendente), para enseguida tener además que «drei Zukunftsvorstellungen oder Geschichtsteloï unterscheiden, jeweils verbunden mit bestimmten Katechonten»<sup>140</sup>.

La utilidad de semejante arquitectura, cuyo valor didáctico es evidente, es sin embargo filosóficamente dudosa. Sostener que el katechon es un tema declaradamente principal en la obra de Schmitt parece una exageración, ya que su tratamiento se ve confinado a un puñado de fragmentos en un corpus por otra parte extensísimo. Ahora bien, nos parece que el katechon posee un valor determinante precisamente en tanto que se trata de un apunte liminal, poco más que un hápax, que sin embargo no solo reaparece

---

<sup>137</sup> Surge la impresión de arbitrariedad, de lo accidental. Pero si este fuera realmente el caso, entonces el Katechon difícilmente podría considerarse como parte de la sustancia del pensamiento de Schmitt; seguiría siendo un atributo externo, un ornamento. La sospecha de irrelevancia, sin embargo, contradice el olfato repetidamente mostrado por Schmitt para las dimensiones de profundidad de un término. Es difícil imaginar que en el caso de un término tan saturado de tradición y reflexión como el de katechon -como hemos visto- solo se hubiera referido a la superficie e ignorado el resto. Cfr. Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, 103.

<sup>138</sup> Bajo el nombre políticamente correcto de *Hilfskonstruktion*, construcción auxiliar.

<sup>139</sup> Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, 104.

<sup>140</sup> Distinguir tres visiones del futuro o fines de la historia, cada una asociada con ciertos katechon. Cfr. Grossheutschi, 107. Obviamente todas las distinciones y las reorganizaciones didácticas, en tanto que constructos simbólicos, son artificiales, y es demasiado fácil señalar con el dedo los escamoteos de los demás y tildarlos de monstruos de Frankenstein. Sin embargo, en este caso el precio pagado por el rechazo de una actitud micrológica parece demasiado elevado.

puntualmente a lo largo de décadas, sino que además brota en los lugares más íntimos y sufridos de la obra del autor, cuales son p. e. su *Glossarium* o su *Ex Captivitate Salus*.

### **Para pactar con las potencias didascálicas**

Si la introducción debiera ahorrar al lector la lectura del texto, la presente no cumple en absoluto con su función. Y esto porque a partir de sus premisas, no se deduce directamente lo que vendrá a continuación. El que quiera seguir el texto de aquí en adelante se encontrará con una estructura ahistórica tripartita, además de no necesariamente lineal.

El primer capítulo está dedicado al estudio de la gnosis y el papel que juega en ella la finitud del tiempo en su vertiente apocalíptica. Parece necesario hacer cierta apología de esta decisión de situar en ese punto la gnosis y no otros textos y otras tradiciones fuertemente caracterizadas apocalípticamente.

Las razones son varias, y tal vez la primera consista precisamente en el papel que juega la gnosis en la querella de la secularización. Porque si, por un lado, ha quedado claro que el presente texto no posee el carácter de una genealogía del katechon, por el otro no es posible ignorar la existencia de una querella sobre aquel proceso supuestamente histórico-ideal llamado, en el sentido más amplio, secularización. Por lo mismo no es posible ignorar que, en el interior de dicha querella, la problemática de la gnosis ocupa un lugar central, desde los primeros estudios, aún en el siglo XIX, sobre el papel que juega el gnosticismo en el idealismo alemán<sup>141</sup>, hasta la recuperación del movimiento como campo de estudios autónomos por parte de Harnack, Bousset y por supuesto Jonas<sup>142</sup>, para llegar finalmente, en tiempos más recientes, al lugar que Taubes y Blumenberg otorgan a la gnosis en su relación con la Modernidad<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Pensemos p. e. en Baur, *Die christliche Gnosis, oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*; Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*.

<sup>142</sup> Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*; Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monografie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche (1921)*; Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*; id., *Gnosis und spätantiker Geist. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, II*.

<sup>143</sup> Taubes, *Vom Kult zur Kultur*; id., *Abendländische Eschatologie*; Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*; id., *Geistesgeschichte der Technik*.

El segundo capítulo, quizás más caleidoscópico, está dedicado al problema de la teología política. Dentro del desfile de personajes, un espectro resalta sobre los demás, y es el de Carl Schmitt, indisolublemente vinculado al concepto de teología política por un lado y al de *katechon* por el otro. Schmitt representa para nosotros el punto nodal que permite pasar de la gnosis, movimiento de la precipitación escatológica<sup>144</sup>, a la estabilidad *katechónica* proporcionada por el vínculo teológico-político asegurado por el soberano en estado de excepción. Veremos entonces cómo y en qué sentido el decisionismo posee un valor de retraso, encarna el *katechon* manteniendo firme el tiempo mediante su condición excepcional.

Para inscribir a Schmitt en el lugar del retraso valga esto como pincelada preliminar. Más que recordar sus textos canónicos sobre la teología política o el *nomos* de la tierra, traemos a colación un escrito curioso, a menudo definido como contradictorio en la obra schmittiana, es decir el *Hamlet oder Hekuba*<sup>145</sup>. Para un oído atento la contraposición de Hamlet y Hécuba debería instaurar ya cierto régimen de goce intelectual: ahí donde, frente al homicidio, Hécuba no duda más que un instante en su venganza, Hamlet no hace más que dudar. A su vez, podría parecer asombroso que precisamente Schmitt, el paladín de la decisión, abogue por la figura de Hamlet, el prototipo del procrastinador, pero el cariño filosófico se muestra enteramente justificado en cuanto reflexionemos sobre el significado de la decisión soberana en sentido *katechónico*. Lo que se quiere rescatar aquí de Hamlet no es pues su incapacidad de decidirse y de precipitar la acción, sino más bien el efecto temporal de esta maniobra literaria, a saber, generar tiempo: el soberano, a la manera de un Hamlet invertido de signo en su potencia decisional, *otorga tiempo*.

En este sentido, podemos extender ulteriormente la cadena de soberanos que, de manera *contraintuitiva* pero real, despertaron el interés de Schmitt: Rudolf II. El Kaiser Rudolf II (1552-1612), «kein aktiver Held, sondern ein Aufhalter, ein Verzögerer war. Er hatte etwas von einem 'Katechon'»<sup>146</sup>. Se trata de un héroe pasivo, cuyo papel en la *Guerra de los quince años*, para Schmitt<sup>147</sup>, es la de un retardador continuo, sobre todo

---

<sup>144</sup> Aun cuando, como veremos, no en todas sus variantes.

<sup>145</sup> Schmitt, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*.

<sup>146</sup> No era un héroe activo, sino un *Aufhalter*, un retardador. Tenía algo de “*katechon*”. Cfr. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (1942), 80.

<sup>147</sup> Obviamente no nos interesa en absoluto su papel real, así como es juzgado por la historiografía.

en la versión barroca de Grillparzer, que es, en efecto, la que Schmitt maneja y la que por ende nos interesa. En el *Trauerspiel*, Rudolf II representa la sabiduría del tiempo:

«So dringt die Zeit, die wildverworne, neue,  
Durch hundert Wachen bis zu uns heran,  
Und zwingt zu schauen uns ihr greulich Antlitz. [...]  
Die Zeit kann ich nicht bänd'gen»<sup>148</sup>.

Pero también el lazo estéril e incomedible que engavilla el manojito del mundo:

«Ja alter Freund,  
Damit ich lebe muß ich mich begraben,  
Ich wäre tot, lebt' ich mit dieser Welt.  
Und daß ich lebe ist vonnöten Freund.  
Ich bin das Band, das diese Garbe hält,  
Unfruchtbar selbst, doch nötig, weil es bindet»<sup>149</sup>.

Y cuando, finalmente, nuestro héroe declara lo que podemos considerar su lema, que describe también su esencia íntima personal a la vez que la histórica, éste no es más que un claro mensaje catechónico, procrastinador, en ningún caso de un *kayrós* decisivo, sino de alargamiento de un retraso permanente: «Was soll's? Jetzt ist nicht Zeit. - Was immer. Später!»<sup>150</sup>. Dicho de otra manera, no hay razón para que el soberano impotente del *Trauerspiel* benjaminiano no pueda cumplir la función de catechon.

Es importante para nuestro enfoque rescatar esta dimensión concreta de Schmitt, ya que, como dijimos, representa el punto de articulación entre el Schmitt decisionista, el

---

<sup>148</sup> Así nos aprieta el tiempo, salvaje, nuevo,/a través de cien relojes,/y nos obliga a mirar su espantoso rostro. [...]/No puedo controlar el tiempo. Cfr. Ein Bruderzwist in Habsburg en Grillparzer, *Gesammelte Werke*, pos. 10121.

<sup>149</sup> Sí, viejo amigo,/ Para vivir debo enterrarme,/ Estaría muerto si viviera con este mundo. /Y para que yo viva, te necesito a ti, amigo mío./ Yo soy el vínculo que sostiene esta gavilla,/estéril en sí misma, pero necesaria porque ata. Cfr. Ein Bruderzwist in Habsburg en Grillparzer, pos. 10591.

<sup>150</sup> ¿Qué demonios? Ahora no es el momento. – Da igual. ¡Más tarde! Cfr. Ein Bruderzwist in Habsburg en Grillparzer, pos. 10773.

teológico-político y el katechónico, y nos permite articular a la vez la decisión como precipitación, como salto en sentido kierkegaardiano, y el deseo de aplazamiento que se halla en realidad profundamente enraizado en ella.

Y, finalmente, ¿qué decir del tercer capítulo? El título, quizás demasiado altisonante, de *tiempo al tiempo*, en cierta medida ya lo dice todo. Formalmente una incursión académica en el campo de la antropología filosófica, la tercera parte de la tesis se constituye alrededor de la pregunta: si nos tomamos en serio la cantidad, la sobreabundancia de tiempo otorgada por el katechon, ¿en qué puede tornarse el ser humano? Es la aurora de un pensamiento transhumanista.

Y, sin embargo, debo reconocer de entrada que en esta tercera parte se ha producido un deslizamiento, o quizás más bien un desliz, en el planteamiento del katechon precisamente a la hora de su desenlace<sup>151</sup>: a saber, el capítulo consiste en dos movimientos que se oponen diametralmente entre sí. Por un lado, consiste en un movimiento de retorno a casa, y por el otro, revuelve telúricamente el terreno que ha conducido hasta él. Es decir, cumple y completa la estructura circular que inspira la tesis, de manera que esta sección se podría leer en lugar del primer capítulo, el de la gnosis, que pasaría entonces a ser el segundo, sin menoscabo aparente del sentido de la cuestión.

Pero, por otra parte, la sección titulada *tiempo al tiempo* lleva a cabo contemporáneamente otra operación, altamente disruptiva, que mina, *in extremis*, el sentido que se quiso desde el principio adscribir a la categoría de katechon. La dirección de lectura -y esto debería haber quedado claro a partir de la introducción- apunta hacia una interpretación del katechon como figura de la permanencia, constancia e inmutabilidad de lo existente frente a potencias disruptivas, mediado por una figura soberana de corte teológico-político que encarna, a la manera de Rudolf II, la estabilidad del tiempo.

En el paso del segundo al tercer capítulo asistimos a un trastrocamiento de la perspectiva: el plus de tiempo, inscrito ahora en la biología de la especie humana, resquebraja lo existente, hiende su *imago* para abrir paso a lo absolutamente nuevo. Dar

---

<sup>151</sup> Tengo que agradecer al Prof. U. Perone por haber notado, antes de que lo notara yo mismo, semejante desplazamiento de sentido de la categoría. Su lectura de mi trabajo, como a menudo sucede, ha penetrado más a fondo en mi texto de lo que yo mismo supe hacer a la hora de la redacción, produciendo en mí mismo precisamente esos *¡Eureka!* que el texto debería producir en otros.

tiempo al tiempo nos lleva hasta ese punto en donde darwinismo y teología, pareja inverosímil, resultan ya indistinguibles, y la cristología se explica por metáforas entomológicas: es el katechon como tiempo de la evolución proyectada más allá de sus límites, retardo específico de la especie humana que ha superado ya la tarea de mantenimiento del *statu quo*. Ya no se trata del tiempo para hacer del mundo un útero, plazo de la técnica, de la cultura y de la política, sino más bien del retraso apoteósico que torna un trozo de carne torpe y mal-parido en un dios, en una longitud de onda.

«After hundreds of billions of years, he suddenly thought of himself as Ames. Not the wavelength combination which, though all the universe was now the equivalent of Ames -- but the sound itself. A faint memory came back of the sound waves he no longer heard and no longer could hear. The new project was sharpening his memory for so many more of the old, old, eons-old things. He flattened the energy vortex that made up the total of his individuality and its lines of force stretched beyond the stars. Brock's answering signal came. Surely, Ames thought, he could tell Brock. Surely he could tell somebody. Brock's shifting energy pattern communed. "Aren't you coming, Ames?"

"Of course."

"Will you take part in the contest?"

"Yes!" Ames' lines of force pulsed erratically. "Most certainly. I have thought of a whole new art-form. Something really unusual."

"What a waste of effort! How can you think a new variation can be thought of after two hundred billion years. There can be nothing new." For a moment Brock shifted out of phase and out of communion, so that Ames had to hurry to adjust his lines of force. He caught the drift of other-thoughts as he did so, the view of the powdered galaxies against the velvet of nothingness, and the lines of force pulsing in endless multitudes of energy-life, lying between the galaxies. Ames said, "Please absorb my thoughts, Brock. Don't close out. I've thought of manipulating Matter. Imagine! A symphony of Matter. Why bother with Energy. Of course, there's nothing new in Energy; how can there be? Doesn't that show we must deal with Matter?"

"Matter!". Ames interpreted Brock's energy-vibrations as those of disgust. He said, "Why not? We were once Matter ourselves back -- back -- Oh, trillion years ago anyway! Why not build objects in a Matter medium, or abstract forms or -- listen, Brock -- why not build

up an imitation of ourselves in Matter, ourselves as we used to be?" Brock said, "I don't remember how that was. No one does."

"I do," said Ames with energy, "I've been thinking of nothing else and I am beginning to remember. Brock, let me show you. Tell me if I'm right. Tell me."

"No. This is silly. It's -- repulsive."

"Let me try, Brock. We've been friends; we've pulsed energy together from the beginning -- from the moment we became what we are. Brock, please!"

"Then, quickly." Ames had not felt such a tremor along his own lines of force in -- well, in how long? If he tried it now for Brock and it worked he could dare manipulate Matter before the assembled Energy-beings who had so drearily waited over the eons for something new. The Matter was thin out there between the galaxies, but Ames gathered it, scraping it together over the cubic light-years, choosing the atoms, achieving a clayey consistency and forcing matter into an ovoid form that spread out below. "Don't you remember, Brock?" he asked softly. "Wasn't it something like this?". Brock's vortex trembled in phase. "Don't make me remember. I don't remember."

"That was the head. They called it the head. I remember it so clearly, I want to say it. I mean with sound." He waited, then said "Look, do you remember that?"

On the upper front of the ovoid appeared HEAD. "What is that?" asked Brock.

"That's the word for head. The symbols that meant the word in sound. Tell me you remember, Brock!"

"There was something," said Brock hesitantly, "something in the middle." A vertical bulge formed. Ames said, "Yes! Nose, that's it!" And NOSE appeared upon it. "And those are eyes on either side," LEFT EYE -- RIGHT EYE. Ames regarded what he had formed, his lines of force pulsing slowly. Was he sure he liked this?

"Mouth," he said, in small quiverings, "and chin and Adam's apple, and the collar-bones. How the words come back to me." They appeared on the form.

Brock said, "I haven't thought of them for hundreds of billions of years. Why have you reminded me? Why?"

Ames was momentarily lost in his thoughts, “Something else. Organs to hear with; something for the sound waves. Ears! Where do they go? I don’t remember where to put them!”. Brock cried out, “Leave it alone! Ears and all else! Don’t remember!”. Ames said, uncertainly, “What is wrong with remembering?”

“Because the outside wasn't rough and cold like that but smooth and warm. Because the eyes were tender and alive and the lips of the mouth trembled and were soft on mine.” Brock’s lines of forces beat and wavered, beat and wavered.

Ames said, “I’m sorry! I’m sorry!”

“You’re reminding me that once I was a woman and knew love; that eyes do more than see and I have none to do it for me.” With violence, she added matter to the rough-hewn head and said, “Then let *them* do it” and turned and fled. And Ames saw and remembered, too, that once he had been a man. The force of his vortex split the head in two and he fled back across the galaxies on the energy-track of Brock -- back to the endless doom of life. And the eyes of the shattered head of Matter still glistened with the moisture that Brock had placed there to represent tears. The head of Matter did that which the energy-beings could do no longer and it wept for all humanity, and for the fragile beauty of the bodies they had once given up, a trillion years ago»<sup>152</sup>.

---

<sup>152</sup> Después de cientos de miles de millones de años, de repente pensó en sí mismo como Ames. No la combinación de longitudes de onda que, aunque todo el universo era ahora el equivalente de Ames, sino el sonido mismo. Le vino un tenue recuerdo de las ondas sonoras que ya no oía ni podía oír. El nuevo proyecto estaba agudizando su memoria para muchas cosas antiguas, de hace eones. Aplastó el vórtice de energía que constituía el total de su individualidad y sus líneas de fuerza se extendieron más allá de las estrellas. Llegó la señal de respuesta de Brock. Seguramente, pensó Ames, podría decírselo a Brock. Seguramente podría decírselo a alguien. El patrón de energía cambiante de Brock se puso en contacto. “¿No vienes, Ames?”

“Por supuesto”.

“¿Participarás en el concurso?”

“¡Sí!” Las líneas de fuerza de Ames vibraron erráticamente. “Por supuesto. He pensado en una forma de arte completamente nueva. Algo realmente inusual”.

“¡Cuánto esfuerzo desperdiciado! Cómo puedes pensar que se puede pensar en una nueva variación después de doscientos mil millones de años. No puede haber nada nuevo”. Por un momento Brock se desvió de fase y de contacto, de modo que Ames tuvo que apresurarse a ajustar sus líneas de fuerza. Captó la deriva de otros pensamientos mientras lo hacía, la vista de las galaxias pulverizadas contra el terciopelo de la nada,

---

y las líneas de fuerza vibrando en interminables multitudes de energía-vida, tendidas entre las galaxias. Ames dijo: “Por favor, absorbe mis pensamientos, Brock. No te cierres. He pensado en manipular la Materia. ¡Imagina! Una sinfonía de Materia. Para qué molestarse con la Energía. Por supuesto, no hay nada nuevo en la Energía; ¿cómo podría haberlo? ¿No demuestra eso que debemos ocuparnos de la Materia?” “¡Materia!”. Ames interpretó las vibraciones energéticas de Brock en términos de repulsión. Dijo: “¿Por qué no? Nosotros mismos fuimos una vez Materia hace... ¡oh, hace un trillón de años! ¿Por qué no construir objetos en un medio de Materia, o formas abstractas o -- escucha, Brock -- por qué no construir una imitación de nosotros mismos en Materia, nosotros mismos como solíamos ser?” Brock dijo: “No recuerdo cómo era eso. Nadie lo recuerda”.

“Yo sí”, dijo Ames con energía, “no he pensado en otra cosa y estoy empezando a recordar. Brock, deja que te lo enseñe. Dime si tengo razón. Dímelo”.

“No. Esto es una tontería. Es... repulsivo”.

“Déjame intentarlo, Brock. Hemos sido amigos; hemos pulsado energía juntos desde el principio... desde el momento en que nos convertimos en lo que somos. ¡Brock, por favor!”

“Entonces, rápido”. Ames no había sentido tal temblor a lo largo de sus propias líneas de fuerza en... bueno, ¿en cuánto tiempo? Si lo intentaba ahora con Brock y funcionaba, podría atreverse a manipular la Materia ante los seres energéticos reunidos que habían esperado tan lúgubramente durante eones algo nuevo. La Materia era escasa ahí fuera, entre las galaxias, pero Ames la reunió, raspando en los años luz cúbicos, eligiendo los átomos, consiguiendo una consistencia arcillosa y forzando la materia en una forma ovoide que se extendía por debajo. “¿No te acuerdas, Brock?”, preguntó en voz baja. “¿No era algo así?”. El vórtice de Brock tembló en fase. “No me hagas recordar. No me acuerdo”.

“Esto era la cabeza. Lo llamaban la cabeza. Lo recuerdo tan claramente que quiero decirlo. Quiero decir con sonido”. Esperó y dijo: “Mira, ¿te acuerdas de esto?”.

En la parte superior del ovoide apareció CABEZA. “¿Qué es esto?”, preguntó Brock.

“Es la palabra para cabeza. Los símbolos que significaban la palabra en sonido. Dime que te acuerdas, Brock”.

“Había algo”, dijo Brock vacilando, “algo en el medio”. Se formó una protuberancia vertical. Ames dijo: “¡Sí! ¡Nariz, eso es!” Y la NARIZ apareció sobre ella. “Y estos son los ojos a ambos lados”, OJO IZQUIERDO - OJO DERECHO. Ames miró lo que había formado, sus líneas de fuerza pulsando lentamente. ¿Estaba seguro de que esto le gustaba?

“La boca”, dijo, con pequeños temblores, “y la barbilla y la nuez de Adán, y las clavículas. Cómo me vuelven las palabras”. Aparecieron en la forma.

Brock dijo: “No he pensado en ellas desde hace cientos de miles de millones de años. ¿Por qué me lo has recordado? ¿Por qué?”

Ames se perdió momentáneamente en sus pensamientos: “Algo más. Órganos para oír; algo para las ondas sonoras. ¡Oídos! ¿Dónde van? ¡No recuerdo dónde ponerlas!”. Brock gritó: “¡Déjalo! ¡Oídos y todo lo demás! ¡No te acuerdes!”. Ames dijo, inseguro, “¿Qué tiene de malo recordar?”.

# I. La gnosis: a veces vuelven

## Introducción o la fuerza del malentendido

Escribir sobre la gnosis no resulta fácil. Las razones de ello son diversas, entre ellas debe contarse el hecho de la existencia de un desajuste temporal importante entre los textos exegéticos clásicos<sup>153</sup>, que culminan con la obra de Hans Jonas *Gnosis und spätantiker Geist*, cuya primera parte, dedicada a la gnosis mitológica, se publica en 1934, y el sorprendente descubrimiento, en 1945, de los manuscritos de Nag Hammadi, que aportaron una contribución sustancial a los estudios sobre la gnosis por el simple hecho de que dicho campo pudo disponer, hecho insólito para los estudios sobre la Antigüedad, de una gran cantidad de nuevo material textual inédito<sup>154</sup>.

---

“Porque el exterior no era áspero y frío como aquel, sino suave y cálido. Porque los ojos eran tiernos y vivos y los labios de la boca temblaban y eran suaves con los míos”. Las líneas de fuerza de Brock latían y vacilaban, latían y vacilaban.

Ames dijo: “¡Lo siento! ¡Lo siento!”

“Me estás recordando que una vez fui mujer y conocí el amor; que los ojos hacen más que mirar y que no tengo a nadie que lo haga para mí”. Con violencia, añadió la materia a la tosca cabeza y dijo: “Pues que lo hagan” y se dio la vuelta y huyó. Y Ames vio y recordó, también, que una vez había sido un hombre. La fuerza de su vórtice partió la cabeza en dos y huyó de vuelta a través de las galaxias en la pista de energía de Brock - de vuelta a la interminable perdición de la vida. Y los ojos de la cabeza destrozada de la Materia seguían brillando con la humedad que Brock había colocado allí para representar las lágrimas. La cabeza de la Materia hizo lo que los seres de energía ya no podían hacer y lloró por toda la humanidad, y por la frágil belleza de los cuerpos que una vez habían abandonado, un trillón de años atrás. Cfr. Asimov, «Eyes Do More Than See». Se trata de un cuento transhumanista de Isaac Asimov inicialmente ofrecido a la revista *Playboy* en ocasión de un concurso para escritores de ciencia ficción en 1964. El concurso consistía en la elaboración de un cuento breve basado en una fotografía de una cabeza de arcilla sin orejas. La revista rechazó el texto de Asimov, que fue publicado en *The Magazine of Fantasy and Science Fiction* en 1965.

<sup>153</sup> Entre los cuales hay que mencionar necesariamente Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, y el de Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monografie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (1921).

<sup>154</sup> Para una evaluación del impacto de los manuscritos de Nag Hammadi cfr. Meyer, *The Gnostic Discoveries: The Impact of the Nag Hammadi*. Meyer, junto con J. Robinson, es editor de la versión inglesa de los manuscritos. Cfr. *The Nag Hammadi Scriptures*. Como obras de referencia de los manuscritos existen tres versiones canónicas, a saber, la alemana, editada por Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge y Ursula Kaiser, *Nag Hammadi Deutsch. Bd. I-II*, la francesa, cfr. Mahé y Poirier (Ed.), *Écrits Gnostiques: Bibliothèque De Nag Hammadi*, y la versión inglesa, que por otra parte fue la primera en publicarse ya en

Pero otra razón de las dificultades de escribir sobre la gnosis, a saber, el hecho de que parece haber una distancia insalvable entre los estudios que se llevan a cabo en el campo de historia de las religiones y el *uso* que de la gnosis se puede hacer y efectivamente se ha hecho. Dicho de otra manera, si uno decide emprender una lectura sistemática de los textos clásicos del gnosticismo y enseguida dirige su atención a la recuperación moderna de sus temas obrada por cierta filosofía del siglo veinte, corre fácilmente el riesgo de perder el norte de su investigación. Efectivamente, los textos gnósticos, por lo menos los que se reúnen bajo el título de *gnosis mitológica*, son un conjunto de textos cuyo acercamiento y reunión se debe a circunstancias quizás más históricas y filológicas que preponderantemente temáticas. El gnosticismo, en efecto parece ser una construcción artificial llevada a cabo a posteriori para reunir bajo un mismo título material completamente heterogéneo, o por lo menos no necesariamente homogéneo<sup>155</sup>.

Se delinear de esta manera tres figuras muy distintas: en primer lugar, tenemos al historiador del gnosticismo, detrás de cuya figura se intuye siempre la silueta oculta de la fascinante figura del traductor y filólogo de la lengua copta. Se trata de un personaje indispensable, dotado de una erudición enciclopédica y francamente un tanto siniestra, capaz de descifrar el significado de lenguas muertas sepultadas bajo el polvo de los siglos.

A continuación se nos presenta el filósofo de las religiones antiguas, cuya tarea admirable consiste primariamente en entender qué significó la gnosis para el mundo de la Antigüedad tardía, cuyo saber asombroso referido a las variegadas manifestaciones espirituales del mundo antiguo permite reconstruir el puzle de aquel panorama filosófico.

Pero más allá de estos dos personajes existe otra figura, que se dedica a malinterpretar sistemáticamente el sentido de esta maravillosa configuración espiritual. Éste último se sirve estratégicamente de la gnosis para sus fines, la erradica de su tiempo natal y la sitúa, distorsionándola a más no poder, fuera de sus propios límites. Se trata de

---

1978, más completa con respecto a la susodicha: se trata de la monumental recopilación de Robinson (Ed.), *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Vol. I-IV*; tras estas tres versiones, que fueron las primeras en trabajar sobre los textos originales, se editó hace poco una edición española, también traducida a partir del original copto. Cfr. Piñero (Ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. Obra completa. Vols. I-III*.

<sup>155</sup> Sobre este problema cfr. William, *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*.

una figura ambiciosa que sin embargo se ve afectada por una profunda ignorancia, minoración que sin embargo le permite, irónicamente y quizás de manera un tanto gnóstica, llevar a cabo una serie de malentendidos productivos cargados de consecuencias. Pero para el colmo del filólogo resulta que pocos movimientos antiguos se prestan a ser malinterpretados de manera tan productiva como la gnosis, hasta el punto de que una asimilación del movimiento gnóstico más allá de los círculos de filólogos y traductores del copto *solo* se torna posible mediante una tergiversación de su sentido originario.

Esto en parte debería ayudar a responder a la pregunta de ¿por qué la gnosis? ¿Qué tiene la gnosis que resulta tan atractiva para nosotros? ¿Acaso se trata solo de la fascinación de una religión perdida? Como se verá, para los fines de esta tesis, a saber, un desmembramiento del concepto de katechon, el recurso al gnosticismo parece cuanto menos arbitrario. Efectivamente, si se tratara meramente de una *flânerie* filosófica alrededor de una categoría al parecer un tanto oscura, habríamos podido escoger una miríada de movimientos espirituales que nos permitieran iniciar nuestra tarea.

Sin embargo, a pesar de que, como se quiso dejar claro, no se trata de hacer historia de los conceptos. Hay cierta insensibilidad que acompaña la redacción del presente texto, insensibilidad que funciona a la vez como principio metodológico, a saber, el enajenamiento frente a la linealidad de un tiempo homogéneo, continuo y sin saltos. Dicha geometría temporal, que se pretende como la más intuitiva y natural, nos deja totalmente indiferentes. Por lo menos desde Freud sabemos que, al menos en el campo del sujeto, el transcurso del tiempo no sigue la ficción del reloj.

Si de lo que se trata es de plantear una noción de tiempo que prescinda de cierta uniformidad, se entiende entonces cómo se legitima el empleo de la gnosis en el presente contexto: en efecto, los efectos de la gnosis, su acción retardada para con la filosofía, solo se entienden gracias a una noción de historia que considere la aparición a destiempo de elementos pertenecientes a una fase pretérita de su desarrollo. La gnosis, tal como su asimilación en la querrela de la secularización demuestra, *es* semejante aparición.

La que se lleva a cabo aquí no es entonces un vagabundeo por los alrededores conceptuales del katechon, sino el intento de asimilar una perspectiva que no tenga en cuenta la linealidad del tiempo, planteando en cambio una historia llena de fantasmas y retornos, con un planteamiento que, al mismo tiempo, no ignore el papel históricamente

encarnado de la gnosis en el debate de la secularización. Evitamos de esta manera los riesgos que entrañan las dos vertientes, por un lado la posibilidad de que la tesis se convierta en un mero paseo plagado de reminiscencias literarias, y por el otro un análisis del desarrollo de una categoría paulina cuyo recorrido se extiende desde las Epístolas a la filosofía política del siglo XX.

Se trata entonces de merodear alrededor del katechon, pero en un panorama muy concreto, a saber, el de la reaparición insospechada de elementos pretéritos en los lugares más inesperados de la Modernidad, elementos entre los cuales brilla la herejía gnóstica. El éxito de la gnosis entre personajes como Blumenberg, Taubes, Voegelin o Löwith proporciona en cierta medida la cifra de un modelo de desarrollo que no podemos ignorar. Dicho de otra manera, sin duda habríamos podido escoger otra configuración espiritual para empezar a tratar el katechon, pero el modelo ofrecido por la gnosis, con su carga mítico-teológica que, en tanto que sepultada, retorna, nos obliga a pasar por ella para explicar la suerte de una categoría peculiar cuyo retorno, sobre todo en Carl Schmitt, no deja de sorprender.

Pero las razones del paso por la gnosis no se reducen a cuestiones de orden casi metodológico, o del papel que ésta tuvo en el destino insospechado de las ideas teológicas, sino en su materialidad misma. La gnosis presenta unos rasgos enteramente peculiares que la tornan especialmente adecuada para su estudio en el presente contexto, a saber, su fuerte tendencia apocalíptica, connotación que la sitúa de entrada en el corazón de la problemática del katechon.

¿Acaso no sería maravilloso para el sentido de la armonía conceptual del investigador si el katechon fuera precisamente uno de esos rasgos apocalípticos del gnosticismo que retorna en la Modernidad? ¿Y no sería estupendo si, para el colmo de la satisfacción intelectual, se pudiera concluir que el katechon aparece en la Modernidad *precisamente en tanto en cuanto* gnosticismo herético y reprimido? Infelizmente parece que, por lo menos de manera explícita<sup>156</sup>, en el cuerpo de textos que habitualmente se suelen agrupar bajo el rótulo de textos gnósticos, no está presente el katechon como categoría declarada. Así que podemos confesar ya de entrada: en la gnosis no se habla de katechon. Pero esto no tiene por qué desincentivar la investigación, será suficiente

---

<sup>156</sup> Y hasta donde sepamos.

identificar en la literatura gnóstica un *principio katechónico*, esto es, una fuerza que retiene la venida de Cristo y el fin del mundo.

Pero quizás debamos contentarnos con algo menos, algo que sin duda encontramos en la gnosis de manera contundente, a saber, *la tensión temporal entre precipitación y retraso*, pareja que constituye el corazón del sentimiento apocalíptico y, por ende, de toda filosofía de la historia cuyas premisas ahonden sus raíces en la teología de la historia, en una concepción teológica del tiempo. Esto resulta de una importancia fundamental, en tanto en cuanto dicho marco apocalíptico, que se tiende incansablemente entre precipitación y retraso, es el denominador común de la tesis, desde este primer capítulo hasta el último, escatológicamente cargado por su propia posición, en el que se discutirán las consecuencias antropológicas del retraso.

Semejante tensión entre precipitación y retraso constituye nuestra estrella polar en los momentos de confusión, porque, es mejor confesarlo ya, el katechon es una categoría un tanto confusa. Cuanto más de cerca se mire, más cautiva e intriga, hasta el punto de que, llegados al final de la exposición, probablemente no seamos capaces de responder a la pregunta “¿qué queríamos saber?”. El katechon se escabulle en el momento mismo de apresarlos. Si quisiéramos escenificar una pantomima conceptual, en la cual a cada concepto se le asigna un papel dramático, deberíamos enseguida decidir, siguiendo las reglas más básicas de toda tramoya, quiénes son los buenos y quiénes son los malos. Pero el katechon se obstina en sustraerse a las reglas de nuestra farsa filosófica, porque se empeña en rechazar cualquier juicio de valor para sí mismo. En efecto, si se trata de un plus de tiempo para la historia humana, deberíamos estarle eternamente agradecidos, valga el juego de palabras, precisamente porque nos permite ganar tiempo frente a una precipitación apocalíptica que incumbe y amenaza con derrumbar nuestro mundo. Pero nuestra expresión de gratitud se nos congela en el rostro en el instante en que descubrimos el precio de semejante defensa: el retraso de la parusía. El katechon nos introduce a la triste realidad de no poder tener, como se suele decir, el oro y el moro, obligándonos al *aut-aut* entre historia y redención.

En la gnosis es precisamente donde nos encontramos con semejante disyuntiva llevada al extremo: la historia es literalmente *arithmós* del Caos en tanto en cuanto el

cosmos *es* el Caos<sup>157</sup>, mientras que la redención se presenta como negación absoluta de toda dimensión material e histórica.

Demos comienzo ahora a una lectura pormenorizada del texto de Hans Jonas sobre la gnosis mitológica para delinear los fundamentos de dicha configuración espiritual desde la base, desde su relación con el espíritu griego.

## **La Antigüedad tardía**

La tesis fundamental de Jonas afirma la novedad substancial del gnosticismo, que se introduce en la historia de las ideas de una forma que no resulta inscribible mediante una mera genealogía de los conceptos, pertenezcan estos a una matriz helenística, oriental o cristiana. El carácter sincrético de la gnosis, es decir el hecho de que no salió, por así decir, *de la nada*, no menoscaba su diferencia específica, que no puede ser subsumida a partir de su filiación histórica.

Si tuviéramos que identificar, de acuerdo con Jonas, el principio directivo del movimiento gnóstico tendríamos que hablar de una tendencia particular que Jonas define como *Entweltlichungstendenz*, que podría traducirse por “tendencia desmundizante”. Se trata en definitiva de un intento de escapar del mundo y de abandonar la realidad terrenal y sus vínculos, que son sufridos siempre como lazos y prisiones. De esto se deriva directamente cierto dualismo anticósmico típico de la gnosis, es decir, la oposición radical, cosmológica y antropológica, entre hombre y mundo, entre Dios trascendente y cosmos, y finalmente, en el interior del mismo hombre, entre cuerpo y psique, las determinaciones mundanas, y el pneuma, la chispa de vida divina que supera por su propia naturaleza el cosmos y des-mundaniza, por lo menos en potencia, al ser humano.

Ahora bien, hay dos maneras para la Antigüedad tardía de responder a este impulso anti mundano: por un lado, la *pistis* y por el otro la gnosis. Ambas presentes en el interior del gnosticismo, la primera no es otra que la fe paulina del cristianismo originario, y la otra, la gnosis propiamente dicha, dos instancias que sin duda responden, aunque de manera muy distinta, a la realización de la *Entweltlichungstendenz*. A pesar de que Jonas evita un enfrentamiento directo con el cristianismo, la experiencia de la fe

---

<sup>157</sup> Se trata de la *Sabiduría de Jesucristo* (NHC III, aunque este párrafo en concreto hay que buscarlo en el papiro berlinense, cfr. BG 120,10 y ss.), y la expresión dice literalmente “el cosmos del caos”. Cfr. Piñero (Ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. Obra completa. Vol. II. Evangelios, Hechos, Cartas*, 205.

protocristiana es fundamental como postura hermenéutica desde la cual llevar a cabo una lectura de la gnosis.

Sin embargo, donde la gnosis cobra quizás su diferencia específica, es en relación, como anticipamos, con la espiritualidad griega.

### **Diferencias entre espíritu griego y gnosticismo**

«Im Gnostizismus heißt der Gegensatz Gott und Welt; die Welt ist nicht „schlecht“ im Sinne von unvollkommen oder mißlungen, sondern positiv böse, widergöttlich; und nicht nur durch ihren Stoff: sondern in ihren Gestalten, in ihrer Ordnung das Werk eines bösen Geistes. Ihre Negierung gilt also nicht stofflicher Unvollkommenheit, sondern der Form selbst. Das kosmische System ist der Feind und der Geist der Welt als solchen die Gefahr»<sup>158</sup>.

No ceder a la tentación de inscribir al gnosticismo en la lista de movimientos sincréticos no significa, sin embargo, no reconocer que su desarrollo histórico, más allá de todo enfoque genealógico, se lleva a cabo en el telón de fondo del helenismo y del mundo griego. La comprensión griega del ser, caracterizada por su *Weltheimischkeit*<sup>159</sup>, esto es, por su magnífica forma de expresar su pertenencia al mundo, el sentimiento de estar en el mundo *como en casa (Heim)*, genera un compromiso con el cosmos, mediado por Eros, y crea de esta manera cierta fe en su consistencia, en su durabilidad y en su perfección eidética, cuya contrapartida era una segura perfectibilidad de lo existente.

Desde la idea platónica al *Logos* de la Stoa pasando por el *Nous* aristotélico, es posible identificar cierta unidad intrínseca que Jonas reconoce como un “a priori” del espíritu griego, hasta el punto en que semejante unidad sobrevive al quiebre de las condiciones sociopolíticas que originariamente la permitieron, como es el caso de la Stoa de la antigüedad tardía. En ella, frente a la merma de la unidad política de la *polis*, se observa la afirmación de una totalidad más amplia, cósmica, en la que, a pesar de que el pensador griego se ha retirado de la mundanidad social, sin embargo, se ha entregado al

---

<sup>158</sup> Gnosticismo significa la oposición entre Dios y mundo; el mundo no es “malo” (*schlecht*) en el sentido de imperfecto o malogrado, sino positivamente malévolos (*böse*), contra-divino (*widergöttlich*); y no sólo por su materia, sino en sus formas, en su orden, obra de un espíritu malévolos. Su negar no es de la imperfección material, sino de la forma misma. El sistema cósmico es el enemigo y el espíritu del mundo como tal es el peligro. Cfr. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 44.

<sup>159</sup> Jonas, 141.

optimismo de la mundanidad cósmico-natural, mediada por la desilusión y escepticismo en lo social, en contra de la mundanidad política. El papel de elemento aglutinante que pertenecía antaño a la *polis* recae ahora sobre el cosmos entero, sin menoscabo del vínculo de cohesión, compromiso y confianza hacia dicha unidad y su perfección. El escepticismo y la desconfianza que a primera vista emergen de la Stoa no son más, según Jonas, que una manera del *mismo* espíritu griego, presente como a priori desde Platón y Aristóteles, que responde a la necesidad de obrar un reajuste teórico frente a las nuevas condiciones sociales de disrupción de la unidad política que había dominado hasta entonces. Dicha desconfianza sería en realidad una entrega espiritual a una unidad extremadamente más amplia y abarcadora, con lo cual a una humilde retirada en lo social le correspondería un grandioso ingreso en el cosmos y en la filosofía natural, y la entrada iría acompañada de una mirada tranquila, segura de sí misma y dirigida a un universo coherente, ordenado e imperecedero; en una palabra, divino.

El panorama gnóstico, como tendremos ocasión de ver a fondo, es enteramente distinto, en tanto en cuanto se caracteriza por una desconfianza total y absoluta hacia el mundo, un sentido de inseguridad completa y un miedo generalizado tanto hacia el entorno cuanto hacia el sujeto mismo. Dice Erik Peterson en su breve ensayo sobre la gnosis:

«Die Enttäuschung des gnostischen Menschen ist absolut, sein Misstrauen gegen alles, was besteht, vollkommen. [...] Optimismus gegenüber einer wohlgeordneten Welt versagte in einem bestimmten Augenblick gegenüber dem unbegrenzten Schmerz des Einzelnen, der sich in dieser Welt als Fremdling fühlte»<sup>160</sup>.

La ecuación mundo-oscuridad (κόσμος-σκότος) suplanta el antiguo binomio órfico y pitagórico entre cuerpo y tumba (σώμα-σήμα) y se convierte en la manera principal de experimentar el mundo, se convierte pues en la postura existencial (*Daseinshaltung*) que regula las relaciones entre hombre y mundo. Ahí donde se repartía el universo en cuerpo y alma, materia e idea, lo cual dejaba espacio, tras la asociación entre cuerpo y cárcel, a la existencia purificada del alma y su relación con los elementos

---

<sup>160</sup> La decepción del hombre gnóstico es absoluta y su desconfianza respecto a todo lo que hay, integral. [...] El optimismo hacia un mundo bien ordenado fracasó en un momento determinado ante el dolor ilimitado del individuo que se sentía como un extranjero en este mundo. Cfr. Peterson, «Der Hass wider das Fleisch», 33.

puros y perfectos del mundo, ahora en cambio es el cosmos en su totalidad el que es calificado de oscuro, mundo de las tinieblas, y el campo de lo “psíquico” es a su vez función de la oscuridad. El sentimiento que domina el panorama gnóstico es pues la angustia, que participa de una paradoja fundamental:

«Die ganze Paradoxe der Angst obwaltet hier: ungeheuer die Angst des Daseins, sich zu verlieren, dem Kosmos zu verfallen – und ungeheuer gleichzeitig die Sucht der Selbstaufgabe; gerade die Angst, Angst um sich selbst und vor sich selbst, jagt das Dasein in die Selbstvernichtung hinein, um vom sich loszukommen und durch diese selbstübernommene, freie Vernichtung den Bann der kosmischen, zwangsläufigen Vernichtung zu brechen: Der Tod soll zum Leben führen. Das substanzielle Prinzip dieser erlösenden Vernichtung der Psyche ist das Pneuma – ist letztlich und auf den Kosmos als ganzen bezogen Gott»<sup>161</sup>.

Es la paradoja fundamental de toda apocalíptica, que vincula necesariamente la redención, o mejor dicho en este caso la salvación, a la aniquilación. La cercanía con Dios es a la vez la lejanía del mundo, al ser el primero *antikosmische, entweltlichende Macht* (potencia anti-cósmica, desmundizante), frente a un mundo de sombras: el carácter de oposición radical al mundo del principio divino no hay que entenderlo simplemente como una oposición atributiva, según la cual Dios sería todo lo que *no* es el mundo, obteniendo por ende su carácter antimundano, sino más bien es menester obrar una lectura más radical, designando a Dios y al mundo en oposición ontológica *activa y positiva*. El mundo no es pues mera ausencia de luz, sino que es oscuridad en sentido activo, y como veremos, urde tramas para causar el extravío del principio divino en el hombre. Al mismo tiempo, tampoco es posible entender la oposición en cuestión como una “escalera”, un camino de redención que lleva de la oscuridad a la luz en un *continuum* de redención que el alma tendría que recorrer. En cierta medida, esto repetiría el esquema platónico de la

---

<sup>161</sup> Aquí reina toda la paradoja de la angustia: la descomunal angustia de la existencia a perderse a sí mismo, de caer en las garras del cosmos – y, al mismo tiempo, el descomunal impulso irrefrenable a la auto-entrega; es precisamente la angustia, la preocupación por uno mismo y el miedo frente sí mismo, persigue la existencia hasta la autodestrucción para liberarse y, a través de esta autodestrucción libre, romper el hechizo de la destrucción cósmica e inevitable: la muerte debe conducir a la vida. El principio sustancial de esta aniquilación redentora de la psique es el pneuma - es, en última instancia, Dios relacionado con el cosmos en su conjunto. Cfr. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 145-46.

*participación* de lo eidético en lo material, participación perfectible mediante la ascensión amorosa, visión que en absoluto es compartida por la gnosis.

El dualismo que así se genera es pues cosmos y psique, por un lado, y pneuma y Dios por el otro. Se trata de una cuarta proporcional en la que los opuestos enfrentados se corresponden, con lo cual la oposición Dios-cosmos es a nivel cosmológico lo que la pareja pneuma-psique es a nivel antropológico. Sin embargo, la carga existencial que revisten los binomios gnósticos que acabamos de señalar no responde directamente a la del mundo griego.

El concepto de cosmos es paradigmático en este sentido, en tanto que en el pasaje del mundo dominado por el espíritu griego al mundo dominado por la gnosis no se lleva a cabo un trastoque del *sentido* propio del término *cosmos*, sino más bien cambia la *Daseinshaltung* del alma gnóstica frente al mismo sentido. En concreto, el término *cosmos*, como es sabido, describe mucho más que una situación *cuantitativa* totalizadora del universo, describiendo así el conjunto de los entes o a lo sumo el ámbito del ser, sino que proporciona una descripción intrínsecamente *cualitativa* del universo, atribuyéndole la calificación de “ordenado”. El cosmos es siempre mundo ordenado, regulado por la ley. En la mitología clásica la garante del mantenimiento del orden, es decir de la *cosmicidad* del mundo, era la diosa Temis, hija, según Hesíodo, de Gea y Urano: ésta representaba, antes que la justicia, el orden natural vigente en el universo, cuya contrapartida mítica, encargada de reestablecer el orden eventualmente menoscabado, era Némesis, potencia primordial y extraña al Olimpo.

La lectura gnóstica de semejante panorama no se dirige hacia una merma del cosmos en tanto que conjunto ordenado regido por una ley, sino más bien acentúa este carácter de universo legislado, pero con una inversión de signo con respecto a esta propiedad. Este cambio de signo tiene dos efectos: por un lado, gracias a la interpretación en negativo, esclarece el sentido primitivo del cosmos griego, por el otro, lo transforma en orden tiránico, insensato, malvado y ajeno al hombre en tanto en cuanto hombre “pneumático”. Es decir, el mundo es un mundo definitivamente ordenado, pero desde que el hombre ya no se compromete con el mundo ni le pertenece, semejante orden se torna insensato y extraño, vehículo ya no de belleza y armonía, sino de sospecha y sufrimiento. No se trata, pues, de un viraje en el sentido del término en tanto que tal, sino más bien de una inversión de la postura existencial subyacente: lo que muda radicalmente es el

sentimiento del hombre que sigue habitando un universo ordenado, pero ahora lo percibe como ajeno a su ser más íntimo.

## **Incursión estética**

Jonas cita a Cumont:

«Ainsi toutes les parties de la nature qui nous entoure proviennent des cadavres immondes de puissances du mal. Le Pessimisme a rarement trouvé imagination plus saisissante. Mani a pris ici le contrepied d'un très ancien mythe aryen: on trouve dans l'Inde comme en Perse et chez les Germains l'idée que l'univers est formé des diverses parties d'une victime immolée, mais cette victime primitive est un dieu ou un héros, tandis que le réformateur babylonien a fait du monde entier un grand corps démoniaque»<sup>162</sup>.

Esta imagen tan potente<sup>163</sup>, que se refiere al maniqueísmo, una de las declinaciones del gnosticismo que Jonas analiza, produce efectos que se pueden rastrear en momentos de la historia de la cultura que nos son mucho más familiares y cercanos, y que, si los traemos a colación en este contexto, aparecerán bajo una nueva luz. Pensemos, por ejemplo, en Giacomo Leopardi, poeta italiano del siglo XIX famoso por su “pesimismo cósmico”: si leemos algunos de sus textos bajo una luz gnóstica, veremos de qué manera la estética es deudora de esta concepción del universo como lugar mortífero en descomposición. Leamos el fragmento del *Zibaldone*, el larguísimo diario que recopila los pensamientos leopardianos, del 19 de abril de 1826:

«Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è un male; ciascuna cosa esiste per fin di male; l'esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell'universo è il male; l'ordine e lo stato, le leggi, l'andamento naturale dell'universo non sono altro che male, né diretti ad altro che al male. Non v'è altro bene che il non essere; non v'ha

---

<sup>162</sup> Así pues, todas las partes de la naturaleza que nos rodean provienen de cadáveres inmundos de las potencias del mal. El pesimismo rara vez ha encontrado una imagen más sobrecogedora. Mani ha tomado aquí el sentido contrario de un mito ario muy antiguo: encontramos en la India como en Persia y entre los germanos la idea de que el universo está formado por las diversas partes de una víctima inmolada, pero esta víctima primitiva es un dios o un héroe, mientras que el reformador babilónico ha hecho del mundo entero un gran cuerpo demoníaco. Cfr. Jonas, 305.

<sup>163</sup> La idea de la naturaleza como la de un cadáver maligno en descomposición tendría ser leída en relación con el surgimiento de la estética. ¿Qué puede haber de más sublime en una naturaleza cadavérica? Ya no restos de un héroe inmolado, sino despojos de demonios desmembrados.

altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose: tutte le cose sono cattive. Il tutto esistente; il complesso dei tanti mondi che esistono; l'universo; non è che un neo, un bruscolo in metafisica. L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità»<sup>164</sup>.

Frente a esa visión extremadamente generalizada del universo como morada del mal, es quizá más interesante todavía una lectura más específica, que se remite a lo que dijimos (cfr. *supra* nota 13) acerca de la utilidad de semejante lectura para una historia de la estética que tenga en cuenta la mitología de la antigüedad tardía como fulcro para la generación de una de sus categorías fundamentales, a saber, una nueva actitud frente a naturaleza que ha cambiado de signo. El trabajo de Edmund Burke y sus primeras formulaciones de lo sublime deberían servir de guía en este sentido.

En la mitología gnóstica, como en toda mitología, a pesar de no proporcionar una explicación omnicomprendiva para lo existente, está sin embargo presente una explicación muy concreta y representativa para *todo* lo existente en *cada una* de sus partes. Las explicaciones mitológicas responden, como sabemos, a la pregunta ¿de dónde?, y lo hacen de una manera habitualmente muy específica. Es este el caso del mundo vegetal y animal para la gnosis, que, si se lee junto a las reflexiones leopardianas, no podrá menos que suscitar un profundo interés hacia semejante planteamiento.

En el mito del maniqueísmo gnóstico narrado por Jonas<sup>165</sup> en la creación del mundo, *das Gemisch*, la “mezcla”, es separada de la masa de las Tinieblas. Entonces se da muerte a los Arcontes, potencias malvadas que se habían incorporado a la Luz, y de sus despojos se generan el cielo y la tierra. El mito continúa, y, tras introducir la figura del Mensajero como encargado de liberar la Luz de la substancia oscura, llega a la conclusión de que lo que llena el mundo de vida, el reino animal y vegetal, no es más que

---

<sup>164</sup> Todo es mal. Es decir, todo lo que es, es malo; el hecho de que cada cosa exista es un mal; cada cosa existe para mal; la existencia es un mal y está ordenada al mal; el fin del universo es el mal; el orden y el estado, las leyes, el curso natural del universo no son otra cosa que mal, ni están dirigidas a otra cosa que al mal. No hay otro bien que el no ser; no tiene nada de bueno, sino lo que no es; las cosas que no son cosas: todas las cosas son malas. El todo lo existente; el complejo de los muchos mundos que existen; el universo; no es sino una mácula, una mota en metafísica. La existencia, por su propia naturaleza y esencia y general, es una imperfección, una irregularidad, una monstruosidad. Cfr. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, I-VII:2731-32.

<sup>165</sup> Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis*, I, 305 y ss.

el material abortivo, los líquidos impuros que se han desparramado en la lucha por la separación de la Luz de la Tiniebla. El mundo vegetal, «Die Bäume und Pflanzen also, „Getreide, Kräuter und alle Wurzeln und Sträucher sind Schöpfungen der Finsternis, nicht Gottes, und in diesen Gestalten und Arten der Dinge ist die Gottheit gefesselt“»<sup>166</sup>. Leemos ahora la continuación del fragmento del 19 y del 22 de abril, en dónde entra en juego la imagen del jardín leopardiano:

«Entrate in un giardino di piante, d'erbe, di fiori. Sia pur quanto volete ridente. Sia nella più mite stagione dell'anno. Voi non potete volger lo sguardo in nessuna parte che voi non vi troviate del patimento. Tutta quella famiglia di vegetali è in istato di *souffrance*, qual individuo più, qual meno. Là quella rosa è offesa dal sole, che gli ha dato la vita; si corruga, langue, appassisce. Là quel giglio è succhiato crudelmente da un'ape, nelle sue parti più sensibili, più vitali. Il dolce miele non si fabbrica dalle industrie, pazienti, buone, virtuose api senza indicibili tormenti di quelle fibre delicatissime, senza strage spietata di teneri fiorellini. Quell'albero è infestato da un formicaio, quell'altro da bruchi, da mosche, da lumache, da zanzare; questo è ferito nella scorza e cruciato dall'aria o dal sole che penetra nella piaga; quello è offeso nel tronco, o nelle radici; quell'altro ha più foglie secche; quest'altro è roso, morsicato nei fiori; quello trafitto, punzecchiato nei frutti. Quella pianta ha troppo caldo, questa troppo fresco; troppa luce, troppa ombra; troppo umido, troppo secco. L'una patisce incomodo e trova ostacolo e ingombro nel crescere, nello stendersi; l'altra non trova dove appoggiarsi, o si affatica e stenta per arrivarvi. In tutto il giardino tu non trovi una pianticella sola in istato di sanità perfetta. Qua un ramicello è rotto o dal vento o dal suo proprio peso; là un zeffiretto va stracciando un fiore, vola con un brano, un filamento, una foglia, una parte viva di questa o quella pianta, staccata e strappata via. Intanto tu strazi le erbe co' tuoi passi; le stritoli, le ammacchi, ne spremi il sangue, le rompi, le uccidi. Quella donzelletta sensibile e gentile, va dolcemente sterpando e infrangendo steli»<sup>167</sup>.

---

<sup>166</sup> Así pues, los árboles y las plantas, “el grano, las hierbas y todas las raíces y arbustos son creaciones de las tinieblas, no de Dios, y en estas figuras y clases de cosas está la Deidad encadenada”. Cfr. Jonas, 307.

<sup>167</sup> Entrad en un jardín de plantas, hierbas y flores. Sea tan encantador como queráis. Sea en la temporada más templada del año. No podéis dirigir vuestra mirada a parte alguna en la que no encontréis padecimiento. Toda aquella familia de vegetales se encuentra en estado de *souffrance*, algunos individuos más, otros menos. Allí esa rosa es ofendida por el sol, que le dio la vida; se arruga, languidece, se marchita. Allí ese

El parecido con la gnosis es casi literal: «Wenn jemand auf dem Boden geht, so verletzt er die Erde»<sup>168</sup>, cuenta el mito. Evidentemente, no pretendemos que Leopardi tuviese un conocimiento real de los textos gnósticos concretos, cuestión más propia de filólogos e historiadores de la literatura, sino solamente, y eso es quizá suponer mucho más, que a sensibilidades análogas corresponden construcciones simbólicas análogas, con independencia de las coordenadas espacio-temporales.

En realidad, se cifra aquí el nudo de una temporalidad que nunca da nada por perdido, en la que lo aparecido una vez en la historia de los conceptos no puede menos que volver. No se trata necesariamente de un modelo circular, conforme al eterno retorno de lo mismo, sino una visión de la *Begriffsgeschichte* no como continua asimilación en la que las manifestaciones simbólicas son engullidas a medida que aparecen, sino como una historia de retornos, en la que lo que siempre estuvo ahí presente, desde el momento de su concepción, vuelve a presentarse, a menudo disfrazado por los varios “ismos” con los que se etiquetan los diversos momentos de la historia de la cultura. Nuestra opinión al respecto es que el campo del arte funciona como papel de tornasol eficaz para seguir las huellas de esos retornos; es la materialización de aquel *heimlichen Index* que, según el Walter Benjamin de las tesis atravesaría la historia: «Streift denn nicht uns selber ein

---

lirio es sorbido cruelmente por una abeja, en sus partes más sensibles y vitales. La dulce miel no se fabrica sin las abejas trabajadoras, pacientes, buenas, virtuosas, sin los indescriptibles tormentos de esas delicadas fibras, sin estragos despiadados de las tiernas florecillas. Aquel árbol está infestado por un hormiguero, aquel el otro de orugas, moscas, caracoles, mosquitos; éste es herido en la piel y crucificado por el aire o el sol que penetra la herida; aquél es ofendido en el tronco, o en las raíces; el otro tiene hojas más secas; el otro es roído, mordido en las flores; aquél traspasado, pinchado en el fruto. Esa planta está demasiado caliente, esta planta está demasiado fría; demasiada luz, demasiada sombra; demasiado húmedo, demasiado seco. Uno sufre inconvenientes y encuentra obstáculos y estorbos al crecer, al extenderse; el otro no encuentra dónde apoyarse o se cansa y lucha por llegar allí. En todo el jardín no encuentras una sola planta en perfecto estado de salud. Aquí una ramita se rompe por el viento o por su propio peso; allí un céfiro arranca una flor, vuela con un trozo, un filamento, una hoja, una parte viva de esta o aquella planta, desprendida y arrancada. Mientras tanto, arrancas las hierbas con tus pasos; las aplastas, las magullas, les exprimes la sangre, las rompes, las matas. Esa doncella sensible y amable, está desyerbando suavemente y rompiendo tallos.

<sup>168</sup> Si alguien camina por el suelo, está lastimando la tierra. Cfr. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 314.

Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummt?»<sup>169</sup>.

Pero sigamos adelante: «Il giardiniere va saggiamente troncando, tagliando membra sensibili, colle unghie, col ferro. Certamente queste piante vivono; alcune perchè le loro infermità non sono mortali, altre perchè ancora con malattie mortali, le piante, e gli animali altresì, possono durare a vivere qualche poco di tempo. Lo spettacolo di tanta copia di vita all'entrare in questo giardino ci rallegra l'anima, e di qui è che questo ci pare essere un soggiorno di gioia. Ma in verità questa vita è trista e infelice, ogni giardino è quasi un vasto ospedale (luogo ben più deplorabile che un cimiterio), e se questi esseri sentono, o vogliamo dire, sentissero, certo è che il non essere sarebbe per loro assai meglio che l'essere»<sup>170</sup>.

### **Dios: la nada del mundo**

El cambio radical que estamos tratando de delinear permite, o quizás obliga, la introducción de una figura fundamental, que marcará una *Spaltung* en el interior de la historia de la teología y de la filosofía, es decir la introducción del “Dios gnóstico”.

A la negación que el cambio de signo con respecto al cosmos conlleva, se corresponde una *Daseinhaltung* que se construye a partir de una escisión entre el principio divino del mundo y el mundo como tal: la irrupción del Dios gnóstico, un ser *überweltlich*, *außerweltlich*, *gegenweltlich*, abre una brecha percibida como insalvable entre Dios y mundo, Dios y naturaleza, que de repente se vuelven recíprocamente extraños.

El abismo que se abre entre Dios y la naturaleza, entre Dios y el cosmos abre a toda una serie de oposiciones entre la luz y las tinieblas, entre la vida y la muerte, en donde todo lo que de luminoso y vital aparece del lado mundano es necesariamente falso

---

<sup>169</sup> ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, un soplo de aire que rodeaba a los de antaño? ¿Acaso no hay en las voces, a las que prestamos oído, un eco de las ahora calladas? Cfr. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», 693.

<sup>170</sup> El jardinero va sabiamente troncando, cortando miembros sensibles, con uñas, con hierro. Ciertamente estas plantas viven; algunas porque sus enfermedades no son fatales, otros porque, aún con enfermedades mortales, las plantas y los animales también pueden durar para vivir algún tiempo. El espectáculo de tanta abundancia de vida al entrar en este jardín alegra nuestra alma, y esta es la razón por la que esto parece ser una estancia gozosa. Pero en verdad esta vida es triste e infeliz, cada jardín es casi un vasto hospital (un lugar mucho más deplorable que un cementerio), y si estos seres sienten, o queremos decir, sintiesen, seguro que el no ser sería mucho mejor para ellos que el ser. Cfr. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, I-VII:2733-34.

y engañoso, en tanto que aquellos son atributos que solo le son inherentes a la divinidad. La experiencia que de esta manera se hace del mundo es la de un desierto cósmico positivamente malvado: el nihilismo no consiste sólo en mero desinterés, sino más bien en un odio concreto hacia la ley del mundo, que es ley de muerte. De esta manera, nacer en el cosmos significa directamente nacer en la muerte, cuya instancia contrapuesta se ve representada por el renacimiento pneumático, destinado a conducir al hombre fuera del universo.

La tensión que une de esta manera Dios y mundo es la misma que los separa, es la misma que permite definirlos recíprocamente. Aun así, si por un lado la negación del cosmos se afirma de manera positiva, es decir, éste es substancia realmente anti-divina, al mismo tiempo la atribución de significados para el concepto de Dios es nihilista de manera absoluta: «Gott – das Nichts der Welt»<sup>171</sup>. De la formulación según la cual el mundo, la positividad y a la vez negación de Dios parece emerger cierta contradicción, que sin embargo se resuelve enfatizando ulteriormente el carácter *negativo* de lo divino. Es decir, si Dios es la nada del mundo y el mundo es la nada de Dios, esto es, la absoluta extrañez ontológica de los dos elementos en juego, mediante la fórmula lógica de la doble negación obtenemos que el mundo se afirma positivamente frente a Dios, en tanto que negación de su misma negación. Si Dios niega el mundo, y el mundo niega a Dios, al negar su negación, él mismo se afirma a nivel ontológico como positividad negativa, en un cortocircuito lógico que multiplica los niveles de lectura posibles. Como nada de la nada de Dios, el mundo adquiere existencia concreta, material, desde su ser, a la vez, una *nada*. Como Jonas no deja de recordar<sup>172</sup>, lo que en lógica es una mera reafirmación de lo mismo mediante la doble negación, en metafísica el camino impuesto por los pasajes lógicos que es necesario recorrer es fértil en tanto que permite designar los elementos a la vez como afirmación en sí mismos y negación con respecto a lo absolutamente otro.

El carácter de mediación que adquiere el mundo cuando se lo mira como doble negación en vez de mera posición, tiene de entrada, como mínimo, dos efectos. En primer lugar, permite socavar el carácter de imposición ontológica que pertenecía antaño al cosmos griego, de manera que el todo ordenado ya no se formula a partir de su autarquía inmediata, sino más bien recibe una mediación que, y esto nos lleva al segundo punto,

---

<sup>171</sup> Dios- la nada del mundo. Cfr. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 151.

<sup>172</sup> Jonas, 151 nota 2.

*desnaturaliza* lo existente y el juego de sus relaciones internas. Todo entrelazamiento entre Dios, mundo y hombre se ve mediato y desnaturalizado, siempre a la luz de una doble negación que hace que lo existente no sea jamás “lo que hay” sino que precisamente la nada de lo otro existe como nulidad frente a otra realidad, no necesariamente “más plena”, sino sencillamente “otra”.

Jonas volverá sobre el dualismo como rasgo central de la gnosis en el segundo volumen de su obra, escrito muchos años después, que mantiene, sin embargo, gran coherencia en lo relativo a nuestro tema. En este segundo volumen dirá que el dualismo en realidad es doble, hay dualismo entre Dios y mundo por un lado, y entre mundo y hombre por el otro. Si, por un lado, semejante esquema acerca Dios al hombre, por el otro ambos se ven alejados a causa de la interposición del mundo entre ellos: «In der Konfiguration der drei Begriffe gehören Gott und Mensch im Kern als Gegenpol zur Welt zusammen, sind aber tatsächlich durch eben diese, die nach gnostischer Ansicht die entfremdende und teilende Kraft ist, getrennt»<sup>173</sup>. Para resumir, hablamos de magnitudes que en ningún caso son opuestas en el sentido de complementarias o simétricas, sino definitivamente antitéticas.

Dicho sea de paso, y sobre esto habrá que volver, semejante lectura de Dios como la Nada del mundo es precisamente lo que acerca, de manera paradójica, el hombre a lo divino, por cuanto el hombre, por lo menos en su vertiente pneumática, no comparte sus atributos con el mundo. Esta doble negación, en definitiva la doble extrañeza de Dios y del hombre con respecto al mundo, les acomuna y pone en relación. El hombre es divino porque se halla esencial y originariamente escindido del mundo, lo cual lleva al cuestionamiento, en otros ámbitos de la filosofía, de aparatos categoriales tales como “estado de naturaleza”, que se revela ya no sólo una ficción narrativa de carácter instrumental para el estudio de la filosofía política, sino más bien un contrasentido en el plano teórico.

El mundo es, pues, lugar del mal. El Señor del mundo es un principio diabólico que lleva al hombre gnóstico a la desconfianza más completa. Precisamente con la

---

<sup>173</sup> En la configuración de los tres conceptos, Dios y el hombre concuerdan en esencia como polo opuesto al mundo, pero en realidad están separados precisamente por éste, que, según la visión gnóstica, es la fuerza alienante y divisoria. Cfr. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, II*, 332.

introducción de este principio positivamente negativo emerge una diferencia capital con la Iglesia primitiva, que sin duda bebió de la fuente del gnosticismo, pero que sin embargo no pudo aceptar nunca justamente este punto en cuestión. Es decir, la Iglesia comparte con el gnosticismo el principio anti-cósmico, pero es incapaz de dar el paso gnóstico que permite explicar el mundo en tanto que teodicea negativa, es decir el cosmos como prueba de la existencia de un principio ontológico negativo y malvado, que obra activamente *en contra del hombre*.

En definitiva, y esto asumirá una importancia central en las tesis de Blumenberg para explicar el proceso de legitimación de la Edad Moderna, lo que la Iglesia siempre tuvo como punto ciego, incluso después de los intentos de Agustín, es el problema del mal, cuya resolución fallida conllevaría de esta manera un retorno de la gnosis como *corpus* doctrinal capaz de proporcionar una explicación satisfactoria para el mal. Dicho en otros términos, lo que la Iglesia primitiva no podía aceptar del gnosticismo es la separación gnóstica entre el Dios de la *creación* y el Dios de la *redención*, que vendría a ser lo mismo que decir que *ley* y *gracia* se hallan esencialmente escindidas.

Como vimos, la identificación del cosmos como ley y orden es retomada en su aspecto formal del mundo antiguo, pero se genera una inversión de la actitud existencial frente a él: la ley es ley tiránica, absurda, proveniente de una divinidad cruel que obra en el campo del sinsentido, mientras que la gracia es propia del Dios que es la Nada del mundo, el *Deus absconditus* de la redención. El dualismo, que en el gnosticismo se da a nivel cosmológico en el par creación-redención, en la Iglesia protocristiana se encuentra en el interior del hombre mismo: el mal es responsabilidad del hombre como consecuencia de su mala voluntad, es decir, su libertad. Una vez enraizado el problema del mal en la dimensión antropológica, la dimensión cosmológica queda libre de todo principio negativo, la creación es entonces intrínsecamente buena y su ley es la obra del mismo Dios de la salvación. Se sientan así las bases para un dominio efectivo de lo existente, para la construcción de la ciudad de Dios en la tierra: frente al acosmismo gnóstico, al desprecio marcionita hacia el mundo aun compartido por el cristianismo primitivo, cuya esencia apocalíptica impide toda permanencia en el “aquí”, es ahora posible habitar el mundo.

## Heimarmene

Volviendo al estudio de la cosmovisión gnóstica nos topamos ahora con el concepto de *heimarmene*, el destino que se fundamenta en la legalidad del cosmos, cuyo sentido es el mismo que el de la ley: una figura astrológica que regula el mundo desde los astros. Hemos aquí con otra inversión de actitud con respecto tanto al platonismo como al estoicismo: el ataque gnóstico al mundo no se reduce sólo al mundo sublunar, algo así como “este” mundo, sino abarca también lo que en la teología natural estoica era objeto de veneración, es decir el mundo astral. Nuevamente, éste sigue siendo el lugar de la ley, del destino, pero, sin embargo, se trata de un destino que gobierna al hombre de manera nuevamente tiránica. La perfección clásica, en la que el campo de lo estético, representado por lo bello, se hallaba indisolublemente ligado al campo de lo ético, representado por lo bueno, y ambos compartían atributos con la perfección ontológica que impregnaba el ser como tal, se escinde de manera radical, generando un nuevo tipo de orden:

«Das Erlebnis dieser „Ordnung“ ist, gleichviel aus welchen Gründen, statt eines ehrfürchtigen oder erbaulichen ein panisches und schreckhaftes geworden»<sup>174</sup>.

Sin necesidad de adentrarnos excesivamente en la cosmología gnóstica y en la construcción astral, lo cual nos desviaría de nuestra argumentación, nos basta con subrayar un elemento de grandísimo interés, que se relaciona de nuevo con el mantenimiento formal del mundo antiguo invertido de signo.

¿Qué hicieron los gnósticos con el maravilloso esquema cósmico-estelar de la antigüedad y en general del helenismo? Lo tomaron en su totalidad, lo aceptaron y lo mantuvieron, pero ya no como punto de referencia para la religión natural, sino al contrario: la misma grandiosidad de la estructura planetaria se torna la medida de la grandiosidad de la prisión en la que el hombre está cautivo. Las esferas celestes son así toda una larga serie de pasajes, de barreras celestes que imponen su orden ciego al prisionero astral, que tendrá entonces que buscar la divinidad más allá de estos anillos cósmicos. Quizás en ningún otro punto de la cosmología sea más evidente la actitud gnóstica frente a la cosmología: la medida de la majestad divina se convierte en la medida del hundimiento cósmico de un ser desesperado arrojado al centro de una inmensa

---

<sup>174</sup> La vivencia de este “orden” se ha convertido, por las razones que sean, en una de pánico y miedo en lugar de una vivencia reverente o edificante. Cfr. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 161-62.

mazmorra. La equivalencia pitagórica entre *soma* y *sema* es subsumida de manera grandiosa, habiendo convertido el universo entero en una cárcel.

Paralelamente, toda doctrina soteriológica no se limitará únicamente a la corporalidad humana (al petersoniano «*Hass wider das Fleisch*»), sino sobre todo se tratará de una tentativa de fuga de un sistema de poder astral que se muestra al hombre como destino inclemente. A pesar de su extensión, vale la pena citar en su totalidad las palabras de Jonas a este respecto, para recordar no solo el fragmento más admirable de su obra, sino también porque nos permite, durante un instante, compartir las emociones del hombre gnóstico frente a un cielo que se ha vuelto ya frío y mudo.

«Jetzt dient also die imponierende Durchkonstruierung der Welt, reifste Leitung antiker Kosmosreligion, nur zur Veranschaulichung dafür, wie sehr der Mensch verhaftet ist und woraus er erlöst werden muß. Phantasie und Sympathie sind aufzurufen, um hier nicht im Gedachten stehen zu bleiben, sondern im Gefühlten die Anschauung sich sättigen zu lassen. Mit welchen Empfindungen müssen damals Menschen zum gestirnten Himmel aufgeblickt haben! Wie böse muß ihnen sein Funkeln und die starre Unwandelbarkeit seiner Bahnen, wie grausam seine Stummheit! Musik der Sphären ward nicht mehr gehört und das Wohlgefallen an der vollkommenen Kugelform wich lähmendem Entsetzen über soviel Vollkommenheit des gegen den Menschen gerichteten Systems der Unterjochung. Der Aufblick zu den Höhen des Kosmos, ohne das ehrfürchtige Staunen frühmenschlicher Frömmigkeit, war verzweifelt Anrennen an das Gewölbe, das undurchlässig von der jenseitigen Heimat schied. Ein stählern gewordener Himmel ließ Angst, Auflehnung, Sehnsucht, Beschwörung und Verachtung fühllos von sich abprallen. Buchstäblich sprach man von der „Eisenmauer“ des Firmaments. – Mit der unveränderten Beibehaltung der Formalstruktur dieser Welt hat es daher eine eigene Bewandnis; die Vorstellungsgebilde, die bisher die vollkommene Form des Kosmos, also seine Gestaltbegrenzung im positivistischen Sinne darstellen, - die Sphären – gewinnen hier aller Selbigkeit unvermittelt den Charakter von etwas Mauerhaftem, von starren umschließenden Kapseln, in denen ein fremdes Dasein sich ängstet. Die „Grenze“ wird als Abtrennung, als Einsperrung empfunden, die Formalartikulation als Fessel, der Sphärenbau, die umfassendste Form der Welt, als oberstes Zwingsystem. So ist bei formaler Identität die Vision der Welt von Grund aus anders geworden, sie ist ein abgetrenntes Ding im Raume der Wirklichkeit,

das von außen (von der göttlichen Region her) anzusehen, nach innen aber „Höhle“ ist»<sup>175</sup>.

A pesar de todo hay que tener cuidado para no tomar el gnosticismo como un mero hundimiento en el pesimismo cósmico más absoluto. No hay que olvidar, de hecho, que se trata en primer lugar de una doctrina orientada soteriológicamente, cuya esperanzas apocalípticas la convierten en una doctrina de la salvación y de la redención: de la cárcel del cosmos es posible *salir*, hay, en sentido escatológico, *retorno a casa*. Esto no merma el pesimismo del hombre gnóstico referido al “aquí”, pero lo proyecta en una dimensión más amplia ausente en el mundo griego, cuyo límite, según los famosos aforismos de Heráclito, eran tanto los del alma y del Logos, como los de la ciudad y del Ser, que imponía una limitación lógica y ontológica, sin que fuera posible un más allá.

La separación de los dos mundos tiene efectos también en la distinción, propiamente gnóstica, entre *heimarmene* y *pronoia*. La separación, que no existía por ejemplo en el universo estoico, que asimilaba destino y providencia con el orden de la *physis*, es en realidad muy moderna. El destino es terrenal, la providencia es divina, soteriológica. En Marción, quien más claramente estableció la distinción entre las dos

---

<sup>175</sup> Así pues, ahora la imponente construcción total del mundo, el resultado más maduro de la antigua religión del cosmos, sólo sirve para ilustrar cuánto está apesado el hombre y de qué debe ser redimido. Es menester invocar la fantasía y la simpatía para no detenerse aquí en el pensamiento, sino para dejar que la percepción se sature del sentimiento. ¡Con qué sentimientos los hombres de la época deben haber mirado al cielo estrellado! ¡Qué malo debe ser su centelleo y la rígida inmutabilidad de sus órbitas, qué cruel su mudéz! Ya no se oía la música de las esferas, y la complacencia por la perfecta forma esférica dio paso al horror paralizante ante tanta perfección de tal sistema de subyugación dirigido contra el hombre. Mirar hacia las regiones superiores del cosmos, sin el asombro de la piedad humana primitiva, se convirtió en un chocarse con la bóveda que separaba impermeablemente del hogar en el allende. Un cielo que se había vuelto acerado dejó que el miedo, la rebelión, el anhelo, la evocación y el desprecio rebotaran contra él insensiblemente. Literalmente se habló del "muro de hierro" del firmamento. - Con la retención inalterada de la estructura formal de este mundo, tiene una razón propia; las estructuras imaginarias que hasta ahora han representado la forma perfecta del cosmos, es decir, su limitación de forma en el sentido más positivo, las esferas, adquieren aquí de repente el carácter de algo parecido a un espacio emparedado, de rígidas cápsulas envolventes en las que se teme una existencia extraña. La “frontera” se percibe como una separación, como un encierro, la articulación formal como un grillete, el edificio de las esferas, la forma más abarcadora del mundo, como el sistema coercitivo supremo. En el caso de la identidad formal, la visión del mundo ha cambiado fundamentalmente, el mundo es una cosa separada en el espacio de la realidad que se puede ver desde fuera (desde la región divina), pero por dentro es una “cueva”. Cfr. Jonas, 162-63.

divinidades, el Dios creador o Demiurgo malo, y el Dios redentor extranjero, la asignación de atributos es evidente: la *heimarmene* es “destino” pensado en contra del hombre, mientras que la *pronoia* tiene un valor salvífico.

La distinción es especialmente fructífera sobre todo en relación con el problema del mal y a la mala voluntad de los dioses. Un ejemplo extraído del campo de lo estético nos será sin duda de ayuda. Pensemos en el *Robinson* de Defoe, una gran obra moderna que gira alrededor de una figura muy propia del universo gnóstico tal como lo estamos planteando, es decir la figura del náufrago. El náufrago Robinson es arrojado a un mundo en el que es extranjero, que le es ajeno, un entorno hostil y vivido como cárcel del hombre, una isla lejana, de la cual el protagonista aparentemente no podrá salir para *volver a casa*. Pero, como es sabido, Robinson es amado por la Providencia, esa *pronoia* divina que cuida del náufrago y de su bien frente a un destino inclemente, asociado con las inclemencias de la naturaleza que, *in primis*, le lleva al naufragio en la isla desierta. La doble naturaleza de los acontecimientos, por un lado, un destino cruel, al que, por supuesto, Robinson opone su voluntad férrea, y por el otro, la consciencia, la certidumbre, de ser objeto de la gracia divina, es una tensión típicamente marcionita que puede servir de clave de lectura de la obra. No nos interesa ahora insertar este discurso en una historia de cultura que ruede alrededor del eje “A es B secularizado”, sino más bien esclarecer la sensibilidad gnóstica misma a la luz de sus retoños a veces insospechados. Blumenberg, aunque no traiga a colación la gnosis precisamente en este punto, en su *Säkularisierung und Selbstbehauptung* realiza un comentario acerca del *Robinson* que leemos con interés:

«Der Robinson Defoes aus dem zwecks Ermittlung der Heilsgewissheit geführten Seelentagebuch des Puritaners hervorgegangen sein sollen, wobei das pure Überleben des Schiffbrüchigen als Demiurg jene transzendente Heilsgewissheit immanentisiert hat»<sup>176</sup>.

La ley y el orden intrínsecos a la naturaleza, relativos al destino, se revelan un sinsentido que ha de ser combatido, mientras que Robinson está seguro de *ser cuidado*, expresión que, a pesar de traducir solo *ad sensum* la *pronoia* griega y la *Vorsehung* alemana, esclarece muy bien lo que está en juego en este punto.

---

<sup>176</sup> Se supone que el *Robinson* de Defoe surgió del diario del alma del puritano llevado con el propósito de averiguar la certeza de la salvación, por lo que la pura supervivencia del náufrago como demiurgo immanentizó esa certeza trascendente de la salvación. Cfr. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 20.

A pesar de que Jonas afirme que «die göttliche *pronoia* hat also mit der Welt nichts zu schaffen und hat in ihr ausschließlich eine soteriologische, d. h. ihr entgegengerichtete Funktion»<sup>177</sup>, no podemos dejar de subrayar que el *Robinson* representa un caso de ruptura muy claro entre la asociación *physis–heimarmene–logos–pronoia–theos* que Jonas refiere por ejemplo al estoicismo.

Esto resulta interesante sobre todo si lo leemos en relación con el problema, por supuesto capital en el *Robinson*, de la técnica como elemento disruptivo con respecto de lo natural, opositivo frente a una materialidad burda y tosca en su esencia antividiva. Sólo en el interior de un cosmos pensado *en contra* del hombre, o a lo sumo sin que éste haya sido tenido en consideración, es posible dibujar una verdadera historia espiritual de la técnica, fundada ahora en la ruptura de la cadena asociativa helénica de teología, física y destino y providencia. De esta manera, aunque la *pronoia* no es *de este mundo* y en el “aquí” lo único que tiene vigencia es la *heimarmene*, no podemos dejar de considerar semejante ruptura como el *leitmotiv* del hado robinsoniano, cuya tensión, como sabemos por Blumenberg, no se juega de hecho en el “aquí”, sino se instaura más bien entre las desgracias de *este mundo* y una secularización de la certidumbre soteriológica trascendente.

## **El destino en las palabras**

Pasamos ahora a las palabras originarias de la gnosis. La primera y más fundamental es *das Fremde*. La mayoría de los escritos mandeos, fuente escogida por Jonas, empieza con una vocación a la vida extranjera, extranjera con respecto al mundo y que el hombre habita como el que no está en casa. La vida que está por encima de las obras, está a la vez por encima de la creación.

Ahora bien, la idea de una *vida extranjera* no solo es la primera gran palabra del lenguaje gnóstico, sino que representa para Jonas *la gran novedad*, introducida por la gnosis en la historia de las palabras.

El predicado, o más bien la constelación de conceptos que se genera alrededor del ser-extranjero, constelación que incluye al *otro*, al *extraño*, al *desconocido*, al *sin nombre*

---

<sup>177</sup> La *pronoia* divina no tiene nada que ver con el mundo y tiene en él exclusivamente una función soteriológica, es decir, opuesta al mundo. Cfr. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 175.

o directamente *lo que está escondido*, se aplica en realidad de forma dúplice, a saber, tanto al Dios gnóstico, como por ejemplo al Dios extranjero de Marción, cuanto a la vida del hombre pneumático. Pero la atribución a Dios del predicado es llevada a cabo solo después de que se aplique a la noción de *vida extranjera* en respuesta a una vivencia elemental de la existencia, que servirá como centro, en la elaboración teórica y en general espiritual, para un uso teológico sistemático. La *Urerlebnis* de la que hablamos es precisamente la de no estar en casa, la de *venir de otro lugar*:

“Das Fremde ist das Anderwoher-stammende, nicht her-gehörige. Als solches ist es für das Hiesige, das Fremdartige, Befremdliche, Unheimliche: nicht hier daheim – aber außerhalb im Eigenen daheim. Sofern es doch im Hiesigen weilt, ist es hier seinerseits in der Fremde, und das Hiesige ist für es ebenso sehr das Befremdliche, Unheimliche, Bedrohende; dann leidet es das Schicksal des Fremdlings, mit allem Zubehör der Vereinzelung, Gefährdetheit und Schutzlosigkeit, des Unverstehens und der Unverstandenheit, das mit dieser Situation gegeben ist. Sich-ängsten und Heimweh gehören wesentlich zum Los des Fremdlings. Der Fremde, der sich nicht auskennt, verirrt sich in der Fremde, er irrt in ihr umher; kennt er sich aber allzu gut aus, so vergißt er wiederum seine eigentliche Fremdheit, er verirrt sich in einem anderen Sinn in der Fremde, indem er ihr verfällt, in ihr heimlich wird und sich seinem eigenen Ursprung entfremdet. Dann ist er ein Sohn des Hauses geworden”<sup>178</sup>.

Esto tiene una importancia capital para nuestra investigación, ya que en este punto podemos retrotraer el problema del katechon como figura del retraso, como postergación de la vuelta: el tiempo necesario para devenir un hijo de la casa, para acostumbrarse a la vida extranjera. Es el plus de tiempo que se genera en ese *irren-verirren*, en el errar en el doble sentido de equivocarse y extraviarse del camino. El hombre que yerra en el extravío

---

<sup>178</sup> Extranjero es quien procede de otro lado, quien no es de aquí. Como tal, representa para el autóctono lo extranjero, lo insólito, lo que no pertenece al hogar (*das Unheimliche*): aquí no tiene su hogar, sino que fuera tiene su propio hogar. En la medida en que está aquí, está aquí a su vez en el extranjero, y este mundo es para él de la misma manera lo extraño, lo que no pertenece al hogar (*das Unheimliche*), lo amenazador; por eso sufre el destino del extranjero, con todos los accesorios del aislamiento, el peligro y el desamparo, la incomprensión y la incapacidad de comprender que se añade a esta situación. Angustia y nostalgia son inherentes a la suerte del extranjero. El extranjero que no está familiarizado yerra en el extranjero, se extravía en él, pero si conoce demasiado bien su camino, vuelve a olvidar su verdadera extranjería, se extravía en el extranjero en un sentido diferente, en el sentido de que al caer en él, encuentra en él su hogar y se aliena de su propio origen. Se convierte así en un hijo de la casa. Cfr. Jonas, 96.

gana tiempo, ese es el hombre gnóstico. La rememoración (*Wiedererinnerung*) y el reconocimiento (*Erkennen*) de la propia extrañez es el primer paso, lo que despierta la nostalgia (*Heimweh*) y lleva al retorno a casa (*Heimkehr*).

«Bezeichnet dies alles die Not der Fremdheit, so ist sie in Beziehung auf ihre Herkunft zugleich Vorzug und Auszeichnung, ja die Quelle eigener Kraft, eines eigenen geheimen Lebens, unerkant von der Umwelt, und leßlicher Unangreifbarkeit durch sie, so wie es ihr ja auch unbegreiflich ist. Diese Seinsüberlegenheit des Fremden, die es schon in der Fremde auszeichnet, eignet ihm als überwältigender Charakter, wo es bei sich selbst, und der Fremd, d. h. dem Hier entrückt ist. Dann ist das Fremde das Ferne, Unzugängliche, Unnahbare, die Fremdheit kann Majestät bedeutet; das Fremde schlechthin, d. h. allem sonst Vertrauen fremd und entrückt, ist das Jenseitige oder das Jenseits selbst»<sup>179</sup>.

La superioridad ontológica del extranjero, su majestad, le viene pues precisamente de su carácter de ab-yecto en tanto que inaccesible. A la vez esa extrañez lo enlaza indisolublemente con lo sagrado: lo inaccesible, lo que no pertenece al mundo, genera siempre una tensión entre lo sagrado y la aniquilación. Su intangibilidad, efecto directo de su inherente lejanía, por un lado, lo consagra a *otro lado*, a *otra vida*, es decir lo torna sagrado en tanto que escondido con respecto al mundo, distinto y lejano. Pero por otro lado, lo destina a la destrucción. En su majestad se juega la posibilidad de una relación entre lo divino y lo sagrado, entre la violencia, la aniquilación como vuelta al *nihil* y la trascendencia: es lo que el léxico neotestamentario define como *anatema*<sup>180</sup>.

Su condición de ab-yecto es fuente de su condición no solo de unicidad en el cosmos, sino a la vez de privilegio. En este punto entra en juego un dispositivo irónico, en tanto que el carácter de extrañez del extranjero, lo que le obliga a una condición

---

<sup>179</sup> Si todo esto describe la menesterosidad de la extranjería, entonces en relación con su origen es al mismo tiempo un privilegio y una distinción, de hecho la fuente de su propia fuerza, de su propia vida secreta, no reconocida por el entorno, y al mismo tiempo inatacable por él, así como también es incomprensible para él. Esta superioridad ontológica del extranjero, que ya lo distingue en el extranjero, le es propio como un carácter triunfante ahí donde está en sí mismo y alejado del extranjero, es decir, del aquí. Entonces lo extranjero es lo lejano, lo inaccesible, lo inabordable, lo extranjero puede significar majestuosidad; lo extranjero por excelencia, es decir, ajeno y alejado de toda otra confianza, es lo Ultraterrenal o el Más Allá mismo. Cfr. Jonas, 97.

<sup>180</sup> Coenen, Beyreuther, y Bietenhard, *Diccionario Teológico Del Nuevo Testamento*, 1-4:16, vol. III; Cfr. también Girard, *La Violencia y lo Sagrado*.

existencial de desamparo originario, una falta de ayuda y de defensa constitutiva que es calificada de *Urerlebnis*, es a la vez la prueba de su superioridad ontológica. La inversión irónica, mecanismo príncipe de la comedia griega, se despliega aquí en toda su potencia. La pareja de personajes que resuena a través del tiempo y del espacio son, y siempre serán, *iron* y *alazón*, que representan desde siempre y para siempre el mismo juego de sombras e inversiones irónicas, el de la estupidez y de la merma que se revelan como inteligencia e ingeniosidad, y el sujeto supuestamente listo que, para su gran escarnio, manifiesta enseguida su torpeza. Sufrimiento y éxtasis, extrañez y superioridad, no-estar-en-casa y privilegio, son instancias que manifiestan su sentido más profundo si se asume frente a ellas una mirada irónica.

### **La mal disimulada ironía gnóstica**

Probablemente bastaría con mencionar la astucia del *iron* para entender de qué se trata cuando se habla de procedimiento irónico. Sin embargo, estudiar más minuciosamente el dispositivo de la ironía no solo se efectúa *gratia argumentandi*, sino que tiene un sentido más propiamente filosófico, que de paso justifica aquellas palabras del prólogo metodológico que formalizaban el texto como cierta reunión de fantasmas. Efectivamente, se trata de convocar una serie de fantasmas que den razones de lo que significa proceder irónicamente, ya no solo en un sentido abstracto, sino en lo que se refiere al tipo particular de ironía que rastreamos en la gnosis. Se trata de momento de reunir a tres fuentes, metáfora geológica más científicamente orientada con respecto a su equivalente espectral, a saber, Platón, Lévi-Strauss y Sófocles. Como se ha prometido un tanto crípticamente, se trata de fuentes provenientes de orígenes muy distintas cuyo resultado final, estructurado quizás como una almazuela conceptual, debería restituir una figura armoniosa y producir un relámpago subitáneo capaz de iluminar el problema de la ironía gnóstica. La cuestión, finalmente, es la siguiente: ¿en qué sentido decimos que la inversión que lleva desde el desamparo del hombre sobre la tierra hasta su majestad se trata de una inversión irónica?

Como a menudo sucede, habrá que empezar por un mito. El mito de Prometeo ha sido tomado una y otra vez como un relato fundamental de la condición humana, y la historia de su interpretación sería objeto de un estudio específico, por lo que nos limitaremos a abarcar su sentido en los límites de nuestra investigación.

Concretamente nos interesa la versión que Platón, por boca de Sócrates, relata en el *Protágoras* (320c–323a)<sup>181</sup>. La historia es sencilla: cuando llegó el tiempo para el nacimiento de los hombres se encargó a Prometeo y Epimeteo que los tornaran aptos para la vida sobre la tierra mediante la entrega y el reparto de habilidades y rasgos, que hoy en día llamaríamos evolutivos, que le permitieran la supervivencia. Infelizmente, hallándose estas habilidades en cantidad limitada, a la hora de proporcionar al hombre una defensa frente al mundo, Epimeteo, el hermano torpe de Prometeo que obtuvo permiso para encargarse del reparto, dejando al otro la supervisión final de la obra, se da cuenta de que no ha quedado nada para la criatura humana. Así es como el hombre ha quedado «desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas»<sup>182</sup>, y su «carencia de recursos» obliga a Prometeo a robar el fuego de Hefesto, sagrado en tanto que prerrogativa exclusiva de los dioses.

Aunque la nuestra es una investigación que se mueve en el ámbito de la filosofía, y el bagaje mítico al que recurrimos proviene sin duda de la mitología griega, entendida como ese saber, central y fundante para la espiritualidad europea, que responde a la pregunta “¿de dónde?” más que a la pregunta “¿por qué?”, es necesario sin embargo recurrir a otro aparataje mítico, el que relata Claude Lévi-Strauss en su *Tristes Trópicos*. Se trata del mito de los Mbayá.

«Voici ce mythe: quand l'Être suprême, Gonoenhodí, décida de créer les hommes, il tira d'abord de la terre les guana, puis les autres tribus; aux premiers, il donna l'agriculture en partage et la chasse aux secondes. Le Trompeur, qui est l'autre divinité du panthéon indigène, s'aperçut alors que les Mbayá avaient été oubliés au fond du trou et les en fit sortir; mais comme il ne restait rien pour eux, ils eurent droit à la seule fonction encore disponible, celle d'opprimer et d'exploiter les autres. Y eut-il jamais plus profond contrat social que celui-là?»<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> Platón, *Diálogos I*, 523-27.

<sup>182</sup> Platón, 525.

<sup>183</sup> «Cuando el Ser supremo, Gonoenhodi, decidió crear a los hombres, sacó de la tierra en primer lugar a los Guana, luego a las otras tribus; a los primeros les dio en suerte la agricultura y la caza a los segundos. El Engañador, que es la otra divinidad del panteón indígena, se aperció entonces de que Mbayá habían sido olvidados en el fondo del agujero y les hizo salir; pero como no quedaba nada para ellos, les cupo el derecho a la única función que restaba aún disponible, la de oprimir y explotar a los otros. ¿Hubo alguna vez un contrato social más profundo que éste?». Cfr. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, 210.

En el mito relatado por Lévi-Strauss volvemos a encontrar el esquema al que nos referimos: el hombre Mbayá ha sido olvidado a la hora de la generación, ejemplificada aquí en la imagen de la “extracción de la tierra”. La tribu Mbayá, de esta manera, se torna en el mito el prototipo de hombre en general, el que habita la “Vida extranjera” de forma arquetípica. Lo que aquí interesa no son las derivaciones, tal como las plantea irónicamente Lévi-Strauss y que, por otra parte, son extremadamente fecundas, que este mito puede tener para una filosofía política y para una teoría del Contrato Social. Lo que más bien nos interesa es vincular la experiencia de la *Hilflosigkeit* originaria, que constatamos a la vez en el Protágoras de Platón, con el destino específicamente humano de vivir como resto olvidado de la creación, pero precisamente por eso capaz de tornarse su centro y señor.

A pesar de estar de acuerdo con Jonas en que la cosmovisión gnóstica en sentido amplio representa una novedad en el interior de la historia del espíritu, una contribución original que no puede ser derivada sin más a partir del *statu quo* espiritual subyacente<sup>184</sup>, no podemos menos que señalar ciertas similitudes que constatamos en el plano de la antropología filosófica no gnóstica y aun no europea. Esto no merma la originalidad del gnosticismo, ni lo adscribe a la categoría de teosofía sincrética, sino que al revés permite vislumbrar el porqué del éxito y de la supervivencia del gnosticismo hasta la época moderna. Quizás porque precisamente ahí, si por un lado se esgrimen metáforas y mitos novedosos, que superan el caldo de cultivo histórico al que pertenecen y echan por tierra toda acusación de ser una espiritualidad sincrética, se esgrime a la vez una sensibilidad propiamente humana, que se deja leer en comparación con mitos relativos a regiones del tiempo y del espacio del todo ajenas al gnosticismo como fenómeno histórico. Sin duda, en otro paisaje conceptual se hablaría de arquetipos.

Pero para seguir las huellas de cierta antropología gnóstica, que hemos decidido rubricar bajo el nombre de “dispositivo irónico”, tenemos que leer la *Oratio* de Pico de la Mirandola, en la que vuelven a emerger elementos que nos son ya familiares. La *Oratio*, o *Discurso sobre la dignidad del hombre*, pronunciado en 1486 por Pico de la Mirandola frente a una comisión de expertos destinados a juzgar la conformidad de las tesis de Pico a la doctrina cristiana, es considerada el manifiesto del Renacimiento. Lo que nos interesa ahora es hacer de la *Oratio* una lectura en la estela de la antropología gnóstica.

---

<sup>184</sup> Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, Introducción.

El hombre se califica como el espectáculo más maravilloso del cosmos, por encima de las criaturas celestes. La justificación que Pico de la Mirandola propone para semejante epifanía mantiene una relación muy estrecha con la antropología filosófica gnóstica y su ontología. El hombre, como hemos visto, es la *última* criatura creada en el universo, por la razón de que el Artífice deseaba que hubiese alguien capaz de comprender la creación misma. Como es paradigmático, al Artífice no le quedan “*archetypi*” para modelar el nuevo ser, ni le quedaban “*thesauri*”<sup>185</sup> para conceder. Con lo cual, como prueba de amor y potencia, le dijo a Adán:

«Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari»<sup>186</sup>.

Es decir, aquí se cifra la idea, típica del discurso ontológico acerca del hombre convertido en antropología, de su lugar privilegiado en el cosmos precisamente a la luz de su absoluta extranjería. La ausencia de lugar determinado, la falta de una naturaleza que lo define y lo describe, que lo haga en definitiva “comprensible”, es precisamente lo que le proporciona su carácter de *Unangreifbarkeit, Ferne, Unzugängliche, Unnahbare*, tal como describe Jonas los atributos de la “Vida extranjera”. Si antes hemos dicho que en el análisis existencial gnóstico es preciso siempre tener en cuenta las dos vertientes

---

<sup>185</sup> Pico della Mirandola, *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno*, 104.

<sup>186</sup> «Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas». (Ibíd.).

proporcionadas por la inversión irónica, con Pico de la Mirandola tenemos claramente que leer la vertiente positiva de semejante estado de abyección, es decir abyección como privilegio, como prueba de amor.

Pico cita a este propósito al persa Euanthes: “non esse homini suam ullam et nativam imaginem, extrarias multas et adventitias”<sup>187</sup>, y recuerda a la vez el dicho caldeo: «*Enosh hu shinnujim vekammah tebhaoth baal haj*», esto es, «idest homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal»<sup>188</sup>.

Ahora bien, el punto quizás más elevado, no tanto porque hace muestra de un algún tipo de erudición especial, sino porque se trata del lugar, hasta donde se pudo investigar, en donde la formulación que buscamos adquiere su expresión más elegante y concisa, es posiblemente la tragedia de sofoclea, *Antígona*. La definición paradójica que del hombre que ahí se plantea se expresa en la aporía *pantoporos aporos*: el ser sin camino (*a-poros*) prestablecido por los dioses es precisamente aquel que los puede recorrer todos, su desamparo *es* su libertad y hace presente su omnipotencia.

El presente recorrido es por supuesto limitado y parcial, pero, sin embargo, parece ser capaz de manifestar los términos en juego, haciendo cierta abstracción de ellos a partir de fuentes distintas. Para volver a la tradición gnóstica propiamente dicha, retomamos el que fue nuestro punto de partida: el mito de Prometeo. La reinterpretación del mito de Prometeo llevada a cabo por los gnósticos<sup>189</sup> es digna de ser mencionada, junto con otras relecturas de elementos clásicos de la tradición griega y bíblica.

Si hasta ahora hemos entendido el dispositivo irónico como una inversión de lugar y de polaridad aplicada al hombre, cuya situación de encarcelamiento al punto más ínfimo del universo se convierte en la pertenencia pneumática a una dimensión trascendente, ahora semejante inversión se aplica al personaje de Prometeo en la alegoría gnóstica. En definitiva, lo que se opera en la alegoría no es un cambio de atributos propios de Zeus y Prometeo: el primero sigue siendo la *heimarmene* y el segundo no deja de ser su enemigo. Ahora bien, la identificación de Zeus como señor de *este* universo, como *destino* universal enemigo de Prometeo, es precisamente lo que lleva al Alquimista Zósimo, quien nos

---

<sup>187</sup> «El hombre no tiene una propia imagen nativa, sino muchas extrañas y adventicias».

<sup>188</sup> «El hombre es animal de naturaleza varia, multiforme y cambiante». Pico della Mirandola, *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno*, 108.

<sup>189</sup> Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 218.

relata la alegoría, a llevar a cabo una inversión de polaridad de los elementos en juego, aunque cada uno de ellos permanece, sin embargo, dueño de sus atributos fundamentales. La *heimarmene*, como hemos tenido ocasión de ver, había sido lo suficientemente desacreditada como para ser inmediatamente reconocible como atributo de signo negativo, y por ende Prometeo, personaje abyecto, es elevado a símbolo pneumático de mundo del allende. La inversión de atributos que se lleva a cabo de esta manera permea a la vez la tradición bíblica, no sólo, por ejemplo, en la figura de Caín, vinculado directamente con Cristo en tanto que ser inestable y fugaz sobre esta tierra, sino de manera aún más polémica, en la teología de Marción.

En Marción encontramos la expresión más radical de la identificación del Dios del Antiguo Testamento con el Demiurgo creador de la materia, principio malvado del cosmos, frente a la figura del Dios *aliens* de la redención, identificado con la novedad del Nuevo Testamento. La inversión irónica se halla en las conclusiones de Marción acerca del viaje de Jesús en el mundo ífero, llevado a cabo con el único propósito de redimir a los abyectos de la tradición bíblica: Caín, Korah, Dathan, Esaú, y también todos los pueblos que habían rechazado a Yahvé como el único Dios, mientras que pueblos y personajes (Noah, Abraham, Isaac, Jacob) que han escuchado la llamada habrían permanecido en los íferos. La blasfemia, esto es, la ironía, toca de esta manera su punto álgido.

### **Gnosis y teología política**

Abrimos un paréntesis sobre el problema de la teología política, que anticipa desde ahora los argumentos del segundo capítulo, ya que las herramientas que nos proporciona la lectura de la gnosis nos resultan muy útiles para pensar, concretamente, lo que describiríamos como la inversión de la teología política en tanto que dispositivo legitimante. Es el punto en el que el concepto de enemigo se vincula con el de teología política. Esquemáticamente podríamos sintetizar la argumentación de la siguiente manera: desde el momento en que la relación entre Dios y mundo se escinde entre creación y redención, tenemos, de un lado al Dios creador que escoge enemigos, rasgo obscuro de la divinidad, ya desde la tradicional *orgé theoû* veterotestamentaria (Dt. 6,15; Ex. 9: 1-7; y más aún Ex. 32,10: *Déjame ahora que se encienda mi ira contra ellos y los*

*devore; de ti, en cambio, haré un gran pueblo.)*<sup>190</sup>, y por el otro, al Dios redentor que los redime en tanto que fueron enemigos del Dios creador. El vínculo de la redención con el mundo se da ahí precisamente en el punto de máxima enemistad a Dios, estructura teológica relacionada con el antinomismo: la revelación en la apostasía. De aquí el núcleo marcionita de la teología política negativa<sup>191</sup>:

«Hier ist das Motiv angezeigt, das bei Marcion zu zentraler Bedeutung Kommen sollte: Das „Gesetz“, d. h. der Inbegriff alles diesseitigen Moralordnung, ist von den Weltmächten zur Knechtung menschlicher Freiheit, zur vollständigsten – innerlichen – Ausübung ihrer Herrschaft eingesetzt worden»<sup>192</sup>.

Esto es de importancia capital para una teología política negativa, teología política como subversión de todos los poderes. El vínculo entre Dios y el hombre no pasa por el establecimiento de lo político como categoría humana, sino pasa por la desestabilización de lo constituido. Dios redentor no es ya el garante del lazo entre pueblo y territorio, lazo místico que desde el mito se traslada directamente a la época moderna en términos de legitimación de una doctrina basada en la conexión mística, pero a la vez biológica<sup>193</sup>,

---

<sup>190</sup> Pero también Num. 14-15 especialmente la ley sobre las ofrendas en 15, en donde Jehová habla a Moisés enumerando una serie de reglas para el sacrificio. No tendría sentido continuar con la enumeración, baste con decir que nos mantenemos fieles a la lectura de Taubes según la ira divina es la *Zentral-Erfahrung der Thora*. Cfr. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, 43.

<sup>191</sup> La expresión es de Wolf-Daniel Hartwich, Aleida y Jan Assmann, que la hacen servir en el Epílogo a la *Teología política de Pablo* cit.

<sup>192</sup> Aquí se indica el motivo que iba a adquirir una importancia central en Marción: La "ley", es decir, el epítome de todo el orden moral de este mundo, ha sido empleada por los poderes mundanos para el sometimiento de la libertad humana, para el ejercicio más completo -interior- de su dominio. Cfr. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 236.

<sup>193</sup> A este respecto veáse Taubes, «Entzauberung der Theologie. Zu einen Porträt Overbecks». Señalamos al mismo tiempo el aparataje mitológico de J. R. R. Tolkien quien, en el corazón de la modernidad, instituyó un panteón literario perteneciente a un tiempo mítico en el que, los dioses habitan y comparten la tierra con las criaturas. Señalamos a este propósito una carta inédita del autor, fechada el 3 de julio de 1961, en la que se responde a una pregunta postulada acerca de una posible continuación tras *Lord of the Rings*. La respuesta de Tolkien: «I shall not write a sequel to *The Lord of the Rings* because, as is really clearly stated in the course of the story, it is the end of the kind of world about which I write: the twilight in which mythology and history are blended. After that there is only history». El paso del mito a la historia corresponde a la destrucción de la conexión mística entre dioses y criaturas representada por el Anillo, y a

entre el suelo, la sangre y la divinidad, que desemboca en una teo-onto-zoología de la elección enraizada en una tierra regida por un *nomos*. Tampoco se trata de la irrupción milagrosa cuyo fin último es el de legitimar lo existente tal como aparece en su versión schmittiana clásica, sino que es elemento disruptivo del dominio que el mundo y su ley, personificada en el gnosticismo por el Demiurgo o Dios creador de ley, tiene sobre el hombre.

La historia de la redención pasa pues primero por salvar a los enemigos de la ley cósmica, los que, según el Antiguo Testamento, no reconocieron al Dios de los judíos y fueron arrojados al Infierno. Se trata de una salida gnóstica al problema de la teología política, salida que, al contrario de la taubesiana, no pasa por Pablo. El elemento negativo está por supuesto presente en Pablo: «Die Zeit ist kurz, [...] Denn die Gestalt, die *morphä*, dieser Welt, *tou kosmou*, vergeht»<sup>194</sup>. Pero el cumplimiento de la ley está en el amor, no en la deslegitimación de la misma. Se trata de un anonadamiento, no de una disolución por cumplimiento: la ley no sólo jamás fue legítima, sino que además siempre fue intrínsecamente *malvada*, medio de dominio sobre el hombre pneumático. De ahí que precisamente, de manera sin duda blasfema, los que *cumplieron* con la llamada permanecen en el infierno, mientras que los que se negaron son salvados. Afirma Jonas:

«Der ganze Gedanke kreist um die Konzeption des Pneumas als des Adelsprivileges einer neuen Menschenart, die weder den Verbindlichkeiten noch auch nur den Kriterien der bisherigen Schöpfungswelt unterworfen ist. Der Pneumatiker ist im Gegensatz zum Psychiker frei vom Gesetz – in einem ganz anderen Sinne als der paulinische Christ – und der hemmungslose Gebrauch dieser Freiheit ist nicht nur Sache einer negativen Erlaubnis, sondern positive Verwirklichung dieser Freiheit selbst. Es bedeutet sich darin einmal die Anarchie des Bruches und Überganges als solchen, der Nihilismus des „Zwischen den Zeiten“, der die Pause der Gesetzlosigkeit zwischen den Gesetzen mit der selbtherrlichen

---

la vez corresponde a la huida de los dioses del mundo. Tras el crepúsculo de los dioses solo hay historia profana.

<sup>194</sup> El tiempo es breve [...] Porque la forma de este mundo caduca. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, 75.

Willkür des freigelassenen Ich ausfüllt und sich in Maßlosigkeit und der Heiligung des Frevels besonders gefällt»<sup>195</sup>

Comparado con lo que dice Pablo (I Rom. 13, 11 y ss.):

«Der Tag ist nahe, darum lasset uns ablegen die Werke der Finsternis und anlegen die Waffen des Lichts, laßt uns ehrenhaft leben wie am Tag ohne maßloses Essen und Trinken, [...] Unzucht, Ausschweifung, ohne Streit, [...] legt ein neues Gewand den Herrn Jesus Christus an und sorgt nicht für euren Leib, daß die Begierden erwachen». Y ahora (1. Cor. 7, 29 y ss.): «Die Zeit ist kurz, Damit fortan auch die, welche Frauen haben, so seine, als hätten sie keine, und die Weinenden, als weinten sie nicht, und die Fröhlichen, als sie sich nicht, und die Kaufenden, als behielten sie es nicht, und die die Dinge der Welt benützen, als nützen sie sie nicht aus. Denn die Gestalt, dieser Welt, vergeht. Ich will aber, daß ohne Sorge seid»<sup>196</sup>.

La diferencia es tan clara que apenas necesita comentario. Lo que hay que decir es que, a pesar de todo, no *toda* actitud gnóstica desemboca en la anarquía y en el libertinaje, sino que también conduce a otra actitud, que de hecho fue asumida por la Iglesia marcionita, que es la ascético-monástica. Ahora bien, a pesar de que fue precisamente ésta última que triunfó, suplantando la vena anarquista hasta el punto de

---

<sup>195</sup> Todo el pensamiento gira en torno a la concepción de lo pneumático como el privilegio de nobleza de una nueva especie de hombre, no sujeta ni a las obligaciones ni siquiera a los criterios del mundo anterior de la creación. El pneumático, en contraste con el psíquico, está libre de la ley -en un sentido muy diferente al del cristiano paulino- y el uso irrestricto de esta libertad no es meramente una cuestión de permiso negativo, sino la realización positiva de esta libertad misma. En ella se significa, por un lado, la anarquía de la ruptura y la transición como tal, el nihilismo del “entretiempo”, que llena la pausa de la anarquía entre las leyes con la arbitrariedad autocrática del ego liberado y se complace especialmente en la intemperancia y la santificación de la iniquidad. Cfr. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 234.

<sup>196</sup> (I Rom. 13, 11 y ss.): Se acerca el día, dejemos pues las obras de las tinieblas y vistámonos con las armas de la luz, vivamos honradamente como en el día, sin comer ni beber desmesuradamente, [...] fornicación, libertinaje, sin contiendas, [...] revestíos de un manto nuevo el Señor Jesucristo, y no os preocupéis por vuestro cuerpo, que despierten las concupiscencias. (1. Cor. 7, 29 y ss.): El tiempo es corto, para que de ahora en adelante también aquellos que tienen mujer se comporten como si no la tuvieran, y los que lloran como si no lloraran, y los alegres como si no lo fueran, y los que compran como si nada poseyeran, y los que usan las cosas del mundo como si no las usaran. Porque la forma de este mundo caduca. Pero yo quiero que no tengáis ninguna pena. Cfr. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, 75.

que fue incorporada en la Iglesia cristiana medieval, ambas responden sin duda a la misma postura acósmica, de odio hacia la carne, que se declina en el desprecio propio del libertinaje de forma opuesta, pero complementaria a cómo se presenta en la mortificación ascética. El desprecio por la ley de la materia, bajo la égida del libertinaje o del estilo de vida monástico, sigue siendo una rebelión frente al Demiurgo divino.<sup>197</sup> Lejos de querer entrar en un estudio acerca de la corporalidad o de las relaciones con la carne, argumento para el que la lectura de los textos gnósticos sería de gran interés, hay que subrayar, sin embargo, cómo para el gnóstico la materia y la ley de este mundo como castigo divino son uno y lo mismo. Precisamente, al establecer una relación entre ley y divinidad nos adentramos en el campo de la teología política, o, por lo menos, en el ámbito de su subversión.

Cerremos el paréntesis que abrimos acerca de la teología política y volvamos a la ironía y su declinación en la alegoría gnóstica, en la cual mediante su disfraz se opera una confrontación casi al pie de la letra con los mitos tradicionales, leídos a contrapelo y en la dirección de la paradoja.

Este es precisamente el sentido que, tal como explicamos en el prólogo, sirve como método de investigación para nuestro trabajo. *Ironía* es entonces el método del vuelco de la significación por medio de un disfraz, que al mismo tiempo oculta y revela, a la manera del síntoma, la verdad. El estatuto de la verdad no se opone netamente al de la ficción, sino se esgrime en el juego de inversiones y disfraces que, en el punto de su máximo encubrimiento, revela el valor real de la significación. De esto vimos varios ejemplos, de cómo los relatos clásicos o bíblicos puedan ser sujetos del vuelco del sentido de los atributos, solo en tanto en cuanto la alegoría se toma del todo en serio la verdad de éstos. Recordemos el ejemplo de Zeus y la *heimarmene*. La asociación entre el destino cósmico y la divinidad olímpica permanece intacta, pero al haber invertido el sentido de los elementos, el efecto que se produce en el desenlace es, de manera irónica, el opuesto: Prometeo, el prisionero rebelde salvado frente a Zeus, el soberano destronado.

Precisamente en el punto de máxima identificación mítica, de máxima confirmación con lo establecido por la tradición, es donde el dispositivo irónico entra en juego para subvertir el sentido último de la estructura narrativa. En este punto se cifra claramente nuestra metodología, que no consiste en hacer una lectura filosófica de textos

---

<sup>197</sup> Sin duda una lectura de la obra del Marqués De Sade en esta dirección sería de extremo interés.

literarios, sino más bien en una lectura literaria de textos filosóficos, tratándolos como dispositivos narrativos, estrategia que se adecua especialmente bien al ámbito de la gnosis, ya que se trata de fragmentos de una época en la que la concepción, según la cual la verdad se vehicula mediante la narración mitológica, y en definitiva literaria, era comúnmente aceptada. Resulta sintomático en este sentido el hecho de que el mismo Jonas dedica el primer tomo de su obra enteramente a la gnosis mitológica, género en el que las fronteras entre verdad y ficción se desdibujan, si las pensamos en términos doctrinales. La cientificidad de la doctrina está estrechamente vinculada a su carácter narrativo, que jamás prescinde de una larga galería de personajes que pueblan el imaginario gnóstico.

### **In „den Welten“ kann man sich verirren...**

Si la Vida viene del *más allá*, del *exterior*, se da, pues, una diferencia sustancial entre *este* y *aquel* mundo, de manera que el sistema-mundo pierde su rasgo totalizante, pierde su unicidad y exclusividad y se abre a la pluralidad. Esto conduce a la relativización del mundo en la medida en que se trata de una multiplicidad de personificaciones demoniacas, organizadas alrededor de la imagen del laberinto: toda salida aparente del mundo desemboca nuevamente en otro.

A esta pluralidad de mundos, típica de la literatura mandea, le corresponde en el helenismo la pluralidad de eones. Semejante pluralidad se configura como una proliferación de obstáculos, a tantos mundos o eones le corresponden otros tantos obstáculos de la Vida para su liberación, para su vuelta a casa. Se trata pues de *potencias intermedias* enemigas, hostiles, que constituyen la *potencia del extranjero*, lo que reina en el “aquí” es la potencia del “aquí” mismo en su ser el extranjero. Toda la tensión gnóstica se halla orientada hacia el retorno, la revelación como superación de la pluralidad de mundos y eones como obstáculo. En esta óptica, todo lo que *retrasa* la permanencia de la Vida en el “aquí”, es decir lo que causa su error, (*irren-verirren*), asume la forma malvada de lo laberintico: «Der Weg, den wir zu gehen haben, ist weit und endlos» (G433) [...] «Ohne Ausweg irrt die Unselige (sc. Die Seele) umher im Labyrinth voller

Pein, in das sie geriet... Zu entfliehen sucht sie dem bitteren Chaos und weiß nicht, wie sie herauskommen soll (Naassenerhymnus)»<sup>198</sup>.

El laberinto es una imagen extremadamente potente, trascendental, que probablemente ahonda sus raíces en el origen de la humanidad misma<sup>199</sup>. Aquí la lectura que hacemos de lo laberíntico se asocia con la jonasiana: el alma se pierde en el laberinto de la pluralidad de los mundos. La vertiente de ese polifacético laberinto que nos interesa destacar es sin embargo la temporal, y para eso tenemos a disposición los fragmentos que Jonas trae a colación que para nosotros son de interés extremo, en tanto que sacan a luz ese detenerse que es el centro de nuestra tesis. «Wie lange halte ich es schon aus und wohne in der Welt!» (G 458)» (¡Cuánto tiempo he aguantado y habitado en el mundo!). Ese habitar el laberinto del mundo como un demorarse es la experiencia que queremos subrayar. Hemos pues dado un paso más con respecto al mero reconocimiento de que el alma no pertenece al “aquí”, sabemos ahora que ella en el “aquí” se pierde, yerra, y *sobre todo se demora*.

«Das Panische des Zeit-Erlebnisses tritt erschütternd in Worten wie diesen zutage: „In jener Welt (der Finsternis) wohnte ich tausend Myriaden Jahre, und niemand wußte von mir, daß dort war... Jahre um Jahre und Generationen um Generationen war ich da, und sie wußten um mich nicht, daß ich da in ihrer Welt wohnte“ (G 153f)»<sup>200</sup>.

Esta es la experiencia trágica de Titón. El paso es radical: el terror absoluto de estar condenado al mundo, el pánico que se deriva de la demora, es al mismo tiempo la tensión que lleva el alma a aspirar al apocalipsis, como retorno redentor y fin de la demora. El alma extraviada tiende a volver a casa, a la unidad anterior al mundo, a superar finalmente esa situación de prisionera de las tinieblas, esa equivalencia entre cosmos y

---

<sup>198</sup> El camino que tenemos que recorrer es amplio e interminable" (G433) [...] "Sin salida, el desdichado (sc. El alma) vaga por el laberinto lleno de tormentos en el que cayó... Para escapar busca el amargo caos y no sabe cómo salir (Himno Nasseno). Cfr. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 99.

<sup>199</sup> Para un estudio completo sobre la mitología del laberinto remitimos a Kerényi, *Labyrinth-Studien. Labyrinthos als einer mythologischen Idee*.

<sup>200</sup> El pánico de la vivencia del tiempo sale a la luz en palabras como éstas: “En ese mundo (de las tinieblas) habité mil miríadas de años, y nadie supo de mí que estaba ahí... Años y años y generaciones y generaciones estuve allí, y no supieron de mí que habitaba allí en su mundo” (G 153s). Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 100.

oscuridad, *kosmos* y *skotos*. A este deseo de apocalipsis le corresponde a la vez la vivencia terrorífica de estar condenada a demorarse en el mundo, que ha sufrido mientras tanto, en la cosmovisión gnóstica, un desplazamiento de roles: el mundo *ctónico* de la mitología tradicional, el Averno, ha pasado a ser el mundo terrenal que se configura entonces como reino de los muertos, de las almas muertas. Las almas que se encuentran ahí en estado de *yecto*, el *Geworfensein* heideggeriano con el que Jonas no dejará de confrontarse, son en definitiva las almas muertas a la espera de ser despertadas. Esta espera en la oscuridad es en realidad un demorarse que asume la forma de *Katechon*, en el que el alma olvida su extrañez y hace del mundo su casa, abiertamente en contra de su esencia y deseo originario. Cae presa de lo que Jonas define la *Trunkenheit*:

«Die Trunkenheit ist also eine solche der Unwissenheit der Seele um sich selbst, um ihren Ursprung und Ihre Situation in der fremden Welt: gerade die Fremdheit ist es, die durch jene Trunkenheit im Bewußtein getilgt werden soll; durch sie soll der Mensch, hineingerissen in den Wirbel und im Rausch des ursprünglichen Abstandes vergessend, der Welt zugehörig, hörig, einer der Ihren werden. Nur in der selbstvergessenen Trunkenheit ist dies möglich und es ist der ausgesprochene Zweck, den die „Weltmächte“ mit der Darreichung ihres „Weines“, mit der Veranstaltung ihrer „Feier“ erzielen wollen, wie wir gleich sehen werden»<sup>201</sup>.

Si leemos más allá del aparataje categorial mítico y pensamos el alma, como lo hace Jonas, *als mythischen Gesamtwesens*<sup>202</sup>, está claro que la figura teológica del *Katechon*, desde un punto de vista gnóstico, expresa un rasgo demoníaco activo, de la misma manera en que el mundo en sí se caracteriza como activamente demoníaco, jamás neutral, en tanto que mantiene y, en la medida que ello es posible, aumenta la distancia cósmico-temporal del alma extraviada de Dios.

---

<sup>201</sup> La embriaguez, pues, es una de las ignorancias del alma sobre sí misma, sobre su origen y sobre su situación en el mundo extranjero: es precisamente la extranjeridad que esa embriaguez pretende erradicar en la conciencia; a través de ella el hombre, arrastrado por el torbellino y el olvido en la embriaguez de la distancia original, pretende pasar a pertenecer al mundo, a estar sometido a él, a ser uno de los suyos. Esto sólo es posible en la embriaguez del olvido, y es el propósito expreso que las “potencias mundanas” desean alcanzar con el ofrecimiento de su “vino”, con la celebración de su “fiesta”, como veremos en seguida. Cfr. Jonas, 115-16.

<sup>202</sup> Jonas, 105.

A todas las estructuras que en esta distancia se generan, y es necesario que se generen, no sólo le es inherente cierto carácter demoníaco, sino que, ya que se trata de estructuras de aplazamiento histórico-políticas, sufren necesariamente cierta ilegitimidad constitutiva, ya que son medios de protección contra el mal, pero que al mismo tiempo prolongan el mismo mal que tratan de sanar. Como el *pharmakon* griego son, en su ilegitimidad, tósigo y remedio a la vez. Estamos en el núcleo fundamental argumentativo de una teología política negativa, desactivación y deslegitimación de todas las figuras histórico-políticas a la luz de su carácter demoníaco, de demora de la redención del alma extraviada. Pero sigamos la argumentación de Jonas, y dejemos para más tarde las implicaciones teológico-políticas de semejante planteamiento. Identificamos así dos elementos en los que a continuación vamos a profundizar: primero el *Selbst* de la gnosis, y a continuación, el Dios infra y supramundano.

### **El sí mismo gnóstico**

El *Selbst* gnóstico, en tanto que unidad pneumática del hombre, es pues un concepto nuevo y polémico con respecto al mundo clásico griego, y tiene unas repercusiones que nos interesan más allá de la pura metafísica. Lo que ahora tenemos que subrayar es el carácter de *unidad* que posee el hombre gnóstico, unidad que se perfila como correlato antropológico de la libertad absoluta que hemos constatado en el plano cosmológico. Como vimos, la libertad, es decir la relación con la ley, del gnóstico se distancia sensiblemente de la libertad griega, atributo del hombre-ciudadano de la *polis* y que solamente se puede ejercer dentro de los límites de ésta.

Si tradicionalmente fuera de la ciudad sólo hay bestias y dioses, ahora en las afueras existe otro tipo de ente, dotado de libertad absoluta intrínseca, pero sin embargo incapaz de hacer un uso práctico de ella, ya que su libertad no se relaciona con el *nomos* de la tierra, ni con el de la ciudad. Es decir que, tras la ruptura de la unidad ontológico-política de la *polis*, el *Selbst* pneumático del gnóstico emerge como nuevo personaje en la escena ya no sólo metafísica, sino a la vez política; el cambio es radical y su alcance revolucionaria.

Lo que se propuso en la edad clásica como unidad ontológica entre parte y todo, entendidos en términos metafísicos, resultó ser, en el ocaso de la *polis*, una comunión que cobraba su sentido políticamente unitario, expresando a la vez una unidad espiritual en correlación a una voluntad unitaria. La adherencia al *nomos* por ende se vivía en términos

de abnegación, de sacrificio de la parte al altar de la totalidad, sacrificio necesario para el mantenimiento de la armonía orgánica, zoológica, en el interior de la unidad, que de esta manera siempre resaltaba por su primacía. La ruptura de semejante unidad, ya patente en los estoicos y en su figura de “ciudadano del cosmos”, alcanza en el *Selbst* pneumático su punto más alto, encarnado en la figura de una idealidad espiritual desencarnada, extranjera, que invierte de esta manera el orden de prioridad metafísico entre el todo y las partes.

La asunción a ciudadano universal va acompañada asimismo de una despolitización real en tanto que, al contrario de la *polis*, el cosmos no necesita de la acción política humana para su permanencia. Además, desde un punto de vista gnóstico, la permanencia del cosmos se hallaría por completo en otro orden con respecto a la existencia del *Selbst* pneumático, y todo intento de éste de contribuir al mantenimiento del primero sería contraproducente, además del hecho de que las dos instancias jugarían por definición en órdenes distintos.

Rasgo fundamental de la actitud existencial gnóstica es el descubrimiento de la soledad infinita del yo, que es consecuencia directa de la escisión originaria del sí mismo con el mundo. Esto, de manera parecida a lo que acaecía con el acercamiento a Dios mediante una doble alienación, es lo que une, de manera paradójica, a los hombres entre sí. De esta manera «dem Solipsismus, [...] gesellt sich, ohne ihn aufzuheben, eine soteriologische Brüderethik, die aber von der diesseitigen Gesellschaftsethik der Antike weltenweit abstehet»<sup>203</sup>.

Se trata de un enfoque muy moderno, más aún si lo comparamos con la idea de comunidad griega, comunidad que, si por un lado surgía del ser mismo, esto es, era una expresión en lo político de la ontología, era por su propia naturaleza exclusiva, ya que la expresión ontológica por definición era precisamente marcada por los límites de la *polis*. Jonas recuerda el caso extremo de Plotino, en el que, aunque ya no se hallaba ligado a la realidad de la *polis* de la Grecia clásica, aún es capaz de sentir y plantear una comunidad entre el alma del mundo y algunos hombres, pero que, sin embargo, no puede tolerar la hermandad entre todos los hombres. La extrañez universal de *todos* los hombres funciona como principio de universalización en el campo ético-político, ya que la comunidad que

---

<sup>203</sup> Al solipsismo, [...] se asocia, sin abolirla, una ética fraternal soteriológica, que, sin embargo, se desmarca de la ética social mundana de la antigüedad. Cfr. Jonas, 170-71.

surge del solipsismo más absoluto es a la vez la única que puede, por su propia estructura, contener absolutamente a todos los hombres.

Otra vez nos encontramos con una paradoja gnóstica, expresión de una ironía subyacente que torna el punto de máximo aislamiento del individuo, que ya desde los primeros siglos de la era cristiana asume los rasgos de un individuo moderno, en el fundamento de una comunidad universal. El punto de encuentro de dicha universalidad no se sitúa, pues, “en lo alto”, en la aglutinación alrededor de los mejores individuos, ni alrededor de una idea sublime que sirve de estandarte, sino más bien en lo “más bajo” del individuo, su soledad en un mundo ajeno, hermandad y simpatía de los extranjeros lejos de casa. Es el pasaje de una comunidad fundada en la ética de lo mismo a una fundada en la ética de lo otro, de la alteridad, efecto último de la desnaturalización de la comunidad mundana, ya que solo en la lejanía de la naturaleza, de lo que es dado como cosmos, el hombre se reconoce como hombre y, por eso, reconoce a sus semejantes. Así pues, la comunidad que se genera es una comunidad que reúne el «unpersönlicher, nichtweltlicher Kern, der „Funke“, der in allen identisch ist»<sup>204</sup>.

Creemos pues que semejante despolitización causada por la libertad absoluta, en el sentido etimológico de “suelta” y “desvinculada” del mundo, del hombre gnóstico haya tenido en realidad un efecto opuesto. Es decir, la posibilidad de poder disponer de “individuos”, todos acomodados por una misma instancia de la que es posible hacer abstracción, llevó a la generación de una sociedad que piensa el individuo como unidad representable. Solo el individuo que posee algo de absolutamente libre y desligado del mundo, individuo que es parte antes de ser todo, es susceptible de ser abstraído e insertado de esta manera en una reconstrucción ortopédica y virtual llamada “sociedad”.

El *corpus mysticum* de la sociedad tal como lo presenta Eric Voegelin<sup>205</sup> tendría así origen en esta incógnita pneumática que se originó en el gnosticismo, ya que se funda siempre en la premisa de que la articulación entre representante y representados «presupposes an articulation of society down to the individual as a representable unit [...]

---

<sup>204</sup> Núcleo impersonal, no mundano, la “chispa”, que es idéntica en todos. Cfr. Jonas, 171.

<sup>205</sup> Voegelin, *Die politischen Religionen*.

It is by far not an appurtenance of the nature of man but cannot be separated from certain historical conditions that, again, are given only in the Occident»<sup>206</sup>.

La producción de un representante, vendría a decirnos Voegelin, necesita intrínsecamente de una instancia del todo libre, cuya abstracción absoluta sea posible, de manera que, en una inversión que no dudamos calificar como irónica, pueda ser nuevamente asimilada en un lazo místico representativo. En definitiva, es la extranjería absoluta la que precisamente aúna a los hombres pneumáticos bajo un lazo místico, una nueva forma de comunidad total de corte gnóstico. Es necesario señalar que, a partir de este punto, las interpretaciones acerca de las relaciones entre gnosis y política difieren grandemente en los dos autores. En la lectura de Jonas que acabamos de ver parecería imposible la institución de una teología política a partir de premisas gnósticas, en tanto que el acosmismo de éstas ocuparía todo el espacio que de otra forma pertenecería al campo de lo político.

De esta manera, obtendríamos una estrecha dicotomía entre Iglesia primitiva a punto de instalarse como soberana del mundo y principio dualista del hombre gnóstico cuya inversión espiritual se concentra enteramente en el allende, cuyo miedo apocalíptico es a la vez única esperanza de redención. La historia de la filosofía, la querrela de la secularización y en particular los estudios que en ella se hicieron sobre el retorno del gnosticismo no presentaron en absoluto un panorama tan claro. Lejos de querer entrar en este punto en una discusión sobre el retorno de la gnosis, hay que señalar que, de las llamadas *religiones políticas*, gnósticas en la medida que recuperaron la inmanentización del *eschaton* atribuida a Joaquín da Fiore, se da una interpretación del todo diferente a la que hemos presentado aquí. Es interesante señalar, en referencia a la cronología del debate, que el texto de E. Voegelin, titulado precisamente *Las Religiones Políticas* es de 1938, es decir se publica solo cuatro años después del texto de Jonas sobre la gnosis.

## **El Dios supra e intramundano**

Jonas añade otro elemento al universo simbólico de las imágenes gnósticas, es decir la del Dios «*Fürst dieser Welt*», Demiurgo o Señor de este Eón, que es otro con

---

<sup>206</sup> Presupone una articulación de la sociedad hasta el individuo como unidad representable. [...] No sólo no es algo inherente a la naturaleza del hombre, sino que no se la puede separar de determinadas condiciones históricas que sólo se dan en Occidente. Cfr. Voegelin, *The Collected Work of Eric Voegelin, Volume 5: Modernity Without Restraint*, 120. Se trata de una cita extraída de *The New Science of Politics* [1952].

respecto al Dio redentor. La escisión entre Dios creador, príncipe del mundo y entidad demoniaca y Dios redentor es un carácter del gnosticismo que tendremos ocasión de evidenciar a menudo, ya que finalmente sitúa detrás de esa demora del alma en el extranjero una voluntad personal malvada. De manera que, y como corolario de lo dicho anteriormente sobre el estatuto del katechon en este panorama, esa figura teológica es la actuación de un plan maligno que ahora identificamos precisamente con el elemento demiúrgico, *herr dieser Äons*. Ahora bien, ¿cuál es el instrumento príncipe del Demiurgo para cautivar el alma en el mundo, y obligarla a permanecer en él? La respuesta es tanto interesante como siniestra: el amor. El amor (*Liebe*) es

«Hauptwaffe der Welt bei ihrer Betörung. [...] Eros – Begehren wie Lust – als vorzügliche Seinsform der Welt und Vergänglichkeits-Verstrickung. „Es erkenne der geistbegabte Mensch sich selbst als unsterblich – uns als Ursache des Todes die Liebe“; [...] ist es die Liebe zum Dasein überhaupt, die allgewaltige Triebbindung des In-der-Welt-seins, von der Welt selbst durch ihre ständige Lockung unterhalten, womit sie den Menschen an sich fesselt, ihn von innen her verführt und zum Ihren macht – also die Konkupiszenz als Grundzug der Existenz.»<sup>207</sup>

Esto es de importancia capital y tiene una larguísima serie de consecuencias. Antes todo, es necesario prestar atención a la relación que esto pueda tener con el platonismo. Si ya subrayamos unas diferencias fundamentales, ahora se nos presenta una diferencia que atañe al corazón mismo de la doctrina platónica, por un lado y a la gnóstica, por el otro. La forma en la que aparece Eros en la primera, es decir la famosa escalera platónica, representa con respecto al mito un giro fundamental en relación al binomio anábasis-catábasis. En el mito se halla un catábasis epistemológica, tradicionalmente en el reino de los muertos, poseedores de sabiduría, en la que el héroe bebía de una fuente de sabiduría misteriosa, accesible únicamente en el allende, a la que seguía una anábasis

---

<sup>207</sup> Principal arma del mundo en su embrujo. [...] Eros -deseo, así como lujuria- como la forma exquisita del mundo del ser y del enredo de la transitoriedad. "Que el hombre espiritualmente dotado se reconozca a sí mismo como inmortal - nosotros como causa de la muerte, el amor"; [...] es el amor a la existencia en general, el lazo todopoderoso de la pulsión del ser-en-el-mundo, mantenida por el propio mundo a través de su constante señuelo, por el que encadena al hombre a sí mismo, lo seduce desde dentro y lo hace suyo - así pues, la concupiscencia como rasgo básico de la existencia. Cfr. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 118.

pedagógica en la que el protagonista, reemergido a la superficie, enseñaba a los demás lo aprendido en el mundo ífero.

Con la doctrina platónica, concretamente en el mito de la caverna, el procedimiento se invierte de manera genial, inversión cuyas consecuencias son difícilmente calculables, de manera que ahora a una anábasis epistemológica, de naturaleza erótica, sigue una catábasis pedagógica que asume la forma de enseñanza en el reino de las sombras. Ahora bien, vemos como el gnosticismo nos obliga a dar un paso más, otra inversión más, no tanto ahora de naturaleza epistemo-pedagógica, sino más bien en lo que concierne al papel del amor en el aparataje de mitos y metáforas.

Ahí donde teníamos un amor liberador, vivificador, con el poder de alejar el alma de las sombras y elevarla hasta la luz eterna en el camino hacia la *teoría*, tenemos ahora un amor encarcelador, concupiscencia del mundo y apego a lo que por naturaleza es caduco y efímero. El amor es, pues, causa de muerte. Con respecto a esa afirmación es necesario, sin embargo, hacer un esfuerzo para eliminar las “capas” de interpretaciones, resonancias y ecos posteriores que de ella puedan surgir.

Es necesario escuchar las palabras del escrito mandeo *Ginza* que nos trae Jonas con un oído purificado, sin que resuenen pues, en él, los sufrimientos del amor cortés o de todo romanticismo posterior. Traemos a colación un fragmento del *Rechter Teil* del *Ginza*<sup>208</sup>, que narra las visiones gnósticas sobre las tramas entretejidas por los demonios del mundo, fuerzas demoniacas que responden al principio femenino *Ruha*<sup>209</sup>, literalmente, el espíritu. *Ruha* y sus acólitos, a menudo personificados por los siete planetas, representan lo anti-divino del mundo, el principio maligno que trata de extraviar el alma, la Vida extranjera en el “aquí”. Sería extremadamente fascinante adentrarse más en el estudio de la cosmología gnóstica con todo su universo de elementos poéticos, pero nos desviaría de nuestra argumentación.

---

<sup>208</sup> Lidzbarski (Hrsg.), *Ginza. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, 120-21.

<sup>209</sup> Uno de los nombres que se da a esta entidad maléfica es “Der Fürst dieser Welt” (Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 116.), que es precisamente el título que recibirá la recopilación de textos editada por Taubes en 1983 dedicada a Carl Schmitt. Sin embargo, no podemos decidir si se trata de una curiosa coincidencia o de cierta ironía por parte del filósofo judío. Lo que sabemos es que Taubes sin duda conocía el texto de Jonas sobre la gnosis, ya que lo cita repetidamente en su tesis doctoral.

Baste con los magníficos versos que traemos a continuación, una especie de declaración de intentos de *Ruha* y de los planetas malignos para engañar a la Vida extraviada para que permanezca en el mundo, para que se embriague de amor (*Trunkenheit der Liebe*), coma y beba en el banquete que le ha sido preparado para propiciar el olvido, contrapunto gnóstico del Banquete platónico, fiesta de la *anamnesis* y primer paso hacia el mundo de las formas:

«Alle Unholde erklärten sich gegen ihn  
und traten hin, um geheime Plane zu schmieden.

Alle sinnen auf Böses

und sprechen:

„Auf! Wir wollen eine Feier veranstalten,  
auf, wir wollen ein Trinkgelage veranstalten.

Wir wollen Mysterien der Liebe treiben  
und die ganze Welt verführen.

Wir wollen Mysterien der Zauberei schaffen  
und unserer Welt ein Ende bereiten.

Wir wollen ..... stiften

und den Ruf des Lebens beseitigen.

Den Ruf des Lebens wollen wir beseitigen;

wer wird rufen.....?

Streit wollen wir in das Haus werfen,  
der in aller Ewigkeit nicht geschlichtet werde.

Streit wollen wir in das Haus werfen  
und den Fremden toten.

Den Fremden wollen wir töten  
und seinen ganzen Stamm beseitigen.

Wir wollen Adam zu unserem Anhang machen  
und sehen, wer ihm dann zum Befreier wird

[...]

Wir wollen alle Welt aufrühren  
und sie einfangen  
durch das große Mysterium der Liebe,  
daß niemand etwas über uns erfahre»<sup>210</sup>.

Comprobamos aquí el sentimiento apocalíptico propio de la gnosis, el desinterés hacia el mundo como desapego, desamor a la existencia. No se trata sólo del típico precepto, típico de toda *askesis* espiritual en general, de regular el acercamiento al mundo en términos de la “justa medida”, de no excederse en la concupiscencia o en los placeres mundanos. Se trata de una postura mucho más radical de desinterés hacia lo mundano en todos sus aspectos, al mundo y a la existencia como tales. Es el apego a la condición fundamental de *Dasein* lo que está puesto en discusión aquí: en la concepción gnóstica el *Dasein* como *Geworfensein* no tolera amor por la existencia en sentido literal, no la soporta en tanto que no la puede *llevar*. La posición entonces en la que se sitúa el gnóstico ya no es meramente el estandarte de aquel odio contra la carne, aquella afirmación de Erik Peterson según la cual «Der desinkarnierte Mensch ist der gnostische Mensch»<sup>211</sup>.

### **Krankheit sei höchst menschlich, denn Mensch sein, heiße krank sein...**

En el breve ensayo cuyo título, *Der Hass wider das Fleisch*, es programático para nuestra lectura; Peterson no deja de manejar referencias orientadas hacia la separación

---

<sup>210</sup> Todos los demonios se declararon contra él/ ...y vinieron a conspirar en secreto./ Todos traman el mal... / ...y dicen:/ “¡Arriba! Tendremos una fiesta,/ ...y tendremos una bacanal.../ Queremos practicar misterios de amor/ y seducir al mundo entero./ Queremos crear misterios de magia/ y poner fin a nuestro mundo./ Queremos crear ...../ y eliminar la llamada de la vida./ La llamada de la vida que queremos eliminar;/ ¿quién llamará a .....?/ Queremos arrojar la lucha en la casa,/ que no se resolverá para siempre./ Arrojemos la lucha en la casa/ Y matar al extranjero./ Queremos matar al forastero./ ...y cortar a toda su estirpe./ Haremos de Adán nuestra parentela./ y ver quién se convertirá en su libertador./ [...]/ Vamos a agitar todo el mundo/ Y hacerlo cautivo/ a través del gran misterio del amor,/ para que nadie sepa nada de nosotros. Cfr. Lidzbarski (Hrsg.), *Ginza. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, 120-21.

<sup>211</sup> El hombre desencarnado es el hombre gnóstico. Cfr. Peterson, «Der Hass wider das Fleisch», 33.

neta y radical entre lo carnal y lo espiritual, actitud que restituye con fuerza el planteamiento gnóstico. Nos parece que la mejor manera para entender el problema de la carne en el gnosticismo, esa substancia a la que el hombre está encadenado y en la que, por ende, se demora, con actitudes como veremos muy distintas, es hacer una lectura cruzada de los ensayos de Peterson dedicados a la cuestión, y una gran novela sobre la enfermedad, a saber, *Der Zauberberg*, que es a la vez una historia cuyo protagonista último, tal y como sucede en el presente escrito, es el tiempo mismo. Sirva cómo epigrafe de estos párrafos: «Kann man die Zeit erzählen, diese selbst, als solche, an und für sich? [...] Du gehst und gehst ... du wirst von solchem Gange niemals zu rechter Zeit nach Hause zurückkehren, denn du bist der Zeit und sie ist dir abhanden gekommen»<sup>212</sup>.

Concentrémonos ahora en el problema de la carne como materialidad enferma. El planteamiento de Peterson en su ensayo *Was ist der Mensch?*<sup>213</sup> (1935) es muy claro: la diferencia entre la cultura griega y la testamentaria en términos antropológicos consiste en la distinta relación del hombre con respecto a la carne enferma. Mientras que, para el hombre griego, agónico, cuyo cuerpo desnudo brilla bajo el sol, la enfermedad es una desviación con respecto a la norma, y su carne esencialmente sana se aleja de la debilidad enferma como de algo que no le es propio, en los Evangelios el hombre se presenta como esencialmente enfermo. Físicamente se halla en un estado perennemente enfermizo, y cegueras, parálisis y lepras pueblan el texto bíblico como expresiones de una manera determinada de entender al hombre. La vida se constituye y caracteriza a partir de su insalubridad, su estado natural es el de la carne a punto de podrirse. No podemos menos que explicar este rasgo a partir de las herramientas que nos proporciona Mann en su novela: «Krankheit macht den Menschen viel körperlicher, sie macht ihn gänzlich zum Körper»<sup>214</sup> y más adelante, por boca de Hans Castorp, el protagonista que, en su formación en el sanatorio de Davos, descubre la naturaleza de lo humano a través del tiempo y la enfermedad: «ich verlautbarte meinen Zweifel daran, daß ›Mensch‹ und ›vollkommene Gesundheit‹ überhaupt Reimworte seien»<sup>215</sup>. Los elementos gnósticos en

---

<sup>212</sup> ¿Se puede narrar el tiempo, éste mismo, como tal y para sí mismo? Vas y vas...nunca volverás a casa de tal paseo a tiempo, porque eres del tiempo y se te ha escapado. Cfr. Mann, *Der Zauberberg*, 295-97.

<sup>213</sup> Peterson, *Ausgewählte Schriften*, B. I.

<sup>214</sup> La enfermedad torna al hombre en más corpóreo, lo torna completamente en un cuerpo. Cfr. Mann, *Der Zauberberg*, 86.

<sup>215</sup> Manifesté mi duda de que “hombre” y “salud perfecta” fueran palabras que en absoluto rimaran. Cfr. Mann, 90.

la novela de Mann se multiplican cada vez que se plantea, especialmente en las discusiones entre Naphta y Settembrini, la antítesis entre materia y espíritu:

«Körper und Geist bedeutet der Körper das böse, das teuflische Prinzip, denn der Körper ist Natur, und die Natur – innerhalb ihres Gegensatzes zum Geiste, zur Vernunft, ich wiederhole das! – ist böse, – mystisch und böse [...] es ist mit dem Körper nicht anders. Man muß ihn ehren und verteidigen, wenn es sich um seine Emanzipation und Schönheit handelt, um die Freiheit der Sinne, um Glück, um Lust. Man muß ihn verachten, sofern er als Prinzip der Schwere und der Trägheit sich der Bewegung zum Lichte entgegensetzt, ihn verabscheuen, sofern er gar das Prinzip der Krankheit und des Todes vertritt, sofern sein spezifischer Geist der Geist der Verkehrtheit ist, der Geist der Verwesung, der Wollust und der Schande...»<sup>216</sup>.

La enfermedad, en la cosmovisión de Naphta, el *Revolutionär der Erhaltung*, que para nosotros reviste el mayor interés, es literalmente la esencia del hombre, y el hecho de estar enfermo lo torna, por ende, humano por antonomasia. La consecuencia explícita de semejante planteamiento no es otra que la siguiente: que quien trata de remediar dicho estado de enfermedad, entendida como desajuste con respecto de la naturaleza, en el fondo se dedica a una operación de deshumanización del hombre.

El remedio perseguiría entonces este objetivo tanto si lo entendemos en sentido progresista, henos aquí el proyecto enciclopédico de la *Sociología del Sufrimiento* de Settembrini, el humanista proyectado en un futuro libre de sufrimientos, como en sentido rousseauiano de retorno a un estado de paz para con la naturaleza, que sin embargo jamás existió, estado fantaseado de armonía y unidad que hallará, asumiendo y sobrepasando de la argumentación del mismo Naphta, su cumplimiento definitivo en Hölderlin<sup>217</sup>. La vida, a su vez, es una *infektiöse Erkrankung der Materie* (enfermedad infecciosa de la materia),

---

<sup>216</sup> Cuerpo y espíritu, el cuerpo significa el mal, el principio diabólico, porque el cuerpo es naturaleza, y la naturaleza -dentro de su oposición al espíritu, a la razón, ¡lo repito! - es mala, - mística y mala [...] sucede lo mismo con el cuerpo. Hay que honrarlo y defenderlo cuando se trata de su emancipación y belleza, de la libertad de los sentidos, de la felicidad, del placer. Debe ser despreciado en la medida en que se opone al movimiento hacia la luz como principio de pesadez e inercia, debe ser aborrecido en la medida en que representa incluso el principio de la enfermedad y la muerte, en la medida en que su espíritu específico es el espíritu de la perversidad, el espíritu de la decadencia, la voluptuosidad y la vergüenza. Cfr. Mann, 124.

<sup>217</sup> Sobre Hölderlin cfr. Laplanche, *Hölderlin y el problema del padre*; sobre Rousseau y las aporías del retorno a la naturaleza cfr. Soler, *Estudios Sobre las Psicosis*.

una especie de surplus de la nada que se infiltra de manera carcinómica e infecta al espíritu, obligándole a dar el «anfänglichste Schritt zum Bösen, zur Lust und zum Tode»<sup>218</sup>, que es también el del pecado original.

El dispositivo literario construido por Mann, en cuyo sanatorio se representa la situación espiritual y la psicología de los primeros treinta años del siglo XX<sup>219</sup>, resume a la vez una serie de posturas gnósticas que ahondan sus raíces en los primeros siglos de la era cristiana, meditaciones acerca del tiempo y de la enfermedad que nos sirven como papel de tornasol para detectar la presencia de la gnosis en el espíritu moderno. La *Daseinshaltung* gnóstica de Adán que, despierto, se da cuenta de habitar un cuerpo, en toda la pesadez de su tosca materialidad, nos la restituye la escena de la radiografía pulmonar del protagonista, en la que

«Hans Castorp sah, was zu sehen er hatte erwarten müssen, was aber eigentlich dem Menschen zu sehen nicht bestimmt ist, und wovon auch er niemals gedacht hatte, daß ihm bestimmt sein könne, es zu sehen: er sah in sein eigenes Grab. Das spätere Geschäft der Verwesung sah er vorweggenommen durch die Kraft des Lichtes, das Fleisch, worin er wandelte, zersetzt, vertilgt, zu nichtigem Nebel gelöst [...]. Mit den Augen jener Tienappelschen Vorfahrin erblickte er einen vertrauten Teil seines Körpers, durchschauenden, voraussehenden Augen, und zum erstenmal in seinem Leben verstand er, daß er sterben werde»<sup>220</sup>.

Este momento *unheimlich* en el que, gracias a la potencia de los rayos en la consulta médica, Castorp ve a través de la carne, de la materialidad de sus pulmones enfermos, pero en el mismo instante percibe un destello de futuro, un anuncio tangible de su propia muerte, es una imagen profundamente gnóstica. La consciencia del tiempo como plazo es una llamada a la temporalidad como un intervalo a término, limitado de ambos lados por un límite extremo del cual se acaba de recibir un fragmento luminiscente,

---

<sup>218</sup> Paso inicial hacia el mal, la lujuria y la muerte. Cfr. Mann, *Der Zauberberg*, 142.

<sup>219</sup> Cfr. la conferencia que impartió Mann a los estudiantes de Princeton en el mayo de 1939.

<sup>220</sup> Hans Castorp vio lo que debería haber esperado ver, pero lo que el hombre no está realmente destinado a ver, y lo que nunca había pensado que podría estar destinado a ver: vio en su propia tumba. Vio el negocio posterior de la descomposición anticipada por el poder de la luz, la carne en la que caminaba descompuesta, aniquilada, disuelta en una vana niebla [...]. Con los ojos de aquella antepasada de Tienappel vio una parte familiar de su cuerpo, unos ojos perceptivos y previsores, y por primera vez en su vida comprendió que iba a morir. Cfr. Mann, *Der Zauberberg*, 105.

proporciona al mismo tiempo la idea de que todo lo que ahí acontece no es más que dilación: lo familiar, que bajo una luz nueva y más potente revela finalmente su extrañeza constitutiva, genera una consciencia íntimamente gnóstica de la vida y de la muerte.

El privilegio de poder ver la propia tumba es un encuentro con lo real de la muerte, horror prometido por la visión de la descomposición de la carne que cubre momentáneamente el cuerpo. El sentimiento apocalíptico que permea toda idea de plazo es aquí llevado al extremo, el plazo es el plazo último, perentorio, y de golpe despierta en Castorp el profundo sentimiento de la finitud, indisolublemente ligado a su corporeidad en putrefacción desde el momento de su misma formación. Cerramos la reflexión con una frase de Samuel Beckett, extraída de su *Waiting for Godot*, drama escatológico de la «Gotteserwartung [...] oder genauer: Unfähigkeit zu erwarten»<sup>221</sup>: «*They give birth astride of a grave, the light gleams an instant, then it's night once more*» (dan a luz a horcajadas de una tumba, la luz brilla un instante, luego es de noche otra vez).

Baste con lo dicho acerca de la actitud existencial gnóstica con respecto a la carne. Si el acercamiento Mann-Peterson nos parece extremadamente fecundo, no podemos sin embargo olvidar que Jonas en su lectura trasciende el elemento carnal para referirse directamente al «allgewaltige Triebbindung des In-der-Welt-seins, von der Welt selbst durch ihre ständige Lockung unterhalten»<sup>222</sup>, que comprende sin duda lo carnal, pero a la vez lo supera. «Optimismus gegenüber einer wohlgeordneten Welt versagte in einem bestimmen Augenblick gegenüber dem unbegrenzten Schmerz des Einzelnen, der sich in dieser Welt als Fremdlings fühlte»<sup>223</sup>, así explica Peterson ese momento de cambio, el pasaje del mundo ordenado del cosmos griego hacia el dolor ilimitado del individuo frente a un mundo al que no pertenece, en el que no está “como en casa”.

El fin del optimismo, el fracaso de la fe en el orden es causa de una subversión en el papel del amor que hemos leído en Jonas. El orden del mundo griego estaba dado por el sentido de ordenación jerárquica proporcionado por Eros: la “escalera del amor” del

---

<sup>221</sup> Espera de Dios [...] o más exactamente: incapacidad de esperar. Cfr. Metz, «Der Kampf um die verlorene Zeit - Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik», 86.

<sup>222</sup> La esclavitud de la pulsión omnipotente del ser-en-el-mundo, mantenida por el propio mundo a través de su constante seducción.

<sup>223</sup> El optimismo hacia un mundo bien ordenado fracasó en un momento dado ante el dolor ilimitado del individuo que se sentía forastero en este mundo. Cfr. Peterson, «Der Hass wider das Fleisch», 33.

discurso de Diotima es el principio ordenador que une los dos mundos platónicos, de manera que no queda espacio para la noción de extranjería absoluta. Sólo frente a la experiencia del dolor absoluto del extranjero, el amor es sentido como apego indebido a un mundo hostil, en definitiva, desvío y retraso que impiden la vía del retorno.

## **Cuando el Redentor llama, Adán responde**

### **El desapego apocalíptico**

Jonas explica cómo el contenido de la llamada del emisario de la Luz-Jesús dirigida al “Hombre primordial-Adán” se aglutina básicamente alrededor de los términos del *despertar* y del (re)surgir, de tornarse *sobrios* en contra de la embriaguez del *vino de la ignorancia*, en definitiva se trata de una invitación a dejar el mundo, a abandonarlo y a volver a casa para ganar la inmortalidad. Ahora bien, las respuestas de Adán a las llamadas del salvador asumen distintas formas.

La más fuerte, y quizás menos interesante, es la que responde al tipo: «Wehe, wehe über den Bildner meines Leibes, über die Fessler meiner Seele und über die Empörer, die mich geknechtet haben!»<sup>224</sup>. El alma se rebela contra sus carceleros, se queja de su condición mortal y, finalmente, despierta después del largo sueño de la embriaguez del mundo, descubre su estado de *yecto* entremezclado a un cosmos tenebroso. Frente a esto la respuesta está clara: el alma ansía volver a casa.

El deseo apocalíptico se manifiesta en Adán frente a la toma de consciencia de su condición irredenta, y vislumbra, tras la llamada, en la precipitación apocalíptica la vía de fuga, única posibilidad para reunirse con lo antaño perdido en un estado final de redención. De este tipo hay aun expresiones más exageradas, en las que vemos a un Adán agradecido y feliz, que mira hacia arriba y espera la salvación: «Adam hörte und wurde gläubig (*pistis*)... Adam nahm Kushta an (*aletheia=gnosis*) ... Adam schaute voller Hoffnung hin (*elpis*) und stieg empor... (J 57)»<sup>225</sup>. A la tríada de fe, conocimiento y esperanza se añade también el amor de Adán hacia el emisario<sup>226</sup>.

---

<sup>224</sup> ¡Ay, ay, sobre el que ha dado forma a mi cuerpo, sobre los grilletes de mi alma, y sobre los sublevados que me han encadenado! Cfr. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 134.

<sup>225</sup> Adán escuchó y se volvió creyente (*pistis*)... Adán aceptó la kushta (*aletheia=gnosis*)... Adán miró con esperanza (*elpis*) y ascendió. Cfr. Jonas, 137.

<sup>226</sup> Lidzbarski (Hrsg.), *Ginza. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, 244.

El ansia del alma para volver a casa se puede leer también de otro modo, es decir, no desde el punto de vista del alma misma, sino desde el punto de vista del *heimarmene*. Pero sin embargo las potencias planetarias, los Arcontes, o como se quiera llamar a las fuerzas intracósmicas, no solo tienen al hombre encarcelado en la carcasa de acero universal<sup>227</sup>, sino que el vínculo que se genera entre las dos partes no se quiebra con facilidad, puesto que, si por un lado, el hombre pneumático tiende a ascender y a salirse del universo, por el otro, las fuerzas cósmicas tratan de retener el alma en el mundo, y donan un sentido escatológico a ese aparato demonológico, que ahora dista ya mucho de ser mero retoño de un panorama mágico primitivo, y que se inserta en un contexto mítico, pero también filosófico, hallando su lugar en la historia de la salvación del individuo.

«Als ein magischer Bann verlegt die Sphärenordnung dem aufwärtsstrebenden Reste den Weg, um ihn in der Welt zurückzuhalten. In der Welt zurückgehalten zu werden ist die wesentliche Furcht des gnostischen Menschen, und um jener zu entrinnen und das endgültige Ziel, das „Jenseits“ zu erreichen, muß die gnostisch qualifizierte Seele den „Zaun der Bosheit, die in Ewigkeit gebundenen Tore der Archonten“»<sup>228</sup>.

Vemos como el miedo fundamental del hombre gnóstico es precisamente esa *retención* en el mundo, el ser retenido por parte de las potencias demoniacas, pero también el ser contenido en la cárcel del mundo. El «*in der Welt zurückgehalten*», que en Jonas tiene un matiz, por lo menos en este punto, definitivamente espacial, referido entonces a las esferas planetarias presididas por los Arcontes, asume en nuestra lectura un sentido temporal: el pneuma como principio apocalíptico, con vistas a la redención, se enfrenta a cierto derecho que las potencias demoniacas ejercen, aun *post mortem*, sobre lo antaño dominado.

---

<sup>227</sup> La explícita referencia a Weber en este contexto es justificada por la lectura que Taubes hace de la célebre metáfora, interpretada precisamente en sentido gnóstico en la introducción al tercer volumen de la recopilación sobre teoría de la religión y teología política, dedicado expresamente al tema gnosis y política. Cfr. Taubes, «Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute».

<sup>228</sup> Como un hechizo mágico, el orden de las esferas traza el camino para el remanente ascendente, a fin de retenerlo en el mundo. Estar retenido en el mundo es el miedo esencial del hombre gnóstico, y para escapar de él y alcanzar la meta final, el “más allá”, el alma gnósticamente cualificada debe atravesar el “cerco de la maldad, las puertas eternamente cerradas de los arcontes”. Cfr. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I*, 207-8.

## El cuidado del mundo

Sin embargo, el enfoque que nos interesa en mayor medida, según el planteamiento del presente trabajo, es otra manera del alma de reaccionar al despertarse traumático en el mundo, es decir, esos fragmentos en los que se muestra el *apego* al mundo que el Hombre primordial ha ido generando a lo largo de su encarcelamiento. La reacción de Adán es entonces “ganz primitiv menschlich, ein verzweifeltes Sich-anklammern an die Welt, die er verlassen soll”<sup>229</sup>. Si leemos casi al comienzo de la *Linker Teil* del *Ginza*, nos daremos cuenta de cómo *ha llegado el tiempo* para Adán. El redentor se acerca a Adán y le dijo:

«Steh auf, steh auf, Adam, leg ab deinen stinkenden Körper, den Lehmrock, in dem du weiltest. Leg ab den körperlichen Rock, den verwesenden Körper, in dem du weiltest. Leg ab das körperliche Gewand, in dem du weiltest, und schlag es den Sieben und den Zwölf, den Männern, die es geschaffen, um den Kopf. Lass den Körper sogleich in der Welt zurück, denn deine Zeit ist gekommen, dein Maß ist voll, aus dieser Welt zu scheiden»<sup>230</sup>.

Aunque la llamada es, como hemos visto, convencional, la respuesta que aquí se da manifiesta más bien otro sentimiento con respecto al que acabamos de ver, es decir, el desapego apocalíptico. La respuesta es la siguiente, y ya que se trata de un texto sin duda no ampliamente conocido, vale la pena leerla en su integridad:

«Als Adam dies hörte, jammerte er über sich und weinte. Er jammerte und weinte, und in seinem Auge löste sich eine Träne. Adam öffnete den Mund und sprach zu dem Boten, der zu ihm gekommen war: „Vater! Wenn ich mit dir komme, wer wird in dieser so weiten Tibil Hüter sein? Wer wird diesem meinem Weibe Hawwa Gesellschaft leisten? Wer wird diesen Pflanzen, die ich gepflanzt, in den Zeitaltern eine Stütze sein? Wer wird ihnen eine Stütze sein? Wer wird in diesem Hause wohnen, in dem ich gewohnt; wer soll darin .....sein? Wenn die Palme Früchte trägt, wenn der Christdorn Blüten trägt, wer wird ihr Hüter sein? Wenn der Euphrat und der Tigris herankommen, wer soll .....mit der Hand

---

<sup>229</sup> Primitivamente humano, un aferramiento desesperado al mundo que debe dejar. Cfr. Jonas, 135.

<sup>230</sup> Levántate, levántate, Adán, despréndete de tu cuerpo apestoso, de la levita de barro en la que te hallabas. Deja la levita corpórea, el cuerpo en descomposición en el que te hallabas. Deshazte de la vestimenta corpórea en la que te hallabas, y golpéala sobre la cabeza de los siete y los doce, los hombres que la hicieron. Deja el cuerpo inmediatamente en el mundo, porque tu tiempo ha llegado, tu medida se ha colmado para partir de este mundo. Cfr. Lidzbarski (Hrsg.), *Ginza. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, 430.

ergreifen und das Wasser zu den Pflanzen leiten? Wenn die Gebälerin gebietet, wer soll ihnen beistehen? Wer soll die Rinder vor den Pflug spannen und wer den Samen in die Erde leiten? Wer soll die Klapper in die Hand nehmen und den Schafen nach ihrer Hürde und den Antilopen nach ihrer Herde zuklappen? Wer soll die Waisen zusammenhalten wer die Taschen der Witwe füllen? Wer soll den Nackten kleiden und ihm ein Gewand um den Nacken legen? Wer soll den Gefangenen auslösen, wer im Dorfe den Streit schlichten?“.

[...],Vater! Wenn ihr wusstet, dass dem so ist, warum betörtet ihr mich und brachtet mich in den stinkenden Körper hinein? Wenn ich jetzt meinen Körper verlasse, wer wird ihm ein Hüter sein? Wenn er schläft, wer wird ihn wecken, wer ihn aus dem Schlafe rütteln? Wer wird ihm zu essen, wer zu trinken geben, und wer wird ihm in den Zeitaltern Gesellschaft leisten? Wenn Donner und Blitze über ihn losschlagen, wer wird ihm einen Palast und einen Bau aufführen, wer ihm ein Dach herstellen?“»<sup>231</sup>.

Identificamos en este texto varios elementos. Como se puede leer, Adán ha desarrollado un apego a la tierra que habita que le hace responder a la llamada del redentor con tristeza y desánimo, porque en su permanencia “en el aquí” el Hombre ha desarrollado una serie de intereses, de inversiones práctico-espirituales en el mundo que, en cierta manera, le hace responsable de éste.

---

<sup>231</sup> Cuando Adán escuchó esto, gimió y lloró. Gimió y lloró, y una lágrima se derramó de sus ojos. Adán abrió la boca y habló al mensajero que había venido a él: “¡Padre! Si voy a ti, ¿quién será el guardián en este Tibil? ¿Quién hará compañía a mi esposa Hawwa? ¿Quién sostendrá estas plantas que he plantado durante tanto tiempo? ¿Quién será un apoyo para ellas? ¿Quién vivirá en esta casa donde he vivido? ¿Quién debería estar en ella.....? Si la palmera da fruto, cuando la espina de Cristo florece, ¿quién será su cuidador? Cuando se acercan el Éufrates y el Tigris, ¿quién debe agarrar ... con la mano y guiar el agua a las plantas? Si la mujer da a luz, ¿quién la ayudará? ¿Quién debería poner el ganado frente al arado y quién guiará la semilla al suelo? ¿Quién debería recoger el cencerro y conducir a las ovejas a su aprisco y los antílopes a su rebaño? ¿Quién debería mantener a los huérfanos juntos y llenar los bolsillos de las viudas? ¿Quién debe vestir al hombre desnudo y poner una túnica alrededor de su cuello? ¿Quién liberará al prisionero, quién resolverá el conflicto en la aldea?” [...] “Padre! Si sabías que esto era así, ¿por qué me engatusaste y me pusiste en el apestoso cuerpo? Si dejo mi cuerpo ahora, ¿quién será un guardián para él? Cuando duerma, ¿quién lo despertará?, ¿quién lo sacudirá del sueño? ¿Quién le dará de comer, quién de beber y quién lo acompañará a lo largo de los siglos? Cuando el trueno y el relámpago lo golpeen, ¿quién le dará un palacio y un edificio, ¿quién le hará un techo?“». Cfr. Lidzbarski (Hrsg.), 431-32.

Para decirlo de la manera más breve posible: en su permanencia en el aquí el hombre ha hecho del mundo *una casa*. Esto representa una inversión dialéctica con respecto al planteamiento original, que nos decía que el hombre como Vida extranjera es esencialmente un forastero, que se extravía en el mundo y que lo habita como un extranjero, de manera alienada. En el texto que estamos leyendo el gnosticismo demuestra su capacidad generadora en la medida en que invierte radicalmente su propio planteamiento, hasta el punto en que el ápice de la alienación se convierte, mediante una inversión que podemos clasificar de dialéctica, en el punto más alto de la apropiación, de la asimilación. Lo que antaño aparecía como *lo extraño*, ahora aparece como “la casa en la que he vivido”. Es decir, lo extranjero se ha convertido en familiar.

Si es verdad que el emisario decía «es tue dir nicht leid, Adam, um diesen Ort, in dem du weiltest, denn dieser Ort ist öde, und die ganze Wohnung liegt in der Wüstenei»<sup>232</sup>, el hombre responde que, en ese desierto, sujeto a truenos y relámpagos, él mismo construyó un palacio y un techo. La inversión a la que asistimos es la que lleva de un mundo esencialmente inhóspito hacia otro en el que crecen plantas y se cría el ganado, un mundo de casas y familiaridad. ¿Qué es entonces lo que cumple este paso, lo que permite que lo extraño se torne familiar? ¿Qué es lo que, en definitiva, permite la supervivencia del hombre sobre la tierra? Identificamos dos elementos, pero que se disciernen sólo en aras del interés analítico, ya que en la condición existencial se hallan unidos de forma inseparable.

Por un lado, tenemos el vínculo social, ejemplificado aquí por el auxilio prestado a la mujer embarazada, a los huérfanos o al hombre desnudo, que precisamente por estar desnudo no puede habitar una tierra hostil y necesita ropa. Pero no sólo ropa, sino necesita de otro que se la entregue, y esto es de una importancia fundamental. Por el otro, tenemos sin duda la técnica como relación con la naturaleza, que aparece aquí bajo el ropaje del cultivo de las plantas, de la agricultura, y de la arquitectura como técnica de construcción: techos, palacios, en suma, casas. Desde el punto de vista del marco temporal en el que esta dialéctica se juega, la situación es evidente: se trata de un movimiento temporal opuesto con respecto al apocalíptico, movimiento temporal que hemos llamado katechon, que permite el cuidado de ese “cuerpo apestoso” a lo largo de los siglos.

---

<sup>232</sup> No te aflijas, Adán, por este lugar en el que estás, pues este lugar está desolado, y toda la morada está en el desierto. Cfr. Lidzbarski (Hrsg.), 431.

El cuerpo se transforma metafóricamente en el mundo entero, se torna metáfora de la materia rocosa y pesada de la que está hecho el mundo. Pero el hombre, en tanto que mediador extranjero, se convierte en el guardián del “aquí”, y eso mediante técnica o cultura, es decir, toda esa serie de dispositivos técnico-sociales y, añadimos nosotros, lingüísticos, de supervivencia que permiten al hombre habitar una tierra esencialmente extraña y pensada radicalmente en su contra. El proceso de tornar lo extraño familiar, que vemos en este punto inscrito en el corazón de cierta cultura gnóstica, no se puede leer a la luz del sentimiento apocalíptico, rasgo que ha pasado a ser el *leitmotiv* del gnosticismo, sino más bien se da en el reconocimiento del “aquí”, en su asimilación y apropiación, en el interior de un marco temporal caracterizado por el *aplazamiento* ahí donde debía esperarse *precipitación*.

El aplazamiento se torna pues un mecanismo adaptativo en el interior del cual tiene cabida toda clase de acciones referidas al cultivo, a la cura y al cuidado. Veremos más adelante como esto se declina en el campo de la biología evolutiva, en donde la pareja retraso y cuidado juegan un papel clave en el desarrollo neoténico del ser humano. Lo que al comienzo era el mal, el extravío como alejamiento de lo divino y embriaguez del mundo, es ahora lo más deseado. Abandonar el cosmos, en origen malvado, es ahora el mal mismo, y abandonar el cultivo de las plantas y a los huérfanos es faltar a la responsabilidad para con el mundo, que se ha convertido en la razón de ser del hombre. El despertar ya no se lee como llamada a una nueva vida vuelta hacia la redención, hacia la Luz, sino más bien es entendido ahora desde la vertiente mortífera, negativa. El viaje a través del éter, cogido de la mano del emisario, se convierte en una larga lamentación por el cuerpo perdido, tanto el suyo como el de Eva, que tuvo que quedarse atrás porque solo para él estaba destinada la Vía.

El binomio escatología y soteriología, mediado por la revelación apocalíptica, permanece en sí mismo invariado. Lo que cambia, marcando sin embargo una diferencia abismal, es la actitud existencial con respecto a ello, con respecto a la inmortalidad. La inmortalidad del alma, la forma de “plus de tiempo” más extrema concebible, no es en realidad una declinación actual del “plus de tiempo” en el sentido de katechon, en tanto que se da en el “más allá” del mundo. Más que de eternidad se hablaría entonces de atemporalidad.

Lo que Adán desea en este contexto no es, pues, la inmortalidad propiamente dicha, que obtendría siguiendo el camino de retorno del alma gnóstica, sino precisamente

ese “plus de tiempo” terrenal que el emisario no parece querer otorgarle. El mundo necesita tiempo para ser cultivado.

## II. El tiempo de la teología política



Foto del altar del Rey asirio Tukulti-Ninurta I (1243–1207 a. C.). Berlin, Staatliche Museen, Vorderasiatisches Museum.

## Érase una vez la secularización...

El cultivo del mundo, esa actitud políticamente orientada del Adán gnóstico que nos acompañó hacia el final del capítulo anterior, nos introduce directamente a la dimensión política. No solo con el fin de permanecer en la atmósfera que permea el presente trabajo, sino también por razones inherentes a la materia misma, hemos escogido el campo de la teología política, especialmente en su relación con el debate de la secularización, como campo de batalla para esclarecer algo del sentido del katechon.

A este propósito, habrá que, como de costumbre, hacer desfilar una galería de personajes más o menos teóricos y ficticios, que expliquen de qué manera la dimensión teológico-política se ve indisolublemente enredada con la necesidad de un retraso temporal. El Adán gnóstico nos proporciona el punto de partida mítico, pero a su tensión mundana, anti-apocalíptica, le falta una categoría más decididamente política, encarnada por la figura del soberano, que veremos a continuación.

Tratemos, pues, de encuadrar el problema de la teología política en el debate de la secularización. No queremos soslayar el hecho de que la categoría de secularización es una categoría sospechosa donde las haya, ya que resulta perfectamente defendible una posición que afirma que, en referencia a lo teológico-político, no tiene sentido hablar de un proceso histórico de secularización, de transferencia categorial de categorías teológicas a categorías políticas. Este proceso, pensado como el sello principal del paso a la Modernidad, se revela en nuestro ámbito una falacia en los términos de la *Begriffsgeschichte*. Lo que trataremos de defender es que *todo poder es teología política*, de lo cual se deriva como corolario directo que toda investigación filosófica acerca del poder, es decir toda filosofía política que no quiera resolverse en sociología del poder, sino que quiera presentarse como filosofía en sentido fuerte, tiene que conllevar una reflexión teológico-política.

Concretamente, la categoría alrededor de la cual nos moveremos para mostrar la inconsistencia del proceso de secularización es la de katechon, fuerza frenante cuyas relaciones con el poder histórico-político y mítico trataremos de esclarecer. El retorno del mito, gran reservorio de potencias y gran peligro ideal, está directamente vinculado al problema de la teología política en tanto que ésta corre a menudo el riesgo de transformarse, como es el caso de las religiones políticas, en una mitología política o re-sacralización del vínculo con la tierra, el espacio, y lo divino.

El debate alrededor de la teología política debe entonces retrotraerse ya no al paso hacia una Europa ilustrada, sino más bien, por la naturaleza misma del problema, al paso originario, que consiste no tanto en el tránsito del mito al logos cuanto más bien del mito a la historia, momento especular de aquel tránsito ya-siempre acontecido para el hombre, a saber, el que le lleva de la naturaleza a la cultura. Si el paso del mito al logos, en su formulación clásica, era un desplazamiento teórico y quizás también experiencial que se describía en el interior del mundo griego, el descubrimiento de la dimensión histórica prevé la consideración del significado del pueblo de Israel para el destino europeo. Aunque la oposición de Atenas y Jerusalén puede resultar demasiado esquemática, es sin embargo, una buena manera de acercarse a la cuestión.

Sin embargo, para desentrañar la problemática relativa a la teología política pretendemos retrotraernos, por lo menos idealmente, al punto cero de la civilización, al “contrato original”. No hay mejor guía para proyectarse en esa aurora de la humanidad que Thomas Hobbes. Hobbes, como es sabido, plantea una situación imaginaria en la que hombres solos se encuentran en un entorno salvaje y de escasos recursos, y luchan por ellos a muerte del más débil, hasta que, en un momento dado, deciden unirse para formar una sociedad civil.

Es el paso de la naturaleza a la cultura, el fin de la violencia mítica y el comienzo de esa ambigüedad característica entre violencia y poder, cuyo rastro se puede seguir en la palabra alemana *Gewalt*, ambigüedad que será el marco en el que se desarrollará la teoría del Estado en los siglos sucesivos. Ahora bien, este paso que hemos sumariamente descrito es en sí mismo el paso de lo mítico a lo teológico-político. Y eso en tanto que lo que distingue los dos estadios de la narración no es una reorganización social de lo dado en el estado de naturaleza, ni el resultado de una suma de un grupo de individuos cuya cooperación permite la constitución de una fuerza sobrecogedora capaz de someter a quienes, por desgracia, hayan quedado fuera de ella.

De lo que se trata es de la introducción de una terceridad, un *todo* que jamás fue menos que un todo, resultado que siempre fue cuantitativa y cualitativamente superior a la suma de las partes. Formular la cuestión de esta manera es lo mismo que decir que el Leviatán, tal como aparece en el relato hobbesiano, no solo está constituido por los individuos reunificados bajo su égida, sino que además posee un *resto*, algo que excede la suma de los que lo componen. Estamos en el corazón del problema de la teología política y toda investigación posterior habrá de partir de estas premisas. De ahí que

estemos de acuerdo con Taubes cuando afirma que, de manera retroactiva con respecto a nuestro planteamiento, ya en Platón, «Anfangs tauchte Theologie als Problemstellung der politischen Theorie auf»<sup>233</sup>. y, en el cierre del ensayo sobre Teología y teoría política, «Eine Kritik am theologischen Element innerhalb der politischen Theorie gründet letztlich auf einer Kritik am Prinzip der Macht selbst»<sup>234</sup>. Las páginas siguientes serán dedicadas a desentrañar esa conmixión, destinada a levantar dudas acerca de la validez del progresismo propio de cierta filosofía política.

En primer lugar, y quizás esto constituye, desde un punto de vista meramente filosófico, la cuestión menos interesante, semejante planteamiento despega y desata la reflexión teológico-política de toda fe judeocristiana, no solo en tanto que el mismo Taubes, personaje al límite entre la filosofía y la teología, retrotrae el problema hasta Platón, sino que desde un punto de vista conceptual es fácil entrever cómo la terceridad que quisimos introducir como principio subyacente al poder no se relaciona inmediatamente ni necesariamente con la fe ni con la tradición cristiana.

Esto nos lleva al segundo punto, a saber, el hecho de que la conmixión entre teología y política no es de naturaleza religiosa, sino estructural, ya que se sitúa a un nivel propiamente ontológico: todo poder viene esencialmente de *otro lugar*. O, mejor dicho, y esto nos obliga a dar un paso más: todo poder viene esencialmente de *ningún lugar*. Nos remitimos a ese *resto* del que hablamos en la reconstrucción del relato hobbesiano, según el cual el Leviatán está investido de un poder que es más que la suma de las partes, donde esa *investidura*, aunque desde un punto de vista religioso provenga obviamente de Dios, desde un punto de vista filosófico es posible pensarla como proveniente de *ningún lugar*.

El problema, sobre el que no dejaremos de volver, es el que es evocado por lo que en filosofía de la ciencia se llama trilema de Münchhausen: en el trilema, dos de los cuernos representan la situación de la ley y de su falta de fundamentación, mientras que el tercero representaría la opción propia de la teología política. He aquí el trilema:

- 1: *Regressum ad infinitum*: A se justifica por B, B se justifica por C, C se justifica por D, y así al infinito.

---

<sup>233</sup> Inicialmente, la teología surgió como un problema de teoría política. Cfr. Taubes, «Theology and Political Theory»; Ahora en Id.: *Vom Kult zur Kultur*, 256.

<sup>234</sup> Una crítica al elemento teológico dentro de la teoría política se basa, en última instancia, en una crítica al principio del poder mismo. Cfr. Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, 267.

- 2: La opción circular: A se justifica por B, B por C, y C por A.

Y el tercer cuerno representaría la resolución teológico-política, inaceptable, por otra parte, para la ciencia moderna, que se concretiza en forma de una *petitio principii*, en la que hay un último miembro que, en definitiva, no se justifica y funciona como postulado o axioma, presentado aquí como la decisión última e irreductible del soberano:

- 3: A se justifica por B, B por C, y C no se justifica con su elevación a principio axiomático.

La mejor analogía para entender la conmistión inextricable que se da a nivel ontológico entre teología y política, que nos remite también a la cuestión del origen, es la que podemos instituir con el campo simbólico que constituye el lenguaje. En realidad, como veremos, se trata de una afinidad que trasciende los límites de la analogía, para tornarse un vínculo estructural sistemático, de la misma manera que el estado de excepción posee un sentido sistemático para la teoría jurídica<sup>235</sup>.

El lenguaje, el *ya-siempre* del hombre, he aquí la paradoja del origen, proporciona la pista para entender de qué manera la esencia vacía del poder, su provenir de ningún lugar, le otorga potencia performativa sobre la realidad. El poder performativo del campo simbólico, que atraviesa la materialidad humana y la define, define sus límites y sus relaciones con el mundo y consigo mismo, es derivado precisamente de su lejanía de las cosas, de la separación tajante y constitutiva entre lenguaje y cosa. La falta de origen constitutiva del lenguaje, su provenir de ningún lugar, de ser el medio en el que el hombre ya nace, en el que el hombre es hablado más de lo que habla, le proporciona esa fuerza performativa que lo une inextricablemente al poder. El campo simbólico es a su vez un elemento tercero, un gran Otro que no surge de la suma de los individuos ni saca su fuerza de ellos, sino que más bien se la otorga. No se trata aquí de una mística del arquetipo, sino de una comprensión de la expresión “animal simbólico” referida al ser humano, para el cual el poder del campo simbólico no se distingue en nada del poder en su acepción filosófico-política.

La expresión teología política debería recoger esa vacuidad del poder, pero no en sentido de debilidad, sino de fuerza. Recordemos la sentencia de Baudelaire: «Dieu est le seul être qui, pour régner, n’ait même pas besoin d’exister» y démosle una vuelta de tuerca: Dios es el único ser que para reinar *necesita* no existir. Precisamente del carácter vacío de lo que se halla en origen del poder saca el Leviatán su fuerza.

---

<sup>235</sup> Schmitt, *Politische Theologie* (1922), 11.

Este planteamiento tiene por lo menos dos consecuencias inmediatas. En primer lugar, si nos queremos tomar en serio el debate de la secularización en estos términos, debemos admitir que la transferencia categorial de Dios al Hombre, de la teología a la política, no sólo no tuvo lugar tal como se narra, sino que más bien guarda una relación de proporcionalidad inversa con respecto a lo que solemos identificar como proceso histórico.

Si la ecuación original rezaba “a más Hombre, menos Dios”, describiendo así el proceso de emancipación y autoafirmación humana frente a lo divino que acompañaría la secularización, ahora nos vemos obligados a decir “a menos Dios, más Dios”, subvirtiendo no sólo la fórmula original, sino también invirtiendo la proposición de Blumenberg según la cual el absolutismo teológico, una extremización de lo divino con respecto al mundo, llevó a una autoafirmación del hombre, y por ende “a más Dios, más Hombre”<sup>236</sup>.

Vislumbramos en este punto el carácter irónico de la Modernidad, expresado tanto por la novela burguesa, cuya estructura narrativa convierte todo viaje en viaje de vuelta a casa, como por aquella paradoja del movimiento que aparece en *Alice through the Looking Glass*, en la que la carrera con la Reina al grito de *Faster! Faster!* no hace más que restituirnos al punto inicial: como explica la Reina, hay que correr a más no poder para quedarse siempre en el mismo lugar.

La inversión paradójica operada por Lewis Carroll del *Bildungsroman* aparece aquí en toda su agudeza: si el protagonista emprende el viaje para volver a la casa del padre, pensemos, por ejemplo, en el *Blonde Eckbert*<sup>237</sup>, Alice se afana en una carrera que la lleva literalmente al punto inicial. La historia europea, en la carrera ilustrada hacia su secularización, recalca la situación paradójica y desesperante de Alice cuando se descubre que «it takes all the running you can do, to keep in the same place»<sup>238</sup>.

---

<sup>236</sup> Cfr. la agumentación de Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*. Téngase en cuenta al respecto la crítica que Hegel dirige en sus *Lecciones de Estética* al poema de Schiller *Los Dioses de Grecia*. En especial al célebre verso «Da die Götter menschlichen waren, waren Menschen göttlicher».

<sup>237</sup> Tieck, *Der blonde Eckbert* (1797).

<sup>238</sup> Hay que correr a más no poder para mantenerse en el mismo lugar. Cfr. Carroll, *Through the Looking-glass*, 42.

## La gramática de la soberanía

La otra consecuencia que de lo dicho, la constatamos en lo que se llama decisionismo político, que no puede no evocar el nombre, ya indisolublemente vinculado al de teología política, de Carl Schmitt. El decisionismo político, más que cualquier otra cosa, pone de relieve el carácter substancialmente vacío del poder, el abismo que se abre entre *Recht* y *Gesetz*, que jamás se llena de leyes positivas, sino que, siempre en referencia a la necesaria ausencia de fundamentación de lo performativo, tiene que permanecer vacío.

La decisión schmittiana, lejos de querer encubrir el carácter vacío del poder, subraya la dimensión estrictamente *formal* de la decisión, ejecutada por un soberano que, en tanto negación de lo simbólico en su totalidad, ser que no se somete a lo que instituye, es el punto ciego del derecho mismo. Hablamos entonces de la decisión como aquello que genera un agujero en lo simbólico<sup>239</sup>, desde el cual el campo mismo es generado: se trata del *No*, del elemento negativo que permite el cierre de la categoría denominada “derecho positivo”, conjunto de leyes (*Gesetze*), separadas por un abismo de carácter lógico y ontológico de su correspondiente negativo. La misma diferencia lógica y ontológica existente entre los individuos y el Leviatán se traduce aquí en la diferencia lógica entre el derecho positivo, una suma de normas, y la decisión soberana, ausencia performativa de carácter negativo que instituye desde ningún lugar. Dice Agamben:

«Il paradosso della sovranità si enuncia: «il sovrano è, nello stesso tempo, fuori e dentro l'ordinamento giuridico». Se il sovrano è, infatti, colui al quale l'ordinamento giuridico riconosce il potere di proclamare lo stato di eccezione e di sospendere, in tal modo, la validità dell'ordinamento, allora «egli sta al di fuori dell'ordinamento giuridico e, tuttavia, appartiene a esso, perché spetta a lui decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa» (Schmitt I, p. 34). La precisazione «nello stesso tempo» non è triviale: il sovrano, avendo il potere legale di sospendere la validità della legge, si pone legalmente fuori legge. Ciò significa che il paradosso si può anche formulare in questo modo: «la

---

<sup>239</sup> Para un análisis en esta dirección cfr. Slavoj Žižek, «Carl Schmitt in the Age of Post-Politics» en Mouffe (Ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, 18-37.

legge è fuori da sé stessa», ovvero: «io, il sovrano, che sono fuori legge, dichiaro che non c'è un fuori di legge»<sup>240</sup>.

La analogía con el lenguaje permanece, así como nos confirman los ejemplos gramaticales de Agamben, sobre los que sin embargo no nos detendremos excesivamente. Recordamos solo el estatuto particular de la simetría que se instaura entre excepción y ejemplo, según la cual mientras que en el primer caso se trata de una exclusión inclusiva, en el segundo hablaríamos entonces de inclusión exclusiva. El ejemplo gramatical, una proposición o sintagma aislada y sacada de contexto, es a la vez perteneciente a la misma clase de los elementos cuya norma general quiere ilustrar, pero precisamente por eso está aislado con respecto a ellos. Para poder ser excluido de su clase tiene que pertenecerle: la paradoja es evidente. «L'esempio è, cioè, escluso dal caso normale non perché non ne fa parte, ma al contrario perché esibisce il suo appartenervi»<sup>241</sup>.

En este punto subrayamos la afirmación de Agamben, que suscribimos plenamente, ya que concuerda enteramente con nuestras premisas, según la cual «l'eccezione è la forma originaria del diritto»<sup>242</sup>. Compartimos la tesis en tanto que responde a la situación mítica que planteamos al comienzo de este texto: el origen del orden simbólico, su fuente última se constituye a partir de una nada, de *ningún lugar*, vacío radical generador del derecho. Recordamos una frase de Kierkegaard acerca del momento radical de la decisión, según la cual «el momento de la decisión es una locura»<sup>243</sup>, un salto en el cual lo posterior no se puede explicar a partir de lo anterior, salto

---

<sup>240</sup> Afirma la paradoja de la soberanía: “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico”. Si el soberano es, en efecto, aquél a quien el ordenamiento jurídico reconoce la facultad de proclamar un estado de excepción y de suspender, de este modo, la vigencia del ordenamiento, entonces “está fuera del ordenamiento jurídico y, sin embargo, pertenece a él, porque a él le corresponde decidir si la constitución *in toto* puede ser suspendida” (Schmitt I, p. 34). La especificación “al mismo tiempo” no es trivial: el soberano, teniendo el poder legal de suspender la validez de la ley, se coloca legalmente fuera de la ley. Esto significa que la paradoja también puede formularse así: “la ley está fuera de sí misma”, es decir: “Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay fuera de la ley”. Cfr. Agamben, *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*.

<sup>241</sup> El ejemplo está, es decir, excluido del caso normal no porque no pertenezca a él, sino por el contrario porque exhibe su pertenencia a él. Cfr. Agamben.

<sup>242</sup> La excepción es la forma originaria del derecho. Cfr. Agamben.

<sup>243</sup> Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, 64; se trata de una frase muy querida por Derrida, que reaparece una y otra vez a lo largo de su obra, cfr. en particular: Derrida, *Force de loi. Le «Fondement mystique de*

paradójico análogo al que examina nuevamente Kierkegaard para el fenómeno de la fe en uno de sus fragmentos filosóficos titulado precisamente *La paradoja absoluta*<sup>244</sup>.

En la novela filosófica *Alice in Wonderland*, cuyo universo tendremos ocasión de explorar ulteriormente más adelante, encontramos la figura de la Reina despótica, que personifica el decisionismo en su estado más puro, es decir encarna la separación constitutiva entre lo dado y lo decidido, entre circunstancias y decisión. En sus palabras: «sentence first, verdict afterwards»<sup>245</sup>.

La inversión paradójica que aquí se esgrime, cifrada por boca de una soberana absoluta y a la vez absolutamente loca, nos permite traer a colación el problema de la acción soberana y de la locura, que por otra parte, nos ocupará más adelante, como herramienta para comentar un pasaje de Henry de Bracton, clérigo y jurista inglés del siglo XIII, personaje ampliamente estudiado por Kantorowicz en su *The King's Two Bodies*, que, en una de sus sentencias, afirma que «there is no king where arbitrary will dominates, and not the Law»<sup>246</sup>. Está claro cómo la cuestión trasciende los límites de la teología política medieval, para inscribirse en la dinámica de la soberanía misma. En efecto, traemos a colación esta cita porque pone de relieve de qué manera se instaura la dialéctica entre la voluntad soberana, su libertad y la Ley.

A primera vista, tras la lectura de la doctrina decisionista, el soberano, en tanto que dueño del estado de excepción, se configura como aquel sujeto que goza de una libertad absoluta, parecida, en este sentido, a la del Dios de la teología del milagro, capaz de subvertir e interrumpir las mismas leyes naturales que había precedentemente creado. Aquí no se trata de definir los límites de la voluntad soberana, sino más bien de entender a qué nos referimos con la idea de *arbitrary will* en sí misma.

Para semejante tarea acudimos al trabajo de Žižek, *Divine Ex-sistence, Theology between politics and psychoanalysis*<sup>247</sup>, que trataremos de leer como respuesta a su texto

---

*l'autorité*»; para un mapa completo de los usos derrideanos de esta frase cfr. Bennington, «A Moment of Madness: Derrida's Kierkegaard A Moment of Madness: Derrida's Kierkegaard».

<sup>244</sup> 46-60 Kierkegaard, *Philosophical Fragments*.

<sup>245</sup> Primero la sentencia, luego el veredicto. Cfr. Carroll, *Alice's Adventure in Wonderland*, 187.

<sup>246</sup> No hay Rey donde domina la voluntad arbitraria, ni tampoco Ley. Cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 156.

<sup>247</sup> Recopilado en Tomšič y Zevnik (Ed.), *Jacques Lacan. Between Psychoanalysis and Politics*, 253-67.

sobre el decisionismo político en *Carl Schmitt in the Age of Post-Politics*<sup>248</sup>. De este último aprendemos que el soberano es el que instituye lo simbólico a partir de lo real, es decir, saca de lo real su fuerza para la institución de la Ley. Ahora bien, partiendo de la afirmación de Lacan, que Žižek no deja de recordar<sup>249</sup>, según la cual *los dioses pertenecen al campo de lo real*<sup>250</sup>, leemos las palabras del autor esloveno: «The destructive aspect of the divine, the brutal explosion of rage mixed with ecstatic bliss, which marks a living God, is what Lacan aims at with his statement that gods belong to the Real»<sup>251</sup>.

A partir de aquí, del reparto de lo real por parte de dioses de corte dionisiaco, la argumentación se desarrolla, pasando precisamente por *Las Bacantes* de Eurípides, hasta llegar a la conclusión de que la locura que se suponía inherente al éxtasis orgiástico es más bien propia de la institución del orden simbólico a partir de lo real:

«In other words, the true point of ‘madness’ is not the excess of the ecstatic Night of the World, but the madness of the passage to the Symbolic itself, of imposing a symbolic order onto the chaos of the Real. Every system of meaning is thus minimally paranoiac, ‘mad’, as Lacan will repeatedly claim throughout his teaching»<sup>252</sup>.

Nos hallamos directamente en el campo de la soberanía, en el campo de la locura del soberano que instituye milagrosamente un orden a partir de la nada, una Ley a partir de Chaos. Tendremos a continuación más oportunidades para investigar en qué sentido podemos hablar de la locura del soberano que, frente al apocalipsis y al fin del tiempo, asume sobre sí la función de katechon: en vez de entregar el mundo al apocalipsis, al grito del *soll sie zugrundgehen*<sup>253</sup>, el soberano opera como un dique con respecto al tiempo, retrasando la acción salvífica del mismo Dios al fin de donar más tiempo al mundo.

---

<sup>248</sup> Recopilado en Mouffe (Ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, 18-37.

<sup>249</sup> Tomšič y Ževnik (Ed.), *Jacques Lacan. Between Psychoanalysis and Politics*, 254.

<sup>250</sup> Lacan, *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, 53.

<sup>251</sup> El aspecto destructivo de lo divino, la brutal explosión de rabia mezclada con la dicha extática, que marca a un Dios vivo, es lo que Lacan pretende con su afirmación de que los dioses pertenecen a lo Real. Cfr. Tomšič y Ževnik (Ed.), *Jacques Lacan. Between Psychoanalysis and Politics*, 253-54.

<sup>252</sup> En otras palabras, el verdadero punto de “locura” no es el exceso de la Noche extática del Mundo, sino la locura del paso a lo Simbólico mismo, de imponer un orden simbólico al caos de lo Real. Todo sistema de significación es, pues, mínimamente paranoico, “loco”, como afirmará Lacan repetidamente a lo largo de su enseñanza. Cfr. Tomšič y Ževnik (Ed.), 255.

<sup>253</sup> ¡Que se hunda! Cfr. Taubes, *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebigte Fügung*, 73.

Intentemos una lectura más profunda de lo que significa semejante postura soberana, para poder finalmente relacionar con más claridad el orden simbólico, fruto de la decisión absoluta, con su carácter intrínsecamente loco, para donar aún más rotundidad a la sentencia de Kierkgaard según la cual *el instante de la decisión es una locura*.

Existe a este propósito un cuento de Thomas Ligotti, escritor de horror contemporáneo, cuyo cuento de apertura de su *The Agonizing Resurrection of Victor Frankenstein and Other Gothic Tales*<sup>254</sup>, titulado *One Thousand Painful Variations Performed Upon Divers Creatures Undergoing The Treatment of Dr. Moreau, Humanist*, nos proporciona herramientas útiles para proceder en nuestra interpretación. Reportamos, por su brevedad y fuerza, el cuento de Ligotti por entero:

«Dr. Moreau is examining the manwolf strapped to the operating table. He has worked very hard on this one, tearing him by slow and torturous degrees away from his bestial origins. Today Dr. Moreau is curious. He sees the manwolf gazing at his pretty assistant. He first tries to read the truth in the manwolf's eyes but cannot. Now he must resort to an empirical test. Very casually Dr. Moreau loosens the straps binding the wrists and ankles of the manwolf and then, quietly, leaves the room. He waits a few moments in the hallway, anxious to allow them enough time. Finally, opening a thin crack in the door, he peeks inside with one eye. Well so much for that, he thinks, and suddenly steps into the room to confront his two subjects—the assistant; standing rigid with terror; the manwolf: down on one knee like a delirious knight before the manaced lady he would gladly save. “Idiot,” screams Dr. Moreau, knocking the manwolf's head a good forty-five degrees to one side with the back of his hand. “We've got a long way to go with these beasts,” he tells his assistant. “It's for their own good!”. Then, with disgust, he takes a little gold key from his vest pocket and walks toward a huge door, behind which is a perplexing array of powerful drugs and instruments of unimaginable pain»<sup>255</sup>.

---

<sup>254</sup> Ligotti, *The Agonizing Resurrection of Victor Frankenstein and Other Gothic Tales*.

<sup>255</sup> El Dr. Moreau está examinando al hombre-lobo atado a la mesa de operaciones. Ha trabajado muy duro con éste, arrancándolo por grados lentos y tortuosos de sus orígenes bestiales. Hoy el Dr. Moreau siente curiosidad. Ve al hombre-lobo mirando a su bonita ayudante. Primero intenta leer la verdad en los ojos del hombre lobo, pero no puede. Ahora debe recurrir a una prueba empírica. Muy despreocupadamente, el Dr. Moreau afloja las correas que atan las muñecas y los tobillos del hombre lobo y luego, en silencio, sale de la habitación. Espera unos instantes en el pasillo, deseoso de darles el tiempo suficiente. Finalmente,

El cuento, una especie de anexo imaginario a la *Isla del Doctor Moreau* de H. G. Wells, es la historia del éxito definitivo, que es a la vez su mayor fracaso, del Doctor Moreau en la implantación de la racionalidad en los animales. Ahora bien, está claro que se trata de una *racionalidad ideal*, de una racionalidad pura a la que nadie puede adecuarse, es decir, un lugar ideal que siempre estuvo vacío, pero que sin embargo el Doctor quiere hacer ocupar a las bestias de la isla. El experimento del “humanista”, en la versión de Ligotti, finalmente tiene éxito: la bestia se levanta y muestra toda su humanidad a la asistente a través de un gesto de amor.

El desenlace es clarísimo: lo que Moreau estaba tratando de conseguir, sin embargo, no es la humanidad en la bestia, humanidad cargada de sentimientos como la que ésta por fin desarrolla, sino una racionalidad virtual que el Doctor adscribe idealmente a la humanidad. Dicho en otros términos, el Doctor es el que, a partir de lo real del animal, pretende no solo que éste se abra a lo simbólico, sino que ocupe aquel lugar necesariamente vacío de lo simbólico puro, lugar propio de una racionalidad absoluta que finalmente desemboca en una nueva barbarie. Pero, como dijimos, no se trata de una dialéctica de la Ilustración, en la que la locura reaparece en el corazón de la razón, sino más bien de una locura inherente a lo simbólico *como tal*, lo mismo que expresan, como recuerda Zizek, las Bacantes de Eurípides:

«Bacchantes are anti-Platonic to the extreme: against abstract rationalism, they assert fidelity to the customs which form a particular life-world, so that, from their view, the true act of madness is to exclude madness, it is the madness of pure rationality – the true madman is Pentheus, not the orgiastic Bacchantes. [...] What is the mere madness

---

abriendo una fina rendija en la puerta, se asoma al interior con un ojo. Bueno, eso es todo, piensa, y de repente entra en la habitación para enfrentarse a sus dos súbditos: la ayudante, rígido de terror, y el hombre-lobo, arrodillado como un caballero delirante ante la dama de aspecto masculino a la que quiere salvar. “Idiota”, grita el Dr. Moreau, golpeando la cabeza del hombre lobo unos cuarenta y cinco grados hacia un lado con el dorso de la mano. “Tenemos un largo camino que recorrer con estas bestias”, le dice a su asistente. “¡Es por su propio bien!”. Luego, con disgusto, saca una pequeña llave de oro del bolsillo de su chaleco y se dirige hacia una enorme puerta, detrás de la cual hay un desconcertante conjunto de poderosas drogas e instrumentos de dolor inimaginable. Cfr. Ligotti, 3.

caused by the loss of reason, like the crazy dancing of Bacchantes, compared to the madness of reason itself?»<sup>256</sup>.

Es posible llevar a cabo una lectura del cuento en la clave proporcionada por la *Dialéctica de la Ilustración*, es decir en el sentido de una dialéctica de la razón ilustrada, para la cual el punto máximo de la racionalidad es a la vez la irrupción de la barbarie. Pero también se puede hacer una lectura de otro tipo, que interpreta la locura como rasgo inherente al campo simbólico como tal. Se trataría de una lectura de carácter estructural-sistemático, que no historiza el advenimiento de la barbarie como retorno, como reaparición de una fase pretérita del desarrollo de la humanidad en el corazón de la civilización ilustrada, sino más bien que tiende a subrayar el carácter sistemáticamente *loco* de todo orden simbólico. Como dice Lacan, todo sentido se inscribe en el campo de la paranoia. Paralelamente, «in his analysis of the paranoiac judge Schreber, Freud points out how the paranoiac ‘system’ is not madness, but a desperate attempt to escape madness – the disintegration of the symbolic universe – through an ersatz universe of meaning»<sup>257</sup>.

La figura de este nuevo Moreau, racional y cruel, no es en este sentido el prototipo del ilustrado, un Robespierre estrechamente vinculado al terror, sino más bien el proto-soberano, figura capaz de extraer lo simbólico en su forma más pura, la de una racionalidad ideal, desde la animalidad del animal, habitante de lo real. La locura del Doctor no es pues la locura de la guillotina revolucionaria, sino más bien es la del soberano que, en contra de la amonestación de las Bacantes, pretende instaurar, desde lo real, un orden simbólico a partir de su decisión absoluta. El nuevo Moreau es entonces aquél que pretende habitar ese lugar vacío de la soberanía, el que ejemplifica, mediante su propia instalación en el lugar de la Razón, que sabemos que es el lugar de la Ley, el sujeto soberano en estado de excepción permanente.

---

<sup>256</sup> Las Bacantes son anti-platónicas hasta el extremo: contra el racionalismo abstracto afirman la fidelidad a las costumbres que forman un mundo vital particular, de modo que, desde su punto de vista, el verdadero acto de locura es excluir la locura, es la locura de la racionalidad pura -el verdadero loco es Penteo, no las Bacantes orgiásticas. [...] ¿Qué es la mera locura causada por la pérdida de la razón, como la danza loca de Bacantes, comparada con la locura de la razón misma? Cfr. Tomšič y Zevnik (Ed.), *Jacques Lacan. Between Psychoanalysis and Politics*, 255.

<sup>257</sup> En su análisis del juez paranoico Schreber, Freud señala cómo el “sistema” paranoico no es la locura, sino un intento desesperado de escapar de la locura -la desintegración del universo simbólico- a través de un universo de sentido ersatz. Cfr. Tomšič y Zevnik (Ed.), 266, nota 2.

## ¿Para qué diccionarios?

La idea de que en el fondo de todo poder se halla una excepción fortalece el vínculo sistemático entre derecho y lenguaje, analogía estructural que queremos llevar incluso más allá de lo que el mismo Agamben propone. De entrada, y esto podría servir casi como introducción radical al problema de la teología política, podríamos decir que en el poder, como también en el derecho, creemos hallar algo que va más allá de sí mismo. Es decir, dicho en otros términos, que ni el poder ni el derecho parecen poder explicarse a partir de su propio ámbito, sino que necesitan de una referencia a otra dimensión que, por lo menos según un famoso artículo de Meier<sup>258</sup>, trabajaría en su interior como función legitimante. Ahora bien, creemos necesario llevar el discurso hasta un punto de mayor tensión, y pretendemos alcanzar eso mediante un análisis comparativo con el lenguaje.

Podemos pensar dos maneras de entender el derecho, la primera según la doctrina positivista a la manera de H. Kelsen, según la cual tras toda ley hallamos otra ley, planteamiento que, según lo establecido anteriormente por el trilema de Agripa, nos llevaría hacia una regresión infinita, un *loop* sinfín para el cual el origen, esto es, la fuente del derecho, se halla siempre desplazada y aplazada. Esta es la experiencia y la impresión que se puede fácilmente obtener abriendo cualquier código jurídico, para los cuales, a la manera de los diccionarios, toda ley es explicada y hace referencia a otra ley. Del mismo modo, imaginando un experimento mental al estilo de los cerebros en la cubeta, alguien cuya única relación con el mundo se llevara a cabo únicamente a través de un diccionario, podría pensar que *solo* existen palabras, ya que toda palabra se refiere y es explicada mediante otras palabras, en una ficción en la cual la realidad, entendida como materialidad<sup>259</sup>, parece desplazarse indefinidamente. Por el otro lado, y aquí se sitúa el decisionismo de corte schmittiano, podemos entender el derecho como fundado, como dijimos, en un vacío originario, una ausencia de ser que constituye el *fuera de ley* desde el cual el soberano declara que *no hay fuera de ley*, generando esa situación paradójica que Agamben explica de manera tan clara.

¿A qué se correspondería, pues, en la analogía con el diccionario, semejante planteamiento? Ciertamente no podemos asociar esta situación a una filosofía del lenguaje realista, en la que las palabras se refieren a las cosas, por la sencilla razón de que

---

<sup>258</sup> Meier, «Was ist Politische Theologie?»

<sup>259</sup> Recordamos en este sentido el juego de palabras de Lacan entre *motérialité* y *matérialité*.

el soberano no instituye la ley desde un orden de realidad que, de alguna manera, estaría más *pleno* que el orden mismo de la ley. Es decir, si el diccionario del positivista jurídico explica toda palabra por otra palabra, el diccionario del decisionista en ningún momento refiere las palabras-leyes a un orden de realidad fáctico que pertenecería a otro nivel con respecto del orden abstracto lingüístico-legal.

Más bien restituye el problema a la cuestión del origen. Frente al *regressus ad infinitum* que plantea todo positivismo, no estamos autorizados, en sentido decisionista, a plantear una generación *ex rebus* sino más bien *ex nihilo*. ¿Cómo se declina, pues, esta situación en los términos de la filosofía del lenguaje? La cuestión no carece de interés, y no es un mero ejercicio filosófico. El problema del *origen* del lenguaje, que plantea una regresión al infinito hasta llegar a una especie de hombre primordial inventor del lenguaje, se desarrolla en estrecho contacto con el del origen del derecho, en tanto que ambos se refieren a la cuestión, probablemente insoluble, de la fuente misma del orden simbólico, de la introducción de la Ley, tanto la jurídica como la gramatical, en definitiva paso de la naturaleza a la cultura. Nos resulta de un interés extremo la figura, extraída del lenguaje psicoanalítico, del *sujeto supuesto saber*, un sujeto ideal al que se le atribuiría un saber del que el sujeto “ordinario” estaría originariamente desposeído.

El problema del origen del lenguaje, como el del origen del derecho, se vincula inmediatamente a la cuestión del sujeto supuesto saber. Es sabido cómo el origen del lenguaje es precisamente el punto ciego del psicoanálisis, la pregunta prohibida desde la cual es posible todo preguntar, pero es precisamente en ese punto ciego donde el planteamiento decisionista tiene algo que decir.

En efecto, la pregunta por el origen, cuestión que en el medio psicoanalítico es suprimida en tanto que investigación carente de sentido, es en realidad el sujeto mismo de la filosofía en sentido clásico, pensamiento que indaga precisamente por el *arjé*. Ahora bien, lo que nos dice la teología política al respecto es que el soberano se configura precisamente y de manera arquetípica, esto es, originaria, como sujeto supuesto saber del derecho, instancia carente de toda fundamentación, pero a la que sin embargo se le atribuye un saber, que es a la vez un poder. Como veremos extensamente, el lugar del saber acerca del poder que ocupa el soberano, punto final de la regresión que el positivismo plantea como interminable, es sin embargo un lugar a su vez descentrado, que nadie puede reclamar para sí mismo, sino que solo puede ocupar en calidad de lugarteniente, de ahí la denominación de sujeto *supuesto* saber. El saber poseído por el

soberano, saber proveniente de *otro lugar*, ausente en el interior de lo simbólico mismo, no es un saber real sino atribuido, es presentado como proveniente de *otro* lugar, cuando en realidad no proviene de *ningún lugar*. La palabra soberana es, como diría Karl Kraus, «ein Wort, das nie am Ursprung lügt»<sup>260</sup>.

Estamos ahora en condiciones de entender mejor en qué sentido nos alejamos de la interpretación de Meier en su artículo sobre *Qué es teología política?*: no se trata de un problema de legitimación ni de fundamentación, sino más bien de un reconocimiento de la ausencia absoluta de todo fundamento. El derecho, a la manera del lenguaje, carece absolutamente de legitimación o, mejor dicho, se trata siempre de una *supuesta* legitimación, acto simbólico de instauración de un orden artificial que no solo no se refiere a la *realidad*, sino que tampoco se refiere a una cadena positiva de equivalencias según el ejemplo del diccionario, sino que se autofundamenta excepcionalmente como instancia inherente e interior a sí misma: «l'eccezione è la forma originaria del diritto».

En las aventuras de Alice narradas por Lewis Carroll, magnífico abanico de paradojas centradas en el problema de la autonomía del lenguaje que ya leímos con anterioridad, la figura que encarna la soberanía lingüística es ese curioso huevo llamado Humpty Dumpty que, a menudo definido como conducido por un principio anarquista, personifica más bien el soberano en estado de excepción originario y permanente:

«‘When I use a word,’ Humpty Dumpty said in rather a scornful tone, ‘it means just what I *choose* [la cursiva es nuestra] it to mean—neither more nor less.’ ‘The question is,’ said Alice, ‘whether you *can* [cursiva en el original] make words mean such a lot of different things.’ ‘The query is,’ said Humpty Dumpty, ‘which is to be master—that’s all’<sup>261</sup>».

En efecto, el problema reside en saber en qué consiste un *master*, un sujeto soberano que decide siempre excepcionalmente el significado de una palabra. En lingüística, sobre todo en el uso que Lacan hace de la lingüística saussureana, hablaríamos

---

<sup>260</sup> Una palabra que nunca miente en origen. Cfr. Benjamin, *Gesammelte Schriften II*, 360. Se trata del verso 41 del poema de Kraus *Der Reim*.

<sup>261</sup> “Cuando uso una palabra”, dijo Humpty Dumpty en un tono bastante despectivo, “significa justo lo que yo decido [la cursiva es nuestra] que signifique, ni más ni menos”. “La cuestión es”, dijo Alicia, “si se puede [cursiva en el original] hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes”. “La cuestión es”, dijo Humpty Dumpty, “qué es ser un *master* -eso es todo”. Cfr. Carroll, *Through the Looking-glass*, 124.

de un Significante Amo que rige la cadena de significantes. Este punto de capitón, eje del orden simbólico, juega precisamente el papel de *master* cuya subversión Humpty Dumpty opera sistemáticamente, poniendo de manifiesto no tanto la fragilidad del orden mismo, sino más bien su total arbitrariedad. El soberano en estado de excepción perenne reconstituye y reacopla significado y significante a su discreción, su decisión es fundacional con respecto a todo ordenamiento simbólico.

## Cómo hacer cosas con soberanos

Llegados a este punto, nos parece necesario poner en evidencia cómo la categoría de lo performativo, que como tal pertenece al campo simbólico, pone en discusión con su propia existencia las categorías clásicas de verdadero y falso. Dicho brevemente, en el campo de lo performativo la verdad del enunciado no determina su poder, esto es, la verdad no es un valor añadido del enunciado performativo, sino que éste pertenece a otro orden, responde a otras necesidades. La manera paradójica de expresar este problema nos la proporciona Lacan en su *Acerca de la causalidad psíquica* cuando afirma que «el lenguaje del hombre, ese instrumento de su mentira, está atravesado de parte a parte por el problema de su verdad»<sup>262</sup>. En el reino de lo performativo, como veremos, la relación entre verdad y falsedad alcanza su punto de máxima imbricación.

No es casual el hecho de que todos los ejemplos principales que trae a colación Austin en sus lecciones recopiladas bajo el título de *How to do things with Words*<sup>263</sup> se refieren todos a lugares del campo simbólico que guardan una relación especial precisamente con aquella terceridad que mencionamos anteriormente como corazón de la teoría de la soberanía orientada hacia una teología política.

Los ejemplos de Austin, por lo menos los primeros, que son los que aparentemente repercuten de manera más efectiva sobre la realidad<sup>264</sup>, básicamente giran alrededor del casarse, prometer, bautizar, apostar, acciones y enunciados performativos que se instalan y cobran sentido a partir de la sanción de la validez del acto a partir de un tercer elemento ausente. En efecto, en este punto vemos emerger no solo el lugar esencialmente *otro* de

---

<sup>262</sup> Lacan, *Escritos I*, 164.

<sup>263</sup> Austin, *How to do things with words*. Cfr. *infra*

<sup>264</sup> Los ejemplos que trae a colación en las lecciones posteriores tales como “criticar, agradecer, aprobar”, etc. a pesar de ser performativos no entretienen una relación causal con la realidad tan fuerte como la que hallamos en los ejemplos canónicos.

todo poder, sino también el hecho de que su legitimación se halla siempre desplazada con respecto de la realidad. El poder de investidura que le es otorgado al cura para bautizar a un ser humano no es esencialmente distinto al que posee el que procede a la botadura de un barco, y lo mismo acontece con las promesas. Estas acciones remiten a un tercero ausente y por eso omnipresente, en el que se acumula el poder de legitimar y que funciona como garante y sancionador del lazo simbólico que se instaura en lo performativo.

Es digno de notar, en efecto, que estas acciones, al no ser meras constataciones de hechos, recaen sobre otros tantos dispositivos simbólicos, aun cuando parezca que remiten a la realidad: en el caso del buque la botadura no se refiere al buque en tanto que objeto, sino más bien en tanto que nombre, y el que posee el poder de botar no avanza pretensiones acerca de la coseidad del objeto, sino que, por lo contrario, su poder está limitado al campo del nombre. Lo mismo acontece con el bautismo: al cura no se le otorga poder sobre el niño como carne, sino que su acción se desarrolla exclusivamente en el campo simbólico y su poder se ejerce sobre este último, teniendo sin embargo efectos performativos sobre la corporalidad misma del infante<sup>265</sup>.

Para estudiar a fondo los efectos de este tránsito entre el orden del símbolo y de la realidad, en definitiva aquello que Lévi-Strauss define como “la eficacia simbólica”, en vez de adentrarnos ulteriormente en el campo de la filosofía del lenguaje, quizás es mejor proponer dos imágenes, que en nuestra opinión reflejan con claridad el sentido de la cuestión. Se trata de dos ejemplos, cuya situación paradójica Agamben nos acaba de esclarecer, ambos extraídos del mundo de la literatura.

El primero proviene del cuento de apertura del *Decameron* de Boccaccio, el primero de la primera jornada, en el que Ser Ciappelletto, delincuente infame que, para recuperar unos créditos del mercader Musciatto Franzesi, viaja hasta la Borgoña, donde cae mortalmente enfermo. Para obtener la extremaunción del cura de la ciudad, que no tenía conocimiento alguno de sus crímenes, empieza a describirse a sí mismo como un hombre hundido en el pecado, narrando cantidades de pecados que, a pesar de ser narrados como tremendos, son en realidad pequeñeces propias de un santo. Las minucias relatadas, vividas en la ficción narrativa que Ser Ciappelletto hace de sí mismo como

---

<sup>265</sup> Los estudios de la Butler sobre el género como reiteración performativa irían en esta dirección.

infracciones mortales a la moral cristiana, son tomadas por verdades por el cura local, que de repente se convence de ser testigo de la muerte de una criatura nada menos que santa.

A la muerte del protagonista se difunde la noticia de que ahí murió un hombre santo, el cual, poco después, recibe la efectiva canonización en el Vaticano. Ahora bien, el giro de la novela reside en que las reliquias de Ser Ciappelletto, santificadas, poseen *efectivamente* un poder curativo y milagroso, y henos aquí con la clave que nos permite relacionar las mentiras de Ser a nuestra reflexión acerca del poder performativo del orden simbólico. Leemos el texto de Boccaccio:

«E oltre a queste, molte altre cose disse della sua lealtà e della sua purità; e in breve colle sue parole, alle quali era dalla gente della contrada data intera fede, sì il mise nel capo e nella divozion di tutti coloro che v'erano che, poi che fornito fu l'ufficio, colla maggior calca del mondo da tutti fu andato a baciargli i piedi e le mani, e tutti i panni gli furono indosso stracciati, tenendosi beato chi pure un poco di quegli potesse avere; e convenne che tutto il giorno così fosse tenuto, acciò che da tutti potesse essere veduto e visitato. Poi, la vegnente notte, in una arca di marmo seppellito fu onorevolmente in una cappella, e a mano a mano il dì seguente vi cominciarono le genti ad andare e ad accender lumi e ad adorarlo, e per conseguente a botarsi e ad appiccarvi le imagini della cera secondo la promession fatta. E in tanto crebbe la fama della sua santità e divozione a lui, che quasi niuno era, che in alcuna avversità fosse, che ad altro santo che a lui si botasse, e chiamaronlo e chiamano san Ciappelletto; e affermano molti miracoli Iddio aver mostrati per lui e mostrare tutto giorno a chi divotamente si raccomanda a lui.

Così adunque visse e morì ser Cepparello da Prato e santo divenne come avete udito. Il quale negar non voglio essere possibile lui essere beato nella presenza di Dio, per ciò che, come che la sua vita fosse scelerata e malvagia, egli poté in su l'estremo aver sì fatta contrizione, che per avventura Iddio ebbe misericordia di lui e nel suo regno il ricevette; ma, per ciò che questo n'è occulto, secondo quello che ne può apparire ragiono, e dico costui più tosto dovere essere nelle mani del diavolo in perdizione che in paradiso. E se così è, grandissima si può la benignità di Dio cognoscere verso noi, la quale non al nostro errore, ma alla purità della fede riguardando, così facendo noi nostro mezzano un suo nemico, amico credendolo, ci esaudisce, come se ad uno veramente santo per mezzano della sua grazia ricorressimo. E per ciò, acciò che noi per la sua grazia nelle presenti avversità e in questa compagnia così lieta siamo sani e salvi servati, lodando il

suo nome nel quale cominciata l'abbiamo, lui in reverenza avendo, né nostri bisogni gli ci raccomandiamo, sicurissimi d'essere uditi.

E qui si tacque»<sup>266</sup>.

Como hemos tenido oportunidad de leer, lo decisivo es el poder del relato de Ser Ciappelletto, que, a pesar de ser, a todos los efectos, *falso*, produce en la realidad los mismísimos milagros que producirían unas reliquias de alguien que *de verdad* llevó una vida santa y exenta de pecados.

Pasamos aquí por alto la interpretación de este cuento en sentido meramente histórico, según la cual se trataría de una crítica al comercio de reliquias y al culto de falsos santos que la Iglesia incentivó en la Edad Media por motivos económicos, y nos fijamos en cómo el relato del protagonista posee fuerza performativa *más allá de su valor de verdad*. La falsedad del relato, su falta de correspondencia con respecto a la realidad

---

<sup>266</sup> Y además de éstas, muchas otras cosas dijo sobre su lealtad y su pureza, y, en breve, con sus palabras, a las que la gente de la comarca daba completa fe, hasta tal punto lo metió en la cabeza y en la devoción de todos los que allí estaban que, después de terminado el oficio, entre los mayores apretujones del mundo todos fueron a besarle los pies y las manos, y le desgarraron todos los paños que llevaba encima, teniéndose por bienaventurado quien al menos un poco de ellos pudiera tener: y convino que todo el día fuese conservado así, para que por todos pudiese ser visto y visitado. Luego, la noche siguiente, en una urna de mármol fue honrosamente sepultado en una capilla, y enseguida al día siguiente empezaron las gentes a ir allí y a encender candelas y venerarlo, y seguidamente a hacer promesas y a colgar exvotos de cera según la promesa hecha. Y tanto creció la fama de su santidad y la devoción en que se le tenía que no había nadie que estuviera en alguna adversidad que hiciese promesas a otro santo que a él, y lo llamaron y lo llaman San Ciappelletto, y afirman que Dios ha mostrado muchos milagros por él y los muestra todavía a quien devotamente se lo implora. Así pues, vivió y murió el señor Cepparello de Prato y llegó a ser santo, como habéis oído; y no quiero negar que sea posible que sea un bienaventurado en la presencia de Dios porque, aunque su vida fue criminal y malvada, pudo en su último extremo haber hecho un acto de contrición, de manera que Dios tuviera misericordia de él y lo recibiese en su reino; pero como esto es cosa oculta, razono sobre lo que es aparente y digo que más debe encontrarse condenado entre las manos del diablo que en el paraíso. Y si así es, grandísima hemos de reconocer que es la benevolencia de Dios para con nosotros, que no mira nuestro error, sino la pureza de la fe, y al tomar nosotros de mediador a un enemigo suyo, creyéndolo amigo, nos escucha, como si a alguien verdaderamente santo recurriésemos como a mediador de su gracia. Y por ello, para que por su gracia en la adversidad presente y en esta compañía tan alegre seamos conservados sanos y salvos, alabando su nombre en el que la hemos comenzado, teniéndole reverencia, a él acudiremos en nuestras necesidades, segurísimos de ser escuchados. Y aquí, se calló. Cfr. Boccaccio, *Decameron*, 38-39.

no es un obstáculo para que los huesos del santo cumplan los deseos de los fieles, y aquí reside el núcleo de nuestra argumentación: el desarraigo de lo simbólico con respecto de la realidad, su socavamiento del valor de verdad, es la fuente de su poder performativo.

El segundo episodio que queremos traer a colación es un relato de S. J. Agnon, recogido por Scholem en su *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, que recogería no sólo, según Scholem, el espíritu de Jasidismo, sino que, en sentido más amplio, se convertiría en una anécdota acerca del poder performativo del lenguaje como tal.

«Wenn der Baalschem etwas Schwieriges zu erledigen hatte, irgendein geheimes Werk zum Nutzen der Geschöpfe, so ging er an eine bestimmte Stelle im Walde, zündete ein Feuer an und sprach, in mystische Meditationen versunken, Gebete – und alles geschah, wie er es sich vorgenommen hatte. Wenn eine Generation später der Maggid von Meseritz dasselbe zu tun hatte, ging er an jene Stelle im Walde und sagte: ›Das Feuer können wir nicht mehr machen, aber die Gebete können wir sprechen – und alles ging nach seinem Willen. Wieder eine Generation später sollte Rabbi Mosche Leib aus Sassow jene Tat vollbringen. Auch er ging in den Wald und sagte: ›Wir können kein Feuer mehr anzünden, und wir kennen auch die geheimen Meditationen nicht mehr, die das Gebet beleben; aber wir kennen den Ort im Walde, wo all das hingehört, und das muß genügen.‹ – Und es genügte. Als aber wieder eine Generation später Rabbi Israel von Rischin jene Tat zu vollbringen hatte, da setzte er sich in seinem Schloß auf seinen goldenen Stuhl und sagte: ›Wir können kein Feuer machen, wir können keine Gebete sprechen, wir kennen auch den Ort nicht mehr, aber wir können die Geschichte davon erzählen.‹ Und – so fügt der Erzähler hinzu – seine Erzählung allein hatte dieselbe Wirkung wie die Taten der drei anderen»<sup>267</sup>.

---

<sup>267</sup> Cuando el Baal Shem tenía una tarea difícil ante sí, iba a un lugar determinado del bosque, encendía un fuego y meditaba en oración, y lo que se había propuesto realizar estaba hecho. Cuando una generación más tarde el “Maggid” de Meseritz se enfrentó a la misma tarea, fue al mismo lugar en el bosque y dijo: Ya no podemos encender el fuego, pero todavía podemos decir las oraciones, y lo que él quería hacer se hizo realidad. De nuevo, una generación más tarde, el rabino Moshe Leib de Sassov tuvo que realizar esta tarea. Y él también fue al bosque y dijo: Ya no podemos encender un fuego, ni conocemos las meditaciones secretas que pertenecen a la oración, pero conocemos el lugar del bosque al que pertenece todo esto, y eso debe ser suficiente; y fue suficiente. Pero cuando pasó otra generación y el rabino Israel de Rishin fue llamado a realizar la tarea, se sentó en su silla de oro en su castillo y dijo: No podemos encender el fuego, no podemos decir las oraciones, no conocemos el lugar, pero podemos contar la historia de cómo se hizo.

El sentido es muy claro: al progresivo anonadamiento de la realidad, a medida que lo real desaparece, le sustituye la palabra como acción creadora, dotada de fuerza performativa capaz de volver sobre la realidad misma para modificarla desde el símbolo. Subrayamos de qué manera, en este caso, el núcleo de realidad se sustrae a las categorías de verdadero y falso, en tanto que éste mismo se desvanece para dejar espacio a su correspondiente simbólico. Esto es decir que solamente en *ausencia* de realidad fáctica puede generarse el vínculo simbólico, que a fin de cuentas, efectúa la acción requerida: es en definitiva la falta de objeto originario, de algo que estuvo ahí presente, lo que permite el surgimiento de la acción performativa.

Lo que en Ser Ciappelletto era la falta de correspondencia entre los dos binomios lenguaje y poder por un lado y realidad y verdad por el otro, ahora es llevado al extremo de que lo simbólico ya no remite a lo falso, como sucedía en la narración del pseudo santo, sino que se relaciona directamente con la nada. Por esta razón, hemos querido los dos momentos, con el fin identificar relaciones cada vez más extremas de lo simbólico con la realidad. El primero de manera que remitiera a lo evidentemente falso y, acto seguido, para mostrar a plena luz la innecesaridad de un objeto, es decir, una falta constitutiva en el lugar de la fuente de la que brota lo performativo.

Esto nos lleva de vuelta a aquel *ningún lugar* del que brota la decisión schmittiana, y la vez, en sentido más amplio, a aquel ningún lugar como origen del poder, de manera que entendemos mejor en qué sentido citábamos a Taubes cuando decía que «eine Kritik am theologischen Element innerhalb der politischen Theorie gründet letztlich auf einer Kritik am Prinzip der Macht selbst»<sup>268</sup>.

Shakespeare, en el incipit de su drama histórico *Richard III*, dibuja una escena que resulta de una relevancia extrema para un análisis del poder performativo asociado a la soberanía: el Rey, en tanto que prototipo del poseedor del poder performativo de la palabra, figura cuya palabra instituyente trasciende y supera la de los demás mortales, teme ser a su vez víctima del mismo vínculo entre palabra y cosa, pero esta vez por parte de una agencia superior, la del destino mismo.

---

Y, añade el narrador, la historia que contó tuvo el mismo efecto que las acciones de los otros tres. Cfr. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 384.

<sup>268</sup> Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, 267.

El adivino que lo vincula a una profecía, según la cual será destronado por alguien relacionado con la letra *G*<sup>269</sup>, es interpretado por el Rey como portavoz de una agencia que trasciende la del mismo soberano, y lleva consecuentemente a la encarcelación de George, duque de Clarence. Si quisiéramos seguir ulteriormente los derroteros de lo performativo, podríamos apuntar hacia otra proto-palabra por excelencia, la del adivino mismo, la palabra profética que se presenta como arquetipo del vínculo entre lo performativo y el tiempo, entre la palabra y la historia<sup>270</sup>. He aquí los versos de Shakespeare:

---

<sup>269</sup> La letra *G* cumple aquí la misma función de *lettre volée* que cumple la *Lettre* de la Reina en el cuento de E. A. Poe *The Purloined Letter*: el soltarse de una *lettre*, o más bien una *lettre* suelta, inicia los acontecimientos, funciona pues como desencadenante de la acción narrativa y genera a su alrededor la trama de los eventos. Cfr. El seminario sobre “La carta robada” en Lacan, *Escritos I*, 23-72.

<sup>270</sup> Si una profecía apocalíptica puede tener obviamente un carácter performativo, no está claro si el vínculo se rescinde en la profecía que nos habla de la redención. En un primer sentido podemos decir que el vínculo entre la palabra y lo performativo tiene una conexión directa con la redención. Es lo que expresa Taubes cuando dice «Jede Erzählung nimmt den erlösten Zustand im Begriff vorweg. [...] Jede Erzählung ist auch eine Rettung aus der reißenden Vergangenheit. Das Vergessene ist an sich nicht vergessen, es vergeht durch unser Vergessen. Der Geschichtserzähler hat die Funktion des Messias übernommen»<sup>270</sup> [toda narración anticipa el estado de redención en el concepto. [...] Toda narración es también un rescate del escabroso pasado. Lo que se olvida no se olvida en sí mismo, sino que pasa por nuestro olvido. El narrador de la historia ha asumido la función del Mesías]. No se trata de una secularización de la figura mesiánica en la del narrador que, produciendo palabras, sustituye a un Mesías ya ausente, un narrador que reemplaza y reocupa, a través de una reocupación funcional, un lugar de otra manera vacío. Más bien se trata de una prefiguración, de esa dimensión propiamente escatológica, es decir propiamente religiosa, del *schon jetzt, aber noch nicht*. Semejante dimensión escatológica ligada a la palabra redentora la encontramos también en la tercera tesis sobre filosofía de la historia de Walter Benjamin: «Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation a l'ordre du jour»<sup>270</sup> [por supuesto, sólo a la humanidad redimida le corresponde plenamente su pasado. Es decir: sólo para la humanidad redimida su pasado se hace citable en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus momentos vividos se convierte en una citación a l'ordre du jour]. En la palabra, en nuestro caso la palabra profética residiría pues aquella débil fuerza mesiánica que reza: «Dann sind wir auf der Erde erwartet worden» (ibíd.) [entonces fuimos esperados sobre la Tierra], profecía que, como máxima expresión de la teodicea, nos habla del Juicio Final y de la redención. El ser esperado sobre la tierra del hombre prueba su estar abocado a la redención. También es posible pensar en otro vínculo entre la palabra profética, lo performativo y la redención. Podemos pensar en un Reino de Dios como algo que nos viene desde el futuro,

«He hearkens after prophecies and dreams;  
And from the cross-row plucks the letter G,  
And says a wizard told him that by G  
His issue disinherited should be;  
And, for my name of George begins with G,  
It follows in his thought that I am he». (I, I, 59-64)<sup>271</sup>.

En definitiva, lo que estamos poniendo en discusión es el estatuto de lo simbólico con respecto de lo objetual, de la realidad entendida en su sentido etimológico de *res*, de *cosa*. Una reflexión sobre la doble manera de expresar el concepto de “realidad” en alemán nos será de gran ayuda para entender lo que vendrá a continuación: en alemán existen dos palabras para expresar el concepto de “realidad”, a saber, *Wirklichkeit* y *Realität*. Ahora bien, mientras que la segunda posee la misma raíz de otras lenguas europeas (*realità*, *realidad*, *reality*, *réalité*, *realidade* etc.), la primera revela una etimología distinta, es decir comparte la raíz de *wirken*, es decir “tener efecto” y *Wirkung*, “efecto”. La realidad como *efectualidad*, no como *cosa*, sino como proceso es lo que está en juego aquí.

De ahí que podamos hacer una lectura crítica de las discusiones que se ponen en escena en la novela de Goethe *Die Wahlverwandtschaften*. La dirección hacia la que apunta el concepto de *Wahlverwandtschaften* es nada menos que la búsqueda de una analogía entre el orden de la naturaleza y el orden simbólico, analogía que, sin embargo, fracasa a la hora de considerar, en los términos de nuestra discusión, la naturaleza de ese *tercero* que debería funcionar como mediador entre dos elementos en contraposición. El

---

cuya relación con las acciones humanas es de tangencialidad. Los primeros capítulos de la *Carta a los Romanos* de Karl Barth lo muestran claramente. Le geometría de la redención que ahí aparece nos habla de una redención hacia la cual lo humano no posee ningún poder performativo, sino que se halla en condición de absoluto desamparo frente al Reino venidero. El fragmento teológico político de Benjamin, por otra parte, no se sustrae a la antinomia entre absoluta alteridad del Reino y poder performativo de lo humano sobre la redención.

<sup>271</sup> Él atiende a profecías y sueños,/ y arranca del abecedario la letra G,/ y dice que un hechicero le ha dicho/  
que su progenie será desheredada por G;/ y como mi nombre, George, empieza por G,/ a su juicio se sigue  
que yo soy ése.

párrafo que citamos a continuación debería proporcionar un claro ejemplo de cómo la analogía instituida por Goethe no acaba de ser satisfactoria:

«Die meiste Ähnlichkeit jedoch mit diesen seelenlosen Wesen haben die Massen, die in der Welt sich einander gegenüberstellen, die Stände, die Berufsbestimmungen, der Adel und der dritte Stand, der Soldat und der Zivilist“. „Und doch!“ versetzte Eduard; „wie diese durch Sitten und Gesetze vereinbar sind, so gibt es auch in unserer chemischen Welt Mittelglieder, dasjenige zu verbinden, was sich einander abweist“. „So verbinden wir“, fiel der Hauptmann ein, „das Öl durch Laugensalz mit dem Wasser“»<sup>272</sup>.

La analogía, que trasciende aquí el papel de mera metáfora, está clara: la Ley cumple, en lo social, el mismo papel aglutinante que cumple la sosa en relación con el agua y el aceite. Ahora bien, a la luz de lo que hemos discutido acerca de la naturaleza vacía de la Ley y de lo simbólico en general, su falta constitutiva, estrechamente vinculada a su desconexión con la realidad, podemos dirigir una crítica afilada al planteamiento de Goethe, afirmando que la naturaleza del *tercero* que une los estamentos sociales no tiene nada que ver con la naturaleza de lo que une los elementos naturales. Porque mientras que la sosa es un elemento *presente y real* de la misma manera que los elementos que se encarga de reunir (hablamos entonces de *Realität*), la Ley que aglutina lo social es en cambio *Wirklichkeit*, efectualidad construida alrededor de una nada que, sin embargo, está cargada de poder performativo.

Precisamente a la luz de expresiones filosófico-jurídicas como el decisionismo schmittiano podemos entonces entender el carácter vacío de la Ley que está ausente en Goethe y en su intento, por otra parte cifra psicótica del movimiento romántico en general<sup>273</sup>, de equiparar naturaleza y cultura, poniendo en el mismo plano ley natural y Ley simbólica, que saca su performatividad precisamente de su vacuidad.

---

<sup>272</sup> “Lo más parecido, sin embargo, a estos seres sin alma son las masas que se oponen en el mundo, los estamentos, los reglamentos profesionales, la nobleza y el tercer estado, el soldado y el civil”. “¡Y sin embargo!”, añadió Eduard; “así como éstos se reconcilian por medio de costumbres y leyes, también en nuestro mundo químico hay mediadores que sirven de medio para unir lo que se repele”. “Así”, interpuso el capitán, “unimos el aceite al agua mediante sosa cáustica”. Cfr. Goethe, *DTV-Gesamtausgabe. Bd. 19. Die Wahlverwandtschaften*, 31.

<sup>273</sup> Cfr. Laplanche, *Hölderlin y el problema del padre*.

Semejante vacuidad es ejemplificada a la vez en la oposición schmittiana entre *Gesetz* y *nomos* y de ahí que entendamos mejor la admiración de Schmitt hacia una novela como el *Prozess* de Kafka, que en una entrevista de 1982 definió “*one of the most brilliant novels ever*”<sup>274</sup>, novela en la que a su vez se pone de manifiesto la absoluta pureza de la Ley, jamás entremezclada con ninguna norma, pureza que sin embargo representa, a la vez de manera dramática y frustrante, su carácter absolutamente vacío.

### **Is not the king’s name twenty thousand names?**

Para sumergirnos todavía más en el tema de la teología política nos encontramos ahora con aquella doble corporalidad del Rey que sacó a la luz Kantorowicz en su estudio sobre *The King’s Two Bodies*. El interés que reviste para nosotros este ensayo reside en que, a partir de la doble naturaleza del cuerpo del soberano, natural-fisiológica por un lado y simbólico-política por el otro, es posible interpretar aquel fenómeno de retraso que hemos llamado katechon de una manera nueva.

Nuestra tesis afirma que en lo político está presente una fuerza de retraso que le es inherente a lo simbólico como lugar vacío dotado de poder performativo. En términos de Kantorowicz decimos que el cuerpo político del Rey hace presente el katechon, mejor dicho, *es* el mismo katechon. «The body politic of kingship appears as a likeness of the “holy sprites and angels”, because it represents, like the angels, *the Immutable within*

---

<sup>274</sup> If the state of exception comes to occupy such an important place in Schmitt’s thought, this is because by suspending the norm, the state of exception “reveals with absolute purity a specifically juridical formal element: the decision” (Schmitt 1922, 13). This means that for Schmitt, as for Franz Kafka [...] law is essentially praxis and “trial.” This is to say that law can never be entirely determined by a norm. (In this regard, it is instructive that in the interview from 1982 Schmitt evokes Kafka’s Trial, calling it “one of the most brilliant novels ever,” and that in Kafka’s novel no norm ever appears as such, so this norm comes to be identified, more or less unjustly, with the work’s protagonist.). [Si el estado de excepción llega a ocupar un lugar tan importante en el pensamiento de Schmitt, es porque al suspender la norma, el estado de excepción “revela con absoluta pureza un elemento formal específicamente jurídico: la decisión” (Schmitt 1922, 13). Esto significa que, para Schmitt, como para Franz Kafka [...] el derecho es esencialmente praxis y “juicio”. Es decir, que el derecho nunca puede estar enteramente determinado por una norma. (A este respecto, es instructivo que en la entrevista de 1982 Schmitt evoca *El proceso* de Kafka, calificándolo como “una de las novelas más brillantes de la historia”, y que en la novela de Kafka nunca aparece norma alguna como tal, por lo que esta norma llega a identificarse, más o menos injustamente, con el protagonista de la obra]. Cfr. Meierhenrich y Simons (Ed.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 458.

*Time*»<sup>275</sup>. El componente inmortal e incorruptible de la corporalidad simbólica del Rey es lo que asegura la perpetuación de lo político, según la fórmula “*el Rey ha muerto, ¡viva el Rey!*”<sup>276</sup>.

Una expresión menos sintética, pero no por eso necesariamente menos algebraica, nos la recuerda Justice Brown, un juez de la Inglaterra medieval cuyas sentencias despiertan el interés de Kantorowicz: «King is a Name of Continuance, which shall always endure as the Head and Governor of the People (as the Law presumes) as long as the People continue...; and in this Name the King never dies»<sup>277</sup>.

La doble relación de la realeza con la muerte, que en definitiva ejemplifica la doble relación del símbolo con el tiempo, es decir de la estabilidad y la durabilidad frente a la fragilidad y la decadencia, se vislumbra con cierta claridad en el ropaje de los jueces medievales en los funerales de los reyes, cuya exención de llevar el color del luto y el deber, por el contrario, de llevar los ropajes rojos típicos de la realeza, se explica por el hecho de que Corona y Justicia, atributos simbólicos de la soberanía, nunca mueren. Este extremo se entiende de manera aún más clara si nos referimos directamente a las ceremonias funerarias de los reyes medievales franceses, en las que se escenificaban dos rituales opuestos, uno religioso referido al cuerpo desnudo del muerto, muestra de la mortalidad y la miseria de la carne, de un rey derrotado por el tiempo y la muerte, y otro ritual estatal, en el que el protagonista absoluto era la efigie, esto es, el Rey, símbolo de la dignidad real y de su carácter imperecedero. La yuxtaposición del triunfo de la muerte y del triunfo sobre la muerte, la desnudez efímera de la carne y la majestad de la realeza

---

<sup>275</sup> El cuerpo político de la realeza aparece como una semejanza de los “santos espíritus y ángeles”, porque representa, como los ángeles, lo *Inmutable en el Tiempo*. Cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 8. La cursiva es nuestra.

<sup>276</sup> A pesar de que la indagación de Kantorowicz se desarrolla en el interior de la teología política medieval inglesa, hasta el punto de que puede afirmar que «At any rate, to the English “physiologic” concept of the King's Two Bodies the Continent did not offer an exact parallel— neither terminologically nor conceptually» [En cualquier caso, al concepto “fisiológico” inglés de los Dos Cuerpos del Rey el continente no ofrecía un paralelo exacto, ni terminológico ni conceptual] cfr. (Kantorowicz, 20.), creemos que su estudio evidenció un componente esencial del poder, por lo cual la lectura que podemos hacer de la obra de Kantorowicz trasciende ampliamente los límites de su propio campo.

<sup>277</sup> El Rey es un Nombre de Continuidad, que siempre perdurará como Jefe y Gobernador del Pueblo (como presume la Ley) mientras el Pueblo continúe...; y en este Nombre el Rey nunca muere. Cfr. Kantorowicz, 23.

soberana, restituyen la doble dimensión temporal propia de lo político, en su doble cariz de perpetuidad y caducidad.

Para remitirnos a la paradoja fundamental de la soberanía acudiremos a la figura de John de Salisbury, autor inglés del siglo XII y obispo de Chartres, personaje de la cultura jurídica muy leído por Kantorowicz, que nos permitirá ahondar en la paradoja del soberano como contemporáneamente fuera y dentro de la Ley:

«John of Salisbury tried to solve what may appear to us self-contradictory or an effort to square a circle; for he attributed to his Prince both absolute power and absolute limitation by law. The essence of this alleged antinomy is exposed in a chapter-heading which reads: “That the Prince, although he be not bound by the ties of Law, is yet Law’s servant as well as that of Equity; that he bears a public person, and that he sheds blood without guilt”»<sup>278</sup>.

Tenemos la firme voluntad de interpretar la contradicción de Salisbury de manera mucho más radical de lo que hace el mismo Kantorowicz, cuya lectura se mantiene en nivel histórico sin prolongarse hasta el sistemático-estructural, que es en cambio, en la estela de Schmitt, lo que tratamos de examinar. Precisamente en la dirección de una división trans-histórica va, sin embargo, el mismo autor, cuando subraya que, de manera un tanto contra-intuitiva, el estar *dentro* y *fuera* de la Ley no se refiere respectivamente a la *privata voluntas* y a la *persona publica* del soberano, sino que son dos posturas y dos posicionamientos contradictorios en el *interior de la persona publica*.

La cuestión, precisamente por su carácter contra-intuitivo, no es trivial. Es decir, dicho en otros términos, no se trata de un panorama teológico-político en el que la mera dualidad del Rey se somete de manera distinta a la Ley en cada una de sus condiciones, de manera que la privada-natural se configuraría como *legibus alligatus* y la público-política como *legibus solutus*. Esta repartición, por otra parte muy intuitiva, dibujaría un rey-individuo sometido a la Ley y un Rey-símbolo dueño, para decirlo en términos

---

<sup>278</sup> Juan de Salisbury intentó resolver lo que puede parecerse autocontradictorio o un empeño por cuadrar un círculo; pues atribuyó a su Príncipe tanto el poder absoluto como la limitación absoluta por la ley. La esencia de esta supuesta antinomia se expone en un encabezamiento del capítulo que dice:

“Que el Príncipe, aunque no esté atado por los lazos de la Ley, es, sin embargo, siervo de la Ley así como de la Equidad; que conlleva la condición de persona pública, y que derrama sangre sin culpa”. Cfr. Kantorowicz, 95.

modernos, del estado de excepción. Sin embargo, las conclusiones a las que John de Salisbury llega, que Kantorowicz trae a colación, introyectan la tensión paradójica en el *interior* de la *persona publica* misma, que se halla de esta manera a la vez *legibus solutus* y *legibus alligatus*, dueña de Ley y sujeta a ella.

Otra declinación medieval de la situación inherentemente paradójica de la soberanía es la expresión del soberano como *padre e hijo de la Justicia*. La formulación, ampliamente tratada por Kantorowicz en referencia, por ejemplo, a Federico II<sup>279</sup>, posee un carácter contradictorio que no deja de recordar las formulaciones religiosas que remiten a la maternidad paradójica de la Virgen María. Expresiones como *nata nati, mater patris* o como la que encontramos en el himno sacro de Antoine Brumel, cuyo íncipit, *Mater patris et filia* (1501) tiene un valor programático para nuestra cuestión.

El estatuto complejo de un *rex infra et supra legem*, padre e hijo de la Justicia levanta, por otra parte, la cuestión de la secularización en términos más específicamente históricos, a saber, hasta qué punto los absolutismos europeos, que cubrirán un importante periodo de la historia del continente, dependen o directamente brotan de semejantes formulaciones medievales<sup>280</sup>. En este sentido, la expresión declaradamente jurídica según la cual “what pleases the Prince has the power of law”<sup>281</sup>, resumida en el lema *quod principii placuit*, es la vía de acceso principal al concepto de voluntad soberana que fácilmente puede desembocar en formas absolutistas<sup>282</sup>.

---

<sup>279</sup> Kantorowicz, 97-143.

<sup>280</sup> Los trabajos sobre la Edad Media de Jacques Le Goff apuntarían precisamente en la dirección de una Europa hija no tanto de la Ilustración y de la Modernidad, sino más bien heredera del patrimonio político espiritual medieval.

<sup>281</sup> Lo que le place al Príncipe tiene el poder de ley. Cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 103 y 151.

<sup>282</sup> La expresión *quod principii placuit* plantea asimismo otra cuestión, no menos relevante para la teología política, y de todas maneras muy instructiva, que abre la puerta hacia una reflexión sobre el vínculo entre Ley y Goce. Si lo que place al Rey es Ley, se instituye un vínculo muy claro entre la economía libidinal del sujeto soberano y el mundo exterior. En efecto, vemos dibujarse la siguiente cuestión: si es verdad que todo Goce tiene poder de Ley, también es verdad lo contrario, a saber, que ahí donde hay Ley también hay Goce, allí donde hay Ley siempre hay un sujeto que goza del mandato: el acercamiento de Kant con Sade nos habla de ello. Siempre en esta dirección señalamos los estudios de Colette Soler acerca de las relaciones entre Ley, Goce y capitalismo: precisamente en la sociedad capitalista, que se caracteriza por el

A pesar del interés histórico que semejantes reflexiones pueden tener, y a pesar de que Kantorowicz inscribe este pasaje en el proceso, enteramente interior a la historia política medieval, según el cual asistimos a un deslizamiento de una realeza litúrgica hacia otra basada en el derecho divino, basada ya no tanto en la descripción fisiológica de un Rey Mediador, sino más bien en la de un Rey representante de la Justicia divina, creemos que sus consideraciones han de ser tomadas de manera a la vez más laxa y más estricta, es decir en referencia a la soberanía como estructura simbólica en general, con independencia de sus declinaciones medievales.

En efecto, desde un punto de vista simbólico, observamos una total intercambiabilidad entre divinidad y justicia, ya que nos centramos en el *lugar* que éstas ocupan, que como vimos es a la vez un *no-lugar*, al que le corresponde una *función determinada*, que es aquí la de ser el núcleo teológico-político de toda soberanía. Por eso, no es casual que, a pesar del deslizamiento histórico de la divinidad hacia la Justicia, los atributos de la realeza se mantienen invariados: «the Prince no longer was the *christomimētēs*, the manifestation of Christ the eternal King; nor was he, as yet, the exponent of an immortal nation; he had his share in immortality because he was the hypostasis of an immortal Idea»<sup>283</sup>.

Para lo que sigue acompañaremos y ampliaremos a Kantorowicz en la lectura del drama de Shakespeare *Richard II*<sup>284</sup>, en la que se ponen en escena de manera sumamente esmerada algunas problemáticas propias no solo de la doble corporalidad del Rey, sino también de su relación con el tiempo.

Empezaremos por la consideración de que la tragedia de Shakespeare es, al mismo tiempo, tanto una historia sobre el poder en su declinación teológico-política cuanto una ejemplificación del paso desde el realismo al nominalismo en términos filosóficos, con todas las consecuencias que esto implica para la teoría política. Para introducirnos en la

---

levantamiento de la barrera al Goce, el Goce mismo se hace Ley: hablamos entonces de un imperativo a gozar.

<sup>283</sup> El Príncipe ya no era el *christomimētēs*, la manifestación de Cristo Rey eterno; ni era, todavía, el exponente de una nación inmortal; tenía su parte de inmortalidad, porque era la hipóstasis de una Idea inmortal. Cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 143.

<sup>284</sup> La edición de la que extraemos las citas de Shakespeare es: Shakespeare, *Complete Works of William Shakespeare*. No es sin embargo la misma edición de la que se sirve Kantorowicz para extraer sus citas, para una información detallada acerca de dicha versión, cfr. en *King's Two Bodies* cit. p. 27, nota 12.

problemática leeremos de entrada una afirmación de Mowbray, Duque de Norfolk, frente a la demanda del Rey de retirarse del duelo que está a punto de producirse entre él y Henry Bolingbroke, futuro Rey. En este punto, ya desde las primeras páginas de la obra, leemos con claridad de qué manera Shakespeare se interesa por la relación entre nombre y cosa (I, I, vv. 169-173):

«Myself I throw, dread sovereign, at thy foot.

My life thou shalt command, but not my shame:

The one my duty owes; but my fair name, —

Despite of death that lives upon my grave, —

To dark dishonour's use thou shalt not have»<sup>285</sup>.

Para desplazarnos ahora al campo del Rey, que es el que para nosotros reviste el mayor interés, acerquémonos hacia el final de la obra, en donde el conflicto entre los dos órdenes simbólicos, el de Richard II, y del nuevo Rey, Henry, genera una serie de cortocircuitos simbólicos cuya única salida es la muerte real del antiguo rey desposeído de su cuerpo político.

El instante en el que un Rey destrona al otro, ese momento de pasaje de un orden simbólico a otro, inconmensurables entre ellos, se parece en este sentido tanto al momento de cambio de paradigma científico tal como lo postula Thomas Kuhn en su *The Structure of Scientific Revolutions*, como a la mañana que sigue una revolución, cuya noche anterior pertenecía a un orden temporal incalculablemente lejano y ajeno. Los disparos sobre los relojes de las torres de París al anoecer del primer día de lucha en la Revolución de julio cuentan precisamente esta historia<sup>286</sup>. En la obra de Shakespeare el paso de un orden a otro se identifica con el paso del realismo al nominalismo, a saber, desde un universal lingüístico, el “Rey”, como *synolon* entre cuerpo y nombre, hasta una mera nominalidad vacía, que sin embargo produce un resto de realidad vivida como amnesia y estado de confusión:

«I had forgot myself, am I not king?

---

<sup>285</sup> Yo me arrojo, Majestad, a vuestros pies. Gobernáis mi vida, pero no mi honor. Mi vida se os debe; mi buen nombre, no, pues, cuando yo muera, sobrevivirá, y para el oprobio no os lo voy a dar.

<sup>286</sup> Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», 701-2.

Awake thou coward majesty! thou sleepest,

Is not the king's name twenty thousand names?

*Arm, arm, my name! A puny subject strikes At thy great glory» (III, II, vv. 83-86)<sup>287</sup>.*

El rey Richard que creía *ser* él mismo un verdadero Rey, lugar de correspondencia entre el universal de la “Realeza” y el hombre particular, condensados en su persona para formar una realidad trascendental, se desintegra en un cuerpo y un nombre que ya no le pertenece. Lo que da lugar a dos distintas preguntas: por un lado, ¿Qué queda del rey?, y por el otro ¿Qué queda del Rey?

En el caso de Richard, el hecho de ser el Ungido por Dios, le lleva a creer que está obligado, en correspondencia con Jesucristo, a pasar por la misma *via crucis* de humillación, en definitiva, a aceptar la cruz de la existencia mortal frente al misterio de un *deus absconditus* que, bíblicamente, no se revela en el momento de la máxima necesidad. En este punto se activa un dispositivo irónico clarísimo: la humanidad del rey suplanta su divinidad, su mortalidad prevalece sobre su inmortalidad. Lo que queda tras la instalación del nominalismo real es pues la exposición de la debilidad de la carne. A su llegada no le corresponde entonces una disolución de la realidad, sino más bien ésta se hace más cruenta: la carne sin Nombre sangra.

Del lado de Richard la esencia de la realeza, tras la conversión al nominalismo, es entonces, irónicamente, ya no la superioridad frente a la enfermedad, al dolor o a la vejez, sino que precisamente se manifiesta en su contrario: la esencia de la realeza es ahora nada más que muerte. Fijémonos de qué manera se han invertido los elementos frente a la situación original, expresada por “*el Rey ha muerto, ¡viva el Rey!*”, ya que ahora «the king that “never dies” here has been replaced by the king that always dies and suffers death more cruelly than other mortals. Gone is the oneness of the body natural with the immortal body politic, “this double Body, to which no Body is equal” (above, p. 12).

---

<sup>287</sup> Lo había olvidado. ¿No soy rey? ¡Despierta, cobarde! Duermes, Majestad. El nombre del rey, ¿no vale veinte mil nombres? ¡Ármate, nombre mío! Un débil vasallo amenaza tu gloria.

Gone also is the fiction of royal prerogatives of any kind, and all that remains is the feeble human nature of a king<sup>288</sup>:

Mock not flesh and blood

With solemn reverence, throw away respect,

Tradition, form, and ceremonious duty,

For you have but mistook me all this while:

I live with bread like you, feel want,

Taste grief, need friends—subjected thus,

How can you say to me, I am a king? (III, II, 171 ff.)<sup>289</sup>.

[...] Bit by bit he deprives his body politic of the symbols of its dignity and exposes his poor body natural to the eyes of the spectators<sup>290</sup>:

Now mark me how I will undo myself:

I give this heavy weight from off my head,

And this unwieldy sceptre from my hand,

The pride of kingly sway from out my heart;

With mine own tears I wash away my balm,

With mine own hands I give away my crown,

With mine own tongue deny my sacred state,

---

<sup>288</sup> El rey que “nunca muere” aquí ha sido sustituido por el rey que siempre muere y sufre la muerte más cruelmente que los demás mortales. Ha desaparecido la unicidad del cuerpo natural con el cuerpo político inmortal, “este doble Cuerpo, al que ningún Cuerpo es igual” (arriba, p. 12). También ha desaparecido la ficción de las prerrogativas reales de cualquier tipo, y todo lo que permanece es la débil naturaleza humana de un rey. Cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 30 y 36-37.

<sup>289</sup> No os burléis con grave reverencia de lo que sólo es carne y hueso. ¡Fuera respeto, tradición, formas y lealtad ceremoniosa, pues conmigo siempre os engañasteis! Yo vivo de pan como vosotros, siento privaciones y dolor, necesito amigos. Así, tan sometido, ¿cómo podéis decirme que soy rey?

<sup>290</sup> [...] Poco a poco priva a su cuerpo político de los símbolos de su dignidad y expone su pobre cuerpo natural a los ojos de los espectadores.

With mine own breath release all duteous oaths:

All pomp and majesty do I foreswear.... (IV, I, 203ff)»<sup>291</sup>.

Así que asistimos no solo, como acabamos de ver, a la aparición del cuerpo natural del rey, sino también a la figura de Richard que, al verse despojado de su cuerpo simbólico, se ve privado del acceso al lenguaje como tal y se convierte literalmente en un *silent king* (v. 299), carne sin Nombre ni nombres. Irónicamente, precisamente el paso al nominalismo deja al rey sin Nombre: «I have no name...And know not now what name to call myself. (IV, I, 254ff.)»<sup>292</sup>.

El análisis de Kantorowicz, sin embargo, da dos pasos más en la lectura de esa extraña situación del rey despojado de su cuerpo político. De hecho, sigue de cerca el texto shakespeariano en el punto en que Richard se acusa a sí mismo de alta traición, revirtiendo el dispositivo irónico que instauró anteriormente. Él, que se creía *imago Christi* por razón de sus sufrimientos, verdadero Rey en tanto que rey destronado, se descubre en realidad un traidor del cuerpo político que había sido destinado a ocupar: «he is a traitor to his own immortal body politic and to kingship such as it had been to his day»<sup>293</sup>:

Mine eyes are full of tears, I cannot see....

But they can see a sort of traitors here.

Nay, if I turn mine eyes upon myself,

I find myself a traitor with the rest:

For I have given here my soul's consent

---

<sup>291</sup>Ahora observad cómo me despojo. De la cabeza me quito esta pesada carga, de la mano este cetro inmanejable, del pecho el orgullo de la regia potestad. Con mis lágrimas borro el óleo sagrado, con mis manos entrego la corona, con mi lengua abdicó mi sacro poder, con mi boca disuelto juramentos de vasallos. Abjuro toda pompa y majestad.

<sup>292</sup>No tengo nombre... Y no sé ahora cómo llamarme. Cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 37.

<sup>293</sup>Es un traidor a su propio cuerpo político inmortal y a la realeza tal como había sido hasta su época:

T 'undeck the pompous body of a king... (IV.I.244)<sup>294</sup>.

That is, the king body natural becomes a traitor to the king body politic, to the “pompous body of a king”»<sup>295</sup>.

El desenlace de la historia, el punto de disolución de la tensión entre los dos cuerpos del rey, está anunciado: «This dead king to the living king I'll bear» [este rey muerto al rey vivo llevaré] (V, V, v. 122). El cuerpo del rey muerto, exiliado de su realeza simbólica, es llevado al Rey que nuevamente encarna el cuerpo político del soberano: el cambio de paradigma ha concluido.

### **La bufonería soberana**

Otra de las instancias analizadas por Kantorowicz, que en nuestra lectura sobre el estatuto simbólico de lo teológico-político adquiere una gran relevancia, es la identificación del rey como bufón. Tal como hemos establecido a la luz del decisionismo schmittiano, el soberano es el que no necesita de fundamento para instituir a su alrededor un orden simbólico, cuyo carácter es entonces absolutamente artificial, en el doble sentido de fruto de un artificio y a la vez ficticio.

La caracterización del orden simbólico generado por el soberano como algo artificial, si por un lado lo desvincula absolutamente de la naturaleza, por el otro lo pone directamente en relación con su carácter ficcional, pista que hemos venido siguiendo desde el comienzo del presente capítulo. En este punto nos queremos situar en la perspectiva por otra parte, en absoluto ajena al entorno espiritual shakesperiano, del bufón, del trovador y del juglar.

Estas figuras, como por otra parte sabemos de las investigaciones de Foucault sobre la *parresía*<sup>296</sup>, guardan una relación muy peculiar con la verdad, aunque en el ámbito de nuestra investigación, en la estela de Kantorowicz, nos interesa la relación que guardan no tanto con la verdad en sí, sino con ese territorio fronterizo entre lo verdadero y lo falso

---

<sup>294</sup> Tengo los ojos llorosos; no veo. Con todo, mis lágrimas no los ciegan tanto que no vean a un hatajo de traidores. Sí, y volviendo los ojos hacia mí me veo como un traidor igual que todos, pues mi alma ha dado asentimiento al despojo del augusto cuerpo de un monarca.

<sup>295</sup> Es decir, el rey cuerpo natural se convierte en un traidor del rey cuerpo político, al “cuerpo pomposo del rey”. Cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 38-39.

<sup>296</sup> Cfr. entre otros: Foucault, «On Parresia»; Id., *La parrésia*.

que es lo performativo. Ahí, como sabemos, las categorías de verdad y falsedad se desdibujan hasta extremos como los de Ser Ciappelletto que examinamos anteriormente.

Recordamos en este sentido el caso paradigmático del Hamlet, ya comentado en la introducción metodológica, que se sirve de una escena teatral extraída del “*The murder of Gonzago*” para que el actor represente una secuencia que debería hacer recordar a su tío Claudio el asesinato del Rey Hamlet. El recurso al arte como método para la verdad sirve aquí para matizar la diferencia entre el Rey y el *Fool*, binomio cuya oposición aparece, por ejemplo, en la locura de Hamlet como enteramente desdibujado, multiplicando sus dimensiones a través de la personificación shakespeariana a la vez del cuerdo y del loco.

En la obra *Richard II* el binomio entre el Rey y el *Fool*, sin embargo, es llevado a un punto de máxima tensión por Shakespeare, hasta tornarlo una parodia de sí mismo. El tránsito entre los dos órdenes simbólicos es mediado por la identificación de rey Richard en el papel de bufón que se personifica a sí mismo, se escenifica a sí mismo, de manera trovadoresca, como Rey, frente al Rey Henry, que se le contrapone definitivamente como nuevo paradigma soberano, pero que a la vez se arrodilla frente él, interpretando nuevamente el papel de súbdito.

La expresión de Kantorowicz para describir la escena no carece de elegancia: nos encontraríamos según éste en una situación en la que «a fool playing king, and a king playing fool»<sup>297</sup>. La inversión de roles, el acercamiento lúdico al problema de los dos Reyes es lo único que permite enfrentarse a la *Überganglosigkeit* que constituye el problema del tránsito imposible entre dos órdenes simbólicos distintos. Se trata en verdad de una crisis que, disfrazada por la farsa casi meta-teatral que escenifican los dos Reyes, solo es asumible en referencia a la figura del *Fool*, del rey que juega, en definitiva, que se porta *como si* fuera Rey, por un lado, y, por el otro, del Rey que actúa *como si no* fuera Rey<sup>298</sup>.

---

<sup>297</sup> Un *fool* haciendo de rey, y un rey haciendo de *fool*. Cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 33.

<sup>298</sup> La doble referencia al *como si* y al *como si no* no puede no recordarnos el *als ob* de la filosofía y el *hos me* de la *Primera Carta a los Corintios* (1 Cor. 7, especialmente 29-31) en donde también el tema fundamental es el choque entre dos órdenes, y la decadencia, de la *morphé* de este mundo. Cfr. Vaihinger,

Ahora bien, en esa lectura de la teología política como dispositivo simbólico infundamentado e infundamentable por fuera de una decisión absoluta, esto es, desvinculada de toda condición de posibilidad previa, hemos querido destacar también el papel del poder como dispositivo ficticio, narrativo, lúdico, juego que puede tornare cruel, juego que no posee en sí mismo la capacidad para discernir su propia crueldad.

La figura del juglar entra transversalmente en nuestro discurso como *alter ego* del Rey, hasta generar, como vimos en la obra de Shakespeare, una situación en la que un bufón juega a ser rey y un Rey juega a ser un bufón. Por supuesto el término castellano “jugar” no restituye la polisemia del inglés “*play*”, que tiene más en común con el “*spielen*” alemán, siendo ambos términos polisémicos, cuyos significados se extienden desde la escenificación de una obra teatral por parte de un actor hasta el juego propiamente dicho. En este sentido, leemos las palabras de Shakespeare, pronunciadas por el mismo Richard II en la víspera de su encuentro con el nuevo Rey:

«O! that I were a mockery king of snow,  
Standing before the sun of Bolingbroke,

To melt myself away in water-drops» (IV, I, vv. 268-270)<sup>299</sup>

La figura introducida por Shakespeare es la del *mockery King*, el que juega a ser Rey, en broma, el rey de burla cuya ilusión de ser Rey lo situaría en una condición que llamaríamos de locura. Un ejemplo ilustre de este personaje, que se nos presenta casi a la manera de un síntoma, lo hallamos de manera invertida, y sin duda no realizada, en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, texto que es casi un epígrafe de la Modernidad, en el que la ficción no solo desempeña un papel estrictamente metodológico, sino que también atraviesa la obra de manera onírica como un hilo de Ariadna. En la primera meditación, aun antes del desarrollo sistemático de la duda hiperbólica, hallamos precisamente la figura de un Rey de ensueño, una *rêverie* que nosotros no dudamos en calificar de teológico-política:

---

*The Philosophy of «As if»*. Pero también el tratamiento dedicado por Agamben a la cuestión en Agamben, *Il tempo che resta. Un commento della Lettera ai Romani*.

<sup>299</sup> ¡Ojalá yo fuera un rey hecho de nieve colocado ante el sol de Bolingbroke para derretirme gota a gota!

«Ciertamente, no parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío, a no ser que me equipare con ciertos locos cuyos cerebros trastorna un vapor tan contumaz y atrabiliario, que constantemente aseveran que son reyes, siendo paupérrimos, o que visten de púrpura, estando desnudos, o que tienen la cabeza de barro, o que son calabazas, o que están hechos de vidrio; pero éstos son dementes, y yo mismo no parecería menos loco si siguiera su ejemplo»<sup>300</sup>.

La locura fantaseada de Descartes, en la que el miserable en estado de ensueño se figura a sí mismo como Rey, es el reverso del *mockery King of snow* que se disuelve bajo los rayos del sol de Bolingbroke: por un lado, el súbdito-rey que juega a ser Rey, atrapado en la figura del *Fool*, y por el otro el *paupérrimo* que alucina su realeza.

Pero ahora preguntémonos si, a partir de nuestras premisas sobre la ficcionalidad de todo constructo simbólico-performativo, acaso todo Rey no está *siempre y necesariamente jugando a ser Rey*. En esta dirección parecería ir Lacan en su *Acerca de la causalidad psíquica* cuando afirma que «conviene destacar que, si un hombre que se cree rey está loco, no lo está menos un rey que se cree rey»<sup>301</sup>. La sentencia, lapidaria, encaja perfectamente en el marco de nuestra interpretación. Lacan plantea a continuación que

«Napoleón no se creía en absoluto Napoleón, porque sabía muy bien por qué medios había Bonaparte producido a Napoleón y de qué modo Napoleón, como el dios de Malebranche, sostenía a cada instante su existencia. Si se creyó Napoleón, fue en el momento en que Júpiter decidió perderlo y, consumada su caída, ocupó sus momentos libres en mentirle a Las Cases a su gusto y paladar, para que la posteridad creyera que se había creído Napoleón, condición requerida para convencer a ésta de que había sido verdaderamente Napoleón» (ibíd.).

En efecto, aunque el Nombre del Rey, esto es, su cuerpo político, es un lugar extraordinario en el límite del orden simbólico, un punto en el que la interioridad y la exterioridad se entrelazan de manera paradójica, el principio de lugartenencia que atraviesa la figura del soberano nos permite decir que *todo Rey juega a ser Rey*. Precisamente en la intersección del *como si* y del *como si no* que vimos con anterioridad

---

<sup>300</sup> Descartes, *Meditaciones Metafísicas Y Otros Textos*, 16-17.

<sup>301</sup> Lacan, *Escritos I*, 169.

se juega la paradoja de la teología política: la situación paradójica de un soberano que contemporáneamente hace *como si* y *como si no* fuera Rey, según el principio de lugartenencia, ocupando una posición nominal constantemente desplazada con respecto a la cosa, nombre que nunca se refiere biunívocamente a un cuerpo, sino que siempre lo personifica, lo pone en escena.

El pasaje del realismo al nominalismo del que nos habla Kantorowicz en relación con el drama de Shakespeare, se expresa aquí en toda su potencia, en el desplazamiento esencial del Nombre del Rey con respecto de su figura, relación descentrada que asume la forma de una personificación siempre en la encrucijada entre un *como si* y un *como si no*.

### Un chiste teopolítico

En el *Apologeticum* Tertuliano relata un hecho histórico cuya interpretación puede invocarse para una crítica de la teología política, apoyando de esta manera la sospecha acerca de su necesaria vacuidad: relata Tertuliano que en el día de la coronación del emperador romano, éste, recorriendo con gran pompa en una biga el trayecto que va de Campus Martius hasta el Capitolinus, llevaba consigo un esclavo que, aguantando la corona detrás de él, le susurraba al oído *recuérdate que eres humano!*:

«Hominem se esse etiam triumphans in illo sublimissimo curru admonetur; suggeritur enim ei a tergo: “Respice post te! Hominem te memento!” Et utique hoc magis gaudet tanta se gloria coruscare, ut illi admonitio condicionis suae sit necessaria»<sup>302</sup>.

El recordatorio del esclavo, traído explícitamente a colación en este punto, cumple una función teológico-política incluso mejor de la que lleva a cabo el *memento mori* de la Edad Media monástica, cuya universalidad menoscaba la aplicabilidad concreta a la figura soberana. La combinación enteramente interna al problema de la lugartenencia de la soberanía se encuentra por otra parte en los ensayos de Francis Bacon<sup>303</sup>, en donde hallamos un uso dialéctico del precepto antiguo combinado con la seguridad del emplazamiento del rey en el lugar del Rey. Los dos lemas rezan: *Memento quod es homo*

---

<sup>302</sup> Incluso en el triunfo, cuando está en lo alto de su carro, se le recuerda que es un hombre, puesto que se le aconseja desde detrás: «¡Mira detrás de ti, acuérdate de que eres hombre!». E incluso se alegra de que su gloria brille tanto que se haga necesario recordarle su condición. Cfr. Tertuliano, *Apologeticum*, XXXIII, IV; Versión española: Id., *Apologético. A los Gentiles*, 147-48.

<sup>303</sup> Citado en Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 496.

y *Memento quod es Deus, o vice Dei*. En esta encrucijada, lugar imposible propio de la teología política, se encuentra sistemáticamente el soberano, cuya situación es la de habitar una superposición entre varios registros que, a la manera del Padre en la teoría psicoanalítica, se encarga de unificar.

La noción de un soberano que no se *crea* soberano plantea una serie de problemas en el sentido de su acción performativa. El problema se remonta a la discusión que lleva a cabo Austin cuando investiga, en el campo de las proposiciones tales como *prometer*, *casarse* y etc. qué sucede cuando quien enuncia no se compromete *de verdad* con su palabra. La referencia no es a la hora de *mantener* la palabra (p. e. cumplir una apuesta), sino que se remite a lo que acontece en el corazón, por así decir, de quien lleva a cabo el enunciado. El ejemplo paradigmático, extraído de Hipólito, *mi lengua juró, pero mi corazón no*, muestra como en el interior de enunciados performativos hay espacio para un compromiso parcial, que involucra solamente por la palabra dada, pero no una agencia interior que suponemos ser todavía más vinculante.

Eso equivale a decir que, en todo enunciado performativo, es menester asociar una cierta *seriedad* implícita, tenemos pues que situar al sujeto que enuncia en un lugar que, como vimos, no parece ir de acuerdo con la posición soberana, es decir la del sujeto que se toma en serio a sí mismo. La palabra dada *seriamente*, dice Austin, es a su vez recibida seriamente. Mientras que la segunda parte de este último enunciado no plantea ningún problema teórico, la primera es expresamente conflictiva cuando se concreta en la forma de «I must not be joking»<sup>304</sup>. La introducción de la dimensión irónica es fundamental para una teoría de la soberanía, pero parece situarse como un obstáculo para el buen funcionamiento de la enunciación performativa.

La presencia de un *backstage artist*, que conviene representarnos como una instancia que trabaja en contra del sujeto<sup>305</sup>, es pues extremadamente problemática. A pesar de que no tenga sentido hablar en este caso de una *promesa falsa*, sin duda es necesario reconocer que el prometer en mala fe desestabiliza de cierta manera la enunciación. Ahora bien, el cortocircuito que se ha creado a partir de nuestros

---

<sup>304</sup> Tengo que no estar de broma. Cfr. Austin, *How to do things with words*, 9.

<sup>305</sup> En una óptica psicoanalítica no cabe duda de que el gran descubrimiento de Freud fue la hipótesis de una instancia del sujeto que se resiste y a menudo actúa en contra del propio sujeto, causando cuadros sintomáticos que son la otra voz, la del sujeto del inconsciente.

presupuestos, que obliga al soberano a encontrarse siempre desplazado con respecto a sí mismo y por ende a su seriedad, nos lleva a pensar en la pura formalidad del acto soberano, esto es, el hecho de que «our word is our bond»<sup>306</sup>.

No hace falta detenerse excesivamente en el hecho de que para el soberano la palabra no constituye un vínculo de la misma manera en que lo hace una promesa, sino que en los términos de una teoría de la soberanía decisionista, su palabra es precisamente la que *rompe* el vínculo social mediante el estado de excepción, quiebra el pacto simbólico para volver a fundarlo a partir de su quiebra. La paradoja inherente al estar vinculado a la palabra dada se parece, para mantener la analogía sistemática con la palabra divina, a la relación que entabla Dios con las leyes constituidas para el universo, que podemos pensar como los elementos constituyentes de la *palabra dada* para con el mundo. La analogía con el milagro es evidente: Dios no cumple con su palabra, trasciende sus propias leyes impuestas antaño al cosmos para hacer emerger una situación excepcional que, por un lado, precisamente en tanto que excepción, lo vincula a las leyes ordinarias, y por el otro lo ata a su propia libertad absoluta.

«There must exist an accepted conventional procedure having a certain conventional effect»<sup>307</sup>. Esta afirmación que para Austin tiene el valor de regla fundamental y que podemos imaginar básica para todo acto performativo cotidiano, cuando es aplicado al caso del soberano sin duda parece fallar. Austin insiste en el hecho de que tiene que haber determinadas series de presupuestos previos a la enunciación, cuya existencia otorgue validez al acto y le permita cumplirse de manera efectiva. El caso, por ejemplo, de desafiar alguien a un duelo es una acción cuyo efecto performativo se ha perdido en tanto que se perdió el marco simbólico común en el que semejante enunciación tenía sentido, de manera que a tal locución las respuestas posibles no son “acepto” o “no acepto”, sino que más bien resultaría una situación extraña y a todos los efectos *sui generis*. La pertenencia a un paradigma simbólico común y previo es requisito fundamental para el cumplimiento exitoso de una locución performativa.

Ahora bien, en el caso de la afirmación soberana parece que la enunciación se lleve a cabo de otra manera: en efecto, el hecho de que *la excepción es la forma original*

---

<sup>306</sup> Nuestra palabra es nuestro vínculo. Cfr. Austin, *How to do things with words*, 10.

<sup>307</sup> Debe existir un procedimiento convencional aceptado que tenga un determinado efecto convencional. Cfr. Austin, 26.

*del derecho* impide individuar un marco simbólico previo y compartido a partir del cual la acción soberana cobra sentido.

El sentido, entendido a la vez como legitimación, aquello que en definitiva impide el fracaso de la enunciación, se genera, proviene y reside en *otro lugar*, que es el mismo lugar teológico político a partir del cual el soberano se define como tal. Si describimos, con Zizek, la acción soberana como una irrupción de lo real en lo simbólico para la (re)fundación y el mantenimiento de éste, dimensión que es a la vez la cifra del katechon, lo que se nos hace evidente es la absoluta ausencia de marco previo dentro de cuyas coordenadas el acto soberano cobra sentido. El carácter paradójico e imposible de la soberanía se muestra nuevamente en toda su extensión: la acción soberana, en tanto que performativa, debería remitirse a un paradigma simbólico preexistente, pero precisamente por su carácter disyuntivo, decisionista, es absoluta, esto es, suelta con respecto a toda determinación pretérita.

Mientras que para cualquiera emisor es concebible un momento en el que su enunciado, a pesar de haber sido llevado a cabo en las circunstancias adecuadas, se demuestra *vacío* (aunque jamás falso), para el soberano la vacuidad de su palabra es condición *sine qua non* para que la acción se pueda llevar a cabo. Y esto en tanto que la enunciación soberana es por naturaleza vacía, es la pura forma de la enunciación sin contenido, mera formalidad performativa carente de toda materialidad específica. Se reanuda de esta manera el *mockery King* shakespeariano y el *Fool*: lo dicho por el Rey es Ley más allá de sus intenciones, o, para pensarlo en términos schmittianos, lo dicho por el soberano es estado de excepción, más allá de su contenido. Paradójicamente, el chiste soberano, su ficción teológico-política, posee un poder narrativo que es a la vez performativo, se trata de un chiste vinculante.

Asumimos, pues, una posición intermedia entre la de la muchacha tracia y la del filósofo, posición de una filosofía que no desdeña la comicidad, por otra parte ausente en pseudo-mito original: se trata de la *transzendental Buffonerie* schlegeliana, posición que guarda a su vez una relación muy particular con la verdad, al menos tan peculiar como la que mantienen el filósofo en el pozo y la sierva. En respuesta a la sentencia hobbesiana y schmittiana, *auctoritas non veritas facit legem*, nos situamos del lado del chiste filosófico, verdadera herramienta epistemológica para nuestro campo. El chiste reza: *Do not question authority! They don't know either* [¡No cuestiones a la autoridad! Ellos tampoco saben].

Instalar en el campo del poder el chiste y la risa filosófica no es ciertamente una operación nueva: para citar un ejemplo ilustre relativamente reciente recordamos las palabras de Hannah Arendt en su *On Violence*: «The greatest enemy of authority is contempt, and the surest way to undermine it is laughter»<sup>308</sup>. Si bien la autora se ocupa de las diferencias particulares entre autoridad y poder, tema que creemos nos obligaría a pasar por el texto de Freud *Tótem y Tabú*, de lo que nos ocuparemos aquí es de la risa como tal.

Si tradicionalmente la función catártica de lo trágico se atribuía al dolor del espectador frente a la malaventura del héroe, al construir un dispositivo simbólico en el que la catarsis pasaba por el sufrimiento empático, en nuestro horizonte es lo cómico que adquiere semejante función catártica. Lo que es necesario limitar, purificar y hacer confluir sobre el personaje para obtener una sensación de amparo, no es la mala voluntad de los dioses, sino la naturaleza teológico-política del poder.

Frente a un poder estructuralmente carente de toda fundamentación, y que no solo no esconde semejante carencia, sino que la torna explícita en la forma del decisionismo político, se entienden los peligros de una risa generalizada, una risa filosófica con el poder de minar toda autoridad más allá de su decisión.

El cómico como ámbito cumple, pues, la misma función de lo trágico frente a la mala voluntad de los dioses, permite delimitar el lugar de la risa, la define y la limita a un campo concreto para poder *tomarse en serio* el poder. La paradoja que con ello se expresa es parecida a la que enuncia Adorno al comienzo de su *Teoría estética*: «Denn die absolute Freiheit in der Kunst, stets noch einem Partikularen, gerät in Widerspruch zum perennierenden Stande von Unfreiheit im Ganzen»<sup>309</sup>.

Lo que está en juego es sin duda la relación de una parte con el todo, esquema lógico que se remite, por su estructura formal, al esquema de la irrupción de una dimensión más allá de lo simbólico para su propia fundamentación. Como vemos, el problema de la teología política, su paradoja fundamental, no deja de perseguirnos. Lo que enuncia Adorno afirmando que, a más libertad en el arte, menos libertad en el mundo,

---

<sup>308</sup> El mayor enemigo de la autoridad es el desprecio, y la forma más segura de socavarla es la risa. Cfr. Arendt, *On Violence*, 45.

<sup>309</sup> Porque la libertad absoluta en el arte, siempre particular, entra en contradicción con el estado perenne de falta de libertad en el todo. Cfr. Adorno, *Gesammelte Schriften: Ästhetische Theorie*, 7:3729.

lo podemos enunciar nosotros en una terminología teológico-política: a menos fundamentación, más fundamentación. En este horizonte se inscribe nuestro problema de la risa: una comicidad delimitada, esto es, la libertad en el arte, permite una absoluta seriedad frente al cuerpo político del soberano.

Pero semejante *tomar en serio* no agota el abanico de posibilidades frente a la lugartenencia soberana, ya que, como dijimos, todo Rey que se cree tal está condenado a la locura o a los horrores de una religión política. Las consecuencias de un eventual *tomarse en serio* del Rey como Rey, la identificación mística entre cuerpo real y cuerpo político desemboca la locura de una Rey que deja de jugar y marca así el fin de la lugartenencia y el comienzo del terror absoluto.

Una leyenda referida a Atila relatada por John Salisbury y recogida por Kantorowicz<sup>310</sup> puede ilustrar, por lo menos para una primera aproximación, la problemática que habremos de tratar. Se cuenta de un obispo de una ciudad a cuyas puertas un día llamó Atila: «yo soy Atila, el Azote de Dios». El obispo abrió sin más las puertas con las palabras «que entre el Siervo de Dios», para enseguida ser asesinado mientras bendecía murmurando «Benedictus qui venit in nomine Domini». El obispo reconoció en Atila la correspondencia entre nombre y cosa, entre símbolo e individuo, representante divino del cuerpo místico del poder.

Otra posibilidad y otra actitud, que define una verdadera *Daseinshaltung* gnóstica por parte del Rey, gnóstica en el sentido de una desconfianza absoluta hacia mundo<sup>311</sup>, es la vivencia misma de toda lugartenencia como comicidad. Dicho en otros términos: no solo el Rey es el único que puede reírse de sí mismo, sino que está obligado, por su propia cordura, a entregarse a semejante risa filosófica. Reaparece nuevamente la figura del juglar, *alter ego* del Rey, como aquél que *siempre se ríe* de sí mismo y del mundo, el que jamás se *toma en serio* lo existente, figura gnóstica que ejemplifica y proyecta la conducta del Rey con respecto a su propio oficio. Esta es, según Blumenberg, la situación de la muchacha tracia que se ríe de Tales en el pozo:

«Worüber die Magd lacht, ist doch der ganz simple Sachverhalt, daß sie den Philosophen sich an etwas hängen und verlieren sieht, was er schlechthin niemals für sich haben kann.

---

<sup>310</sup> Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 55-56.

<sup>311</sup> Peterson, «Der Hass wider das Fleisch», 33.

Die Komik der Szene ist begründet in der schlechthinnigen Distanz des Gegenstandes, in der unüberwindbaren Unzuhandenheit der Gestirne»<sup>312</sup>.

Si esta es su situación, y si la lejanía de los astros constituye motivo de risa para la muchacha, ¿qué pensaría si viera a un rey convencido de ser verdaderamente Rey? ¿Acaso el lugar de la soberanía, punto original de la decisión soberana, es más alcanzable que las estrellas? No parece que, por lo menos situándonos en el lugar de la cordura, en el que por otra parte la filosofía suele inscribirse, entre el cuerpo natural del rey y su cuerpo político haya menos distancia que entre Tales y el firmamento. El soberano de esta manera ocuparía el lugar parecido al del filósofo, al que sin embargo le son ahorradas todas las risas fuera de las suyas propias. El Sócrates perseguido por la risa, desde *Las nubes* hasta el *Gorgias* o el *Protagoras*, el Sócrates que del mundo nada toma en serio más allá de su propio oficio, sabe muy bien que

«Das Komische ist der Zusammenstoß von Wirklichkeitsbegriffen, deren Unverständigkeit gegeneinander lächerlich, in der Konsequenz aber auch tödlich sein kann [...] Deshalb ist es vom Gelächter bis zum Todesurteil nicht weit»<sup>313</sup>.

Pero Sócrates, a su vez, se configura como la contrapartida del *mockery King* shakespeariano: Sócrates, lugar vacío del saber-poder por definición, va deliberadamente al teatro para que Aristófanes se ría de él<sup>314</sup>. Sabe muy bien que la risa no lo puede destronar de un lugar que no ocupa, que nunca ocupó y que nadie ocupará jamás. Si al Rey no le está permitido, sin embargo, ir al teatro a someterse a la burla de Aristófanes, so pena de transformarse en un Rey cuyo semblante más adecuado es el muñeco de nieve, tiene que pasar él mismo, en su interioridad, por la experiencia de una *περιπέτεια*, una «inversión de las cosas en sentido contrario»<sup>315</sup>, esa peripecia que, acompañada de la agnición, es mecanismo fundante de la tragedia griega.

---

<sup>312</sup> De lo que se ríe la criada es del simple hecho de ver al filósofo aferrarse y perder algo que nunca podrá tener para sí mismo. La comicidad de la escena se fundamenta en la distancia absoluta del objeto, en la insuperable indisponibilidad de las estrellas. Cfr. Blumenberg, «Der Sturz des Protophilosophen», 16.

<sup>313</sup> Lo cómico es la colisión de conceptos de la realidad cuya incomprendibilidad en relación con los demás puede ser ridícula, pero en consecuencia también fatal [...] Por lo tanto no hay mucha distancia entre la risa a la sentencia de muerte. Cfr. Blumenberg, 11-13.

<sup>314</sup> Se trata de una ficción de Fénelon recogida por Blumenberg, 12.

<sup>315</sup> [1452a 86-90] Aristóteles, *Poética*, 16.

El Rey, en su relación interior con lo simbólico y con el lugar vacío que ocupa, invierte, para la obtención de una risa filosófica, su propia figura y se reconoce a sí mismo como impostor necesario, portador de «una máscara de rostro feo y torcido que sin dolor del que la lleva resulta ridícula»<sup>316</sup>. La que lleva es, en efecto, una máscara que siempre estuvo vacía, que nunca perteneció a nadie ni tuvo nadie detrás, y por eso es siempre y constitutivamente ridícula, pero, como vimos, solo para quien la lleva. Si resultara igualmente ridícula para la muchacha tracia, si ésta se hubiera reído del Rey y de su máscara de la misma manera en la que se burló de Tales, el mito habría concluido de manera sin duda más cruenta.

Pero bien habría podido reírse la muchacha de Henry VI, entronizado a los nueve meses de nacer en una ceremonia real que para nada se vio menoscabada por la condición infantil del soberano, ya que, como recuerda Edmund Plowden, jurista y abogado de la época Tudor, el cuerpo político «is utterly void of Infancy, and old Age, and other natural Defects and Imbecilities, which the Body natural is subject to, and for this Cause, what the King does in his Body politic, cannot be invalidated or frustrated by any Disability in his natural Body»<sup>317</sup>.

Es fácil imaginar la situación cómica de una ceremonia de entronización en la que los cortesanos rodean al Rey infante y le colocan la corona, sin duda demasiado grande, todos participantes de la ficción política, todos, menos el mismo Rey, comportándose *como si* el niño rey fuera verdaderamente Rey. Nuevamente la *persona* del soberano es el elemento generador externo a la ficción, elemento negativo que forma a su alrededor la categoría simbólica de la soberanía y la cierra en un teatro cuya comicidad es doble: por un lado, suscita simplemente risas y, por el otro, es *transzendentale Buffonerie*, ironía que se desprende de la evidente inversión tragicómica, περιπέτεια ocasionada por el estatuto teológico político de un soberano infalible que apenas se aguanta de pie.

La figura de un soberano *infans* no se reduce en absoluto a la de una *macchietta*, sino que abre el camino a una reflexión eminentemente filosófica acerca del vínculo entre

---

<sup>316</sup> [1449a 40] Aristóteles, 7.

<sup>317</sup> Está completamente vacío de Infancia, y Vejez, y otros Defectos e Imbecilidades naturales, a los que el Cuerpo natural está sujeto, y por esta Causa, lo que el Rey hace en su Cuerpo político, no puede ser invalidado o frustrado por ninguna Incapacidad en su Cuerpo natural. Cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 7.

poder y lenguaje. Retorna en este punto la analogía sistemático-estructural del soberano en estado de excepción e *ius dicere*<sup>318</sup>. Situarse en *el interior* del orden simbólico, que es a la vez lenguaje y poder, presupone, como sabemos de la misma figura del *infans*, un lugar *exterior*, más allá de lo político y más allá del lenguaje: es el caso del esclavo, de la mujer y del niño.

Ahora bien, ¿qué acontece cuando es el mismo soberano el que se halla en el estado de *infans*? El soberano es, como sabemos, ese punto paradójico que cortocircuita las dimensiones de la interioridad y la exterioridad con respecto al orden simbólico, es el que, desde el silencio de la Noche del Mundo, desde el silencio extático del estado de naturaleza, silencio de lo real, milagrosamente habla el lenguaje de lo performativo e instituye, siempre de manera paranoica, el campo simbólico.

En esta perspectiva un soberano a su vez *infans* multiplica las dimensiones de la paradoja y nos remite a una figura muy querida por Benjamin, casi una representación irónica del soberano schmittiano, es decir la de soberano impotente. El soberano mudo, cuya fuerza performativa se deriva directamente de su peculiar posicionamiento en el interior del lenguaje, no puede no despertar la imagen de un soberano que, como complemento necesario de su omnipotencia milagrosa, encuentra en sí una impotencia radical. Se trata de la subversión del Génesis faustiano: *Im Anfang war die Tat*<sup>319</sup>.

## **El hálito real y las riendas del tiempo**

Dijimos anteriormente que «the body politic of kingship [...] represents *the Immutable within Time*»<sup>320</sup>, es decir, *nullum tempus currit contra regem*<sup>321</sup> pero ahora vamos a concretar de manera más precisa la relación que existe entre el Rey y el tiempo en el conjunto de textos que manejamos. Creemos que la referencia a Shakespeare continúa siendo una herramienta válida para la comprensión de la naturaleza katechónica del poder, aplazamiento apocalíptico que hemos identificado como rasgo insoslayable del orden simbólico.

---

<sup>318</sup> Agamben, *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, 26.

<sup>319</sup> Cfr. en el *Ursprung des deutschen Trauerspiels* la figura del soberano impotente. Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, 245 y ss.

<sup>320</sup> Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 8. La cursiva es nuestra.

<sup>321</sup> Kantorowicz, 164; Burrill, *A New Law Dictionary*, 761.

Nos situamos en el primer acto, en el momento de la pronunciación de la condena por parte de Richard II hacia Bolingbroke, condena que consiste en un exilio de varios años. La respuesta de Bolingbroke ya de entrada nos proporciona una pista para leer la relación que se instaura entre el Rey y el tiempo:

«How long a time lies in one little word!

Four lagging winters and four wanton springs

End in a word: such is the breath of kings» (I, III, vv. 217-20)<sup>322</sup>.

Las palabras de Shakespeare referidas a los años de exilio, si sustituimos sencillamente el “rey” mortal por el Rey en sentido estrictamente religioso, es decir Dios, metonimias comunes en el ámbito de la teología política, como nos lo enseña, por ejemplo, la expresión puritana «we fight the king to defend the King»<sup>323</sup>, pueden referirse del mismo modo a la eternidad. Creemos que la idea de un tiempo que se tensa, se expande y se agota en una palabra del Rey, no solo nos restituye una imagen concreta de la acción generadora de la palabra divina expresada por Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, esto es, en principio era el Verbo, sino que a la vez tiñe la acción con tintes apocalípticos que no podemos pasar por alto.

La relación que mantiene el Rey con el tiempo es entonces esencialmente de carácter apocalíptico, pero, y este es el punto fundamental, que hace de puente a nuestro discurso sobre el estatuto del katechon, su poder performativo de, como dice Austin, *do things with words*, halla sus fronteras exclusivamente en el campo simbólico, en los límites del lenguaje. De la misma manera que su aliento tiene poder de encapsular años de la vida de un hombre, de capturarlos en una palabra que se desvanece en un instante, no tiene en cambio poder alguno sobre la temporalidad real de la vida. Cuando Gaunt, tío de Richard II y padre de Bolingbroke, lamenta la sentencia porque no será capaz de asistir a la vuelta del hijo por su edad avanzada, se pronuncia precisamente en relación con ese *plus de tiempo* que el Rey, en su calidad de ostentador de cierto poder katechónico, debería poder otorgar:

---

<sup>322</sup> ¡Qué tiempo más largo en tan corta palabra! Cuatro inviernos, cuatro verdes primaveras las quita una voz cuando un rey alienta.

<sup>323</sup> Luchamos contra el rey para defender el Rey. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 18.

«*Richard*: Why, uncle, thou hast many years to live.

*Gaunt*: But not a minute, king, that thou canst give:

Shorten my days thou canst with sullen sorrow,

And pluck nights from me, but not lend a morrow;

Thou canst help time to furrow me with age.

But stop no wrinkle in his pilgrimage;

Thy word is current with him for my death,

But dead, thy kingdom cannot buy my breath» (I, III, vv. 229-236)<sup>324</sup>.

La ambivalencia está clara: el poder sobre el tiempo es detenido por el Rey solo en el interior del lenguaje, de lo simbólico, y su poder performativo de hacer acaecer de cierta manera el tiempo, no solamente de generarlo, sino también de ponerle fin, se limita de manera dramática solo al campo del lenguaje. Es decir, que la separación entre cuerpo político y cuerpo real del Rey adquiere aquí un matiz temporal, y su función katechónica no tiene efecto alguno sobre la vida. Entonces si por un lado la eternidad se resume en una palabra del Ungido por el Señor, no hay ni siquiera un minuto que éste pueda otorgar. Sirva el siguiente párrafo de Kantorowicz como resumen:

«To summarize, in some respects the king was under the law of prescription; he was a “temporal being,” strictly “within Time,” and subjected, like any ordinary human being, to the effects of Time. In other respects, however, that is, with regard to things *quasi sacrae* or public, he was unaffected by Time and its prescriptive power; like the “holy sprites and angels,” he was beyond Time and therewith perpetual or sempiternal. The king, at least with regard to Time, had obviously “two natures”— one which was temporal

---

<sup>324</sup> RICARDO Tío, tienes mucha vida por delante. GAUNT Mas ni un minuto, rey, que vos podáis darme. Podéis quitarme días con amargura, robarme noches; darme un mañana, nunca. Ayudaréis al tiempo a surcar mi cara, mas ni una arruga impediréis en su marcha. Vuestra voz puede matarme, mas, ya muerto, vuestro reino no podrá comprar mi aliento.

and by which he conformed with the conditions of other men, and another which was perpetual and by which he outlasted and defeated all other beings»<sup>325</sup>.

Posteriormente profundizaremos en las relaciones entre el Rey y el tiempo, pero es necesario pasar primero por el concepto de religión política y teología apocalíptica, ámbitos que trataremos de situar antinómicamente, organizando el discurso alrededor de la oposición entre el katechon y la absoluta fugacidad del tiempo.

## Las Religiones Políticas

A partir de lo dicho es posible hacer una doble lectura del concepto de religión política, a saber, una lectura estricta y otra más laxa. En un primer sentido nos acogemos a lo dicho anteriormente: si afirmamos que toda filosofía política es a la vez teología política, debemos afirmar también que en cierto sentido toda política tiene un componente místico. Es decir, más allá de las confesiones y de los credos singulares, toda política tiene un componente de religión política. Por supuesto no hablamos aquí en sentido histórico ni sociológico, sino que nos movemos en el plano de los conceptos: hay un fundamento religioso del poder, inescindible del fundamento místico de lo performativo, vacío insoslayable que vimos puesto en escena tanto en los recursos artísticos que hemos traído a colación como en el decisionismo schmittiano. Éste último descubriría pues, frente a todo positivismo jurídico, el carácter místico de todo poder<sup>326</sup>.

Pero podemos hacer una lectura del concepto de *religión política* en sentido más estricto, casi diríamos más técnico y situado en la literatura filosófica del comienzo del siglo XX. Semejante enfoque no puede no recordarnos el texto de E. Voegelin *Die*

---

<sup>325</sup> Para resumir, en algunos aspectos el rey estaba bajo la ley de la prescripción; era un “ser temporal”, estrictamente “dentro del Tiempo”, y sujeto, como cualquier ser humano ordinario, a los efectos del Tiempo. Sin embargo, en otros aspectos, es decir, con respecto a las cosas *quasi sacrae* o públicas, no se veía afectado por el Tiempo y su poder prescriptivo; como los “santos espíritus y ángeles”, estaba más allá del Tiempo y, por lo tanto, era perpetuo o sempiterno. El rey, al menos en lo que respecta al tiempo, tenía evidentemente “dos naturalezas”, una temporal, por la que se ajustaba a las condiciones de los demás hombres, y otra perpetua, por la que sobrevivía y vencía a todos los demás seres. Cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 171.

<sup>326</sup> Para un estudio, en el campo de la historiografía medieval, de la imbricación entre poder y mística, señalamos Bloch, *Los Reyes Taumaturgos* en el que se hace patente de qué manera el cuerpo real del soberano estaría simbólicamente investido de poderes curativos. Estamos directamente en el campo de la que Kantorowicz llama “*Theology of Kingship*” o “*Royal Christology*”. Cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 16.

*politischen Religionen*<sup>327</sup>, que para nosotros reviste en este punto una importancia clave. Si abogamos por una lectura del poder como esencialmente relacionado con la teología, ¿en qué consiste el *peligro* que parece ser intrínseco al concepto de religión política? Creemos que semejante peligro reside en la confusión entre el *corpus mysticum* de Rey con su cuerpo real.

El retorno del cuerpo real del rey, cargado de la potencia de su cuerpo simbólico, es la aparición del horror absoluto en la historia, ese plazo de tiempo que por definición es posterior al mito. El lugar del poder, el cuerpo simbólico, es un lugar que tiene que ser ocupado por alguien que esté siempre listo para abandonarlo, que siempre esté a punto de abandonarlo a causa de la transitoriedad de su cuerpo material. La identificación entre cuerpo místico y cuerpo real es entonces el retorno de la violencia mítica. En este sentido una verdadera secularización no es pues la supresión del carácter místico del poder *per se*, ya que conocemos la imbricación indisoluble de, por un lado, la posibilidad de hacer abstracción del individuo como unidad representable, y por el otro el lazo místico que atraviesa el orden social.

Una secularización que no se configure como un retorno de lo reprimido es entonces tener consciencia de la necesaria vacuidad del orden simbólico, la realización de que el lugar del Otro es un lugar vacío y todo intento de reocupación real conlleva el retorno de los dioses oscuros y de las potencias míticas. En términos de Kantorowicz, es necesario que la identificación entre cuerpo político y cuerpo natural sea solo temporal, y el Rey sea consciente de *ocupar*, a la manera de un *lugarteniente*, solo momentáneamente un lugar que no le pertenece. Su lugartenencia es sin embargo de un tipo muy peculiar, ya que nadie puede reclamar para sí la pertenencia real de ese lugar del Otro. El Rey que quiera asumir sobre su propio cuerpo natural el carácter eterno y el poder katechónico intrínseco al orden simbólico desemboca por un lado en la locura<sup>328</sup> y por el otro en la violencia mítica.

Está claro entonces que la función de katechon tiene sentido solo si aceptamos que el poder de retención del tiempo apocalíptico es propio del componente simbólico del cuerpo del Rey, mientras que su correspondiente natural, aunque cargado de atributos katechónicos, desemboca en una figura terrible, la de soberano que, en su propia persona

---

<sup>327</sup> Voegelin, *Die politischen Religionen*.

<sup>328</sup> Lacan, *Escritos I*, 169.

real, no simboliza sino que *es* el vínculo sagrado entre tierra, sangre y dioses: estamos en las puertas de la doctrina del *Blut und Boden*.

Nuevamente Kantorowicz nos ayuda a esclarecer la problemática de la unión de los dos cuerpos en lo referente a las religiones políticas:

«Therefore, when the two Bodies in the King are become as one Body, to which no Body is equal, this double Body, whereof the Body politic is greater, cannot hold in Jointure with any single one. Yet [despite the unity of the two bodies] his Capacity to take in the Body natural is not confounded by the Body politic, but remains still. Notwithstanding that these two Bodies are at one Time conjoined together, yet the Capacity of the one does not confound that of the other, but they remain distinct Capacities. *Ergo* the Body natural and the Body politic are not distinct, but united, and as one Body»<sup>329</sup>.

La unificación de los dos cuerpos, vivida por la teología política medieval como una unificación necesaria de algo virtualmente separado, tras los acontecimientos políticos del siglo XX resulta inaceptable, en donde lo que hemos denominado el sentido *estricto* de las religiones políticas ha mostrado su lado oscuro. Mediante esta reflexión queremos ir más allá de la mera problemática de la *fundamentación*, que parece ser la cifra de toda interpretación de la teología política, y dirigirnos hacia un panorama de divinidades primordiales.

En efecto, creemos que el problema de las religiones políticas debe ser interpretado a la luz de los que el romanticismo ha llamado la *huida de los dioses*. «Aber Freund! wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter Aber über dem Haupt droben in anderer Welt<sup>330</sup>». El *llegar demasiado tarde* de Hölderlin ejemplifica de manera doble la cifra de esta huida. Ya que el hilo rojo de nuestra tesis es precisamente esa figura del retraso que hemos leído como katechon, la llegada a deshora

---

<sup>329</sup> Por lo tanto, cuando los dos Cuerpos del Rey se convierten en un solo Cuerpo, al que ningún Cuerpo es igual, este doble Cuerpo, en el que el Cuerpo político es mayor, no puede mantenerse en unión con ninguno. Sin embargo, [a pesar de la unidad de los dos cuerpos] su Capacidad de tomar el Cuerpo natural no es confundida por el Cuerpo político, sino que permanece todavía. A pesar de que estos dos cuerpos están unidos a la vez, la capacidad de uno no se confunde con la del otro, sino que siguen siendo capacidades distintas. Por lo tanto, el cuerpo natural y el cuerpo político no son distintos, sino que están unidos como un solo cuerpo. Cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 12.

<sup>330</sup> ¡Pero amigo! Llegamos demasiado tarde. En verdad viven los dioses, pero sobre la cabeza allá arriba en otro mundo. Hölderlin, Elegien, *Brot und Wein*, VII,1-2.

que, de acuerdo con Hölderlin y con los románticos, es la clave de lectura de la Modernidad, reviste un interés superior con respecto a otras expresiones de la *Sehnsucht* europea.

Preguntemos entonces, ¿tarde con respecto a qué? La respuesta parece clara, se trata de un retraso con respecto a los dioses, al *schöne Welt* schilleriano<sup>331</sup> en el que la *holdes Blütenalter der Natur* [propicia edad de florecimiento de la naturaleza] existía como realidad, y los dioses caminaban entre los hombres. Pero, ahora, *keine Gottheit zeigt sich meinem Blick* [ninguna divinidad se muestra a mi mirada], y los modernos viven en retardo. En este punto entra juego la figura del katechon como retardo, como momento fundamental del mundo *post Christum natum*. En este sentido, y somos conscientes de que se trata de una tesis controvertida, si por un lado el sentido de la historia, de la temporalidad histórica, nace con la historia profética, por el otro, cierto sentido de Modernidad nace directamente con el nacimiento de Cristo. La acción del cristianismo, y de la figura de Cristo en particular, tiene el efecto de acallar lo demoníaco en el hombre. Leemos en Lucas 4, 33–37:

«<sup>33</sup>Estaba en la sinagoga un hombre que tenía un espíritu de demonio inmundo, el cual exclamó a gran voz, <sup>34</sup> diciendo: Déjanos; ¿qué tienes con nosotros, Jesús nazareno? ¿Has venido para destruirnos? Yo te conozco quién eres, el Santo de Dios. <sup>35</sup> Y Jesús le reprendió, diciendo: Cállate, y sal de él. Entonces el demonio, derribándole en medio de ellos, salió de él, y no le hizo daño alguno. <sup>36</sup> Y estaban todos maravillados, y hablaban unos a otros, diciendo: ¿Qué palabra es esta, que con autoridad y poder manda a los espíritus inmundos, y salen?».

Si por un lado el Evangelio muestra, como vimos en el capítulo sobre el gnosticismo, a un hombre esencialmente enfermizo, por el otro semejante rasgo no hay que confundirlo con el *dämonische Mensch* que es acallado por Cristo. Frente a éste no se acallan solamente los demonios de la mera posesión diabólica, sino también aquellos *genios* que la tradición platónica sitúa en el corazón de la *palaia diaphora*, del conflicto originario entre arte y filosofía: «der dämonische Mensch, oder genauer der Dämon im

---

<sup>331</sup> D677, Die Götter Griechenlands.

Menschen, wird zum Schweigen gebracht, und das bedeutet, daß vor dem Menschensohn auch der »Genius« verstummen muß»<sup>332</sup>.

La tradicional *enfermedad sagrada*, la del genio *entusiasta*, esto es, que lleva un dios dentro, tal como aparece en el Ion de Platón, pierde su carácter sagrado frente a la santidad de Jesús, frente a su provenir *de otro lugar*. Nos limitamos a señalar que las consecuencias para una historia de la estética que se podrían extraer de este punto son enormes y, dicho sea de paso, en esta línea hay que inscribir la tesis hegeliana sobre la superación histórica del arte por parte del cristianismo. La separación, la escisión del *deus absconditus* cristiano acaba con las divinidades de la naturaleza y, como diría Heine, las convierte en demonios de las épocas posteriores. La tesis de Heine, desarrollada en el marco de un romanticismo tardío, es en este sentido digna de ser traída a colación.

«[La iglesia] erklärte die alten Götter keineswegs, wie es die Philosophen getan, für Chimären, für Ausgeburten des Lugs und des Irrtums, sondern sie hielt sie vielmehr für böse Geister, welche, durch den Sieg Christi vom Lichtgipfel ihrer Macht gestürzt, jetzt auf Erden, im Dunkel alter Tempeltrümmer oder Zauberwälder, ihr Wesen trieben und die schwachen Christenmenschen, die sich hierhin verirrt, durch ihre verführerischen Teufelskünste, durch Wollust und Schönheit, besonders durch Tänze und Gesang, zum Abfall verlockten»<sup>333</sup>.

La victoria de Cristo en contra del genio reproduce, nos dice Heine, una situación familiar en la historia mitológica, esto es, la de la *primera caída* de las divinidades titánicas a manos precisamente de los dioses olímpicos.

«Nur mit wenigen Worten will ich den Leser darauf aufmerksam machen, wie die armen alten Götter, von welchen oben die Rede, zur Zeit des definitiven Sieges des Christentums, also im dritten Jahrhundert, in Verlegenheiten gerieten, die mit älteren

---

<sup>332</sup> El hombre demoníaco, o más precisamente el demonio en el hombre, es silenciado, y esto significa que ante el Hijo del Hombre el “genio” también debe ser silenciado. Cfr. Was ist der Mensch?, en Peterson, «Was ist der Mensch», 133.

<sup>333</sup> [La iglesia] no declaraba en absoluto que los antiguos dioses, como hacían los filósofos, fueran quimeras, engendros del engaño y del error, sino que los tenía por espíritus malignos, que, arrojados por la victoria de Cristo desde la cumbre de la luz de su poder, ahora en la tierra, en la oscuridad de las ruinas de los antiguos templos o de los bosques mágicos, tentaban a la apostasía al débil pueblo cristiano que se extraviaba aquí con sus seductoras artes diabólicas, con la lujuria y la belleza, especialmente con danzas y canciones. Cfr. Heine, *Sämtliche Werke Bd. 10*, 91.

traurigen Zuständen ihres Götterlebens die größte Analogie boten. Sie befanden sich nämlich jetzt in dieselben betrüblichen Notwendigkeiten versetzt, worin sie sich schon weiland befanden, in jener uralten Zeit, in jener revolutionären Epoche, als die Titanen aus dem Gewahrsam des Orkus heraufbrachen und, den Pelion auf den Ossa türmend, den Olymp erkletterten. Sie mußten damals schmählich flüchten, die armen Götter, und unter allerlei Vermummungen verbargen sie sich bei uns auf Erden»<sup>334</sup>.

Semejante simetría no puede dejar de resultar significativa para una reflexión acerca del problema de la secularización. En efecto, parece ser que la primera gran secularización, a saber, la desdivinización de entidades titánicas, se corresponde precisamente con la divinización relativa a la llegada de los dioses olímpicos. Símilmente, y esto confirmaría una de las tesis con la que abrimos el presente capítulo, a saber, el hecho de que a la ulterior divinización del mundo como creación de Dios, cuyo punto de máxima gloria es Cristo, contenido de todo cristianismo, se corresponde un proceso de secularización igual y contrario, el hundimiento de los dioses de la naturaleza añorados por los románticos. La sombra que, según Schiller, ha quedado tras la huida de los dioses es la sombra de Cristo, divinizador y a la vez desdivinizador del mundo.

El cristianismo se configura así claramente como agente secularizador, entretejiendo entre la ausencia de Dios, la huida de los dioses, y la secularización un vínculo mucho más complejo del que el relato ilustrado parece proponer. Sobre semejante retorno de la sombra se expresa también Weber cuando afirma que «die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern,

---

<sup>334</sup> Sólo en pocas palabras llamaré la atención del lector sobre el hecho de que en la época de la victoria definitiva del cristianismo, es decir, en el siglo III, los pobres dioses antiguos, de los que se ha hecho mención más arriba. Se encontraban en apuros que ofrecían la mayor analogía con las antiguas y tristes condiciones de su vida divina, porque ahora se encontraban en las mismas necesidades angustiosas en las que habían estado antes, en aquel tiempo antiguo, en aquella época revolucionaria, cuando los Titanes irrumpieron desde la custodia del Orco, y, apilando Pelión sobre Ossa, escalaron el Olimpo. Tuvieron que huir en desgracia, los pobres dioses, y bajo toda clase de disfraces se escondieron con nosotros en la tierra. Cfr. Heine, 92-93.

streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf»<sup>335</sup>.

Se trata a todos los efectos del retorno de aquello que vuelve siempre al mismo lugar, de la piedra en el camino de la secularización, elemento negativo de la simbolización ilustrada que impide el cierre definitivo y sistemático de la categoría “secularización”. La rítmica de aquello que vuelve siempre al mismo lugar no se describe pues, parafraseando la tesis de Blumenberg, como un camino que de un A teológico lleva hasta un B secularizado, sino que entre estos dos extremos aparecen una y otra vez elementos de fases pretéritas y momentos nunca enteramente superados, elementos que introducen el *retorno de la eternidad* y sobre todo la *eternidad como retorno* en el orden del tiempo escatológico proclamado por el cristianismo.

No sería posible en este lugar analizar exhaustivamente las consecuencias que se derivan de semejante escisión entre mundo y Dios, que debería pasar por lo menos por Lutero y Kierkegaard, así que nos limitaremos a investigar lo que esto significa para nuestro campo.

«Dämonie ist mehr als Krankheit; hinter alles Dämonie steckt ein geheimnisvolles Wissen um etwas, was doch nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden darf. [...] Dem Menschensohn gegenüber müssen sich die Geister als Dämonen demaskieren»<sup>336</sup>.

En este punto, en el que precisamente tiene lugar el nacimiento del cristianismo, hallamos el origen de la *Sehnsucht* romántica, esos dioses que antiguamente habitaban el paisaje se han retirado al campo de la inexistencia, de la palabra, de la poesía: *Ach, nur in dem Feenland der Lieder / Lebt noch deine fabelhafte Spur* [ah, sólo en el país de las hadas de los cantos/ vive aún tu huella fabulosa]. La huella de los dioses se retira del mundo para pasar al mundo de la canción, dejando tras sí una sombra, un mundo ensombrecido: *Ach, von jenem lebenswarmen Bilde / Blieb der Schatten nur zurück* [ay, de aquella imagen cálida de vida sólo la sombra quedó].

---

<sup>335</sup> Los antiguos y numerosos dioses, desencantados y por lo tanto en forma de poderes impersonales, se levantan de sus tumbas, luchan por el poder sobre nuestras vidas, y comienzan de nuevo entre ellos su eterna lucha. Cfr. Weber, *Gesamtausgabe B. 17*, 101.

<sup>336</sup> La posesión demoniaca es más que una enfermedad; detrás de toda posesión demoniaca hay un conocimiento misterioso de algo que, al fin y al cabo, no debe conocerse, sino sólo creerse. Para el Hijo del Hombre los espíritus deben desenmascarse como demonios. Cfr. Peterson, «Was ist der Mensch», 134.

El cristianismo introduce no solo, como vimos, una separación entre Dios y mundo, con el consecuente silenciamiento de lo demónico y genial del hombre, sino que también introduce una figura fundamental del retraso, el katechon. Es decir, a la venida de Cristo y al hundimiento de los dioses no se corresponde una disrupción inmediata del tiempo, el comienzo del tiempo mesiánico que anuncia el mensaje paulino el “*tempo es breve*”, un acortamiento salvífico conforme a la fórmula «il tempo che il tempo ci mette per finire», en definitiva «il tempo che ci resta»<sup>337</sup>.

Sino que más bien, y esto ya en Pablo, la figura apocalíptica se acompaña del retraso katechónico. la proto-Modernidad que situamos en Pablo se inscribe en el tiempo directamente mediante la cifra de un retraso. Al hundimiento de los dioses primitivos, a la (des)aparición del Dios de la trascendencia le es inherente un aplazamiento constitutivo: frente a la contemporaneidad de los dioses naturales hallamos ahora el aplazamiento del *deus absconditus*, el Dios que siempre retrasa su parusía, generando, por ejemplo en el caso del mesianismo judío, esa *Leben im Aufschub* que Scholem no dejará de subrayar como elemento constitutivo de todo mesianismo<sup>338</sup>. Entendemos ahora mejor la lamentación hölderliniana “*wir kommen zu spät*”: efectivamente, no solo los modernos llegan tarde para los dioses, sino que están hundidos en un orden simbólico-temporal cuyo rasgo fundamental es precisamente el de un aplazamiento de toda *Erfüllung* del tiempo.

En este punto situamos el anhelo de toda religión política a la restauración de ese lazo místico entre sangre, pueblo, territorio y dioses, garantizado por la figura del soberano unificado en cuerpo natural y cuerpo político. Los dioses que retornan para incorporarse en el soberano, o en el dispositivo de la soberanía, no son sin embargo los dioses de la legitimación y de la fundamentación, sino que son los dioses oscuros de la Noche del Mundo, son los dioses dionisiacos de lo Real.

La teodicea ínsita en la teología de las religiones políticas se muestra como teodicea negativa, es decir prueba de que el mundo es dominado no por una divinidad benévola hacia el hombre, sino que es habitado por una divinidad oscura, positivamente

---

<sup>337</sup> Agamben, *Il tempo che resta. Un commento della Lettera ai Romani*, 67-68.

<sup>338</sup> Scholem, «Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum (1951)», 167.

mala y embriagada del éxtasis de lo real, cuyo goce no es otro que el que se deriva de la destrucción.

Recordemos el *quod principii placuit* del que nos habla Kantorowicz<sup>339</sup> y apliquémoslo al presente escenario: experimentaremos entonces un temblor frente al hecho de que «what pleases the Prince has the power of law». Si por un lado se trata de un *ästhetisches Grüseln*<sup>340</sup>, del tremor estético que Heine imagina frente a una bacanal, frente a una orgía del goce soberano desenfrenado, por el otro, se convierte rápidamente en la consciencia de estar a merced de la *Trunkenheit* propia de la mitología gnóstica, la embriaguez malvada de la Noche del Mundo.

Los dioses que retornan son dioses obscenos y feroces, que piden víctimas y escogen enemigos cuyo sacrificio no logra aplacar su ira. La lectura ingenua de las religiones políticas como la única manera de fundamentación del poder contempla una divinidad benévola que retorna en una época de secularización para salvar a los hijos de los horrores de una guerra civil mundial. La promesa de la parusía, cumplimiento final de la escatología política, es la ficción de la instauración de un nuevo reino teológico-político en el que el katechon frena el mal y anuda la historia, y permita lidiar con la aparición de un real para la historia que es la guerra total, la emergencia de una dimensión fuera de todo discurso europeo, fuera de toda teodicea posible que, sin embargo, se ha descubierto a la vez imposible de aceptar e imposible de eliminar.

Lo que parece estar aquí en juego es la cuestión de lo real en la historia como punto de inversión de la teodicea clásica. Si la pregunta que está en filigrana, de manera más o menos explícita, en la literatura de prisioneros de la primera mitad del siglo XX es sin duda el ¿por qué yo?, tanto en su variante negativa como positiva, es decir, tanto el ¿por qué yo tuve que sufrir? cuanto, sobre todo, el ¿por qué yo tuve que sobrevivir? Sin embargo, la pregunta que se despliega en el campo de la filosofía y de la teología de la historia, es la de ¿cómo fue posible?

En efecto, creemos que susodicho planteamiento, que calificamos de “ingenuo” es un esquema que no funciona. Lo que debería ser teodicea se transforma en teodicea negativa, no de la ausencia de dioses, sino más bien teología como prueba de la violencia

---

<sup>339</sup> Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 103 y 151.

<sup>340</sup> Heine, *Sämtliche Werke Bd. 10*, 99.

divina y el correspondiente desamparo humano. Ese real que se ha detectado como insoslayable, quiebre definitivo de la teodicea, no se frena mediante la apelación a un punto trascendente desde el cual se produce la institución de lo simbólico, sino que las dos instancias se superponen indefectiblemente: el recurso a lo divino tiene como resultado la reaparición de la violencia absoluta, los dioses que retornan son la manifestación del horror, la cara de lo real es la cara de los dioses.

La guerra total, la guerra civil, los campos de exterminio, es la cara imposible de la teodicea. Ésta, sin embargo, se ha convertido en *la* expresión del discurso teológico por definición: según una dialéctica del retorno de lo terrorífico, precisamente la vuelta de lo divino para la detención del mal se torna un juego de sombras. Lo que parecían ser dos instancias distintas y separadas, se muestra como una imagen especular, generando un dispositivo dialéctico a la manera del *pharmakon*, veneno y remedio a la vez, según el cual la teodicea como detención se convierte en teodicea negativa como catástrofe y Apocalipsis.

La aparición del mal radical bajo la efigie de los mismos dioses que lo tendrían que impedir no produce, sin embargo, Apocalipsis alguno en el horizonte bíblico de la soteriología, de la misma manera en la que «das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert »noch« möglich sind, ist kein philosophisches»<sup>341</sup>, sino que se trata de una apocalíptica profana, vaciada de su sentido religioso como interrupción sagrada del tiempo, llena de esperanza como salvación, y se reduce a un *asombro* ni filosófico ni cristiano que hunde a la humanidad en el horror del goce divino.

En el *Mann ohne Eigenschaften* de Robert Musil hallamos esta dialéctica en lo relativo al círculo de Hans Sepp, representante del pangermanismo y promotor del irracionalismo, del antisemitismo y de cierto esteticismo de comienzos de siglo. Estas son las palabras de Gerda, miembro del círculo, que dirige a su padre, Leo Fischel, hombre de negocios y director de banco:

«Du siehst das natürlich als ein Rationalist an und für mich ist gerade das Irrationale (über alle Berechnung Hinausgehende) an dem, was jetzt geschieht, das Bezaubernde!» [...]

---

<sup>341</sup> El asombro de que las cosas que vivimos sean posibles “todavía” en el siglo XX no es filosófico. Cfr. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», 697.

was jetzt geschieht,« setzte Gerda ihren Satz weiter fort »erhebt über die Vernunft. So wie ein Gedicht oder die Liebe über die Händel der Welt erheben»<sup>342</sup>.

Hans Sepp, que acabará suicidándose en un episodio que veremos a continuación, es perfectamente descrito en el párrafo siguiente en sus rasgos fundamentales, que son a la vez los sintomáticos del comienzo de siglo:

«Eines Tages lernte sie den christgermanischen Kreis junger Leute kennen, dem Hans Sepp angehörte, und fühlte sich mit einemmal in ihrer wahren Heimat. Es wäre schwer zu sagen, woran diese jungen Menschen glaubten; sie bildeten eine jener unzähligen kleinen, unabgegrenzten freien Geistessekten, von denen die deutsche Jugend seit dem Zerfall des humanistischen Ideals wimmelt. Sie waren keine Rasseantisemiten, sondern Gegner der »jüdischen Gesinnung«, worunter sie Kapitalismus und Sozialismus, Wissenschaft, Vernunft, Elternmacht und -anmaßung, Rechnen, Psychologie und Skepsis verstanden. Ihr Hauptlehrstück war das »Symbol«; soweit Ulrich folgen konnte, und er hatte ja einiges Verständnis für derlei Dinge, nannten sie Symbol die großen Gebilde der Gnade, durch die das Verwirrte und Verzwegte des Lebens, wie Hans Sepp sagte, klar und groß wird, die den Lärm der Sinne verdrängen und die Stirn in den Strömen der Jenseitigkeit netzen. Den Isenheimer Altar, die ägyptischen Pyramiden und Novalis nannten sie so; Beethoven und Stefan George ließen sie als Andeutungen gelten, und was ein Symbol, in nüchternen Worten ausgedrückt, sei, das sagten sie nicht, erstens weil sich Symbole in nüchternen Worten nicht ausdrücken lassen, zweitens weil Arier nicht nüchtern sein dürfen, weshalb ihnen im letzten Jahrhundert nur Andeutungen von Symbolen gelungen sind, und drittens weil es eben Jahrhunderte gibt, die den menschenfernen Augenblick der Gnade im menschenfernen Menschen nur noch spärlich hervorbringen»<sup>343</sup>.

---

<sup>342</sup> ¡Lo ves, por supuesto, como un racionalista, y para mí es precisamente lo irracional (ir más allá de todo cálculo) en lo que está sucediendo ahora, lo que resulta encantador! [...] lo que está ocurriendo ahora - continuó Gerda su frase- se eleva por encima de la razón. Al igual que un poema o el amor se elevan por encima de los asuntos del mundo. Cfr. Musil, *Gesammelte Werke: Der Mann ohne Eigenschaften*, 1607.

<sup>343</sup> Un día se encontró con el círculo de jóvenes germánicos cristianos al que pertenecía Hans Sepp, y de inmediato sintió que estaba en su verdadero hogar. Sería difícil decir en qué creían estos jóvenes; formaban una de esas innumerables pequeñas e ilimitadas sectas libres de la mente que merodean la juventud alemana desde la desintegración del ideal humanista. No eran antisemitas raciales, sino adversarios del “modo de

Si en términos eminentemente históricos para Musil semejantes propuestas representaban una prefiguración de la catástrofe, para nosotros adquieren un alcance superlativo, en tanto en cuanto describen un acontecimiento no solo de la historia humana concreta y enraizada en el siglo XX, sino que se inscriben a la vez en la dimensión de la filosofía y de la teología de la historia. Representan en definitiva la irrupción de lo irracional en la historia como teodicea negativa.

El hecho de que el siglo XX sea testigo del retorno de los dioses oscuros no tiene que ser visto como una función especular de la teodicea clásica, suponiendo de esta forma un plan divino organizado teratológicamente, sino más bien la irrupción de aquello que precisamente se halla *über alle Berechnung Hinausgehende*, fuera de toda cuenta, de todo cálculo, proyecto y planificación. De nada sirven entonces los reproches del pragmático Leo Fischel a su hija Gerda, sobre la racionalidad y el cálculo egoísta como forma de organización del lazo social: en los discursos de Gerda ya se presiente la *Trunkenheit* gnóstica que, más allá de toda racionalidad e instinto de supervivencia, será la cifra de sus años venideros.

Asistimos al fin del proyecto ilustrado, al fracaso de la teodicea racional que, no hay que olvidar, es fomentado, por otra parte, por la introducción de una dimensión irracional en la cual la estética reviste un papel clave, como se intuye no solo a partir de las palabras de la joven entusiasta y su referencia a la poesía y al amor, sino también, y quizás todavía más, a partir del suicidio de su mentor. He aquí los primeros pasos hacia el fin inevitable de Hans Sepp, cuyo empuje estético le lleva a concebir el suicidio solo como acto extremo frente a la naturaleza y al paisaje:

---

pensar judío”, por el que entendían el capitalismo y el socialismo, la ciencia, la razón, el poder y la pretensión de los padres, la aritmética, la psicología y el escepticismo. Su doctrina principal era el “símbolo”; hasta donde Ulrich podía seguirlo, y tenía cierta comprensión de tales cosas, llamaban símbolo a las grandes formaciones de la gracia a través de las cuales, como decía Hans Sepp, lo confuso y distorsionado de la vida se vuelve claro y grande, que reprime el ruido de los sentidos y mojan la frente en las corrientes de lo que está más allá. El Altar de Isenheim, las pirámides egipcias y Novalis los llamaron así; A Beethoven y a Stefan George los tuvieron por referencias, y lo que era un símbolo, expresado con palabras sobrias, no lo dijeron, en primer lugar porque los símbolos no pueden expresarse con palabras sobrias, en segundo lugar, porque a los arios no se les permite ser sobrios, por lo que en el último siglo sólo han conseguido dar indicios de símbolos, y en tercer lugar porque precisamente hay siglos que sólo producen escasamente el momento de gracia en el hombre alejado del hombre. Cfr. Musil, 321.

«Er ging zu Fuß durch die Stadt, denn er fühlte sich unfähig, ein Fuhrwerk zu benutzen; er hatte einen weiten Weg vor sich, denn es war ihm aus irgendwelchen Gründen selbstverständlich erschienen, daß er sich nur in der freien Natur töten werde. Er hätte es ja eigentlich auch unterwegs, mitten in der Stadt, tun können; wahrscheinlich schiebt man mit gewissen Feierlichkeiten die Sache doch bloß etwas hinaus, und dazu gehörte für Hans ein letzter Blick ins Freie»<sup>344</sup>.

Es indispensable, para proseguir en la interpretación de las religiones políticas, volver a retrotraerlas a un panorama poblado de dioses, en donde se restituye al elemento mítico toda su fuerza. El problema del mito, no como categoría literaria de la mitografía, sino precisamente como categoría que pertenece al campo de lo teológico-político, es uno de los centros de la querrela de la secularización, que en este sentido posee varios precursores, entre ellos sin duda Walter Benjamin en su *Crítica de la violencia*, que por lo menos según Agamben, representa precisamente el detonante no solo para el texto de Schmitt de 1922, sino también sobre el ensayo sobre el parlamentarismo de 1923<sup>345</sup>.

Ahora bien, el lazo místico que la religión política vendría a reinstaurar pasa por alto un elemento clave que nulifica todo esfuerzo de reinstauración desde el comienzo. Se trata por supuesto de la novedad representada por la religión revelada. En efecto, y ésta es una de las tesis determinantes para una comprensión de la teología de Jacob Taubes, no solo el mito como tal es imposible tras la venida de Cristo, sino que el retorno de la dimensión *Blut und Boden* quiere decir pasar por alto el significado de Israel para la historia universal, a saber, que precisamente en Israel se gesta por primera vez la historicidad como categoría de la disolución de vínculo místico que da pie a toda religión política.

En efecto, hallamos en el nacimiento de la escatología, figura por excelencia de la historicidad propiamente dicha, la imposibilidad de retorno del mito, hallamos ahí la disolución de la corriente mística que atraviesa lo creado y lleva desde el territorio, la

---

<sup>344</sup> Caminó a través de la ciudad, pues se sentía incapaz de utilizar un carruaje; tenía un largo camino que recorrer, pues por alguna razón le había parecido natural matarse solo al aire libre. Podría haberlo hecho en el camino, en medio de la ciudad; probablemente sólo se pospone un poco el asunto con ciertas solemnidades, y para Hans esto incluía una última mirada al aire libre. Cfr. Musil, 1154. Para un análisis de la problemática de la estética frente al paisaje y su relación con la muerte recomendamos Bodei, *Paesaggi sublimi*.

<sup>345</sup> Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*.

*tierra, Heimat* del pueblo, hasta Dios. Como afirma el mismo Taubes en una carta a Schmitt del 24 de noviembre de 1978, «Post Christum natum gibt [es] oder gilt Mythos nicht mehr: „aufgehoben“»<sup>346</sup>. Pero donde mejor y con más fuerza se expresa este planteamiento es sin duda en la *Escatología occidental*, cuyo primer capítulo, titulado *Von Wesen der Eschatologie*, trataremos de explotar para una crítica a la religión política desde la teología apocalíptica.

## La inquietud tras Israel

Para entrar en el proceso de desmitificación que acompaña todo sentimiento escatológico es necesario pasar en primer lugar por Israel como lugar de la revolución.

Para dar comienzo a nuestra argumentación hemos escogido, sin embargo, la obra de Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, reasumiendo la postura mítica en la medida de lo posible, y a partir de ahí definir en qué sentido es necesario remitirnos al Antiguo Testamento para socavar el fundamento de toda mitología.

Dicho sea de paso, en este punto asumimos una contradicción a la que el mismo Taubes parece no sustraerse, a saber, el hecho de definir como punto de no retorno frente a lo mitológico a veces la novedad introducida por Israel y a veces la figura de Cristo. Si tanto en la carta a Schmitt de 1978 citada anteriormente como en el seminario sobre la Carta a los Romanos de 1987 el punto de inflexión es claramente el Nuevo Testamento - en este caso, la figura paulina- en otros textos, como por ejemplo su texto de juventud sobre la escatología occidental, parece retrotraerse directamente a la dimensión teopolítica de Israel.

Si leemos el texto de Tillich y acudimos al capítulo sobre las potencias míticas originarias, cuya fecha de publicación, 1933, nos permite entender hasta qué punto la problemática del mito se inscribe directamente en la de las religiones políticas, veremos en qué manera se define el lazo originario. A pesar de un evidente enraizamiento histórico, su análisis del lazo místico perteneciente al mito parece sin embargo poseer una significación universal.

«Der Ursprung enthält in sich das Gesetz des Kreislaufs: Was von ihm kommt, muß zu ihm zurück. Wo der Ursprung herrscht, kann es das Neue nicht geben. Die Herrschaft

---

<sup>346</sup> Post christum natum no hay o no está ya vigente el mito: “derogado”. Schmitt y Taubes, *Jacob Taubes* — *Carl Schmitt Briefwechsel mit Materialien*, 79.

des Woher macht die Ernsthaftigkeit des Wozu unmöglich. Der Kreislauf kann enger und weiter gespannt sein: Er bleibt Kreislauf»<sup>347</sup>.

La cercanía con respecto al origen determina la pureza. El vínculo directo con el suelo originario, el *Woher* primordial, produce una pureza que se asocia a al problema de la elección: «Der edle Ursprung ist göttlicher Ursprung im Sinne besonderer Erwählung. Je näher ein Mensch dem Ursprung, desto seinsmächtiger, desto edler ist er»<sup>348</sup>. En lo referente a los grupos sociales la cuestión se hace todavía más candente, en tanto que la cercanía de un determinado grupo social a la tierra y su vinculación *inter pares* a través de la sangre habla de la elección divina en el ámbito de lo comunitario.

Ahora bien, para apreciar enteramente la novedad de lo anterior, en efecto, es indispensable introducir la figura de Israel precisamente en este panorama. En efecto, ahí, en el elemento al que se otorgó la *geistliche Unruhe* frente a la historia universal, nos encontramos precisamente con la imposibilidad de constituir un todo y de respetar la sacralidad del lazo mítico de la elección vinculada a la tierra.

La herramienta literaria como siempre juega a favor de la argumentación filosófica: El Thomas Mann de *Joseph und seine Brüder*, un Mann maduro que es capaz de producir una novela semejante a un *midrash* rabínico, proporciona unas líneas preciosas cuyo sujeto trasciende sin duda la simbólica judía, para elevarse a categoría de narración universal. Si *Der Zauberberg* representaba una novela europea, *Joseph und seine Brüder* encarna algo perteneciente a la historia de la humanidad. Nuestro interés hacia la obra, de momento, reside en el hecho de que en el primer volumen Thomas Mann se pregunta por qué Jacob, padre de Joseph,

---

<sup>347</sup> El origen contiene en sí mismo la ley del ciclo: lo que viene de él debe volver a él. Donde domina el origen, no puede existir lo nuevo. El dominio del “de dónde” torna imposible la seriedad del para qué. El ciclo puede estirarse o contraerse: seguirá siendo un ciclo. Cfr. Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, 26.

<sup>348</sup> El origen noble es el origen divino en el sentido de la elección particular. Cuanto más cerca está un hombre del origen, más poderoso es, más noble es. Cfr. Tillich, 25.

«Warum lebte er nicht mit den Seinen als besitzender Bürger in einer der Städte, in Hebron selbst, Urusalim oder Sichem, in einem festen Hause aus Stein und Holz, unter welchem er seine Toten hätte bestatten können?»<sup>349</sup>.

El problema de la falta de estabilidad, que se torna falta de fundamento en el sentido de enraizamiento en la tierra, *Grundlosigkeit* en su sentido profundo, en la que los muertos pueden ser sepultados, y desde las profundidades del hogar proteger a los vivos, le lleva a preguntarse porqué, aun siendo un *nabi*, conduce su vida de manera tan sumamente inquieta,

«als dürfe er nicht bleiben und wurzeln mit den Anderen, als müsse er von Stunde zu Stunde der Weisung gewärtig sein, die ihn antreiben würde, Hütten und Ställe niederzulegen, Gestänge, Filz und Felle den Lastkamelen aufzupacken und weiterzuziehen?» (ibíd.)<sup>350</sup>.

A Jacob le está prohibida la estabilidad de la vida como ciudadano, es consciente de encarnar el ideal diametralmente opuesto al que representa la *polis*, unidad político-mitológica, en donde los dioses caminan entre los hombres. Jacob sirve a un Dios

«dessen Wesen nicht Ruhe und wohnendes Behagen war, einem Gotte der Zukunftspläne, in dessen Willen undeutliche und große, weitreichende Dinge im Werden waren, der eigentlich selbst, zusammen mit seinen brütenden Willens- und Weltplänen, erst im Werden und darum ein Gott der Beunruhigung war, ein Sorgengott, der gesucht sein wollte und für den man sich auf alle Fälle frei, beweglich und in Bereitschaft halten mußte»<sup>351</sup>.

---

<sup>349</sup> ¿Por qué no vivió con los suyos como ciudadano propietario en una de las ciudades, la propia Hebrón, Urusalim o Siquem, en una casa sólida de piedra y madera, bajo la cual hubiera podido enterrar a sus muertos? Cfr. Mann, *Joseph und seine Brüder. Vier Romane in einem Band*, 38.

<sup>350</sup> Como si no pudiera quedarse y arraigar con el resto, como si tuviera que estar atento hora tras hora a la instrucción que le impulsaría a abandonar las cabañas y los establos, a cargar las varas, el fieltro y las pieles en los camellos de carga, y a seguir adelante.

<sup>351</sup> Cuya esencia no era el descanso y la comodidad de la morada, un Dios con planes de futuro, en cuya voluntad se estaban gestando cosas vagas y de gran alcance, que en realidad era él mismo, junto con sus planes de voluntad y del mundo, sólo en ciernes y, por lo tanto, un Dios de la inquietud, un Dios-

No se nos ocurren palabras pertenecientes a la filosofía académica capaces de restituir el sentimiento de urgencia espiritual que es propio del nacimiento de la historia como historia de la apocalíptica.

Vemos cómo el campo de la filosofía, afortunadamente, es mermado en su especificidad tanto por su conmixión con la teología, en contra de todo falso progresismo, como por sus incursiones en la literatura. O más bien habría que decir que se trata de incursiones de la literatura en el campo de la filosofía, cuya metodología, de esta manera, no puede más que alejarse de un cientificismo que solo creen los epígonos de científicos fundadores de un método de investigación que jamás desdeñó recursos metafóricos o directamente teológicos. El análisis de la *geistliche Unruhe*, cuya vertiente filosófica nos interesa en este punto, no se somete de ninguna manera a un método que se pretende más exacto del que proporciona la hermenéutica de las ciencias del espíritu.

«Israel ist das unruhige Element in der Weltgeschichte, der Gärungstoff, der erst eigentlich Geschichte erschafft [...] Den Lebenskreis der ewigen Wiederkehr des Gleichen durchbricht Israel und erschließt so erst die Welt als Geschichte. [...] Die Aeonen der Apokalyptik sind Stufen im Drama der Geschichte, das ganz auf das Ende ausgerichtet ist»<sup>352</sup>.

Se trata de una novedad radical con respecto al Oriente Medio en donde: «Das Leben vollzieht sich in der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Am *Ende* der Geschichte Europas. Da die christlich-apokalyptische Substanz aufgezehrt ist, taucht das Symbol der ewigen Wiederkehr des Gleichen wieder auf»<sup>353</sup>.

Pero la relectura, que aparece con el sentido de la historia, de la circularidad del eterno retorno mítico, supone un giro radical. Se mantienen de hecho las épocas del mundo, los peldaños del tiempo que avanza desde un *tiempo originario* [*Urzeit*] hacia un

---

preocupación que quería ser buscado y por el que había que mantenerse libre, móvil y en disposición a toda costa.

<sup>352</sup> Israel es el elemento inquieto de la historia del mundo, el fermento que crea la historia propiamente dicha [...] Israel rompe el círculo de la vida del eterno retorno de lo mismo y abre así el mundo como historia. [...] Los eones del apocalipsis son etapas del drama de la historia, que se dirige por completo hacia el final. Cfr. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, 15-16.

<sup>353</sup> La vida tiene lugar en el eterno retorno de lo mismo. Al *final* de la historia de Europa. Al consumirse la sustancia apocalíptica cristiana, reaparece el símbolo del eterno retorno de lo mismo. Cfr. Taubes, 15.

*tiempo final* [Endzeit], pero ahora los acontecimientos se inscriben en una historia cósmica que prevé la *unicidad* de todo evento. El paradigma de semejante unicidad es la llegada de Mesías.

En este sentido hay que romper con la comprensión meramente dualística del tiempo cerrado del Oriente Medio frente a la apertura escatológica del tiempo histórico semita, en tanto en cuanto se produce una transferencia de la correspondencia entre tiempo originario y tiempo final: «Auch die Entsprechung von Urzeit und Endzeit stammt aus den orientalischen Mythen vom ewigen Kreislauf. In den Sehnsüchten und Hoffnungen der Apokalyptik klingen viele mythologische Motive auf»<sup>354</sup>.

La verdadera novedad no es representada entonces por el tiempo final como tal, sino más bien por el final del tiempo: si por un lado, el origen es la meta, y en el retorno a Dios vislumbramos algo de las antiguas cosmogonías relacionadas con la apocatástasis y con la *restitutio ad integrum*, el círculo eterno de los orientales no recoge ese *resto* propio de la escatología apocalíptica, es decir la salida, sin posibilidad de retorno, de todo movimiento circular.

El resto al que nos enfrentamos es aquello que *ab initio* permea Israel como lugar de la revolución histórica, y nos permite decir que, efectivamente, ahí se generó el sentido de toda historicidad, a saber, otra manera de experimentar el tiempo como tal. Esto se vincula directamente a la existencia del pueblo elegido como extranjero en este mundo.

Dicho brevemente: Israel, arrojado al desierto, tras la pérdida del espacio y en el desarraigo, se convierte en el pueblo del tiempo. La experiencia del no-lugar representada por el desierto, la ausencia de toda *Heimat* posible, frente al enraizamiento mítico en la naturaleza, convierte al *tiempo* en la nueva patria del pueblo de Israel.

De esta manera, junto con la historia, vemos surgir el tiempo como categoría propiamente dicha, autónoma, desvinculada del movimiento circular, cósmico, relativo a las potencias originales concretas. El tiempo, como Tillich por otra parte no deja de subrayar<sup>355</sup>, se gesta en el pueblo de Israel por vez primera, y nace desvinculándose de la

---

<sup>354</sup> La correspondencia entre los tiempos primitivos y el final de los tiempos proviene también de los mitos orientales del ciclo eterno. En los anhelos y esperanzas de los apocalípticos resuenan muchos motivos mitológicos. Cfr. Taubes, 16.

<sup>355</sup> Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, 26.

señoría del espacio. Su direccionalidad irreversible, condición de posibilidad de la apocalíptica, afirma el predominio del *adonde* (*das Wozu*) frente a la señoría del *de donde* (*das Woher*) que está instalada en el *desde siempre* del origen y sus potencias.

En la unidireccionalidad del tiempo<sup>356</sup> se juega su independencia y su desvinculación con respecto al espacio, y no solo lo que era un círculo se convierte en una línea, sino sobre todo en una *dirección*, que lleva del presente al futuro, cuya conquista no prevé vuelta atrás. Cuando algo es conquistado en el orden del tiempo no se vuelve a perder<sup>357</sup>. El origen deja de ser la meta para tornarse el inicio, siempre en vista del final, y lo que transcurre entre los dos puntos adquiere el nombre de *historia*.

El Ser pierde su carácter ontológico de origen de los seres, a los que eventualmente es necesario, según su ley, volver, sino que sufre un proceso de des-ontologización y se convierte en raíz del proceso histórico, esto es, la creación: «So konnte das Judentum zum „Volk ohne Raum“ werden, ohne zu Grunde zu gehen. Es wurde zum „Volk der Zeit“ und der Überwindung des Nebeneinander und Gegeneinander der Räume»<sup>358</sup>.

La dimensión temporal que sale al paso es la del *futuro*, patria verdadera, pero al mismo tiempo ausente de toda escatología, hogar del *final del tiempo* y de la espera próxima que caracteriza la falta constitutiva de suelo que hallamos en el origen de la historicidad. La dimensión del futuro es entonces la patria del que por definición es apátrida, extranjero, ajeno a todo vínculo místico entre sangre, suelo, y trascendencia. Definir el desierto como el lugar de la revelación significa entonces situar la relación con la trascendencia en una dimensión absolutamente inservible para el enraizamiento de un pueblo en un territorio, ya que el desierto, como Taubes no deja de subrayar, es el no-lugar por definición. La experiencia del exilio apátrida trabaja como una piedra en el

---

<sup>356</sup> Sobre esto cfr. también Weininger, *Über die Letzen Dinge*.

<sup>357</sup> Esto no quiere decir ni mucho menos que en la historia *nada* se pierde en el sentido de las tesis de Benjamin. Significa precisamente que es necesario luchar por un concepto de historia en el que también lo perdido tenga su voz. Si lo olvidado por la historia volviera al origen y fuera reabsorbido por las potencias míticas no habría necesidad de una ética del historiador. Es justamente porque lo perdido no retorna al origen, sino que persiste en el orden de la historia, por lo que no podemos asociar esta concepción del tiempo al progresismo más tosco.

<sup>358</sup> Así, el judaísmo podría convertirse en el “pueblo sin espacio” sin hundirse. Se convirtió en el “pueblo del tiempo” y del triunfo de la yuxtaposición y oposición de espacios. Cfr. Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, 30.

camino del enlazamiento definitivo requerido por la mística del *Blut und Boden* y asimismo por la de toda religión política: se resiste.

La simbolización ligada al nomos de la tierra es interrumpida una y otra vez por la dimensión apocalíptica negativa que resulta del enfrentarse seriamente al significado de Israel para la historia universal: «Immer wird Israel daran erinnert, daß es nicht “Herr” des Landes ist»<sup>359</sup>.

El nacimiento mismo de la historicidad muestra pues, a posteriori, la separación irreparable y originaria entre naturaleza e historia que constituye lo humano. La humanidad, que solo aparece pues como tal en la historicidad, se expresa precisamente en la extranjería y en la enajenación del ser humano con respecto al mundo, representada simbólicamente por el desecho, por el *Geworfensein* que se encarna por primera vez por el extranjero Abraham frente al desierto:

«Abraham ist ein Fremdling auf Erden, Ländern und Völkern fremd, denen er begegnet. Das Geschlecht Abrahams betrachtet sich nicht als zu den Völkern gehörig, sondern als Nicht-Volk. Und eben dies sagt auch der Name Hebräer» (ibíd)<sup>360</sup>.

La referencia que nos vemos obligados a citar introduce un tipo de espacialidad, y consecuentemente de temporalidad muy distinta: «Pero Jehová había dicho a Abram: Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré» [Génesis 12, 1]. Frente al *nostos* de Odiseo, viaje de vuelta a casa, nostálgico, prueba de un movimiento y de una temporalidad circulares que recalcan la ciclicidad de los movimientos estelares, nos encontramos ahora con un viaje más bien planetario, esto es, errabundo, testigo de una apertura al futuro que pasa por la no-espacialidad intrínseca al desierto al que Abraham se ve arrojado.

Su estado de desecho no prevé vuelta a casa, existe más allá de toda nostalgia, como asimismo de todo anhelo romántico hacia una arcadia en donde el lazo mítico y sagrado se ve confirmado por la presencia de dioses que, disfrazados de humano, andan

---

<sup>359</sup> Siempre se recuerda a Israel que no es “señor” de la tierra. Cfr. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, 17.

<sup>360</sup> Abraham es un extranjero en la tierra, un extraño para los países y pueblos que encuentra. La estirpe de Abraham no se considera a sí misma como perteneciente a los pueblos, sino como un no-pueblo. Y esto es precisamente lo que dice el nombre de hebreo.

por la tierra. En términos de la filosofía moderna Taubes traza la misma distinción cualitativa en el desplazamiento de Hegel a Marx, siendo este último el descubridor del continente de la historia. Si la *Fenomenología del Espíritu*, asimilada por Taubes a una «Odyssee des Bewußtseins, [...] beschreibt den Weg des Bewußtseins durch die Geschichte, in deren Verlauf aber die Zeit getilgt wird» -por el contrario- «Marx und Schelling aber sprechen gemeinsam *contra* Hegel von „Vorgeschichte“ und „Geschichte“»<sup>361</sup>.

Ni la referencia a Odiseo ni el paso hacia una distinción neta entre prehistoria e historia puede dejarnos indiferentes. La cualidad esencialmente de *deus absconditus* del Dios revelado, valga la paradoja, que rompe la temporalidad oriental y reparte el tiempo del mundo entre un *antes* y un *después*, en decir entre prehistoria e historia, se compagina perfectamente con la revelación en el desierto, lugar del desarraigo espacial y por ende de la abertura hacia un tiempo cualitativamente distinto.

Paralelamente al pueblo en exilio, cuya relación con la nomicidad jamás pasa por la tierra sino por la revelación, distinguimos como correlato indispensable de la historicidad la noción del Dios en exilio, es decir el Dios extranjero. En este sentido la gnosis mítica resurge con fuerza en el corazón de la temporalidad teológico-política, pero esta vez de manera enteramente opuesta a la que plantea Voegelin en sus análisis sobre el significado de la herejía gnóstica para la modernidad: «Im Exil wird der unsichtbare Gott der Wüste zum Weltgott, der die Geschichte der Welt lenkt» (ibíd.)<sup>362</sup>.

El paso por Israel, por el nacimiento de la historicidad y por la escatología nos permite abordar entonces la cuestión del retorno de lo mítico de una manera más profunda. Entendemos ahora porqué el retorno de lo mítico, que parece situarse como un real para la historia, es decir como aquel elemento de la fuerza extática perteneciente a la Noche del Mundo que retorna, no tiene en cuenta la escisión originaria de la humanidad y la dimensión extática en sí misma. Como dijimos, Israel no representa un *avance* con respecto a lo mítico, concepción más bien propia de una filosofía de la historia

---

<sup>361</sup> Odisea de la conciencia, [...] describe el camino de la conciencia a través de la historia, en el curso del cual, sin embargo, el tiempo se borra -por el contrario-Marx y Schelling, sin embargo, hablan juntos *contra* Hegel de “prehistoria” e “historia”. Cfr. Taubes, «Zur Konjunktur des Polytheismus»; Ahora en Id., *Vom Kult zur Kultur*, 347.

<sup>362</sup> En el exilio el Dios invisible del desierto se convierte en el Dios-mundo que dirige la historia del mundo.

progresista, sino más bien una expresión de la *Nachträglichkeit* inherente al tiempo humano.

Israel representa, pues, un aparecer a posteriori de una separación entre sangre y suelo, entre nomos y tierra, entre inmanencia y trascendencia, que, presente desde el origen como punto ciego de la humanidad, aparece en su forma realizada en el exilio de Abraham<sup>363</sup>. La historicidad como unidad de la dimensión humana, embebida de una gnosis cuyo aporte irrenunciable es la extranjería constitutiva de la Vida sobre la tierra, es de esta manera absolutamente incompatible con la posibilidad de una religión política. La separación entre *Blut und Boden* es originaria, radical, irreparable. La aspiración romántica al retorno de los dioses no solo está destinada al fracaso, sino que se configura desde el comienzo como una tentativa fracasada, y las razones no han de adscribirse al dominio de la técnica o a la secularización, sino más bien al *retraso* propio de toda historicidad con respecto a la Noche del Mundo y al Éxtasis.

El “nosotros” del *wir kommen zu spät* no ha de referirse, pues, a la Modernidad como lugar o época de la des-divinización, sino que se trata de un “nosotros” universal, humano, que, *ab origine* se halla esencialmente despegado y desvinculado de toda *presencia* divina. Así, parafraseando a Schiller, no solo los dioses no ofrecen ninguna garantía, sino que, frente a la humanidad exiliada en la historicidad, la *sombra* es su modalidad propia de existencia.

Schelling, en sus *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* de 1803, aporta una argumentación acerca de la relación entre la a-historicidad del mito y la esencial historicidad del cristianismo que para nuestra perspectiva resulta de extremo interés. Concretamente nos centramos en la octava clase, titulada programáticamente *Über die historische Konstruktion des Christentum*, en la que la argumentación adquiere un carácter tajante.

El argumento del filósofo alemán introduce de entrada la mitología del mundo griego como un mundo cerrado de símbolos, en el que la infinitud [*Unendlichkeit*] es vista y se halla siempre subordinada a la finitud [*Endlichkeit*], y los dioses mismos representan

---

<sup>363</sup> Cfr. sobre este punto Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 14: Order and History, Volume I, Israel and Revelation*.

el mundo en su estabilidad, son símbolos de una naturaleza más elevada cuya forma permanece inmutada.

En la cosmicidad griega no encontramos por ende la necesidad de una figura katechónica, ya que los propios dioses son imagen de una naturaleza estable, sólida e infinita solo en tanto en cuanto se inscribe en la finitud. Esto es decir que el mundo griego no conoce la fragilidad del tiempo ni tampoco su dimensión abismal, que, a pesar de introducirse en Occidente a partir de la Revolución científica, se halla ya contenida en potencia en el paso a la subordinación de la finitud a la infinitud temporal propia de la religión revelada.

El paso hacia una religión que «auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht»<sup>364</sup>, que subordina la finitud a la infinitud, es radical y no permite vuelta atrás. La fragilidad constitutiva de la infinitud temporal transforma, de manera totalmente antimítica, las formas de aparición de los entes, de la divinidad y de las instituciones, determinaciones pasajeras que adquieren a partir de ahora un carácter histórico. De manera aparentemente contradictoria el descubrimiento de la infinitud inmediata se vincula indisolublemente a la aparición de las formas históricas y a la aparición de la frágil transitoriedad de lo existente. En palabras de Schelling:

«Die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend, nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbart, und deren flüchtige Erscheinung allein durch den Glauben festgehalten werden kann, niemals aber in eine absolute Gegenwart verwandelt wird» (ibíd.)<sup>365</sup>.

La fragilidad de lo existente, aparecida ahora bajo la cifra de la infinitud, es decir, en su concreción histórica, requiere ahora la figura del retraso, cuya función principal es la de suplir la falta de estabilidad perdida con la huida de los dioses y de la naturaleza que ya se ha tornado historia. El katechon personifica en este punto la ausencia de los dioses

---

<sup>364</sup> Va al infinito directamente en sí mismo. Cfr. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 618.

<sup>365</sup> Las figuras no permanentes, sino aparentes, no seres naturales eternos, sino figuras históricas, en las que la Divinidad se revela sólo temporalmente, y cuya fugaz aparición puede ser sostenida sólo por la fe, pero nunca se transforma en una presencia absoluta.

antiguos, y es puesto en marcha a partir de un principio de lugartenencia que no responde a la divinidad trascendente, sino más bien a los dioses ausentes.

La función de estabilidad frente a un tiempo frágil, que se ha descubierto intrínsecamente apocalíptico, es personificada ahora por una figura teológico-política cuya religiosidad nos aparece de manera más clara. En el interior del panorama de las religiones políticas la no aceptación de la transitoriedad de lo existente, es decir de la historicidad que acompaña toda escatología, torna posible el retorno de una dimensión mítica bajo la forma del katechon, sustituto funcional, es decir sintomático, de aquellas «bleibende unwandelbare Gestalten» (ibíd.) que poblaban el universo antiguo. Más adelante estudiaremos de qué manera la escatología entendida de manera radical configura una salida, esto es, una precipitación, frente a semejante planteamiento.

Taubes retoma la argumentación de Schelling en su artículo *Zur Konjunktur des Polytheismus*, y apoya, de manera decididamente contradictoria a lo que dirá en otro punto del que nos ocuparemos más adelante, la esencia histórica del cristianismo frente a cierto retorno del politeísmo que detecta en *Lob des Polytheismus* de Odo Marquard<sup>366</sup>. La historia, recién nacida a partir de la visión cristiana, «ist nicht nur eine neue Optik auf eine an sich gleichbleibende Wirklichkeit, sondern sie ist ein Index einer sich wandelnden Wirklichkeit»<sup>367</sup>.

La realidad cambiante es la contrapartida de lo que hemos llamado aquí, en aras de la consistencia terminológica de nuestro texto, la fragilidad temporal que permea toda cosmovisión fundada en la historia. En definitiva, todo retorno al mito *post Christum* desemboca en una ilusión: el concepto de tiempo des-mitificado introduce una novedad cuya dimensión abismal impide toda vuelta a la armonía entre tierra, sangre y suelo cuyos peligros no hemos, sin embargo, dejado la subrayar. En efecto, el sueño de una vida que no se inscriba jamás en lo simbólico, por su propia naturaleza ajeno al mundo, el sueño de un mundo en el que los dioses pueden mantener una relación directa con el hombre, no solo es una proyección ilusoria, sino que se trata de un sueño que conlleva una dimensión terrorífica.

---

<sup>366</sup> Para un análisis de estos materiales cfr. Stimilli, *Jacob Taubes: Sovranità e Tempo Messianico*, 184-94.

<sup>367</sup> No sólo es una nueva mirada a una realidad que sigue siendo la misma, sino que es un índice de una realidad cambiante. Cfr. Taubes, «Zur Konjunktur des Polytheismus»; Ahora en Id., *Vom Kult zur Kultur*, 345.

El proyectar retrospectivamente un mundo mítico en el que la ya-siempre acontecida separación entre naturaleza e historia, que como vimos aparece *nachträglich* en el cristianismo, aún no se ha producido, pasa por alto no solo la idea de que «*post Christum* die Götter nicht angerufen, sondern nur noch beschworen werden können»<sup>368</sup>, sino la consideración de que la evocación de la sombra mediante la poesía siempre fue la única manera de acercarse a los dioses.

El paso de la invocación a la evocación, en el que la estética juega por supuesto un papel clave en tanto que, a la manera de un papel de tornasol, recoge en la poesía romántica dicho tránsito, recordemos los versos del mundo bello de Schiller, es entonces una proyección retrospectiva cuyo carácter imaginario repite el paso del estadio de naturaleza hobbesiano al contrato social, punto de entrada en la dimensión histórica.

Nuevamente Schelling señala hasta qué punto esta misma conceptualización es deudora del universo mítico. Frente a ésta se sitúan nuevamente la teología y la religión como testigos de la historicidad:

«Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Kultur herkamte [...] Ich halte den Zustand der Kultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts [...] die besondern Formen des Christentums, in welchen die Religion unter uns existiert, nur geschichtlich erkannt werden können»<sup>369</sup>.

### **Un lugar que nunca estuvo vacío**

Ahora bien, nos enfrentamos en este punto con un problema de orden estrictamente teórico, el que se refiere a la dificultad de hacer abstracción de una *historicidad* como tal. Con este problema se tropiezan, quizás sin solución, la filosofía y la teología de la historia, y concretamente la escatología. En el proceder del tiempo de la vida y del tiempo del mundo no hay nada que puede llevar hasta pensar o creer en un orden de cosas últimas. Éstas sufren de la misma paradoja que la que afecta al concepto con respecto a la variedad del mundo, a saber, el hecho de que a su multiplicidad no le es

---

<sup>368</sup> *Post Christum* los dioses no pueden ser invocados, sino tan sólo evocados. Cfr. Taubes, «Zur Konjunktur des Polytheismus»; Ahora en Id., *Vom Kult zur Kultur*, 347.

<sup>369</sup> No hay estado de barbarie que no se haya originado en una cultura sumergida [...] Considero que el estado de cultura es, a todas luces, el primero del género humano [...] las formas particulares del cristianismo en que existe la religión entre nosotros sólo pueden conocerse históricamente. Cfr. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 617.

intrínseca, en ningún momento, la posibilidad de una abstracción categorial. De la multiplicidad de los entes no se deriva en primera instancia la unidad de un concepto que los reúna. De la misma manera, de todas las catástrofes naturales, históricas, de todas las muertes particulares no se deriva inmediatamente el sentido de la escatología. El abismo que separa todo final particular de la posibilidad de unas cosas últimas escatológicamente orientadas es irreconciliable. El íncipit de la *Abendländische Eschatologie* es muy claro: «Nach dem Wesen der Geschichte ist gefragt. Die Frage nach dem Wesen der Geschichte kümmert sich nicht um einzelne Ereignisse in der Geschichte, um Schlachten, Siege, Niederlagen, Verträge, um Geschehnisse in der Politik, um Verflechtungen in der Wirtschaft, um Gestaltungen in Kunst und Religion, um Ergebnisse wissenschaftlicher Erkenntnis»<sup>370</sup>.

Para introducir la temática temporal en la cuestión de las religiones políticas es necesario referirse a la lectura del gnosticismo, especialmente en su declinación joaquinita que, según Voegelin, está en la base de cierta ciencia política<sup>371</sup>. La tesis de la immanentización del eschaton, basada en el doble presupuesto de la abstracción virtual de un *eidos* de la historia acompañado de un factor de *certidumbre* acerca de la veracidad y validez de su *télos*, reviste un interés teórico indudable:

«Aus der joachitischen Immanentisierung ergibt sich ein theoretisches Problem, das weder im Altertum noch im orthodoxen Christentum vorkommt, nämlich das Problem eines Eidos in der Geschichte. [...] Die soteriologische Wahrheit des Christentums bricht dann mit dem Rhythmus der Existenz. Jenseits von temporalen Erfolgen und Mißerfolgen liegt die übernatürliche Bestimmung des Menschen, die Vollendung durch die Gnade im Jenseits. Mensch und Menschheit haben jetzt eine Erfüllung, aber sie liegt jenseits der Natur. Auch hier gibt es also kein Eidos der Geschichte, weil die eschatologische Übernatur keine Natur im philosophischen, immanenten Sinne ist. Das Problem eines Eidos in der Geschichte tritt erst auf, wenn die christliche transzendente Erfüllung immanentisiert wird. Eine solche immanentistische Hypostase des Eschaton ist jedoch

---

<sup>370</sup> Se interroga sobre la esencia de la historia. La pregunta sobre la esencia de la historia no se refiere a los acontecimientos individuales de la historia, a las batallas, las victorias, las derrotas, los tratados, a los acontecimientos de la política, a las interconexiones de la economía, a las formas del arte y la religión, a los resultados del conocimiento científico. Cfr. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, 3.

<sup>371</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*.

ein theoretischer Trugschluß. Denn Dinge sind nicht Dinge, noch haben sie ein Wesen, durch willkürliche Erklärungen. Der Ablauf der Geschichte sich in die unbekannte Zukunft erstreckt. Der Sinn der Geschichte ist also eine Illusion; und dieses illusorische Eidos wird dadurch geschaffen, daß man ein Glaubenssymbol so behandelt, als wäre es eine Aussage über einen Gegenstand immanenter Erfahrung»<sup>372</sup>.

La certidumbre que la fe en un eschaton inmanente desprende se funda en la alegoría del viaje del peregrino, sin tener en cuenta, sin embargo, el factor insoslayable de incertidumbre que no solo deriva de la imposibilidad de concebir la historia como un todo, cuya consecuencia última es la postulación de una filosofía de la historia *como si* semejante abstracción fuera posible, sino también de incertidumbre causada por la esencia misma del cristianismo como religión revelada.

«Ungewißheit ist das eigentliche Wesen des Christentums. Das Gefühl der Sicherheit in “einer Welt voller Götter” geht mit den Göttern selbst verloren. Durch die De-Divinisierung der Welt wird die Kommunikation mit dem welttranszendenten Gott auf die schwache Bindung des Glaubens im Sinne von Hebr. 11, 1 als der Substanz der erhoffen und des Beweises der ungeschauten Dinge beschränkt»<sup>373</sup>.

Las reflexiones sobre la realidad del katechon no pueden prescindir de semejantes consideraciones. En la invocación de la certidumbre, o más bien del encubrimiento de la

---

<sup>372</sup> De la inmanentización joquinista surge un problema teórico que no se da ni en la antigüedad ni en el cristianismo ortodoxo, a saber, el problema de un *eidos* en la historia. [...] La verdad soteriológica del cristianismo rompe entonces con el ritmo de la existencia. Más allá de los éxitos y fracasos temporales está la destinación sobrenatural del hombre, la consumación por la gracia en el más allá. El hombre y la humanidad tienen ahora una realización, pero está más allá de la naturaleza. Así que, de nuevo, no hay *eidos* de la historia, porque la supernaturaleza escatológica no es la naturaleza en el sentido filosófico e inmanente. El problema de un *eidos* en la historia sólo se plantea cuando se inmanentiza la realización trascendente cristiana. Sin embargo, esta hipóstasis inmanentista del eschaton es una falacia teórica. Porque las cosas no son cosas, ni tienen una esencia, por explicaciones arbitrarias. El curso de la historia se extiende hacia un futuro desconocido. El sentido de la historia, pues, es una ilusión; y este *eidos* ilusorio se crea al tratar un símbolo de fe como si fuera una declaración sobre un objeto de experiencia inmanente. Cfr. Voegelin, 174-75.

<sup>373</sup> La incertidumbre es la esencia misma del cristianismo. El sentimiento de seguridad en “un mundo lleno de dioses” se pierde con los mismos dioses. A través de la des-divinización del mundo, la comunicación con el Dios trascendente del mundo se limita al débil vínculo de la fe en el sentido de Heb. 11, 1 como la sustancia de las cosas esperadas y la evidencia de las cosas no vistas. Cfr. Voegelin, 178.

incertidumbre, podemos oír la convicción, en este sentido enteramente anticristiana, de Schmitt cuando afirma, en la entrada del 19 de diciembre de 1947 de su *Glossarium*: «Zu κατέχων: ich glaube an den Katechon; er ist für mich die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden. [...] Man muß für jede Epoche der letzten 1948 Jahre den katechon nennen können. Der Platz war niemals unbesetzt, sonst wären wir nicht mehr vorhanden»<sup>374</sup>.

La dialéctica entre *certidumbre* e *incertidumbre*, como factor determinante para una relación filosófica con la filosofía de la historia se deriva directamente de aquel *creer* y *no creer*, también en su forma reflexiva de *creerse* y *no creerse*, al que apuntamos anteriormente como momento fundamental de la soberanía. En este sentido la expresión schmittiana encaja a la perfección con la topología de nuestro planteamiento: «Der Platz war niemals unbesetzt», he aquí la expresión más concreta de una dialéctica entre *lugar ocupado* y *lugar vacío* en la que no hemos dejado de insistir. Para una lectura de la religión política como momento de identificación, en términos de Kantorowicz, entre cuerpo natural y cuerpo político, es decir identificación entre el Rey y el rey, es sin duda clave la idea de un lugar que *no puede* quedar vacío, desocupado (*unbesetzt*).

El lugar del katechon, para Schmitt, es esencialmente un lugar ocupado, curiosamente en contra de su teoría de la soberanía expuesta en la *Teología política*, cuya fundamental diferencia con respecto a los escritos de Donoso Cortés es precisamente que el soberano es una *función* política, que nunca se identifica en una *persona*. Si en Cortés el modelo de la soberanía posee un corte evidentemente dictatorial, esto es, asimilación de soberanía y persona, en Schmitt el planteamiento es más sutil y no parece trabajar en función de una religión política<sup>375</sup>.

Sin embargo, a la hora de trabajar el concepto de katechon, reaparece con toda su fuerza la certeza en la equivalencia y la superposición de materia y forma, de contenido

---

<sup>374</sup> Para κατέχων: creo en el katechon; es para mí la única manera de entender la historia como cristiano y de encontrarle sentido. [...] Uno debe ser capaz de nombrar el katechon de cada época de los últimos 1948 años. El lugar nunca estuvo desocupado, de lo contrario ya no existiríamos. Cfr. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947- 1951*, 63.

<sup>375</sup> Dicho sea de paso, semejante desplazamiento de una *persona* a una *función* es lo que permitió cierta recuperación de Schmitt por parte de la izquierda.

y función: el soberano, quienquiera que ocupe ese lugar teológico político, encarna el factor del retraso apocalíptico.

Para una concepción en los términos de la religión política no se diferencia, pues, la filosofía de la historia de la teología de la historia, ya que ambas se hallan inscritas en historia de la redención y, en definitiva, ambas se comprenden única y exclusivamente a la luz del tiempo final. Si el análisis de Voegelin se centra en el sueño de cada régimen político de ser el Reino Milenario, existe al mismo tiempo una voluntad intrínseca de retraso del final del tiempo: se trata de la mediación del mundo con la potencia apocalíptica, mediación que resume a su vez la teología, y el katechon, entendido como función de alargamiento de ese plazo temporal contenido en el *schon jetzt, aber noch nicht* [ya ahora, pero aún no], se configura siempre y necesariamente como *besetzt*, ocupado por una figura que anuda la historia para retrasar la parusía.

La certidumbre schmittiana en la ocupación, por parte de una materialidad histórica concreta, del lugar vacío del katechon, parece anticristiana no solo por no haber tenido en cuenta la fragilidad del lazo de la fe, que cuando es hiperbolizado lleva a la inmanentización gnóstica destacada por Voegelin, sino por no considerar la absoluta asimetría entre historia y cristianismo. Creemos que la instauración de una simetría entre historia y cristianismo está, como las otras superposiciones que hemos tratado de analizar, en el corazón del concepto de religión política. Jacob Taubes se expresa sobre el tema de esta manera:

«Das Christentum hat anfänglich sich aus aller Geschichte herausgestellt und, solange es etwas bedeutete, auch immer gegen sie sich gestellt. Geschichte und Christentum werden nach dem eigenen Willen des Christentums nie zusammenkommen. Christentum als Geschichte ist “etwas Absurdes”»<sup>376</sup>.

En la absurdidad del cristianismo como historia, absurdidad que Taubes extiende en cierta medida hasta a la teología en su totalidad, se refleja a su vez la de la certidumbre en la ocupación concreta del katechon. Ésta no deja de recordarnos la comicidad del rey

---

<sup>376</sup> El cristianismo se apartó inicialmente de toda la historia y, mientras significó algo, siempre se opuso a ella. La historia y el cristianismo, por voluntad propia del cristianismo, nunca se unirán. El cristianismo como historia es “algo absurdo”. Cfr. Taubes, «Entzauberung der Theologie. Zu einen Porträt Overbecks»; Ahora en Id., *Vom Kult zur Kultur*, 191.

que se cree a sí mismo Rey, en tanto que todo emplazamiento posee siempre, precisamente por su carácter *absurdo*, un matiz tragicómico.

La contradicción entre esto último y lo anterior es evidente, a saber, por un lado, el entendimiento del cristianismo como irrupción de la historia en el panorama mítico y, por el otro, la absoluta a-historicidad de la religión revelada y su relativa absurdidad. La salida de la paradoja depende de lo que se entienda por historicidad. Si por historicidad se entiende el mero *transire* de las cosas en el vacío indeterminado, se comete un error de interpretación, por lo menos en lo que se refiere a la filosofía de Taubes y Schmitt. Es necesario leer la historicidad propia del cristianismo como un tiempo *sub specie* apocalipsis. De esa manera, negando el tiempo como un *continuum* vacío, que no representa ninguna historia en sentido estricto, sino a lo sumo una doctrina del progreso, tal como la expresa Metz en su *Der Kampf um die verlorene Zeit — Unzeitgemäße Thesen zur Apokalypik*, tesis de benjaminiana memoria, concretamente en las que giran alrededor de la problemática del progreso, que se enumeran bajo el título de *Zeitlosigkeit als System*<sup>377</sup>.

Solo con la recuperación de la esencia de la apocalíptica se describe una historicidad que se convierte dialécticamente no en la a-historicidad del mito y su eterno retorno, sino más bien en la disrupción escatológica de toda historia. La subordinación de la finitud a la infinitud propia del cristianismo planteada por Schelling se presenta como la égida bajo la cual la contradicción entre el carácter histórico y la absoluta asimetría con respecto a la historia cobra sentido.

La historia como dimensión propia, transitoria y finita de la cristiandad se subsume en la escatología apocalíptica como la finitud en la infinitud. Esto equivale a decir, en otros términos, que solo en el interior de la revolución apocalíptica es posible concebir no solo una historia en sí, sino también una historia libre de una noción de katechon re-sacralizado a partir de la nostalgia mítica de un tiempo estable y de sus correspondientes figuras de la estabilidad natural, que solían ser los dioses invocados [*angerufen*].

Si el katechon sustituye el mito en tanto que figura de la estabilidad frente a la precipitación apocalíptica, no es casual que la contrapartida literaria de semejante

---

<sup>377</sup> Metz, «Der Kampf um die verlorene Zeit - Unzeitgemäße Thesen zur Apokalypik», 87-88.

estabilidad es para Schmitt el Hamlet<sup>378</sup>, el único que entre las otras dos grandes representaciones simbólicas, el Don Quijote y el Faust, ha sabido elevarse al estatuto de mito. En el panorama de la desmitificación y desmitologización europea, afirma Schmitt, el Hamlet es el único de los tres cuyo presente no es posible conjurar, aun basándose en su propia autenticidad, en tanto en cuanto pertenece a una dimensión más allá de todo museo y de toda archivística: todo relato referido al personaje shakespeariano parece, a la manera del escudo de Aquiles, remitirse a una narración más antigua, a un objeto aún más ancestral cuya existencia real se pierde en la noche del mito.

Pero precisamente semejante pasado absoluto restituye al mito de Hamlet su condición de a-historicidad, le otorga una condición supra-histórica a cuyo pasado absoluto le corresponde inversamente un eterno presente, y este es en efecto su núcleo trágico. Como nos recuerda poéticamente Mann, no existe manera de penetrar el misterio del abismo del tiempo más allá de su historia, el acceso al mito se define siempre en los términos de un eterno presente: «Jederzeit, das ist das Wort des Geheimnisses. Das Geheimnis hat keine Zeit; aber die Form der Zeitlosigkeit ist das Jetzt und Hier»<sup>379</sup>.

El hecho de que para Schmitt el destino europeo asuma su forma concreta en el Hamlet es pues un claro síntoma katechónico: el lugar, con su presencia mítica, nunca queda vacío. No debería por eso sorprender, sin ser interpretado como una contradicción, el hecho de que el campeón del decisionismo abogue después de la guerra, por figuras katechónicas. La contradicción, frente a la guerra civil mundial, precipitación absoluta de la historia europea en la catástrofe, se resuelve por sí misma si pensamos en la figura del Hamlet como aquél que dilata la acción y, desde su condición mítica, produce una historia *sub specie* mitología, historia que jamás precipita o que siempre demora su culminación. Recordemos y amplíemos la argumentación de Kantorowicz acerca de la relación entre soberanía y continuidad:

«Undoubtedly the concept of the “king’s two bodies” camouflaged a problem of continuity [...] The revival of the doctrine of the eternity of the world, which captivated Western minds after the middle of the thirteenth century, coincided with analogous, if

---

<sup>378</sup> Cfr. Schmitt, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*.

<sup>379</sup> Cualquier momento, esa es la palabra del misterio. El misterio no tiene tiempo; pero la forma de la intemporalidad es el ahora y el aquí. Cfr. Mann, *Joseph und seine Brüder. Vier Romane in einem Band*, 23.

independent, tendencies towards “continuity” in the constitutional and legal-political spheres»<sup>380</sup>.

Tenemos aquí la vinculación, formulada de manera expresa y decidida, entre la *continuidad* del cosmos y la *continuidad* en lo histórico-político. El vínculo, el elemento que enlaza y permite la formación de un *todo*, es decir, reúne la dimensión terrenal con la estelar, se identifica con el dispositivo de la soberanía, cuya dimensión teológica nos aparece como absolutamente insoslayable.

Sin embargo, la teología de la que semejante esquema se sirve, como vimos y como tendremos más ocasiones de ver, es una teología cuya función no reviste en absoluto la *función negativa* con respecto al todo que podemos constatar en la apocalíptica, sino más bien una teología que es necesario, a la luz de su *función estabilizadora*, esto es, katechónica, poner en relación directa con el mito.

En esta oscilación entre uso positivo, es decir capaz de generar una totalidad, y uso negativo, es decir que opera siempre como obstáculo hacia la simbolización, de la teología, se juega la diferencia específica entre mito y apocalíptica. Acordémonos de que este doble movimiento ya estaba presente *in nuce* en el mito gnóstico del Adán extranjero cuyo exilio en el mundo llevaba a dos éxitos enteramente opuestos: por un lado, la impaciencia de volver a casa, a la patria celeste, precipitación cuya dimensión principal era la de la apocalíptica propiamente dicha, que niega el mundo en su totalidad y aspira, de manera revolucionaria, a *otra* dimensión, y por el otro, el apego desarrollado frente a las estructuras y a las responsabilidades mundanas, que en la economía mítica asumían el aspecto del cuidado, de la cura y del cultivo.

En el uso de los términos más propiamente medievales vislumbramos una diferencia, proveniente de la escolástica, que nos puede servir como línea guía y para conceptualizar de manera más clara nuestra problemática. Se trata de la diferencia entre *aeternitas*, *tempus* y *aevum*. Sin necesidad de entrar en las disputas medievales, cuya

---

<sup>380</sup> Sin duda, el concepto de los “dos cuerpos del rey” camuflaba un problema de continuidad [...] El renacimiento de la doctrina de la eternidad del mundo, que cautivó las mentes occidentales después de la mitad del siglo XIII, coincidió con tendencias análogas, aunque independientes, hacia la “continuidad” en las esferas constitucional y jurídico-política. Cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 273.

literatura es por otra parte inabarcable, nos quedamos con una estructura en cierta medida esquemática pero eficaz.

Si en la distinción agustiniana las únicas opciones admitidas eran la eternidad de Dios, *nunc semper stans*, cargada por supuesto de todos los atributos positivos, y el tiempo, al que se adscriben la totalidad de los defectos, desde los cósmicos hasta los morales, de la escolástica proviene otra categoría, híbrida y por eso más versátil: el eón. Éste se distingue de la eternidad en tanto en cuanto que, a pesar de ser virtualmente infinito, no comparte con ésta la contemporaneidad y la inmovilidad del ahora-y-siempre, sino que experimenta las categorías del pasado y del futuro, es decir del movimiento. Su posición intermedia entre la mera caducidad del tiempo, cuyos atributos físico-morales lo tornan extremadamente sospechoso, y la infinitud de la eternidad, convierte el *aevum* en la categoría ideal para un uso político, como lugar en el que concreciones histórico-políticas se pueden emplazar asegurándose estabilidad y vinculándose con la trascendencia.

Dicho de otra manera: si la eternidad pertenece a todas luces a Dios y el tiempo al hombre, el eón parece ser propio de un organismo intermedio entre estos dos polos: «*Aevum* [...] bridged the chasm between timeless Eternity and finite Time»<sup>381</sup>. Ahora bien, semejante elemento de conjunción puede ser, en la distribución medieval, de naturaleza angelical, pero resulta más interesante ponerlo en relación con la teología política, la doctrina de la soberanía y su función katechónica.

Kantorowicz, en efecto, argumenta que el camino que lleva desde la *aevum* como medida temporal exenta de asociaciones políticas a una noción preñada de significaciones en sentido histórico-político e incluso legal pasa precisamente por la abstracción de las especies angelicales y su des-individualización, que está en consonancia con su *corpus mysticum*, que de esta manera las pondría en relación con la doctrina de la soberanía referida al cuerpo místico del Rey. Semejante proceso, enteramente interno al pensamiento escolástico, no es sin embargo lo que atrae nuestra atención.

Una metáfora que quizás puede resultar más interesante gracias a su carácter mítico, perteneciente por otra parte tanto al imaginario antiguo y medieval cuanto al moderno, es la del ave Fénix. En esta figura, símbolo de la *renovatio temporum*, por

---

<sup>381</sup> *Aevum* [...] salvó el abismo entre la Eternidad intemporal y el Tiempo finito. Cfr. Kantorowicz, 281.

supuesto objeto de reinterpretaciones cristológicas por parte de los mitógrafos cristianos, posee en términos escolásticos una peculiaridad que la torna la imagen perfecta del *aevum*. El ave que renace *ex cineribus*, punto de conjunción entre ἀναγέννησις (renacimiento) y αἰών (eón) de la tradición hermética, posee la característica de reasumir en sí la mortalidad del individuo y la inmortalidad de la especie. A la vez, ya que existe solamente un ejemplar vivo al mismo tiempo, individuo y especie coinciden, superponiendo de esta manera la dualidad de finitud de lo particular e infinitud de lo universal, normalmente diseminada y dispersada<sup>382</sup>.

El sentido del *aevum* remite por otra parte a la diferencia entre corporalidad mortal e imperturbabilidad del símbolo, que hallamos expresada también en las *Historias Romanas* de Herodiano (ca. 178-252), cuya narración de los funerales de los emperadores romanos no deja de sorprendernos entre otras cosas por el vínculo que en ellas se instituye entre los tres registros de simbólico, imaginario y real.

El ritual descrito prevé, tras la muerte del emperador y antes de su apoteosis, esto es, su deificación, la manufactura de un simulacro de cera a tamaño natural del difunto, y su colocación sobre un diván a guisa de un enfermo pálido y demacrado. Durante una semana el médico viene y finge examinar el estado del emperador, para anunciar regularmente, al final de cada sesión, que las condiciones del enfermo están empeorando progresivamente.

Solo al cabo de una semana el médico decreta oficialmente la muerte y empiezan pues los ritos funerarios, que prevén la colocación del simulacro en el Foro Antiguo y luego en el Campus Martius donde se lleva a cabo la ceremonia de consagración. Ahí un águila sobrevuela el campo y el nuevo emperador enciende la hoguera para quemar la estructura de madera en la que el muerto fue colocado. Los romanos, nos relata Herodiano, creían que el águila cumplía la función de llevar el alma del emperador de la tierra al cielo, donde será venerado como un dios<sup>383</sup>.

---

<sup>382</sup> Cfr. Festugière, «Le symbole du Phénix et le mysticisme hermétique»; y también Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 385 y ss.

<sup>383</sup> Herodiano, *Historia del Imperio Romano*, IV, 2, pp. 213-15; el relato aparece citado también en Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, 427; Sobre el ritual y su significación para el apoteosis cfr. también S. G. F. Brandon, *The Deification of time* en Fraser (Ed.), Haber, y Müller, *The Study of Time*, 370-82; especialmente p. 378.

Ahora bien, en este relato se entrelazan de manera ejemplar los tres órdenes, y frente a la muerte del emperador vemos escindirse claramente los tres registros. Tenemos entonces el cuerpo simbólico del emperador, cuya dimensión imaginaria se vincula indisolublemente al simulacro de cera, para transferirse, al cabo del periodo ritual, al campo de los dioses, esto es, el campo de lo real.

El cuerpo simbólico del soberano abandona su caparazón mortal para tornarse una *imago*, entendida en su doble sentido cristológico y entomológico, imagen de cera cuya decadencia conduce al emperador a través de una enfermedad fantaseada, para desembocar en una condición divina renacida, elevada hacia cielo y convertida en la dimensión trascendente de lo real, mítica y katechónica en tanto que siempre vuelve hacia ese mismo lugar que jamás puede quedar vacío, otorgando la configuración final de estabilidad absoluta, que es al mismo tiempo pesadilla del eterno retorno.

Se trata de una introyección en clave teológico-política del proceso de desarrollo al que pertenece la imago, el último estadio del desarrollo de un insecto durante su metamorfosis. El soberano, al reasumir la vinculación entre los tres registros simbólico, imaginario y real, atraviesa a la vez, mediante su apoteosis ritual, el desarrollo que en entomología pasa por la ecdisis, esto es, la muda, y la imago, último estadio de crecimiento después el cual su evolución lo lleva hacia el final de su estadio ninfático.

Al igual que en el ave Fénix no es necesario subrayar en demasía las correspondencias cristológicas intrínsecas en esta formulación. Las distintas dimensiones temporales que están en juego en este punto pueden destacarse ahora con relativa facilidad. Entre la fragilidad del cuerpo mortal, sometido al tiempo, y la eternidad apoteósica del soberano, la imago de cera representa simbólicamente aquel tiempo intermedio que, a la manera del *aevum*, es procrastinación y demora entre finitud e infinitud, pero a la vez *saeculum senescens*, postergación constante del final a la luz de la inminencia de su estallido.

Hemos tratado, mediante la referencia al ave Fénix y al ritual romano, de proporcionar una imagen relativamente más concreta de lo que se puede concebir como una mediación entre mera fugacidad y eternidad, que representa contemporáneamente una domesticación de potencias apocalípticas que, insatisfechas del tiempo, miran hacia la infinitud, y empujan *ya* para negar el mundo en su totalidad. La resistencia del mundo desmitificado, su bastión frente a su aniquilación total pasa entonces por el ritual, la

simbolización y la instalación en el antiguo lugar del mito de una figura soberana que es, como el ave Fénix, individuo y género a la vez, lugarteniente y heredero de potencias naturales pertenecientes a la más alta naturaleza.

Para retomemos el hilo de nuestra argumentación. Lo que nos llama la atención es más bien el descubrimiento de que la eternidad, sustraída al mito, ya no es disponible en tanto que fue ocupada por Dios, y el eón representa de esta manera el refugio en el que el deseo de estabilidad de lo mítico se acoge, y precisamente ahí se sitúa la dimensión temporal de lo político. El mito, como bien vieron Horkheimer y Adorno, no deja de disfrazarse en sus retornos.

No podemos abstenernos de subrayar aquí cierta ironía, e incluso cierta comicidad, que surge de una lectura cruzada de nuestra argumentación y de la de Kantorowicz. Sin necesidad de entrar en detalles, baste decir que una de las pruebas que aduce el autor para señalar el desplazamiento hacia otro tipo de temporalidad, humana pero a la vez en cierta medida más estable y previsible, que nosotros hemos definido como refugio del mito, es la explicación del estado de *perpetua necessitas* en la que los fiscos medievales empezaron a encontrarse, condición que lleva desde una tributación puntual, para *casus necessitatis*, hasta una regular, basada precisamente en el principio de la *perpetua necessitas*. Ahora bien, nos parece que la de *perpetua necessitas* es una formulación maravillosa para describir la particularidad del panorama mítico: un mundo sumergido en una necesidad perenne, Ἀνάγκη ineludible e inevitable, miembro de los poderosos *protogenoi* que dieron vida a las Moiras. En efecto, la tributación se convierte, para el derecho medieval, no menos que para el contemporáneo, en nada menos que un destino, o quizás más bien un hado, escondrijo y puerto seguro que sirve de abrigo a la potencia mítica.

El valor que este planteamiento tiene para el problema de las religiones políticas está claro. El valor indudable del análisis de Voegelin de 1938 y de 1959 del fenómeno de la religión política en sentido gnóstico, reside en haber sacado a la luz el significado del lazo místico que, atravesando el universo, une los distintos estamentos de la sociedad y los empuja acompañándolos hacia el cumplimiento temporal. La perfección del tiempo mismo, la unificación de *Erfüllung* y *Vollendung* temporal es el objeto último, en sentido escatológico de toda religión política. Frente a esto la apocalíptica:

«Die Apokalyptik verneint die Welt in ihrer Fülle. [...] Die Apokalyptik ist revolutionär, denn sie schaut die Wende nicht in unbestimmter Zukunft, sondern ganz nahe [...] Das *telos* der Revolution bindet die chaotischen Gewalten, die sonst alle Formen sprengen und die gesetzten Grenzen überschreiten würden. Auch Revolution hat ihre Formen und ist „in Form“, gerade wenn sie erstarrte Formen die Positivitäten der Welt, erschüttert»<sup>384</sup>.

A partir de lo dicho constatamos una contradicción evidente, a saber, por un lado, se dijo que el sentido de la escatología se opone esencialmente a la posibilidad de una religión política en tanto en cuanto aquél rompe precisamente con el lazo místico que, desde lo político, favorecería el retorno de los dioses ausentes. Pero por el otro lado, dijimos que el motor fundamental del dispositivo histórico-político en cuestión es un afán de cumplimiento enteramente interno al sentido de la escatología, a saber, la realización en la dimensión de la finitud histórica y mediante medios políticos de la *perfección* del tiempo.

La contradicción se gesta en el sentido de los términos en cuestión. Si la crítica a la religión política se puede llevar a cabo desde la teología apocalíptica, en necesario, sin embargo, entender *qué* es lo que se entiende cuando se emplean estos términos. Albergamos la sospecha de que se dan por lo menos dos variantes en el dispositivo escatológico, uno domesticado, adecuada para las religiones políticas, y otro indomesticada, abismal, apocalíptica, enteramente inadecuada para ellas.

Es decir, no solo la aparición de la religión revelada derrumba toda posibilidad de retorno mítico, sino que también, en opinión de Taubes, introduce un afán de precipitación apocalíptico que la experiencia domesticada de la historia, que toma el nombre de katechon, no puede en modo alguno restituir. En este sentido, leemos las palabras dirigidas a Carl Schmitt, palabras cuya resonancia para una filosofía de la historia que no desdeñe sus presupuestos teológicos no puede dejar de sorprendernos.

«Carl Schmitt denkt apokalyptisch, aber von oben her, von den Gewalten; ich denke von unten her. Uns beiden gemeinsam aber ist jene Erfahrung von Zeit und Geschichte als

---

<sup>384</sup> El apocalipsis niega el mundo en su plenitud. [...] El apocalipsis es revolucionario, porque ve el punto de inflexión no en un futuro indefinido, sino muy cercano [...] El *telos* de la revolución ata las potencias caóticas que, de otro modo, reventarían todas las formas y sobrepasarían los límites establecidos. También la revolución tiene sus formas y está “en forma” precisamente cuando rompe las formas petrificadas, las positivities del mundo. Cfr. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, 9-10.

Frist, als Galgenfrist<sup>385</sup>. Das ist ursprünglich auch eine christliche Erfahrung von Geschichte. Der Kat-echon, der Aufhalter, auf den Carl Schmitt sieht, ist schon ein erstes Zeichen davon, wie christliche Erfahrung von Endzeit domestiziert wird und sich mit der Welt und ihren Gewalten arrangiert»<sup>386</sup>.

El motivo de su confrontación con Carl Schmitt es evidente: frente a una experiencia de la historia que ha *llegado a un arreglo* con las potencias del mundo, Taubes aboga por una dimensión temporal siempre al borde del abismo. Detengámonos por un instante en esas *Gewalten*, las potencias del mundo a las que Taubes se remite y

---

<sup>385</sup> *Frist als Galgenfrist* es un juego de palabras intraducible. *Frist* significa «plazo, término», *Galgenfrist* se usa para indicar un «plazo perentorio». Las dimensiones de la expresión sin embargo se multiplican cuando pensamos en el significado de *Galgen*, esto es, «patíbulo». La reflexión, eminentemente teológica, sobre el hecho de que todo plazo remite a un plazo último, patibulario, pone el acento sobre el carácter *a término* del tiempo. El lugar del cumplimiento y de la revelación de la verdad es a la vez el lugar de la verdad torturada. Todo aplazamiento no es más que una dilación del día del Juicio. Una reflexión parecida la lleva a cabo Derrida en su elogio fúnebre a la muerte de Gadamer: ahí la conexión entre *Frist* y *Galgenfrist* es mediada por el saludo, en tanto en cuanto todo saludo remite a un último saludo: «Un *cogito* de l'adieu, ce salut sans retour, signe la respiration même du dialogue, du dialogue dans le monde ou du dialogue le plus intérieur. Le deuil alors n'attend plus. Dès cette première rencontre, l'interruption va au-devant de la mort, elle la précède, elle endeuille chacun d'un implacable futur antérieur. L'un de nous deux *aura* dû rester seul, nous le savions tous deux d'avance. Et depuis toujours. L'un des deux *aura* été voué, dès le commencement, à porter à lui seul, en lui-même, et le dialogue qu'il lui faut poursuivre au-delà de l'interruption, et la mémoire de la première interruption». [Un *cogito* del adiós, ese saludo sin retorno, signa la propia respiración del diálogo, del diálogo en el mundo o del diálogo más interior. Entonces el duelo deja de esperar. Desde ese primer encuentro la interrupción se anticipa a la muerte, la precede, enluta a cada uno con un implacable futuro perfecto. Uno de nosotros dos *habrá* tenido que quedarse solo, ambos lo sabíamos de antemano. Y desde siempre. Uno de los dos *habrá* estado condenado, desde el comienzo, a llevar él solo, en él mismo, tanto el dialogo, que le es preciso continuar más allá de la interrupción, como la memoria de la primera interrupción.] Cfr. Derrida, *Béliers*, 22. No debe sorprender en demasía el hecho de que la sensibilidad hacia un tiempo concebido como *Fristdenken* reaparezca en toda su fuerza y de manera sintomática precisamente en un pensador judío, como es Derrida, y precisamente en frente de la experiencia de la *weltlos*, falta de mundo propia de la apocalíptica.

<sup>386</sup> Carl Schmitt piensa apocalípticamente, pero desde arriba, desde los poderes; yo pienso desde abajo. Pero lo que ambos tenemos en común es la experiencia del tiempo y de la historia como plazo, como plazo de patíbulo. Esto es originalmente también una experiencia cristiana de la historia. El kat-echon, el *Aufhalter*, que Carl Schmitt contempla, es ya un primer signo de cómo la experiencia cristiana del final de los tiempos se domina y se reconcilia con el mundo y sus poderes. Cfr. Taubes, *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebige Fügung*, 22.

con las que no pretende pactar ninguna tregua teológico-política, katechónica, dotada de fuerza histórica suficiente como para detener la ruina del mundo. En el texto *1948-1978: Dreißig Jahre Verweigerung*, que recoge una de las veces en las que el teólogo judío se enfrentó a su relación con Carl Schmitt, Taubes afirma que sobre el katechon: éste

«das Chaos, das von unten drängt, niederhält. Das ist nicht meine Weltanschauung, das ist nicht meine Erfahrung. Ich kann mir vorstellen als Apokalyptiker: soll sie zugrundegehn. *I have no spiritual investment in the world as it is*. Aber ich verstehe, daß ein anderer in diese Welt investiert und in der Apokalypse, in welcher Form auch immer, die Gegnerschaft sieht und alles tut, um das unterjocht und unterdrückt zu halten, weil von dort her Kräfte loskommen können, die zu bewältigen wir nicht in der Lage sind»<sup>387</sup>.

Las dimensiones espaciales que muestra Taubes atestiguan con cierta claridad el hecho de que las potencias a las que se refiere, aquí denominadas *Kräfte*, que siempre corren el riesgo de liberarse, de desprenderse de su lugar de origen y derramarse por el mundo, pertenecen a la noche del mundo, al orden pre-simbólico, al mundo anterior a todo orden. Recordemos que en su primer texto sobre la escatología occidental tuvo ocasión de afirmar que la apocalíptica abraza al mundo de manera negativa, se enfrenta a la ley y al destino como pilares del cosmos y como manifestaciones del orden cósmico mismo.

Semejante oposición de las fuerzas apocalípticas a los fundamentos de la cosmicidad del mundo debe servirnos para aclarar, por neta oposición, el sentido propio del katechon y a la vez de la realización escatológica de las religiones políticas. Si la

---

<sup>387</sup> Mantiene el caos que empuja desde abajo. Esta no es mi visión del mundo, no es esta mi experiencia. Puedo imaginarme como un apocalíptico: que se hunda. No tengo ninguna inversión espiritual en el mundo tal como es. Pero entiendo que otro invierta en este mundo y vea en el apocalipsis, en la forma que sea, aquello a lo que uno debe oponerse y hace todo lo posible para mantenerlo subyugado y reprimido, porque de ahí pueden desprenderse fuerzas que no estamos en condiciones de domeñar. Cfr. Taubes, 73. Es de notar la nota autobiográfica que Taubes introduce al comienzo del seminario sobre la Carta a los Romanos. Ahí podemos constatar cuán profundamente la preocupación por un tiempo urgente estaba enraizada no solo en el Taubes teólogo y filósofo, sino en el Taubes enfermo terminal: «Als ich zusagte, hatte ich nicht die Idee, daß die Zeit so drängt. Ich dachte mehr, sie drängt apokalyptisch, aber wußte nicht, daß sie so persönlich drängt, nämlich durch eine Krankheit, die unheilbar ist» [Cuando acepté, no tenía la idea de que el tiempo era tan apremiante. Pensé más bien que apremiaba apocalípticamente, pero no sabía que apremiara tan personalmente, es decir, por una enfermedad que es incurable]. Cfr. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, 9.

escatología política, cuya herramienta principal, como vimos con Voegelin, es precisamente la inmanentización del eschaton y su consecución y realización mediante lo histórico-político, la dimensión escatológica que está aquí en juego pertenece a una dimensión enteramente distinta.

El eschaton que obra en esta concepción verdaderamente apocalíptica no transacciona con las autoridades del mundo, sino que es expresión directa de sus potencias pre-cósmicas. La conservación del mundo y el cumplimiento del tiempo, en su doble acepción de *Erfüllung* y *Vollendung*, no preocupará al que se presenta como auténticamente apocalíptico. La dimensión histórica, como dice Taubes, «ein Fristendenken ist, Denken in Fristen» y «Zeit eine Frist ist»<sup>388</sup>.

En la crítica al concepto de religión política desde la perspectiva apocalíptica hallamos a la vez la que se refiere al concepto de katechon mismo: éste, categoría propia de un pensamiento que quiere legitimar lo existente a toda costa, «mit welcher Spitzfindigkeit auch immer»<sup>389</sup>, es la a vez la égida bajo la cual se ampara toda pretensión de satisfacción de lo escatológico en lo histórico-político.

Acabamos de disolver la paradoja con la que nos encontramos anteriormente, a saber, el hecho de que, si por un lado la escatología, como aportación única de Israel a la historia universal, desactiva el dispositivo mítico cuya violencia nos es conocida, por el otro, esa misma novedad se convierte nuevamente en el catalizador de un nuevo mecanismo gnóstico cuya realización pasa por la inmanentización de un eschaton que se ha tornado *telos* histórico-político.

Pero como sabemos de nuestro análisis preliminar sobre la gnosis, si por un lado nos encontramos con una gnosis katechónica, en la que Adán se enamora de su exilio y lo convierte en una casa, por el otro tenemos también una gnosis más propiamente indomesticada, cuya ausencia absoluta de mediación con las potencias del mundo lleva al cosmos a enfrentarse con aquello que empuja desde abajo, para finalmente entregarse a su disolución definitiva.

---

<sup>388</sup> «Es pensamiento a término, pensar en términos de plazos» y «el tiempo es un plazo». Cfr. Taubes, *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebiges Fügung*, 61.

<sup>389</sup> Con cualquier sofisma. Cfr. Taubes, 73.

Fijémonos en la manera en la que semejante planteamiento radical no se puede concretizar en un proyecto político. En efecto, trabajar con semejante concepción de la escatología y de teología política estira la filosofía y la teología de la historia hasta su límite más extremo, en el que no se halla ni filosofía, ni historia, ni aún menos política, sino solamente una teología absolutamente indomesticada, que a duras penas puede recibir el nombre de teología.

La imposibilidad de tornar semejante declinación de la escatología occidental en un proyecto político concreto no hay, sin embargo, que asumirla como una falta, sino que se trata de una determinación intrínseca a su misma conceptualización, ya que todo proyecto político concreto es *ya de entrada* transacción con el mundo y sus potencias. Ya desde la *Abendländische Eschatologie* la imposibilidad de lo político no solo como proposición positiva acerca de lo existente, sino también como momento negativo de la cultura, es señalado de entrada: «Denn die Apokalyptik ist zuerst nicht interessiert, den sozialen Aufbau der Gesellschaft zu ändern, vielmehr wendet sie den Blick von der Welt ab»<sup>390</sup>.

Si Taubes descubre en la teología el momento negativo del *todo* social y cultural, llevando a cabo un desplazamiento hacia la teología de aquello que anteriormente había sido la economía política para el marxismo y la estética para la Escuela de Frankfurt, dicha negatividad debe ser entendida de la manera más radical.

«Heißt Revolution nur: eine bestehende gesellschaftliche Ordnung durch eine bessere ersetzen, dann ist der Zusammenhang von Apokalyptik und Revolution nicht offenbar. Heißt aber Revolution: der Totalität der Welt eine neue Totalität entgegensetzen, die ebenso umfassend, nämlich in den Grundlagen, neu stiftet wie sie verneint, dann ist die Apokalyptik wesentlich revolutionär»<sup>391</sup> (ibíd.).

---

<sup>390</sup> Porque el apocalipsis no está interesado en un principio en cambiar la estructura social de la sociedad; más bien, aparta su mirada del mundo. Cfr. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, 9.

<sup>391</sup> Si la revolución significa únicamente: sustituir un orden social existente por otro mejor, entonces la conexión entre apocalipsis y revolución no es evidente. Pero si la revolución significa: oponer a la totalidad del mundo una nueva totalidad, que tan ampliamente, es decir en sus fundamentos, funda tanto como niega, entonces el apocalipsis es esencialmente revolucionario.

La radicalidad y la impracticabilidad de la propuesta debería consecuentemente sorprender. Se trataría de un asombro propiamente filosófico, contrapuesto al asombro *para nada filosófico* que Benjamin adscribe al hecho de que las cosas que vivimos son *aún* posibles.

### III. Tiempo al tiempo

*[A little longer], O cross, and that which is lacking is perfected, and that which is diminished is full.*

*A little longer, O cross, and that which [fell] arises.*

*A [little longer], O cross, and all the fullness is perfected<sup>392</sup>.*

#### Postales intrauterinas

La tercera y última parte de esta tesis girará alrededor del correlato antropológico del katechon, es decir, la presencia del katechon en la temporalidad humana, entendida desde el punto de vista de la moderna antropología filosófica. Efectivamente, en el nivel antropológico constatamos la misma estructura, a saber, la necesidad de un retraso constitutivo, que ya analizamos desde un punto de vista teológico político.

Es necesario dejar claro desde el principio que no llegaremos hasta el punto de plantear una vinculación genealógica entre las dos dimensiones, esto es, una descendencia, aun cuando solo conceptual, de la dimensión política y aún histórica de la antropológica. Este enfoque anti-genealógico debería resultar claro de la misma disposición de las secciones en el interior del texto, es decir del hecho de que no quisiéramos instalar el retraso en el campo de la antropología para de ahí derivar su filiación política y aún histórica, otorgando, de esta manera, a la primera una precedencia conceptual frente a la segunda.

De lo que se trata es de instituir un isomorfismo entre el campo del sujeto y el campo de la historia entendido como analogía estructural. La afirmación de que lo histórico-político se funda y se construye a partir de lo antropológico parece una afirmación aquejada de cierto cientificismo, quizás en cierta medida romántico, que

---

<sup>392</sup> Meyer, *The Gnostic Discoveries: The Impact of the Nag Hammadi*, 168. Se trata de un fragmento del Evangelio del Salvador, Papyrus Berolinensis 22220, 5, 54-56.

quiere derivar lo universal de lo particular y resumirlo en ello, corriendo además el riesgo de desembocar en un biologicismo incapaz de distinguir la forma de la función.

En esto el mito no engaña: Titón, con su temporalidad vivida como continuo retraso, no *funda* el tiempo político, ni aun el tiempo teológico-político, sino que lo encarna, lo expresa y lo explica. El haber recurrido a un sujeto mítico como hilo conductor de la argumentación muestra en este punto otra de sus ventajas: no se trata de derivar una dimensión de otra, en este caso la política de la antropológica, intento característico ya no solo de la antropología sino también de otras disciplinas que pretenden subsumir la filosofía en un paradigma supuestamente más amplio, sino de mostrar el isomorfismo irreductible que torna imposible toda perspectiva genealógica<sup>393</sup>.

Para nuestro caso, pues, la pregunta de si es el caso de que el retraso antropológico es lo que causa la superestructura retardante de la soberanía o si es el dispositivo de la teología política lo que lleva al hombre a existir sobre la tierra como un ser retrasado, carece de todo sentido.

Antes de adentrarnos en la problemática de la antropología filosófica vamos a plantear la cuestión en términos generales: de manera un tanto anti-darwiniana, afirmamos que, en lo que al tiempo se refiere, el hombre ocupa un lugar separado con respecto del mundo animal. Esto no quiere decir que ocupa un lugar privilegiado ni que está sentado en alguna especie de trono en la cumbre biológica del universo, sino sencillamente que su experiencia del tiempo difiere sustancialmente de la del animal.

Tendríamos a disposición distintas maneras de argumentar a favor de esta afirmación, que por otra parte no brilla por su originalidad: para referirnos solo al siglo XX, por lo menos desde Heidegger sabemos que el hombre experimenta el tiempo de una manera enteramente peculiar, ya que su ser-ahí resulta ser ya un ser para la muerte. Planteado de esta manera, parece ser que al hombre no le queda tiempo para (casi) nada. Las implicaciones de una eventual introducción del katechon en semejante planteamiento serían de grandísimo interés, pero nos desviarían del hilo de nuestra argumentación.

También podríamos caracterizar la peculiaridad del tiempo humano, en el plano del sujeto, a través de un análisis de la temporalidad del lenguaje, cuyo carácter *après-*

---

<sup>393</sup> Pensemos por ejemplo en los intentos de derivar la teoría política de la psicología.

*coup* necesita intrínsecamente de un retraso constitutivo, ya que la sincronización del significante solo se produce a posteriori, y la precipitación de la enunciación, es decir su interrupción forzada a destiempo, impide la producción de sentido.

Pero para ocuparnos del correlato antropológico hemos decidido seguir otra línea, quizás más propia de la antropología filosófica, con la pretensión de vincular el katechon al problema de la neotenia<sup>394</sup>. De lo que se ha tratado hasta ahora ha sido de estudiar los distintos dispositivos histórico-políticos desplegados por el hombre para asegurar su supervivencia frente a las potencias apocalípticas, dicotomía entre precipitación y retraso propia del katechon, que encuentra su sentido más adecuado en un universo gnóstico, escatológicamente tendido entre anhelo y angustia apocalíptica, entre procrastinación del final mediante la historia y ansia de precipitación.

Las dos posturas, que identificamos ya desde el primer capítulo como dos facetas internas de la gnosis, se han desplegado en dos tipos opuestos de teología política que, a pesar de existir contemporáneamente *sub specie* apocalipsis, asumen con respecto de esta última un talante muy distinto, a saber, por un lado, aceleración del final y, por el otro, katechon.

Ahora bien, el habernos situado de entrada en un paisaje gnóstico nos proporciona *après-coup* otra ventaja a la hora de considerar el problema de la neotenia. Efectivamente, solo tiene sentido plantear la existencia del hombre como ser neoténico en un panorama mítico y teológico de cariz gnóstico. El acercamiento de gnosis y neotenia debería insinuar la idea de que, en la biología evolutiva, esto es, la herramienta de la que nos servimos para acercarnos a la antropología filosófica, también debe declinarse una dialéctica entre precipitación y retraso. En realidad, no hay mejor campo de estudio que

---

<sup>394</sup> Para un acercamiento científico a la neotenia remito a la obra de Gould sobre la ontogenia y filogenia, sobre todo los capítulos 9 y 10. Cfr. Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, 303-404. Al final de la obra está incluido también un glosario (pp. 479-486) que puede resultar útil para consultas rápidas. La definición de neotenia que ahí se proporciona es la siguiente: «Paedomorphosis (retention of formerly juvenile characters by adult descendants) produced by retardation of somatic development» [Paedomorfosis (retención de caracteres antes juveniles por parte de los descendientes adultos) producida por el retraso del desarrollo somático]. Cfr. Gould, 483. Desde este punto de vista la especie humana puede ser considerado paradójicamente asimismo un “premature”, esto es, un ser anticipado. Como lo define Bolck, un feto que se reproduce. Este nacimiento prematuro le condena en la vida extra-uterina a un retraso inevitable e irreparable.

la biología evolutiva para explicar la afirmación de que el hombre necesita de cierto retraso fundamental como condición de posibilidad para su supervivencia.

No procederemos a una historia del concepto de neotenia y ni siquiera insistiremos demasiado en el significado que ésta tuvo para la historia de la moderna biología evolutiva, sino que plantaremos nuestro discurso alrededor del tratamiento que Blumenberg le dedica en su *Beschreibung des Menschen* y, sobre todo, trataremos de introducir el problema en el interior de nuestras coordenadas.

La neotenia se inscribe en nuestro planteamiento ante todo en el plano metodológico, es decir el de la ironía. Dicho con todas las letras: la neotenia es un dispositivo irónico. La idea de que un ser biológicamente infantil e infradotado ocupe un puesto único con respecto a las demás especies pone de manifiesto un jeroglífico irónico que multiplica sus dimensiones si, como dijimos, es leído a contrapelo a la luz del gnosticismo. Ya nos detuvimos en el primer capítulo sobre las imbricaciones entre ironía y gnosticismo, trayendo al mismo tiempo a colación tanto a la *Antígona* de Sófocles como los mitos relatados por Levi-Strauss, con lo cual damos por sabidas esas vinculaciones y nos sentimos capaces de seguir adelante.

Expresemos la neotenia de manera un tanto siniestra, más íntimamente vinculada a cierto sentido del horror carnal, con el cual abrimos nuestro prólogo metodológico, que a cierta asepsia que suele plagar los textos de filosofía. Se trata de analizar el problema de la neotenia en los términos de lo que G. J. Ballard llamaría un *spinal landscape*, o también, en términos aún más inquietantes, una postal intrauterina<sup>395</sup> que adquiriría entonces la siguiente formulación: todo ser humano nace de otro. Podría nacer de un huevo y, sin embargo, nace de otro ser humano. Como toda obviedad es a la vez un disparate, y su inversión produce fantasías absurdas<sup>396</sup> que encuentran en el campo del arte su más perfecta realización. «Even more deeply, perhaps, than Bosch, Giger faces

---

<sup>395</sup> Me sirvo aquí de esta potente imagen formulada por Timothy Leary acerca de las obras del pintor H. R. Giger en su prefacio a Giger, *HR Giger ARh+*, 4.

<sup>396</sup> En la era de la técnica se trata cada vez menos de fantasías y cada vez más de proyectos más o menos alcanzables. Y el mismo hecho de que la técnica, con la importancia que ésta adquiere para la cuestión de la neotenia humana, sea protagonista del paso de la fantasía a la eventual realización, resulta sin duda sintomático de la importancia y de la actualidad que poseen escritos como los de Alsberg por un lado y Blumenberg por el otro.

the trembly, slimy wonder of human egg-production. Impregnation! Pregnancy!»<sup>397</sup>. En Giger vemos realizadas las consecuencias de la inversión de un hecho tan básico de que el ser humano nazca de otro y no de un huevo, y el carácter siniestro de sus obras dice mucho acerca de la obviedad de semejante consideración.

Tematizar el nacimiento del hombre a partir de un huevo no tiene el objetivo alquímico de situar un extraño *homúnculos* en el interior del presente texto, sino de dejar el paso a una mirada virgen, no contaminada por la costumbre, sobre un hecho obvio hasta el punto de resultar trivial. Y efectivamente, el nacimiento de un ser humano de otro es un hecho trivial, sobre todo considerando que no se trata en absoluto de una peculiaridad única del hombre, sino de un rasgo que éste comparte con las demás especies de animales vivíparos.

Pero este hecho biológico, al parecer tan trivial, adquiere en el hombre una significación única en tanto que se vincula directamente, entre otras cosas, a su manera de experimentar el tiempo. Nacer de otro significa para nuestra especie el desarrollarse del individuo de manera neoténica, es decir retrasada. De manera que encontramos la figura del retraso directamente vinculada a esa banalidad, tematizada mediante el auxilio de la fantasía ovípara, que nos dice que el ser humano nace siempre de otro.

Nacer de otro quiere decir entonces llegar necesariamente tarde. Toda antropología filosófica que pretenda asumir una postura evolutiva basada en el desarrollo neoténico debería tomar la del retraso como su categoría fundamental aún antes de considerar dimensiones como la de la desactivación del órgano o de la técnica.

Hasta ahora tematizamos el katechon como un retraso que el hombre se da a sí mismo, descartando la otra declinación posible de esta figura, a saber, la posibilidad de que el katechon sea un tiempo otorgado desde fuera, desde la mano de Dios.

Ahora bien, con respecto a la fetalización no podemos ciertamente decir, como hicimos en relación con el retraso teológico político, que se trata de una concesión temporal que el hombre se hace a sí mismo. La especie humana por supuesto no se fabrica a sí misma un cuerpo retrasado, sino que éste es el fruto de un proceso natural de

---

<sup>397</sup> Incluso más profundamente, quizás, que el Bosco, Giger se enfrenta a la temblorosa y viscosa maravilla de la producción de huevos humanos. ¡Fecundación! ¡Embarazo! Cfr. Prefacio de Timothy Leary a Giger, *Giger's Alien*, 4. Para los bocetos sobre las fantasías ovíparas p. 8 y ss.

especiación. El que hayamos considerado el katechon como dispositivo interno de lo humano generado en el nivel de la autointerpretación frente a la filosofía y a la teología de la historia, no empece para que se nos ofrezca la posibilidad de plantear el katechon desde el punto de vista opuesto, es decir, como retraso impuesto por la naturaleza al hombre. Se trata entonces de pensar el katechon como figura en la que el hombre es entendido como sujeto pasivo del proceso de especiación, como un ser sometido al retraso por, por así decir, causa de fuerza mayor.

Pero ¿acaso esto no es lo mismo que volver a subrayar aquella correspondencia entre lo particular y lo universal que insinuamos a la hora desacreditar un paradigma explicativo de corte genealógico? La cuestión no es entonces explicar la dimensión histórica a partir de la biología, instituyendo el hilo rojo del katechon como síntoma de la filiación, sino constatar cierto isomorfismo, cierta analogía estructural que en los dos ámbitos presenta, como vimos, un signo opuesto: por un lado, auto-interpretación, auto-fabricación deliberada del retraso, por el otro, experiencia pasiva, fetal, de un principio evolutivo.

Se pueden avanzar por lo menos dos objeciones. La primera argumentaría que el biólogo evolutivo a su vez es un ser neoténico, y cuando explica el desarrollo de la especie humana no deja de encontrarse en un proceso de auto-simbolización. Está claro que toda antropología filosófica es a la vez auto-interpretación; parafraseando a Heidegger, el hombre está en cierta medida destinado a encontrarse siempre consigo mismo. Pero tomándose en serio la objeción nos veríamos incapacitados para encontrar cualquier tipo de “fuera-de-hombre”, con la consecuencia obvia de que deberíamos acercarnos a la neotenia no como hecho científico, sino más bien como símbolo en el interior de la historia de los conceptos.

De esta manera la neotenia no sería la prueba definitiva de que el hombre sufre de una forma de retraso externa a sí mismo, sino solo, por si fuera poco, de que la cuestión del retraso retorna una y otra vez en la historia de las sucesivas auto-interpretaciones del hombre. Esto inscribiría la neotenia, pero también la biología humana por entero, en el corazón de la querrela de la secularización. Como apuntamos al principio del capítulo, parece que la neotenia solo puede surgir en el interior de un panorama gnóstico, y casi nos vemos llevados a decir que, de haberse dado las precondiciones científicas necesarias en el I siglo d. C., se habría podido formular la cuestión neoténica ya en esa época tan remota.

Inscribir de esta manera la biología evolutiva en la querrela de la secularización nos lleva directamente a la segunda objeción, que consiste en la sospecha de que la naturaleza juega en este punto el mismo papel que jugaba Dios para una concepción del katechon que entendía esta categoría como un retardo otorgado o impuesto por la mano de Dios.

Dicho de otra manera, la imposición de la naturaleza, su mandato que obliga al hombre al retardo, no sería otra cosa que la expresión de la decisión de Dios de procrastinar el fin de los tiempos. Así pues, en este sentido, se daría otro tipo de filiación, pero ahora en sentido inverso: la mano de Dios, que estira la historia desde fuera para imponerle más tiempo, se secularizaría en una disciplina que describe al hombre como un ser abocado a la fetalización al que la naturaleza le impondría el retraso como manera específica de experimentar el tiempo.

Dirimir estas cuestiones depende no solo del valor que atribuimos al hecho científico, sino sobre todo al lugar que atribuimos a la ciencia moderna en el tablero de ajedrez de la secularización<sup>398</sup>. Así pues, si quisiéramos tensar un arco o un recorrido subterráneo de la secularización, deberíamos admitir que, efectivamente, la neotenia es la secularización más completa y elegante de la antropología gnóstica. Esta perspectiva convierte la neotenia en un símbolo introducido en una historia de los conceptos muy concreta, transformando nuestra cuestión en una de las maneras fundamentales del auto-interpretar, por parte del hombre, su propia temporalidad. Auto-interpretación, sin embargo, quiere decir algo muy concreto: proyectar orden. En este caso de lo que se trata es de proyectar orden en el plano del tiempo, inscribiendo el retraso ya no solo en la historia, sino directamente en la carne de la especie humana. Nos encontramos nuevamente con Titón, condenado a llevar en su carne marchitada la marca del retraso.

Pero a su vez, nacer de otro quiere decir nacer en Otro. Esta terminología lacaniana, conocida por su carácter algebraico, despliega ahora una elegancia de otra manera difícilmente alcanzable. La aparición de la figura de Lacan vinculada al problema de la neotenia es todo menos que arbitraria. Lacan considera dicha cuestión en su *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la*

---

<sup>398</sup> En realidad, este tipo de genealogía no debería asustar demasiado: la alusión a la mano de Dios sirve por supuesto para recordar la famosa Mano Invisible de Adam Smith que en economía juega el papel de un ulterior desplazamiento del mundo natural al del mercado.

*experiencia psicoanalítica* trayendo a colación la *fetalización* precisamente el interior de lo que él llama «una dialéctica temporal que proyecta decisivamente en historia la formación del individuo»<sup>399</sup>, para más adelante, en su escrito *Acerca de la causalidad psíquica*, mencionar directamente, en referencia a su trabajo de juventud sobre el estadio del espejo, a uno de los campeones de la neotenia, a saber, Louis Bolk<sup>400</sup>.

Para desanudar la precedente formulación algebraica: nacer de otro quiere decir nacer retrasado, un retraso que no es solo biológico, sino que pertenece intrínsecamente al orden simbólico y lo impregna. El Otro suple, con sus faltas e incompetencias, en definitiva con su carácter de *pharmakón*, el retraso orgánico.

## **Una nueva antropología para viejas cuestiones**

El acercamiento entre neotenia y secularización puede llevar muy lejos, en tanto en cuanto la reintroducción de lo teológico en el corazón de la antropología filosófica nos permite jugarle una mala pasada, casi un golpe bajo traicionero, a la arquitectura del Blumenberg de la *Beschreibung des Menschen*.

Por supuesto que Blumenberg no es un filósofo al que resulte de ninguna manera fácil buscarle las cosquillas, sus costuras están selladas y aún acorazadas por un aparataje, ya no solo teórico y literario muy potente, sino también por una mole textual descomunal que convierte cualquier lectura a contrapelo en una operación descabellada. Pero también es verdad que, para utilizar la conocida expresión inglesa, *the bigger they are, the harder they fall* y, como por otra parte no parece que tengamos nada que perder y que el *vae victis* del gallo Breno no se aplica afortunadamente en el contexto de una tesis doctoral, el hecho de resultar ridículo frente a semejante oponente no debería conllevar la vergüenza de la derrota, sino por lo menos el reconocimiento del valor del intento.

La estructura de la operación consiste, pues, en servirse de esta improbable crítica a Blumenberg para los propósitos de un análisis del katechon. Así que podemos entrar

---

<sup>399</sup> Lacan, *Escritos I*, 102.

<sup>400</sup> Lacan, 183; debemos señalar que nuestra interpretación de Bolk y de Alsberg seguirá una línea completamente distinta de la de Sloterdijk. Cfr. La Domesticación del ser, en Sloterdijk, *Nicht gerettet – Versuche nach Heidegger*.

directamente en materia y ocuparnos de lo qué sucede con la pareja Alsberg-Bolk y cómo su recuperación por parte de Blumenberg resulta por lo menos un tanto sospechosa.

Ante todo, es necesaria una aclaración: hay una distinción fundamental entre los dos abogados de la neotenia, distinción que vamos a explotar ampliamente en un nivel más profundo, *más allá y más acá de la letra*, por así decir, pero también, en un nivel más superficial, se constata una distinción inmediatamente visible. Las tesis de Bolk y Alsberg resultan por su propia naturaleza opuestas: para el primero el ser humano se ve obligado a vestirse porque su retraso biológico le llevó a perder el amparo natural proporcionado por el pelaje, mientras que para el segundo un ser vestido, que ya es hombre y del que podemos decir que es un ser *nato con la camicia*<sup>401</sup>, acaba por perder un pelaje que ya se ha vuelto inútil, y esta pérdida le reconfirma su existencia humana<sup>402</sup>. Es decir que para Alsberg el hombre *ya* es el fruto de un nuevo principio evolutivo que se halla en el umbral entre naturaleza y cultura: es principio natural en la medida en que es principio cultural.

Pues bien, ¿cuáles son estos dos principios que regulan la evolución del hombre, o, mejor dicho, su hominización? Bolk, en 1926 nos habla de *Menschwerdung*, mientras que Alsberg, primero en 1922 y luego en 1937, emplea la expresión *Körperausschaltung*<sup>403</sup>. Se trata de uno de estos casos en los que, para volver a traer a colación la figura del verdugo con la que quisimos abrir el prólogo metodológico, resulta necesario torturar a las palabras para que finalmente confiesen algo de su verdad. Como siempre, es la lengua quien decide. Las distintas traducciones en las varias lenguas europeas que se suelen presentar de la expresión *Menschwerdung* no deben engañarnos: desde el italiano “*ominazione*”<sup>404</sup>, hasta el castellano “hominización” o “humanización”, pasando por el francés “*anthropogénèse*” o por el portugués “*hominização*”, se trata de una larga serie de traducciones que extravían absolutamente la comprensión del texto.

La culpa, hay que decir, solo es en parte del traductor, ya que su traición es parcial: *Menschwerdung* significa efectivamente hominización, pero más propiamente *devenir-hombre*. Sin embargo, *Menschwerdung* presenta una polisemia intraducible que no se

---

<sup>401</sup> La expresión italiana equivale a la española “nacer con un pan bajo el brazo”.

<sup>402</sup> Sobre estas cuestiones cfr. Cusinato, «Paul Alsberg: il principio della Körperausschaltung».

<sup>403</sup> Bolk, *Das Problem der Menschwerdung: Vortrag gehalten am 15. April 1926 auf der XXV. Versammlung der anatomischen Gesellschaft zu Freiburg*; versión española: Id. Bolk, «La “humanización” del hombre»; Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*.

<sup>404</sup> Bolk, *Il problema dell'ominazione*.

encuentras en los idiomas susodichos, ya que en alemán significa a la vez lo que en castellano se suele expresar por *encarnación*: el devenir-hombre de Dios.

La carga teológica de dicha polisemia no sería quizás de por sí tan grave ni tal vez tampoco tan significativa, si no la aparejásemos con la expresión de Alsberg, *Körperausschaltung*, traducida a menudo por “desactivación corporal”. La palabra, como veremos, también presenta una carga teológica potentísima, aunque quizás haya que darle una vuelta de tuerca más a los tornillos de nuestro garrote vil filosófico para extraer su soplo vital, el *pneuma* que la anima desde el interior.

Alsberg, como dijimos, publica la primera edición alemana de su *Menschheiträtsel* en 1922, y una segunda en 1937, una edición reelaborada que, sin embargo, presenta, para nuestros fines, una decidida coherencia terminológica con la primera edición. Sin embargo, en la versión inglesa de 1970 hay un desplazamiento terminológico notable precisamente en la palabra clave de todo el texto, a saber, el principio de su antropología. La expresión en cuestión es la *Körperausschaltung*, literalmente algo así como *desconexión o eliminación corporal*<sup>405</sup>, que se convierte en la versión inglesa en nada menos que *body-liberation*.

La fluctuación se produce solo en el término referido al hombre, ya que en lo que concierne el animal la expresión *Körperanpassung* encuentra su traducción correspondiente en la razonable expresión *body-adaptation*. Dicho lo más claramente posible, si nos encontráramos con *Körperausschaltung* traducido por *body-liberation* nos pondríamos inmediatamente las manos a la cabeza y temeríamos por el futuro de la herencia alsberguiana en lengua inglesa. Pero en realidad nos vemos obligados por el propio Alsberg a retirar el dedo acusador, ya que, para nuestra sorpresa, la traducción inglesa fue llevada a cabo por el propio Alsberg antes de su muerte, ocurrida en 1965.

Aquello que en un primer momento parecía un error tremendo, y aún un tanto ridículo, es en realidad un desplazamiento meditado por el autor, un cambio realizado de manera consciente, ya que la *Körperausschaltung* resulta ser el eje fundamental alrededor del cual gira no solo la antropología alsberguiana, sino también la historia de sus

---

<sup>405</sup> El verbo *ausschalten* se usa habitualmente para indicar tanto la acción de apagar un dispositivo encendido, p. e. la radio, el ordenador, el interruptor de la luz, cuanto de eliminar a un enemigo.

interpretaciones. Y esta consideración se nos priva de la posibilidad de pasar por alto el desplazamiento o de la posibilidad de tratarlo como un simple desliz.

## Un paseo por el barro de la lengua

La explicación del desplazamiento tiene que llevarse a cabo por lo menos en dos niveles distintos, uno de orden lingüístico, o más bien de historia de la lengua, y otro más estrictamente filosófico. Cuando hablamos de “historia de la lengua” nos referimos por supuesto a una historia política de la lengua alemana, idioma que quizás más que ningún otro ha sufrido y ha sido directamente influido por el barro de la historia.

En este caso concreto, nos encontramos con un ejemplo paradigmático de incautación de la lengua por parte del régimen nazi, dispositivo de poder cuya originalidad y cuyo tremendo éxito dependieron también de su capacidad de apoderamiento lingüístico. El régimen nazi pudo, quizás en medida superior a cualquier otra formación histórica, secuestrar determinadas palabras y tornarlas inservibles no solo para los miembros de otros partidos, sino para los campos más diversos, desde el léxico común hasta el lenguaje científico. El alcance de esta maniobra fue tan amplio que sus efectos han persistido a lo largo de todo el siglo XX<sup>406</sup>.

Precisamente en la expresión alsberguiana *Körperausschaltung* podemos hallar rastros de este fenómeno. La palabra *Ausschaltung* fue, de hecho, una de esas palabras que a partir de los años '20 fueron incautadas por los personajes más retóricos del NSDAP, junto con *Ausrottung*, *Ausscheidung*, *Ausmerzung* y otras. Huelga decir que la expresión siempre es la misma: *Aus-*, que indica un prefijo claramente negativo, seguido por: *de los judíos*.

A pesar de que *Ausschaltung* no está presente en el documento del 24 de febrero de 1920, el famoso 25 *Punkte Programm* de Hitler y Feder, poseemos la *Verordnung zur Ausschaltung der Juden aus dem deutschen Wirtschaftsleben* (12.11.1938)<sup>407</sup>, es decir la eliminación de los judíos de la vida económica alemana, pero también en distintos discursos de Himmler y de Goebbels que traemos a colación a continuación, con la esperanza de que nos iluminen el sentido del ser, o, más prosaicamente, para que nos

---

<sup>406</sup> Sobre este tema cfr. Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*; y también Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*.

<sup>407</sup> «Verordnung zur Ausschaltung der Juden aus dem deutschen Wirtschaftsleben. Vom 12. November 1938. dRGBI. I 1938, 1580».

ayuden a captar algo de lo que podía captar un oído alemán como el de Alsberg en la posguerra, para ver hasta qué punto se debió de sentir obligado a sustituir su propia expresión con *liberation*, mucho más adecuada al espíritu de los '60:

«[18. 2. 43 — Berlin, Sportpalast — Kundgebung des Gaués Berlin der NSDAP]: Deutschland jedenfalls hat nicht die Absicht, sich dieser jüdischen Bedrohung zu beugen, sondern vielmehr die, ihr rechtzeitig, wenn nötig unter vollkommener und radikalster Ausrott-, -Schaltung des Judentums, entgegenzutreten!»<sup>408</sup>.

Y a los pocos meses:

«[5. 6. 43 — Berlin, Sportpalast — Kundgebung der NSDAP anlässlich der Verleihung von Ritterkreuzen des Kriegsverdienstkreuzes]: Vor dieser Weltgefahr haben Sentimentalitäten selbstverständlich keinen Platz. Mag sein, daß der eine oder der andere das Judenproblem nicht in seiner Tiefe verstehen kann, aber das kann uns nicht beirren. Die gänzliche Ausschaltung des Judentums aus Europa ist keine Frage der Moral, sondern eine Frage der Sicherheit der Staaten!»<sup>409</sup>.

Hasta aquí Goebbels, ahora dejamos espacio a los delirios de Himmler expuestos frente a una reunión de altos oficiales de las SS el 4 de octubre de 1943:

«Ich meine jetzt die Judenevakuierung, die Ausrottung des jüdischen Volkes. Es gehört zu den Dingen, die man leicht ausspricht. — „Das jüdische Volk wird ausgerottet“, sagt ein jeder Parteigenosse, „ganz klar, steht in unserem Programm, Ausschaltung der Juden, Ausrottung, machen wir“»<sup>410</sup>.

---

<sup>408</sup> [18. 2. 43 — Berlín, Polideportivo - Mitin de la Gau Berlín del Partido Nazi]: Alemania, en todo caso, no tiene la intención de ceder a esta amenaza judía, sino de enfrentarla a tiempo, ¡si es necesario llegando a los más completos exterminio y eliminación de los judíos! Cfr. Heiber (Hg.), *Goebbels Reden 1932-1945*, 182, Bd. 2.

<sup>409</sup> [5. 6. 43 — Berlín, Polideportivo — Mitin del Partido Nazi con motivo de la concesión de la Cruz de Caballero de la Orden del Mérito de la Guerra]: Ante este peligro mundial, el sentimentalismo no tiene cabida, por supuesto. Puede ser que algunos no puedan entender el problema judío en su profundidad, pero eso no puede disuadirnos. La eliminación total de los judíos de Europa no es una cuestión de moralidad, ¡sino de seguridad del Estado! Cfr. Heiber (Hg.), 235, Bd. 2.

<sup>410</sup> Me refiero ahora a la evacuación de los judíos, al exterminio del pueblo judío. Es una de esas cosas que se pronuncian fácilmente. — “El pueblo judío será exterminado”, dicen todos y cada uno de los camaradas del partido, “claramente, está en nuestro programa, eliminación de los judíos, exterminio, hagámoslo”. Cfr.

Para los oídos de un Alsberg, desde su exilio en Londres, después de verse obligado al exilio y después de ver su propio libro, a su vez, sometido en 1933 a la *Ausschaltung der Juden und des jüdischen Geistes*<sup>411</sup>, la palabra *Ausschaltung* debe haber sonado, aún veinte años después, como una expresión del terror, fórmula prohibida perteneciente a un universo lingüístico obscuro y traumático. Recordemos las palabras de Klemperer en su estudio sobre la filología del totalitarismo: «Ich wünsche nicht und glaube auch nicht, daß das scheußliche Wort ein dauerndes Leben behält; es wird versinken und nur noch ein geschichtliches Dasein führen, sobald seine Gegenwartspflicht erfüllt ist»<sup>412</sup>.

### Is less more?

Pero el acercamiento político-lingüístico cuenta solo una parte de la historia. Efectivamente, parece ser que la *body liberation* extrae a posteriori una temática que ya estaba presente en la *Körperausschaltung*, tornando explícitos unos elementos de la antropología alsberguiana que, ya implícitos en el texto de 1922, encuentran su ocasión para desplegarse solo en la traducción inglesa. El resultado del proceso de traducción, como a veces sucede, en vez de alejarse del sentido original, amplía y clarifica mediante su distorsión lo que se quiso en un primer momento decir. Ahora bien, en este caso, ¿qué se quiso decir?, o, dicho de otra manera, ¿qué significa en el fondo *Körperausschaltung*?

Se trata de la des-encarnación, proceso opuesto a la *Menschwerdung*, que, en vez de hacer de Dios un hombre, hace por el contrario del hombre un Dios. El debate antropológico alrededor de la neotenia y de la hominización de principios del siglo XX aparece así inmediatamente bajo otra luz, tornándose un debate teológico de hecho y derecho.

---

Himmler. En *Posen* - *Fragment* „Die *Judenevakuierung*“. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Himmler\\_am\\_4.10.1943\\_in\\_Posen.ogg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Himmler_am_4.10.1943_in_Posen.ogg) [consultado el 2.02.2021]. En la página de Wikipedia es posible escuchar el discurso en vivo, el fragmento colgado es precisamente el de la *Ausschaltung*.

<sup>411</sup> Remitimos explícitamente a Osterloh, »*Ausschaltung der Juden und des jüdischen Geistes*«: *Nationalsozialistische Kulturpolitik 1920-1945*.

<sup>412</sup> No deseo, ni creo, que la palabra abominable conserve una vida permanente; se hundirá y tendrá únicamente una existencia histórica, tan pronto como se cumpla su deber actual. Cfr. Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, 9.

«All freedom of Man, physical and spiritual, emanates from one and the same source – the principle of body-liberation. That is to say, his liberation from the compulsion of bodily organs, which constitutes his physical freedom, and his liberation from the bondage of inborn instincts and desires, which constitutes his spiritual freedom, concomitantly make up what he altogether possesses of freedom. On the other hand, since Mankind is as a whole rooted in the same principle of body-liberation, it follows that every Man has his proper share in the human attribute of freedom, yet only to that extent to which he is capable of setting himself free from body-compulsion physically and spiritually»<sup>413</sup>.

Alsberg trae en seguida a colación, para alejarse de ella, la antigua doctrina dualística que tradicionalmente divide al ser humano en dos: cuerpo animal en el que el alma humana vive enjaulada, reparto antropológico en donde lo divino no dista más que un paso: «Man is different in kind from the Animal; he constitutes a new order of life on earth, which, unlike the order of the “unfree” Animal, is rooted in “freedom”» (ibíd.)<sup>414</sup>.

Él mismo se da cuenta, como rotundamente afirma enseguida, de que esta definición no es más que la reaparición de un antiguo dogma, pero pasado a través del filtro de la moderna ciencia biológica. La diferencia introducida por Alsberg reside sin duda en la espiritualización, a través de la libertad y del principio de liberación corporal, del mismo cuerpo que antaño se consideraba producto bajo y degradado del mundo natural: «The specificity of the human body was as distinctive of and as inseparable from Man as any of the distinctive attributes ascribed to the soul»<sup>415</sup>.

---

<sup>413</sup> Toda la libertad del hombre, física y espiritual, emana de una misma fuente: el principio de la liberación corporal. Es decir, su liberación de la compulsión de los órganos corporales, que constituye su libertad física, y su liberación de la esclavitud de los instintos y deseos innatos, que constituye su libertad espiritual, conforman concomitantemente lo que en conjunto posee de libertad. Por otra parte, puesto que la humanidad está enraizada en el mismo principio de liberación corporal, se deduce que cada hombre tiene su propia participación en el atributo humano de la libertad, pero sólo en la medida en que es capaz de liberarse de la compulsión corporal física y espiritualmente. Cfr. Alsberg, *In quest of man: a biological approach to the problem of man's place in nature*, 107.

<sup>414</sup> El hombre es de una clase distinta que el Animal; constituye un nuevo orden de vida en la tierra, que, a diferencia del orden del Animal “no libre”, está arraigada en la “libertad”.

<sup>415</sup> La especificidad del cuerpo humano era tan distintiva y inseparable del Hombre como cualquiera de los atributos distintivos atribuidos al alma. Cfr. Alsberg, *In quest of man: a biological approach to the problem of man's place in nature*, 109.

Como a menudo sucede, la verdad de un planteamiento tan potente y a la vez tan controvertido, que en absoluto comparte la ingenuidad de la ciencia positivista, reside en los márgenes de la propia argumentación. En este caso, en el intento de responder a la obvia pregunta de qué es lo que sucede, si se decide tomarse en serio el carácter de *proceso* de la hominización. Porque, claro está, el hombre, para Alsberg, *ya* nace hombre, y su condición de desamparo le reconfirma su necesidad de un *Gehäuse* técnico, pero esto no significa que su proceso de antropomorfización haya terminado.

Esta afirmación se puede entender en varios sentidos: ante todo, en el plano natural. En el plano de la evolución biológica, efectivamente, y como Blumenberg no deja de recordar, podemos dar la evolución humana por acabada, y eso no por alguna falacia que pretende considerar lo existente en términos de cumplimiento, sino por la sencilla razón de que el ser humano ya no se encuentra sujeto al medio natural cambiante y aleatorio, reino de la *Anpassung*, sino que se halla acomodado por la *Körperausschaltung* al medio técnico. Todos los ajustes a la aleatoriedad del medio natural se efectúan en el nivel de la técnica y no del cuerpo, con lo cual el peso de la evolución se descarga por entero sobre la primera:

«Die Verkümmerng des Körpers beginnt mit der Übergabe seiner Funktionen an die selbstgeschaffene Sachwelt. Diese zwingt ihn rückwirkend nur noch zu dem einen, sie immer mehr anzureichern, aus sich selbst immer mehr abzugeben. Nicht nur der hinfallige Körper des entspezifizierten infantilen organischen Systems verlangt nach den Werkzeugen, ohne die es doch nicht leben kann, sondern die Werkzeugwelt produziert wiederum ein Plus an Hinfälligkeit des in ihr geborgenen, von ihr umbauten und überbauten Organismus»<sup>416</sup>.

Pero Alsberg va mucho más allá en su planteamiento y proyecta una fantasía escatológica evolutiva, un apocalipsis del desarrollo de la desactivación corporal:

«From a biological point of view we are bound to look upon the miraculous phenomenon of Man's spiritual freedom as a natural growth arising from the human principle of body-

---

<sup>416</sup> La atrofia del cuerpo comienza con la entrega de sus funciones al mundo material auto-creado. Esto lo obliga retroactivamente a una sola cosa, a enriquecerse cada vez más, a renunciar cada vez más a sí mismo. No sólo el cuerpo débil del sistema orgánico infantil des-especificado exige las herramientas sin las cuales no puede vivir, sino que el mundo de las herramientas produce a su vez un plus de debilidad del organismo cobijado en él, reconstruido y sobre-construido por él. Cfr. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, 589.

liberation, in the pursuance of which Man has come to add spiritual, moral and aesthetic freedom to his previous forms of body-liberation. [...] Mankind may still have a long way to go before achieving spiritual maturity, yet the fact that at the root of Man's hard struggle towards this maturity we find his evolutionary principle in operation makes us confident, or at least gives some hope, that in the end he will reach this goal»<sup>417</sup>.

Y más adelante:

«In this final stage of his evolution, in which life is deliberately based on ethical consciousness, Man will be “extra-bodily” adapted to Nature as perfectly as the Animal is “bodily” adapted. [...] Then, in terms of biological evolution, the stage of “Superman” is reached»<sup>418</sup>.

*Spiritual maturity*, por supuesto, significa aquí liberación corporal cumplida, en el interior de un texto que, a parte del *Übermensch* nietzscheano, recuerda también el *trasumanare* dantesco, aquel que *significar per verba non si poria*.

Es decir, el debate entre la *Menschwerdung* y la *Körperausschaltung* retoma una *palatia diaphora*, la que opone la tradición del cuerpo espiritual con la doctrina gnóstica<sup>419</sup>. Se trata de una tradición, la del cuerpo espiritual, en la que la frontera entre la mística, la filosofía y la teología se difumina, cuerpo textual extensísimo, valga el juego

---

<sup>417</sup> Desde un punto de vista biológico, estamos obligados a considerar el milagroso fenómeno de la libertad espiritual del hombre como un crecimiento natural que surge del principio humano de la liberación del cuerpo, en cuya consecución el hombre ha llegado a añadir la libertad espiritual, moral y estética a sus anteriores formas de liberación del cuerpo. [...] Puede que a la humanidad le quede un largo camino por recorrer antes de alcanzar la madurez espiritual, pero el hecho de que en la raíz de la dura lucha del Hombre hacia esta madurez encontremos su principio evolutivo en funcionamiento nos hace confiar, o al menos nos da cierta esperanza, de que al final alcanzará esta meta. Cfr. Alsberg, *In quest of man: a biological approach to the problem of man's place in nature*, 73.

<sup>418</sup> En esta etapa final de su evolución, en la que la vida se basa deliberadamente en la conciencia ética, el Hombre estará adaptado “extracorpóreamente” a la Naturaleza tan perfectamente como el Animal está adaptado “corporalmente”. [...] Entonces, en términos de evolución biológica, se alcanza el estadio de “superhombre”. Cfr. Alsberg, 180.

<sup>419</sup> Para una lectura moderna del estatuto del cuerpo en la gnosis cfr. sobre todo el cap. VI, *Hatred of the Body? or the Perfection of the Human?*, en William, *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, 116-38.

de palabras, que tiende a matizar la distinción neta entre, para decirlo en términos cartesianos, la *res cogitans* y la *res extensa*.

La historia del concepto, que nadie mejor que Griffero supo trazar<sup>420</sup>, nos habla de la presencia de una ontología sutil, una transformación terrenal del cuerpo material en cuerpo espiritual. Lo que en la tradición de la *manducatio spiritualis* toma la forma de la presencia real del cuerpo eucarístico, ya prefigurada por otra parte en el bautismo, se transforma para los planteamientos de la biología evolutiva en la tecnificación del hombre, a la que le corresponde, como sabemos, una des-encarnación progresiva.

Huelga decir que la noción de cuerpo espiritual representa el punto más alejado del dualismo gnóstico. Y sin embargo en el problema de la neotenia está en juego una mezcla muy curiosa de gnosis y anti-gnosticismo, y ahora debería resultar sencillo dejar caer los elementos de un lado o del otro. Cuando se trata de una antropología que dibuja la silueta de un hombre desadaptado sobre la tierra, *no esperado*, por así decir, se trata de un claro elemento gnóstico, mientras que la solución alsberguiana parece ser eminentemente anti-gnóstica, es decir el recurso a un cuerpo espiritual que, ya sobre la tierra, se despega de su matriz orgánica y comienza un cierto proceso de *transhumanización*.

En este sentido hay que contraponer al optimismo alsberguiano el pesimismo de Bolk, el cual a su vez escribe una fantasía apocalíptica leída en clave neoténica que vale la pena traer a colación:

«L'umanità rischia l'estinzione per lo stesso motivo per cui si è evoluta, per una sorta di rallentamento progressivo che dall'atrofia di organi non più utilizzati, passa alla scomparsa totale di una specie. [...] La specificità di una forma di vita regolata dal ritardo e dall'inibizione rischia l'estinzione per le stesse ragioni per cui si è conquistata la propria posizione nel mondo [...] Non è un tramonto, non è un passaggio al post-umano, ma il raggiungimento finale del processo del ritardo che tendendo alla stasi produce una irreversibile fetalizzazione»<sup>421</sup>.

---

<sup>420</sup> Griffero, *Il Corpo Spirituale. Ontologie "sottili" da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*.

<sup>421</sup> La humanidad corre el riesgo de extinguirse por la misma razón por la que evolucionó, por una especie de ralentización progresiva que va desde la atrofia de los órganos que ya no se utilizan, hasta la desaparición total de una especie. [...] La especificidad de una forma de vida regulada por la demora y la inhibición corre

Como podemos ver, se trata propiamente del colmo de la ironía, de aquella inversión de Heidegger con la que ya varias veces quisimos jugar, y que nos dice que donde crece lo que salva también crece el peligro. La fetalización, que constituye la clave del éxito evolutivo para la especie humana, su impotencia convertida en potencia, a su vez está destinada a ser el sello de su catástrofe:

«Je weiter die Menschheit auf dem Wege der Vermenschlichung fortschreitet, desto mehr nähert sie sich dem fatalen Punkte, wo Weiterschreiten Vernichtung bedeutet. Sie muss emporsteigen, ihrer Vernichtung entgegen. Diese Fatalität ruft die Prophezeiung Nietzsches wach: „An deinen Tugenden wirst du zugrunde gehen“»<sup>422</sup>.

### **Entre gramófonos y películas: menos carne y más arte**

Como sabemos el campo de la estética ofrece un campo de pruebas admirable para los conceptos teológicos, y este caso no representa ninguna excepción. Este excursus necesario en el campo del arte se corresponde tanto con nuestras costumbres cuanto, más propiamente, con nuestro método.

El problema de la *Körperausschaltung* se halla explicado en el reino del arte con la aparición del arte mecanizado. La desactivación corporal aparece de manera tan flagrante cuanto inesperada en las consideraciones de Adorno acerca de la grabación musical, que ya en 1927 es señalada en el ensayo *Nadelkurven*<sup>423</sup> como *proceso de eliminación del cuerpo de la cantante*. Se trata de la función problemática de desactivación corporal obrada por el gramófono que, especialmente en el caso de la soprano, anota el sentido de la experiencia musical. Sin duda no se trata de estar de acuerdo con la prognosis de Adorno, sino tan solo de relevar sintomáticamente los efectos de des-encarnación que lleva a cabo la tecnificación del arte:

---

el riesgo de extinguirse por las mismas razones por las que conquistó su propia posición en el mundo [...] No es un ocaso, no es un paso a lo post-humano, sino el logro final del proceso de demora que tendiendo a la estasis produce una fetalización irreversible. Cfr. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, 21 y 31. Se trata de la introducción de Rossella Bonito Oliva a la edición italiana.

<sup>422</sup> Cuanto más avanza la humanidad por el camino de la humanización, tanto más se acerca al punto fatal en el que seguir avanzando significa el anonadamiento. Debe elevarse hacia su anonadamiento. Esta fatalidad evoca la profecía de Nietzsche: “Por tus virtudes perecerás”. Cfr. Bolk, *Das Problem der Menschwerdung: Vortrag gehalten am 15. April 1926 auf der XXV. Versammlung der anatomischen Gesellschaft zu Freiburg*, 43.

<sup>423</sup> Adorno, «Nadelkurven».

«Männerstimmen sind besser wiederzugeben als Frauenstimmen. Die Frauenstimme klingt leicht schrill; daß nicht die Höhe als solche dem Grammophon widerstreitet, beweist die adäquate Reproduktion der Flöte. Vielmehr bedarf die Frauenstimme, frei zu werden, der leibhaften Erscheinung des Körpers, der sie trägt. Sie eben tilgt das Grammophon und verleiht jeder Frauenstimme den Klang des Bedürftigen und Unvollständigen. Nur wo der Körper selber tönt, wo das Selbst, das das Grammophon meint, mit dessen Klang identisch ist, dort hat das Grammophon sein legitimes Geltungsbereich; [...] Wenn der Klang, wie im Instrument, vom Körper sich schied, oder wenn er, wie in der Frauenstimme, des Körpers als Komplement bedarf, wird die grammophonische Reproduktion problematisch»<sup>424</sup>.

Pero el ámbito musical refleja un cambio más profundo que empezó, en el campo del arte, ya con la aparición de la fotografía, agente de la desactivación corpórea, que más que ningún otro fue percibido por la estética como momento de interrupción de las dimensiones tradicionales de la creación artística. En los ensayos de Salvador Dalí se registra expresamente el hecho de que *la mano deja de intervenir*, para dejar espacio a la espiritualización poética del aparato fotográfico<sup>425</sup>. La fotografía es pues *pura creación del espíritu*, es el proceso de angelización de la pintura que, para tergiversar una expresión de Moholy-Nagy, transforma el pigmento en luz.

Está claro, el arte tecnificado aparenta ser puro espíritu, es el triunfo de lo que ya en 1855 el pintor Antoine Wiertz definió *la partie intelligente* sobre *la partie matérielle*.

---

<sup>424</sup> Las voces masculinas son más fáciles de reproducir que las femeninas. Las voces femeninas fácilmente suenan estridentes; pero que no es la altura como tal la que es incompatible con el gramófono, lo prueba el hecho de que la flauta se reproduce correctamente. La voz femenina requiere más bien, para librarse, la aparición en carne y hueso del cuerpo que la acarrea. Es lo que precisamente elimina el gramófono y le presta a cada voz femenina el sonido de lo necesitado e incompleto. Solo donde el cuerpo en sí mismo suena, donde el “yo mismo”, al que el gramófono se refiere es idéntico con su sonido, el gramófono tiene su área de validez legítima; [...] Donde quiera que el sonido se separa del cuerpo, como con los instrumentos, o, como en la voz de la mujer, necesita el cuerpo como complemento, la reproducción gramofónica se vuelve problemática. Cfr. Adorno, 529.

<sup>425</sup> Dalí, «La fotografía, pura creación de l'esperit»; pero también del mismo autor «Psychologie non-euclidienne d'une photographie»; y «La dada fotográfica»; para una panorámica acerca de la cuestión de la irrupción de la técnica en el arte, sobre todo en el contexto de la República de Weimar, cfr. Maldonado, *Técnica y Cultura*. La referencia a lo poético remite a la distinción entre arte y poesía, a saber, entre la materialidad del arte y su correspondiente espiritual poético.

Que no se piense, advierte el pintor, que espiritualización del arte obtenida mediante el daguerrotipo mate el arte: «Non, il tue l'œuvre de la patience, il rend hommage à l'œuvre de la pensée»<sup>426</sup>. El resultado de la sustracción del cuerpo por *Körperausschaltung*, la liberación del arte del cuerpo del artista, del cuerpo de la soprano o de la mano del pintor desata el potencial espiritual, poético, de la obra.

El problema de la reproductibilidad técnica de las obras de arte, que para Benjamin adquiriría el valor de una secularización del arte, a la que correspondía su posible entrada en lo político, se lee ahora en una perspectiva totalmente distinta. En realidad, el proceso de espiritualización que lleva a cabo la técnica ahonda sus raíces, como Benjamin señala vagamente al comienzo de la *Pequeña Historia de la Fotografía*<sup>427</sup> en relación con los orígenes de la imprenta, en el paso de la oralidad a la escritura<sup>428</sup>.

La escritura constituye una de las formas más candentes de *body liberation*, de pérdida de la auraticidad del interlocutor mediante su sustitución por un signo gráfico que cumple la función de lenguaje del ausente, superada en este sentido quizás tan solo por el concepto, como agudamente señala Alsberg en relación con la desactivación corporal, cuya particularidad reside «in seiner besonderen Art der Körperausschaltung, nämlich in der gedanklichen Verknüpfung der Dinge in der Welt unter Ausschaltung ihrer anschaulichen Vorstellung»<sup>429</sup>. El problema de la tecnificación, al que la reflexión estética de la época de Weimar fue tan sensible abarca, en este sentido, desde la conceptualización a la grabación musical o la fotografía, pasando sin duda por la escritura y la imprenta<sup>430</sup>, de manera que su dimensión se torna cifra de la espiritualización.

---

<sup>426</sup> No, mata la obra de la paciencia, rinde homenaje a la obra del pensamiento. Cfr. Wiertz, «La Photographie (1855)», 309; Benjamin no puede menos que señalar la postura de Wiertz en contraposición a la de Baudelaire en su «Salon de 1846». Cfr. *Kleine Geschichte der Photographie*, en Benjamin, *Gesammelte Schriften II*, 384.)

<sup>427</sup> *Kleine Geschichte der Photographie*, en Benjamin, *Gesammelte Schriften II*, 368.

<sup>428</sup> Sobre este tema señalamos la obra fundamental de Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*.

<sup>429</sup> En su tipo particular de eliminación corporal, es decir, en la vinculación mental de las cosas del mundo con la eliminación de su representación visual. Cfr. Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, 157; cit. también en Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, 601.

<sup>430</sup> Sobre este tema cfr. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*.

Porque, como habrá quedado claro, la *Körperausschaltung* no representa en absoluto un movimiento de secularización, sino más bien de endiosamiento, y de esta manera se torna posible una lectura a contrapelo del texto de Benjamin *Zum Planetarium*, la última parada, escatológicamente significativa, de su *Einbahnstraße*<sup>431</sup>: por efecto de la técnica el hombre no pierde su puesto en el cosmos<sup>432</sup>, sino que lo adquiere. La ruptura técnica de su «Hingegebenheit an eine kosmische Erfahrung»<sup>433</sup> en realidad lo sitúa irónicamente ahí donde siempre estuvo. Pero Benjamin, con un último coletazo, no deja de sorprender:

«Menschen als Spezies stehen zwar seit Jahrzehntausenden am Ende ihrer Entwicklung; Menschheit als Spezies aber steht an deren Anfang. Ihr organisiert in der Technik sich eine Physis, in welcher ihr Kontakt mit dem Kosmos sich neu und anders bildet als in Völkern und Familien»<sup>434</sup>.

Quizás una vez más el campo del arte nunca miente, y si hemos de tomarnos en serio lo que ahí se descubre, llegamos a la conclusión siniestra de que al ápice de la secularización se corresponde con el culmen del endiosamiento. La estética muestra una vez más su apego a una concepción cuanto menos irónica de la historia, que hace aparecer irónicamente el movimiento de la dialéctica de la Ilustración.

Debería resultar claro hasta qué punto se trata de un planteamiento extraordinariamente más fuerte que el de una mera “tragedia de la cultura”<sup>435</sup>. En efecto, la cultura, ese medio evolutivo bajo el cual Alsberg subsume desde la palabra hasta la

---

<sup>431</sup> Benjamin, *Gesammelte Schriften IV*, 146-48.

<sup>432</sup> La referencia es remite al ensayo de Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Originariamente publicado en 1928, solo seis años después del *Menschheitsrätsel*, se trata de uno de los primeros textos que asimilan la teoría alsberguiana, que por aquel entonces representaba el ápice de la investigación en el campo de la biología evolutiva.

<sup>433</sup> Entrega a una experiencia cósmica. Cfr. Benjamin, *Gesammelte Schriften IV*, 146.

<sup>434</sup> Pero aunque los hombres como especie se hallan desde hace decenas de miles de años en el término de su evolución, la humanidad como especie se halla aún en sus comienzos. En la técnica se le organiza una physis en la que su contacto con el cosmos se construye de una forma nueva y diferente de la de pueblos y familias. Cfr. Benjamin, 147.

<sup>435</sup> Hacemos referencia por supuesto a las contribuciones de Simmel, que influyó marcadamente tanto en Adorno cuanto en Benjamin.

punta de pedernal<sup>436</sup>, no es ninguna tragedia, sino más bien una comedia, cuya ironía reside en el hecho, a veces trágico, de que no hace ninguna gracia.

### **Un trozo de carne deificado**

Este breve excursus estético nos ha permitido llegar subrepticamente a una formulación decisiva, es decir, la relación entre la secularización y el endiosamiento. Ahora estamos en mejores condiciones para obrar esa crítica a Blumenberg en la que quisimos embarcarnos en el comienzo. El uso que hace Blumenberg de Alsberg y Bolk, en definitiva del problema de la neotenia tiene que ver con un tipo muy particular de necesidad que aflige solo y exclusivamente al hombre, a saber, la necesidad de tiempo. El ser humano es el único ser que no solo necesita de un tiempo biológico para desarrollarse, sino que necesita además de un tiempo suplementario, de un plus de tiempo para sobrevivir. Este plus de tiempo no solo se inscribe en el propio proceso evolutivo como fetalización, es decir el retraso adaptativo que, para servirnos de la fórmula de Bolk, torna al ser humano en el feto de un primate que ha alcanzado la madurez sexual.

A la vez ese plus de tiempo del que el hombre está falto permea su existencia en su totalidad. En términos de Blumenberg esta idea se expresa en la afirmación de que *el ser humano necesita de tiempo para su autoafirmación*:

«Der Mensch ist, wie er die Entfaltung seines Entwicklungsprinzips auch bewerten mag, eine überraschende und inkonsequente Nebenlösung des Gesamtproblems der Selbstbehauptung des Lebens auf der Erde»<sup>437</sup>.

Lo que parecía ser un problema de legitimación de la Modernidad se torna ahora en un problema específico de la humanidad entendida precisamente como especie. De esta manera se genera una identidad entre el plus de tiempo, la cultura como mecanismo evolutivo y la historia, y esa combinación toma el nombre de katechon. El katechon se torna un dispositivo adaptativo que, a través de la cultura en sentido amplio, otorga a la humanidad el tiempo ya no biológico sino propiamente histórico que ésta necesita para autoafirmarse.

---

<sup>436</sup> Alsberg, *In quest of man: a biological approach to the problem of man's place in nature*, 51.

<sup>437</sup> El hombre, independientemente de cómo evalúe el despliegue de su principio evolutivo, es una sorprendente e inconsecuente solución colateral al problema general de la autoafirmación de la vida en la tierra. Cfr. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, 585.

Hay una obra en concreto que deberíamos tener en consideración, una novela de ciencia ficción que parece ejemplificar hasta qué punto el ser humano vive, desde un punto de vista biológico, en un estado de excepción permanente, cuyo correlato filosófico es maravillosamente expresado por Blumenberg cuando afirma que «die menschliche Kultur ist ein Notprogramm zum Ausgleich von biologischen Ausstattungsmängeln»<sup>438</sup>.

Se trata de *Limbo*, la primera novela de Bernard Wolfe, publicada en 1952<sup>439</sup>, obra no demasiado conocida que, sin embargo, se ha convertido en un clásico de la cultura *underground*, sobre todo en tanto en cuanto anticipa muchos de los temas que más adelante pasarán a ser la dotación característica de la ciencia ficción de los años ochenta, pasando entonces por alto toda esa fase de la llamada *spaceship sci-fi*. Nuestro interés por dicha obra reside en que ésta se encuentra en un punto nodal, desde una perspectiva conceptual, entre el problema de la desactivación corporal y la *Selbstbehauptung* blumenberguiana.

*Limbo* presenta una trama sorprendente: estamos en el ápice de la tercera guerra mundial, y el protagonista de la novela, el Dr. Martine, un neurocirujano militar desplegado en una base aérea en el Océano Índico, deserta de su puesto para esconderse en una isla desconocida. Tras veinte años transcurridos lobotomizando a los indígenas para erradicar, en nombre del pacifismo más extremo, cualquier traza de agresividad, decide partir de la isla para volver al mundo, solo para descubrir que, acabada la tercera guerra mundial, el mundo se ha unido bajo la égida de un pacifismo análogamente extremo, cuya ideología triunfadora lleva el nombre de Immob. Se trata de una doctrina que predica el credo del amputeísmo: la amputación voluntaria de los miembros corporales en aras de la paz mundial, ritual de desmovilización al grito de slogans como «*he who has arms is armed!*» o «*no demobilization without immobilization!*»<sup>440</sup>.

La idea de base de la ideología Immob reside en el hecho de que *el ser humano solo es enteramente humano cuando se amputa*. Solo la renuncia a su corporalidad le permite elevarse con respecto a su animalidad. El proceso *Körperausschaltung*, un *Farewell to Arms*, para parodiar a Hemingway, torna el animal, con su carga de

---

<sup>438</sup> La cultura humana es un programa de emergencia para compensar las deficiencias de la dotación biológica. Cfr. Blumenberg, 552.

<sup>439</sup> Wolfe, *Limbo*.

<sup>440</sup> «El que tiene brazos está armado» y «no hay desmovilización sin inmovilización».

agresividad natural para atacar y escaparse, en un ser humano de hecho y derecho, inmovilizado a causa de su minoración, cuyo *Fluchtprinzip* le resulta ya inaccesible. En términos de Blumenberg:

«So zog das Menschheitsprinzip, da es den Körper ausschaltete und also vernachlässigte, die Schlinge enger und enger um den Menschen, d. h. der Mensch saß unweigerlich und unverrückbar in der einmal eingeschlagenen Entwicklungsrichtung fest, stand oder fiel mit seiner außerkörperlichen Waffe. Einen etwaigen Rückfall in das alte Fluchtprinzip gab es für ihn nicht mehr, nachdem ihm das Klettervermögen abhanden gekommen war»<sup>441</sup>.

Pero Wolfe no es insensible a la ironía, y la desactivación corporal voluntaria mediante amputación muestra rápidamente su vuelta de hoja, a saber, la construcción de unas prótesis potentísimas que superan en varios órdenes toda capacidad motriz de los miembros originarios. Alrededor de dichas prótesis se desatará el cuarto, y posiblemente último, conflicto mundial: la novela se cierra con el Dr. Martine que retorna a su isla mientras en el resto del mundo la guerra atómica vuelve a comenzar.

Los llamados *quadro-amp*, individuos que decidieron amputarse los cuatro miembros, son retratados como el punto álgido de la evolución humana propiamente dicha. Aparecen como infantes, inmóviles, desvalidos y necesitados de todos los cuidados, esto es, propiamente humanos, y deciden las suertes de la humanidad desde carritos para bebés «covered with fluffy baby blankets»<sup>442</sup>. De lo que se trata es

---

<sup>441</sup> Así pues, el principio de la humanidad, desde que eliminó y, por tanto, descuidó el cuerpo, tensó cada vez más el lazo en torno al hombre, es decir, el hombre quedó inevitable e inamoviblemente atascado en la dirección del desarrollo una vez emprendida, se estancó o cayó con su arma extracorporal. Una posible recaída en el antiguo principio de fuga ya no existía para él después de haber perdido la capacidad de trepar. Cfr. Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, 381; Cit. también en Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, 588. Al listado de definiciones del ser humano que Blumenberg presenta en su obra podríamos entonces añadir otra, procedente precisamente de *Limbo*, a saber, el ser humano como *self-maiming animal*. Cfr. Wolfe, p. 406.

<sup>442</sup> Cubiertos con suaves mantas de bebé. Cfr. Wolfe, *Limbo*, 260; en líneas generales nos apartamos de la interpretación de *Limbo* que Hayles lleva a cabo en su obra ya clásica sobre la problemática transhumanista, pero concordamos sin duda en un punto especialmente candente, a saber, cuando se sostiene que: «Amputation allows the man to return to his pre-Oedipal state, where he will have his needs cared for by attentive and nurturing females». [La amputación permite al hombre retornar a su estadio pre-edípico, en

precisamente es de esa ironía, a la que Blumenberg por supuesto tampoco es insensible, que torna un animal desvalido e infantil, que se presenta como un callejón sin salida de la evolución, en un ser cuya *>werkzeuggeschaffenes< Wesen*<sup>443</sup> lo encamina hacia el dominio de la naturaleza: «people start out truncating themselves in order to disengage themselves from the world — and they wind up capable of greater engagement than ever»<sup>444</sup>.

Pero parece que las torturas que quisimos infligir a la expresión *Körperausschaltung* amenazan con minar y subvertir la estructura de este discurso. Si Blumenberg parece plantear la cuestión en términos de *Säkularisierung* y *Selbstbehauptung*, nuestra indagación nos lleva a proponer otra pareja conceptual, decididamente más polémica, la de *Säkularisierung* y *Vergötterung*, secularización y endiosamiento<sup>445</sup>. La especie humana, de acuerdo con el principio de desactivación corporal, no necesita de un tiempo suplementario para autoafirmarse, sino para angelizarse: si nos tomamos a Alsberg *al pie de la letra* éste se torna inmediatamente inservible para los fines de Blumenberg, el cual, por cierto, pasa de puntillas sobre esta cuestión, limitándose a una tímida y única calificación de la *Körperausschaltung* como algo «niemals vollends erreichbare»<sup>446</sup>.

---

el que solícitas y nutricias hembras se harán cargo de sus necesidades]. Cfr. Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, 124.

<sup>443</sup> Esencia pergeñada por las herramientas. Cfr. Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, 381; Cit. también en Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, 588.

<sup>444</sup> La gente empieza a truncarse para desengancharse del mundo, y acaba siendo capaz de comprometerse más que nunca. Cfr. Wolfe, *Limbo*, 147.

<sup>445</sup> Ya vimos en el capítulo segundo de qué manera se produce la equivalencia entre *Entgötterung* y *Vergötterung*.

<sup>446</sup> Nunca alcanzable por completo. Cfr. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, 589. Puede que se trate de una falacia, pero nos resulta apenas creíble que un intelecto como Blumenberg no haya captado el potencial teológico de la expresión *Körperausschaltung*, especialmente en su acercamiento a la *Menschwerdung* bolckiana. El efecto explosivo de la pareja conceptual, especialmente para un oído alemán, debería resultar inmediatamente patente, teniendo en cuenta además que la *Beschreibung des Menschen* se basa en una serie de lecciones que Blumenberg impartió en Münster en 1976/77 y 1980/81, años después de la publicación inglesa de la obra de Alsberg, que tuvo lugar en 1970. No sabemos si Blumenberg conocía la traducción que presenta *body-liberation* como concepto clave, ya que la versión citada siempre es la de Jena de 1922, pero creemos que, como lo esencial ya estaba decidido en la palabra alemana, semejante

Tras este tímido brochazo superficial no vuelve a tomar en consideración el proceso de desactivación corporal en su vertiente fundamental, a saber, precisamente su carácter de *proceso*. Esto quiere decir que se suprime, o por lo menos no se agota hasta el final, la dimensión del tiempo evolutivo que está precisamente en la base de este planteamiento.

A pesar de que, como dijimos, la evolución *natural* del hombre se ha terminado, es más, el surgimiento del hombre prevé un desarrollo natural ya-siempre concluido gracias a la sustitución de la *Anpassung* por la *Körperausschaltung*, esto no significa que la evolución humana, en el sentido de la desactivación, haya terminado. Dar este proceso por terminado elimina el mismo carácter de proceso, elimina en definitiva la presencia de ese retardo o plus de tiempo que se halla en el origen de la hominización.

Es decir, la imposibilidad de liberarse con tanta facilidad del katechon despierta la sospecha de que la hominización está por cumplirse. Pero entonces, ¿hacia dónde avanza, según estas premisas, la hominización? ¿Hacia dónde procede el proceso de espiritualización de la especie humana?

La pregunta entraña ya parcialmente la respuesta: se trata de una evolución catártica. Ahora bien, llegados a este punto se nos abren distintos caminos posibles, en realidad todos válidos, para esclarecer el asunto. Si bien estos caminos nos llevan por direcciones distintas, en definitiva, conducen al mismo lugar.

Podríamos seguir una vía más estrictamente teológica, es decir, la de la *theosis*, gran caballo de batalla de las primeras autoridades cristianas. El concepto, en su oscuridad, resulta absolutamente claro: se trata de la deificación del hombre,

---

desconocimiento no debería haber representado una barrera sustancial para la recepción de la explosividad del concepto. A partir de esta consideración hay que dar un paso, con la esperanza de que no se trate de un paso en falso, de una metedura de pata clamorosa, y suponer cierta mala fe por parte de Blumenberg, cierta voluntad, aun cuando oscuramente presentida, de querer ocultar la problemática que sacamos aquí a colación. Claro está, este tipo de reflexión podría entrañar una falacia, cuya expresión formal rezaría: “si se me ocurrió a mí, ¿cómo no se le ocurrió a él?”, pero preferimos incurrir en algo por el estilo en lugar de sonar demasiado arrogantes, aunque se trate de la arrogancia del enano que, gracias a su posición más elevada, ve más allá del gigante que lo sostiene. Está claro que, de todos modos, esta situación plantea al investigador una situación aporética, ya que se ve atrapado entre la Escila de la insolencia y la Caribdis de la alevosía, que atrae al investigador y le embauca hasta hacerle creer que su autor tuvo en realidad la mala fe de ocultar algún que otro derrotero conceptual.

principalmente por medio de la gracia divina, proceso paulatino de transmutación y transposición de los dignos en un estado de deificación. Acerca de este proceso de absorción de la carne por parte del espíritu se podría desarrollar una tesis aparte, razón por la cual nos litaremos a señalar el que quizás, más que otros, pasó a la historia como el campeón de la *theosis*, es decir Máximo el Confesor<sup>447</sup>:

«God made us so that we might become “partakers of the divine nature” and sharers in His eternity, and so that we might come to be like Him through deification by grace. It is through deification that all things are reconstituted and achieve their permanence»<sup>448</sup>.

La cita tiene un interés especial no solo porque trae a colación la cuestión de la deificación, sino sobre todo porque ésta se halla directamente vinculada a la *restitutio ad integrum*. Se trata de un modelo de historia que para nosotros posee un interés enorme, considerado que plantea la *Menschwerdung* como etapa de alejamiento de lo divino mediante la carne, alejamiento que se supera y se reintegra por deificación, en definitiva por *Körperausschaltung*. Provocativamente podríamos incluso decir que la *palabra*, que para Alsberg «must fall into line with the material tools of Technology»<sup>449</sup> y constituye uno de los grandes factores de la desactivación corporal, es a la vez el motor de la encarnación y de la des-carnación. Está claro, *verbum caro factum est*, pero solo para retraducir nuevamente la carne en palabra. En palabras de Atanasio: «The Word was made flesh in order that we might be made gods»<sup>450</sup>. La *restitutio* del verbo al verbo mediante el paso por la carne designa nuevamente una concepción de la historia pensada a partir de una profunda ironía, movimiento que tiende a alejarse diametralmente del origen solo para volver a él.

---

<sup>447</sup> Confessor, *Maximus Confessor. Selected Writings*. Señalamos de paso una herramienta online excepcional: «Theosis». Se trata de una recopilación de textos de los Padres de la Iglesia en los que aparece el concepto de *theosis*.

<sup>448</sup> Dios nos hizo para que fuéramos “partícipes de la naturaleza divina” y partícipes de su eternidad, y para que llegáramos a ser como Él a través de la deificación por la gracia. Es a través de la deificación que todas las cosas se reconstituyen y alcanzan su permanencia. Cfr. [Maximus the Confessor. "Various Texts 1: 42." Philokalia. Ed. G.E.H. Palmer. Vol. 2. London: Faber and Faber, 1981. 173. Print.](#) [visitado el 4.2.2021]

<sup>449</sup> Debe ajustarse a las herramientas materiales de la Tecnología. Cfr. Alsberg, *In quest of man: a biological approach to the problem of man's place in nature*, 51.

<sup>450</sup> El Verbo se hizo carne para que pudiéramos hacernos dioses. Cfr. *Against the Arians*, 1.39.

Pero quizás sea conveniente convocar aquí a otro personaje, en la misma línea teológica, que sin duda resulta incómodo no solamente en el contexto de una tesis, sino también para los mismos entornos culturales en los que ha estado implicado a lo largo de su vida, a saber, el medio científico de los paleontólogos y el religioso de los jesuitas: Teilhard de Chardin<sup>451</sup>.

Podemos resumir la aportación de Teilhard de Chardin a nuestra argumentación subrayando de qué manera éste vincula su teología y su cristología con el darwinismo evolucionista propio de su formación científica. De lo que se trata es de entender la Encarnación, con su potencial redentor, como una operación biológica, cuyo proceso es dominado por Cristo, que se configura, así, como el principio vital evolutivo. Ahora bien, este desarrollo no es, en contra de toda buena tradición darwiniana, en absoluto aleatorio, sino más bien se dirige hacia un fin muy concreto, que es representado, por si fuera poco, no solo por el hombre tal como lo conocemos, sino por el hombre espiritualizado que vive en la Era Psycozoica.

Es interesante comparar este planteamiento, que por otra parte representa una larguísima tradición teleológica que debería haber desaparecido con Darwin y que sin embargo no deja de resistir<sup>452</sup>, con la respuesta de la antropología filosófica que Blumenberg sintetiza cuando afirma que inscribir la razón como un estadio natural del desarrollo de los sistemas orgánicos es una premisa implícita que habría que socavar. Queda por examinar la posibilidad opuesta, a saber, entender la razón

«als Abweg der organischen Entwicklung [...] als einen Kunstgriff oder Notbehelf solcher organischen Systeme, die im Verlaufe ihrer Entwicklung in eine so prekäre und desolante Situation, eine Fast-Sackgasse geraten sind, dass nur die Ausbildung plastischer Kompensationen, wie sie unter dem Namen >Vernunft< zusammenzufassen sind, ihnen

---

<sup>451</sup> Si podemos leer hoy en día sus escritos es gracias al levantamiento, tras la muerte del autor, del veto eclesiástico que sufrieron sus obras.

<sup>452</sup> Que no se confunda esta afirmación con la tesis, absolutamente válida, de que la naturaleza es darwiniana pero la cultura es lamarckiana.

zum Überleben im Kampf ums Dasein und damit zur Verselbstständigung der zunächst nur kompensatorischen Vernunftleistungen verhalf»<sup>453</sup>.

Pero esta no es la perspectiva de Teilhard. Por el contrario, la historia del cosmos, entendido como proceso evolutivo que lleva desde los átomos hasta el Punto Omega, ápice de la noosfera, tiende hacia el punto álgido de la espiritualización de la Tierra por parte de la humanidad, cumpliendo lo que De Chardin define como la *super-vida*. Este desarrollo físico-bio-histórico no es más que la gigantesca curva del fenómeno humano, que recorre cristo y teleológicamente los distintos pasos de la evolución de la geogénesis hasta la psicogénesis pasando por la biogénesis<sup>454</sup>.

Hay distintos corolarios de esta tesis tan radical, entre los cuales señalamos el principio de continuidad entre lo social y lo natural, de manera que las ramificaciones sociales pertenezcan aún a la historia natural, consideración que se acompaña de la descripción de las construcciones artificiales como secuelas legítimas de la filogénesis humana, ya que una y la misma es la fuerza de la civilización y de la evolución, a saber, el movimiento orgánico de Cristo de encarnación y des-encarnación.

En este sentido entendemos su profesión de fe: «I believe that the universe is an evolution. I believe that evolution proceeds towards spirit»<sup>455</sup>. Y más adelante: «Supported by an infinite number of organic gropings, the thinking animal ceases to be an exception in nature; it simply represents the highest embryonic stage we know in the growth of spirit on earth»<sup>456</sup>.

El interés de semejante planteamiento para nuestros propósitos debería resultar claro. Por un lado, como por otra parte Brian Swimme en su prefacio a la nueva traducción

---

<sup>453</sup> Como una desviación del desarrollo orgánico [...] como un artificio o improvisación de tales sistemas orgánicos, que en el curso de su desarrollo llegaron a una situación tan precaria y desolada, a un callejón casi sin salida, que sólo la formación de compensaciones plásticas, tal como pueden resumirse bajo el nombre de “razón”, les ayudó a sobrevivir en la lucha por la existencia y a independizar así los logros inicialmente sólo compensatorios de la razón. Cfr. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, 490.

<sup>454</sup> Cfr. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*.

<sup>455</sup> Creo que el universo es una evolución. Creo que la evolución se dirige al espíritu. Cfr. Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution*, 96.

<sup>456</sup> Apoyado en un número infinito de tanteos orgánicos, el animal pensante deja de ser una excepción en la naturaleza; simplemente representa la etapa embrionaria más alta que conocemos en el crecimiento del espíritu en la tierra. Cfr. Teilhard de Chardin, 106.

de *Le Phénomène Humain* no deja de subrayar<sup>457</sup>, la espiritualidad de Teilhard no se enraíza en el espacio, en el cosmos dividido en un *arriba* y un *abajo*, sino más propiamente en el tiempo, trayendo así a colación la superioridad del tiempo con respecto del espacio propia de esa tradición apocalíptica que ya leímos en la *Abendländische Eschatologie* taubesiana.

Por el otro, el sincretismo teo-biológico que encontramos en los escritos de Teilhard ilumina la categoría de *Körperausschaltung*, llevando a cabo precisamente la operación que Blumenberg parece querer evitar, a saber, introducir violentamente la dimensión del tiempo, del retardo por venir. Nuestra lectura del concepto de Alsberg a partir de Teilhard pone de manifiesto hasta qué punto *todavía* hay retraso, de la misma manera en la que *todavía* hay tiempo para la desactivación corporal. La evolución otorga tiempo al ser humano no solo para conquistar el mundo, sino también para escaparse de él, reuniéndose con la materia divina para el completamiento de la *restitutio*<sup>458</sup>.

Si leemos a Alsberg de esta manera tan provocativa, no solo éste se torna inutilizable para los fines de la autoafirmación, sino que su categoría fundamental explota en una miríada de sugerencias y referencias que nos pueden llevar desde las mortificaciones corporales de los Padres del Desierto de los primeros siglos de la era cristiana, cuyo objetivo residía en descarnarse y emerger de sí mismos, hasta las especulaciones contemporáneas acerca del debate transhumanista, en una constelación conceptual que *nada* quiere saber de la *Aufhebung* en la historia de las ideas. Teilhard, al contrario de Blumenberg, parece tomarse en serio la *Körperausschaltung* como destino: «C'est à ce grand processus de sublimation qu'il convient d'appliquer, avec toute sa force, le terme d'Hominisation. L'Hominisation, qui est d'abord, si l'on veut, la saute individuelle, instantanée, de l'instinct à la pensée. Mais l'Hominisation qui est aussi, en un sens plus large, la spiritualisation phylétique, progressive, en la Civilisation humaine, de toutes les forces contenues dans l'Animalité»<sup>459</sup>.

---

<sup>457</sup> Teilhard de Chardin, *The Human Phenomenon*, pos. 279.

<sup>458</sup> Teilhard de Chardin, *Let me explain*, 124.

<sup>459</sup> Es a este gran proceso de sublimación al que debe aplicarse con toda su fuerza el término Hominización. La Hominización es, ante todo, si se quiere, el salto individual e instantáneo del instinto al pensamiento. Pero la Hominización es también, en un sentido más amplio, la espiritualización filética y progresiva en la

La espiritualización no solo es un destino, sino que también entraña el principio de redención. De acuerdo con la mejor tradición de la *theosis* protocristiana Teilhard mira la historia de la espiritualización, que ahora entendemos en clave ya no solo antropológica sino estrictamente biológica, como historia de la salvación:

«It goes without saying that this idea of a salvation of the Species sought, not in the direction of any temporo-spatial consolidation or expansion but by way of spiritual escape through the excess of consciousness»<sup>460</sup>.

Dicho de otra manera, a partir de la *Körperausschaltung* descubrimos que el retraso que constituye la historia humana como proceso de salvación se inscribe en la historia del cuerpo, y la misma hominización habla, *ab initio*, de la redención. Parece ser entonces, en contra de la lectura de Blumenberg, que el proceso de hominización en absoluto describe el desarrollo de una especie destinada, mediante un retraso estratégico, a autoafirmarse, sino que describe en cambio el futuro de una especie que, desde el primer *Fluchttier* [animal fugitivo] que aún se parecía en todo a un mono, se encuentra inscrita en la historia de la salvación y está destinada a espiritualizarse hasta abandonar el mismo mundo que la generó.

Si cuando tratábamos de descubrir el inventor del *Saber* nos encontramos atrapados en un regreso infinito que nos lleva burlescamente a suponer la existencia de un *mono sabio*, en este caso nos encontramos con una figura igualmente cómica, a saber, la del *mono redimido*.

### **¡Hasta el infinito y más allá!**

Pero a la cadena de significaciones que despierta la *Körperausschaltung* le falta aún algún eslabón. De manera más sugestiva que descriptiva insistimos en preguntar: ¿en qué nos vamos a convertir mediante la *Ausschaltung*? En efecto, parece que, como el *myops* socrático, no podemos dejar de molestar con esa pregunta. No podemos dejar de

---

Civilización humana de todas las fuerzas contenidas en la Animalidad. Cfr. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, 120.

<sup>460</sup> Ni que decir tiene que esta idea de una salvación de la Especie buscada, no en la dirección de ninguna consolidación o expansión temporo-espacial, sino por la vía de la fuga espiritual a través del exceso de conciencia. Cfr. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, 304.

preguntar qué le sucederá al hombre alsberguiano si seguimos retardando su cumplimiento, si seguimos *otorgándole tiempo* al animal fugitivo.

Puede darse el caso de que acabe escapándose de sí mismo. ¿O quizás está destinado a convertirse en una forma platónica? ¿O directamente en un Dios o puro espíritu? ¿Recorreremos el camino de eros ya no con el alma, según el discurso de Diotima, sino con el cuerpo? ¿Acaso, si interpretamos la desactivación corporal como deseo en vez de como destino, nos encontraremos con el deseo anoréxico? Esta última sugestión es sin duda muy potente, ya que el deseo anoréxico representa la expresión más perfecta de todo deseo, no solo *deseo de la nada*, deseo de no comer nada, sino que, sobre todo, (des)encarna el *deseo de la nada del cuerpo*. ¿Acaso la mirada de la antropología evolutiva alsberguiana escruta oscuramente la tradición medieval de la *anorexia mirabilis* como acmé de la espiritualización más perfecta?

Si seguimos a Blumenberg y vinculamos la *Körperausschaltung* con la autoafirmación obtenemos la consecuencia siniestra de que el cuerpo anoréxico es el cuerpo autoafirmado por excelencia, cuerpo preparado para la domesticación y el dominio del mundo. Se trata de una hipótesis cuanto menos inquietante y un tanto contradictoria, ya que la *inedia prodigiosa* suele aparecer vinculada con santas que decidieron más bien comprometerse con todo tipo de renuncia al mundo<sup>461</sup>. De todas formas, tanto una lectura teológica cuanto una psicoanalítica en esta dirección podría llevar muy lejos.

Análogamente podríamos vincular la *Körperausschaltung* con cierta abstracción del cuerpo obrada por el arte moderno, por ejemplo por Picasso, pero también, en otro sentido, por Hieronymus Bosch en alguna de sus pinturas, en las que trozos de un cuerpo descompuesto retornan como en una pesadilla<sup>462</sup>. Más propiamente, y más en línea con lo que será el resultado del excurso, podríamos traer a colación ese movimiento estético, que tendrá su ápice en la década de los ochenta, conocido como *the New Flesh*, esto es, la nueva carne<sup>463</sup>. Entre las distintas declinaciones de este movimiento, que surge a partir

---

<sup>461</sup> Cfr. Bell, *Holy Anorexia*.

<sup>462</sup> La cita que hace Lacan de Bosch en su conferencia sobre el estadio del espejo cuando habla de esos «miembros desunidos y de esos órganos figurados en exoscopia, que adquieren alas y armas para las persecuciones intestinas» (Lacan, *Escritos I*, 103.) contribución en donde aparece por otra parte el problema de la neotenia y la figura de Bolk, debería adquirir ahora un sentido más amplio.

<sup>463</sup> Cfr. la introducción al problema en sus diferentes expresiones literarias, fotográficas y cinematográficas de Navarro (Ed.), *La Nueva Carne*.

de las nuevas posibilidades de fundir el cuerpo con la tecnología, encontramos el transhumanismo, temática que trataremos a continuación.

El transhumanismo ocupa en la economía del presente trabajo una posición singular, ya que se presenta como un nudo que articula distintas cuestiones que han aparecido a lo largo del capítulo<sup>464</sup>. De entrada, habría que relevar el hecho, en absoluto insignificante, de que el acuñador de la expresión *transhumanismo* fue el mismo Julian Huxley, hermano de Aldous Huxley (el autor de *Brave new World* y sobre todo de *After many a summer*<sup>465</sup>), medio hermano de Andrew Huxley y premio Nobel de fisiología en 1963. El que acuñó el término es nada menos que el nieto de Thomas Henry Huxley, el notorio mastín de Darwin, el que impartió en la *Royal Institution*, en el febrero de 1860, esa famosa conferencia en favor del *Origen de las Especies*. Hijo de Julia Huxley, al parecer una persona extremadamente espiritual, a la que por otra parte dedicó su obra *Religion without Revelation*<sup>466</sup>, Julian escribió, en 1959, la introducción a la edición inglesa de *The Phenomenon of Man*<sup>467</sup>, el libro principal de Teilhard, publicado por primera vez en francés en 1955 a la muerte de su autor, aunque, según cuanto el mismo Julian afirma en su introducción, los dos se conocieron ya en 1946.

La red se empieza a tender: si leemos atentamente la obra de Julian Huxley de 1957, *New Bottles for New Wine*, la descripción de un progreso constante desde la fase

---

<sup>464</sup> Para una introducción al transhumanismo recomendamos Ranisch y Sorgner (Ed.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*; y también, más específico para nuestras temáticas, Part I: Transhumanism and Religion Science, en Tirosch-Samuelsón y L. Mossman (Eds.), *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*, 55-203. Virtualmente, toda la serie dedicada al tema de la editorial Peter Lang es válida para introducirse en la cuestión.

<sup>465</sup> Esta novela en concreto presenta una tematización de la neotenia que valdría la pena considerar, sobre todo considerado que el título es una cita directa del *Tithonus* de Tennyson, poema que nos guía como una estrella polar. Aunque la consideración de la neotenia en la novela va en una dirección completamente opuesta: el retraso neoténico conduce a la materialidad, y recorre el camino opuesto al de la espiritualización, a saber, el de la animalización. Cfr. Huxley, *After Many a Summer Dies the Swan*.

<sup>466</sup> Huxley, *Religion Without Revelation*.

<sup>467</sup> Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*. A la hora de citar la edición inglesa de la obra preferimos citar la nueva traducción de Sarah Appleton-Weber de 2021, que obvia a distintos problemas presentes en la traducción de Bernard Wall de 1959, entre otros el mismo título: ahora *Le Phénomène Humain* aparece en inglés como *The Human Phenomenon* en vez de *The Phenomenon of Man*. El interés por la edición inglesa se produce exclusivamente a partir de la involucración de Julian Huxley en la obra principal de Teilhard de Chardin, vínculo que, como vemos, resulta de importancia capital.

cosmológica del universo hasta los desarrollos psicosociales del hombre no difiere en *nada* de la concepción mística del Punto Omega de Teilhard de Chardin, cuyo *Phénomène humain* además se cita explícitamente<sup>468</sup>. Y es precisamente en *New Bottles for New Wine* donde Julian acuña el término *transhumanismo*:

«The human species can, if it wishes, transcend itself— not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way, but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps transhumanism will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature. “I believe in transhumanism’’: once there are enough people who can truly say that, the human species will be on the threshold of a new kind of existence, as different from ours as ours is from that of Pekin man. It will at last be “consciously fulfilling its real destiny”»<sup>469</sup>.

Para acabar de invertir el planteamiento de Blumenberg tenemos entonces que percibir la existencia de un mapa secreto, históricamente configurado, entre la biología evolutiva y la teología de corte apocalíptico: se trata de una red que, adecuadamente aclarada, vincula el problema de la neotenia con un dispositivo teológico infalible, que conecta directamente el darwinismo con el sueño futuro de la tecnología transhumanista y sus mentes desencarnadas, a la vez que con retoños apocalípticos cuyas raigambres tocan el subsuelo apocalíptico común a la ciencia y a la filosofía.

Porque claro está, el transhumanismo *es* apocalíptico<sup>470</sup>. Representa el acmé de la *Körperausschaltung*, la respuesta última, manifestación concreta en la historia de las ideas, al problema de la desactivación corporal, el destino del hombre desencarnado, cuya

---

<sup>468</sup> Man’s place and role in Nature, en Huxley, *New Bottles For New Wine*, 43 y ss.

<sup>469</sup> La especie humana puede, si lo desea, trascenderse a sí misma, no sólo de forma esporádica, un individuo aquí de una manera, un individuo allí de otra, sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un nombre para esta nueva creencia. Tal vez sirva transhumanismo: el hombre sigue siendo hombre, pero se trasciende a sí mismo, realizando nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana. “Creo en el transhumanismo’’: una vez que haya suficientes personas que puedan decir eso realmente, la especie humana estará en el umbral de un nuevo tipo de existencia, tan diferente de la nuestra como la del hombre de Pekín. Por fin estará “cumpliendo conscientemente su verdadero destino”. Cfr. Huxley, 17; para una lectura del Teilhard transhumanista cfr. Steinhart, «Teilhard de Chardin and Transhumanism».

<sup>470</sup> Sobre este punto candente cfr. Geraci, «Apocalyptic AI: Religion and the promise of artificial intelligence».

conmestión con la tecnología ha superado su propia definición: ya no se habla de *cyborg*, sino directamente de una *res cogitans* que dejó atrás su cuerpo, una apoteosis de la deificación tecnológica contenida, según el paradigma del propio Alsberg, en el mismo principio de hominización.

Ya no se trata del progreso como religión apocalíptica, como milenarismo secular, sino del marco apocalíptico llevado al corazón de la biología evolutiva: para el colmo de Blumenberg hablamos de *evolución como escatología*. Lo que para el positivismo ilustrado era el progreso técnico y social, el cielo traído a la tierra mediante su electrificación<sup>471</sup>, es ahora el propio desarrollo evolutivo del ser humano el que es indistinguible de su evolución técnica y escatológica. Evolución biológica, progreso técnico-histórico-social y escatología, esta es la triada de Ícaro, el ángel técnico. La complejidad social se superpone a la complejidad biológica, en un desarrollo que lleva, tanto para Huxley como para Teilhard, desde los primeros organismos unicelulares hasta la organización del Estado moderno<sup>472</sup>.

---

<sup>471</sup> Nos referimos aquí tanto al plan de la GOELRO, la *Comisión Estatal para la Electrificación de Rusia*, que se tornará el prototipo de los planes quinquenales posteriores redactados por Gosplán en la Rusia soviética, cuanto al porfolio fotográfico de Man Ray *Électricité*, que le fue encargado en 1931 por la *La Compagnie Parisienne de Distribution d'Électricité* para convencer a los parisinos a aceptar la electrificación de sus casas. Cfr. <https://www.metmuseum.org/art/online-features/metcollects/man-ray-electricite> [visitado el 17/03/2021].

<sup>472</sup> Cfr. A Re-Definition of Progress, en Huxley, *New Bottles For New Wine*, 24; Por supuesto que se trata de una concepción extremadamente peligrosa, ya que en el caso de Teilhard le lleva a aberraciones de este tipo: «But to the “monist” the precise opposite is the case: nothing exists or finally matters except the Whole [...] Seen in this light the modern totalitarian regimes, whatever their initial defects, are neither heresies nor biological regressions: they are in line with the essential trend of “cosmic” movement [la cursiva es nuestra]. Pluralism, far from being the ultimate end of evolution, is merely a first outspreading whose gradual shrinkage displays the true curve of Nature’s proceedings. Essentially the Universe is narrowing to a center, like the successive layers of a cone: it is convergent in structure». [Pero para el «monista» es exactamente lo contrario: nada existe ni importa finalmente sino el Todo [...]. Vistos bajo esta luz los regímenes totalitarios modernos, cualesquiera que sean sus defectos iniciales, no son ni herejías ni regresiones biológicas: están en línea con la tendencia esencial del movimiento “cósmico”. El pluralismo, lejos de ser el fin último de la evolución, no es más que una primera extensión cuya contracción gradual muestra la verdadera curva de los procedimientos de la Naturaleza. Esencialmente, el Universo se estrecha hacia un centro, como las capas sucesivas de un cono: es convergente en su estructura]. Cfr. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, 37.

En el caso del transhumanismo en su vertiente más extrema podemos pensar en la desactivación del cuerpo con respecto a la *res cogitans*, hiato radical que abre la era digital. Si tomamos con ejemplo paradigmático el test de Turing<sup>473</sup>, vemos hasta qué punto la inteligencia, informatizada hasta el punto de ser entendida como «*information that lost its body*»<sup>474</sup>, se convierte en las puertas del transhumanismo en un juego desencarnado, en una propiedad de un conjunto simbólico que prescinde sistemáticamente del cuerpo. Suponiendo que una máquina pueda pasar la prueba de Turing, es la prueba de que lo más propio de lo humano, o lo que la humanidad se ha atribuido como esencia y por ende como destino, prescinde fatídicamente de lo corporal, para una antropología de «*disembodied super-minds*»<sup>475</sup>.

Como predice el Evangelio de la Verdad, el texto gnóstico hallado en los manuscritos coptos de Nag Hammadi (NHC I.3; 25.10-15): «en el conocimiento se purificará de la multiplicidad en la Unidad, consumiendo la materia en sí mismo, como una llama, y la oscuridad por la luz y la muerte por la vida»<sup>476</sup>.

Quizás se ve confirmado de esta manera tan irreverente el veredicto de Blumenberg cuando otorga al ser humano la condición de *Fast-Sackgasse*, casi de un callejón sin salida, un ser que «wird durch das, was er macht, immer präzier und stringenter das, was er ist»<sup>477</sup>. Es decir, su principio evolutivo de desactivación corporal lo convierte en lo que es desde siempre.

Llegados a este punto parece que toda aclaración ulterior sirve solo para enturbiar aguas que durante un instante han brillado por su cristalinidad. Evolución, *Körperausschaltung* y Transhumanismo. Se trata de una cadena de significaciones cuyos

---

<sup>473</sup> Turing, «Computing machinery and intelligence».

<sup>474</sup> Información que perdió su cuerpo. Cfr. Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, 2.

<sup>475</sup> Se trata de una expresión del gurú del transhumanismo más extremo, Hans Moravec, citada en Geraci, «Apocalyptic AI: Religion and the promise of artificial intelligence», 154; de Moravec recomendamos *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*; siempre a propósito de gurú del transhumanismo debemos señalar Norbert Wiener, entre otros *Golem, Inc.: A Comment on Certain Points Where Cybernetics Impinges on Religion*.

<sup>476</sup> Piñero (Ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. Obra completa. Vol. II. Evangelios, Hechos, Cartas*, 152.

<sup>477</sup> Se vuelve cada vez más preciso y estricto en lo que es a través de lo que hace. Cfr. Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, 381; cit. también en Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, 588.

eslabones se enlazan a partir de la idea de que *todavía hay tiempo*, de un orden temporal que se funda sobre un tiempo por venir, un futuro escatológico que no es el de la interrupción sino el del retraso.

Descargamos sobre otras espaldas la tarea de rastrear un principio de esperanza en esta estructura, en definitiva, las cuestiones sobre las relaciones entre esperanza y katechon permanecen abiertas. Tras tantas páginas dedicadas a esta curiosa categoría del primerísimo cristianismo, aún persiste la duda: ¿es el katechon una dimensión de la esperanza? Sin duda es una dimensión del orden, del aguantar, del mantener. En cierta medida parece un demorarse en un negocio, el de la historia, que todavía no queda claro si vale la pena amparar, cuidar y, en definitiva, mantener con vida, por lo menos *tal como es*.

«*I have no spiritual investment in the world as it is*».

## A modo de conclusión

### **It takes all the running you can do, to keep in the same place.**

Con este último título, cita impertinente de la Reina corredora de Lewis Carroll<sup>478</sup>, llegamos al final del recorrido. El transhumanismo, con su carga escatológica, representó para el tiempo de una tesis el símbolo perfecto de su atardecer fatídico. Todo retraso, como estas páginas deberían haber dejado claro, habla a la vez del ritmo de un ocaso. Pero a la eternidad de un ocaso se corresponde siempre, irónicamente, una *restitutio ad integrum*: el ritmo de lo caduco es a la vez el ritmo de lo que retorna a casa.

La ironía de la tesis, en contra de todo precepto del saber positivo, reside en el volver a restituirse a sí misma tras el recorrido más amplio, tras el intento de alejarse de sus propios orígenes. ¿Qué saber, entonces, se torna disponible para una dialéctica de la historia? Dicho de otro modo, cuando las conclusiones se podrían sustituir por la introducción, ¿tiene sentido preguntar si hemos sabido todo lo que queríamos saber? O, más aún, ¿qué hemos sabido mientras tanto?

El mero hecho de adquirir un saber, de haber sabido incluso más allá de lo que en un principio se quería saber, determina el valor de la tesis como elemento de iniciación. Su particular liturgia repite los antiguos pasos místéricos organizados en *legomena*

---

<sup>478</sup> Carroll, *Through the Looking-glass*, 42.

(λεγόμενα), las cosas dichas, *dromena* (δρώμενα), las cosas hechas y *deiknumena* (δεικνύμενα), las cosas mostradas durante la iniciación, y entre las varias declinaciones de la triada, parece que el valor iniciático de la presente tesis, orientada por supuesto a la producción de un saber, reside desde un principio en *ganar tiempo*. En el orden del tiempo, parece que sin duda algo habremos logrado. Por otra parte, del lado del saber, es dudoso que mediante semejante gnosis, la que una tesis está llamada a producir, «el que encuentre la interpretación (*hermeneia*) de estos dichos no gustará la muerte» (NHC II, 32, 12)<sup>479</sup>. Que nadie se engañe, no existe forma alguna de soteriología doctoral.

Voegelin tenía razón cuando afirmaba que el gran engaño de la filosofía moderna fue convencerse de que su negocio trataba la *sophia* más que la *philo-sophia*, convirtiendo así sus desarrollos en una nueva gnosis sistemática, cuyo valor salvífico, que apenas era creído por sus sostenedores, parece fundado sobre un elaboradísimo juego de palabras. A pesar de las denuncias de Voegelin, nos resulta difícil despegarnos del sueño gnóstico de la filosofía, del credo profano según el cual el saber nos salvará.

Las conclusiones, cuando se plantean como examen del saber acumulado a lo largo del camino, deberían funcionar como un *examen* soteriológico, como la aguja etimológica en la balanza de la salvación de su autor. La relectura de la tesis y la redacción de las conclusiones se configuraría, mediante una medición del saber obtenido, como un examen ignaciano de conciencia o más bien como las pesquisas del diario espiritual del puritano, en cuyas páginas el creyente debería ver reflejada la certidumbre de su salvación.

En el fondo debería tratarse de memoria. ¿Acaso en el punto liminal del texto, en el instante de su verdad, lo que cuenta es la memoria que se halla concentrada en las últimas palabras? Tras las dificultades del pseudo culpable kafkiano para completar su memoria, tarea cuyo único objetivo, no lo olvidemos, es la búsqueda de la culpa en el orden del tiempo, resulta demasiado fácil perder las esperanzas de, *in extremis*, presentar una buena memoria. Si algo hemos aprendido de Kafka no es tanto la burocratización del pasado cuanto la imposibilidad de una inscripción *tout court* del pasado como tal. Kafkianamente las conclusiones son, intrínsecamente, una empresa fallida y frustrante.

---

<sup>479</sup> Piñero (Ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. Obra completa. Vol. II. Evangelios, Hechos, Cartas*, 79.

Efectivamente, quien en las conclusiones lo quiera rememorar absolutamente todo se encontrará con la barrera apocalíptica al acecho para desilusionar al cronista, para confirmarle que solo en la redención el pasado le pertenece por entero.

Las conclusiones, entonces, más que rememorar, deberían acoger aquello que se resiste al cronista, y mostrarse tal y como son, un monstruo en estado de excepción permanente, que interrumpe el recorrido del texto desde fuera, hecho y a la vez desecho del material textual que éstas vienen a interrumpir.

De hecho, de la misma manera en la que el prólogo metodológico consistió más bien en una reflexión irreverente sobre el método, las presentes conclusiones podrían consistir, más que en la respuesta a la pregunta ¿qué hemos logrado saber?, en un nuevo preguntar acerca de ¿qué nos queda por saber? Si las conclusiones determinan la definición de una tesis, ésta ganaría entonces su estatuto, en la mejor tradición estética, *a partir de lo que el escrito todavía no dice*, a partir de lo que la tesis todavía no es.

Como habrá resultado patente, el trabajo está construido en contra de la noción de saber positivo. En este sentido, ni quiere tildarse de gnosis ni pretende tener un estatuto salvífico, ni, por ende, puede poseer una estructura sistemática. La vinculación de la idea de sistema con la economía de la salvación requiere, para ser metodológicamente estrictos, su dúplice rechazo en la arquitectura y en la organización de la palabra escrita.

Y sin embargo, esta afirmación entraña cierta contradicción. Sabemos hasta qué punto la misma idea de *verdad* puede surgir solo a partir de una mente escritural: si es cierto que las palabras no hablan de las cosas, solo mediante la escritura la letra se hace objeto, abriendo así el camino hacia la idea de una *palabra verdadera*. Con lo cual la pregunta acerca del saber se torna rápidamente en la cuestión de la verdad. Así que, en línea con cierta filosofía de las conclusiones, tendríamos que preguntar: ¿dijimos algo de (la) verdad? Si la cuestión por el saber tenía un sabor misterioso, en una tesis la pregunta por la verdad suena como un convidado de piedra cuya altisonancia va solo en detrimento de la atención que se le dedica. Tanto su gravedad cuanto su carácter estatuario encarnan el compromiso que obligó a convocarle en primer lugar.

Pero aquí la escritura recibe otra dimensión, a saber, la del tiempo. El ritmo de la escritura se corresponde al del retraso, como ya aludimos en el prólogo, y el texto representa la mejor manera para tratar de no decir lo que se quiso en un principio decir. La enunciación es diacrónica, pero el no-decir también toma su tiempo. Al pie de la letra,

la escritura es katechon: retrasa el final, dona tiempo a la historia y a la narración, pero a la vez impide la parusía en el texto, la aparición de su verdad.

Por eso no nos podemos comprometer con la idea de sistema, porque su carga soteriológica se ve obstruida *ab initio* por el carácter katechónico de la escritura: la elaboración de un texto jamás salvará, porque en tanto en cuanto uno se pone a escribir activa un dispositivo de retardo, inherente a su escribir, que le sustrae la salvación a medida que se acerca a la conclusión. Efectivamente, aquí estamos en las conclusiones y nos sentimos en aquel palacio del emperador kafkiano, cuyo mensajero jamás podrá repartir su despacho. Análogamente al katechon, la escritura es un artilugio frustrante cuyos desengaños se toleran solo a raíz de la esperanza que a la vez sabe proporcionar.

Las conclusiones convocan a quien escribe para responder a otra cuestión, a saber, la de la *última palabra*, o, dicho de otra manera, la de una escatología del pie de la letra. Se trata de nada menos que de un problema de teodicea escritural, vinculado directamente con aquello que, de un texto, no se entiende, y que de alguna manera las conclusiones deberían, a la manera del *pharmakon*, subsanar.

El problema no es tanto de carácter cognitivo o epistémico, sino más bien se trata de una cuestión de orden. El efecto de comprensión, siempre *après-coup* con respecto al acto cognitivo, en este caso la lectura de un texto, tiende a generar en el lector ese momento de *¡Eureka!* en el que el quien lee se entera de un orden secreto interior e inherente a la obra. En este sentido, el lector paradigmático es el lector de la novela de detective, quien, convertido a su vez en detective, emprende una carrera con el protagonista en la búsqueda de un sentido oculto en los signos diseminados por el texto. El orgullo del lector, la comprobación de sus habilidades investigativas y filosóficas, dependerá de que sea capaz de discernir integralmente el sentido oculto antes de que se revele por sí mismo, sea mediante la labor del protagonista, sea mediante la explicación definitiva, casi didáctica, de quien escribe.

Al revisar un texto y, tras el *¡Eureka!*, poder finalmente arrojar luz sobre la mente del autor, descubriendo en ella un orden, no es más que una secularización estética de un Eureka, mucho más decisivo, referido al descubrimiento de un orden fundamental, a saber, el del cosmos. Quien *entiende*, quien goza estableciendo vínculos, en definitiva diciendo “*esto va con aquello*”, momento adánico de enlazamiento del significado con el significante, está comprobando, mediante un orden en el texto, el hecho de que en la

mente de Dios hubo orden en el momento de la creación del mundo. El mapa secreto del texto, su juego de referencias y retornos, confirma el diseño providencial. De esta manera, se sosiega el lector, hallando un orden en la obra, viéndose en condiciones de entenderla, descubre y confirma que hay un orden en el mundo: el *mundo* no solo es mondo y lirondo, sino que también es ordenado.

Como diría cierto detective de Baker Street en relación con un curioso asesinato en Westminster: «A coincidence! [...] The odds are enormous against its being a coincidence. No figures could express them. No, my dear Watson, the two events are connected—*must* be connected. It is for us to find the connection»<sup>480</sup>.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando algo *no se entiende*? Que algo hace tope y se resiste: son los primeros luceros de la escatología. La incomprensión puede producirse de muchas maneras. Ante todo, haciendo estrellar el mapa textual mismo, por ejemplo a la manera de la escritura surrealista, mediante la tortura de texto y de la cita. Si la analogía entre texto y mundo, entre autor y artífice divino se sostiene, la conclusión es implacable: el escritor surrealista desmiente el plan providencial.

Una estrategia que se le asemeja, la que le corresponde al hermetismo, no parece ser tan eficaz. Intuitivamente se podría pensar que a la introducción de un misterio a nivel de lo simbólico le debería corresponder un misterio análogamente producido en el plan cósmico. De esta manera, se reforzaría el sosiego del investigador al constatar que no sólo hay un plan para el mundo, sino que además es llevado a cabo por un *enigmista*<sup>481</sup> cuyos enigmas son tan profundos que escapan al entendimiento.

El misterio, lo que en principio no se debería entender, no arroja en absoluto al investigador al desasosiego y al desamparo, sino que, por el contrario, lo consuela aún más relativamente en su condición. Aún más, esta estrategia se auto-contradice: el Jesús del texto gnóstico *Pistis Sophia* en ningún momento deja de subrayar cómo, si antes en los Evangelios acostumbraba a expresarse por parábolas, precisamente ahora en la

---

<sup>480</sup> ¡Una coincidencia! [...] Las probabilidades de que sea una coincidencia son enormes. Ninguna cifra podría expresarlas. No, mi querido Watson, los dos acontecimientos están conectados, deben estar conectados. Nos corresponde a nosotros encontrar la conexión. Cfr. *The Adventure of the Second Stain*. Cfr. Conan Doyle, «The Return of Sherlock Holmes», 655.

<sup>481</sup> A falta de una palabra en castellano para expresar esa figura recurrimos a la palabra italiana, equivalente del *riddler* inglés.

revelación gnóstica se expresará de manera clara y *cara a cara*. El mismo Jesús, el que introduce los *misterios* en el mundo en tanto que redentor y, sobre todo, introduce a los adeptos *en los misterios* mediante la mismísima gnosis, medio real de la única salvación, confirma escatológicamente el orden del mundo. El misterio, lejos de desacreditar la providencia, la asegura.

En este sentido, es aún menos poderosa la estrategia de introducir jeroglíficos en el material textual, símbolos cuya clave de lectura se perdió, dejando un real al descubierto. Estos Stonehenge en el borde entre lo simbólico y lo real confirman de manera precisa que *hay* orden, y que, aún cuando quizás no esté todavía manifiesto, éste fue percibido por los antiguos sabios e inscripto en piedras y monumentos. En efecto, todos los monumentos antiguos que suscitan más maravilla y estupor en los modernos nos hablan precisamente de un orden del cosmos, sea celeste como el de las pirámides o de naturaleza desconocida como Stonehenge.

No importa, en la fantasía del investigador moderno lo que cuenta es ver confirmada su ansia de orden. Está claro que se trata de un problema de agencia: el orden, el juego de referencias, remite a un agente ordenador, con lo cual nos encontramos directamente en el interior del problema de lo *eerie*. Lo *eerie*, palabra inglesa intraducible a menudo relacionada con lo *unheimlich*, tiene según M. Fisher, relación directa con la cuestión de la agencia.

«The eerie is constituted by a failure of absence or by a failure of presence. The sensation of the eerie occurs either when there is something present where there should be nothing, or is there is nothing present when there should be something [...] There must be also be a sense of alterity, a feeling that the enigma might involve forms of knowledge, subjectivity and sensation that lie beyond common experience»<sup>482</sup>.

*Eerie* es al mismo tiempo encontrarse con restos, que en la fantasía moderna pueden tomar el aspecto de ruinas post-apocalípticas, pero que se declinan perfectamente

---

<sup>482</sup> Lo *eerie* está constituido por un fracaso de la ausencia o por un fracaso de la presencia. La sensación de lo *eerie* se produce cuando hay algo presente donde no debería haber nada, o es que no hay nada presente cuando debería haber algo [...] Debe haber también un sentido de alteridad, un sentimiento de que el enigma podría implicar formas de conocimiento, subjetividad y sensación que se encuentran más allá de la experiencia común. Cfr. Fisher, *The Weird And The Eerie*, 61.

en los círculos de Stonehenge o en los Moái de la Isla de Pascua, restos cuya clave de lectura se da por perdida. Es decir, *hubo*, pero se perdió:

«For the symbolic structures which made sense of the monuments have rotted away, and in a sense what we witness here is the unintelligibility and the inscrutability of the Real itself [...] Since the eerie turns crucially on the problem of agency, it is about the forces that govern our lives and the world»<sup>483</sup>.

Para no demorarnos excesivamente en el tema y correr el riesgo de perder de vista nuestro problema: la introducción de una dimensión de sentido agotado, perdido, no va en detrimento del argumento del orden, sino más bien lo refuerza. Los monolitos, en su ser *eerie*, confirman la presencia de una agencia, aunque se trata de una agencia fracasada y ausente y por ende misteriosa. Cuando en los textos gnósticos se hace referencia a los *misterios* como agencia *eerie* del mundo sublunar, los discípulos mantienen firme su fe.

Esto es lo que debería suceder en el contexto de una escatología de las conclusiones: «no hay nada oculto que no sea revelado y no hay nada velado que se mantenga sin ser descubierto» (NHC II, 32, 12)<sup>484</sup>. El orden del texto confirma el orden del mundo, la mente ordenadora del autor refleja, según la mejor teodicea, la Mente Ordenadora de Dios. La última palabra, la escatología al pie de la letra, es un *kairos* que condensa (*synestalmenos*) paulinamente el tiempo de su desarrollo. La teodicea de la última palabra confirma la recapitulación ordenada de una empresa, la de una tesis, tanto escritural cuanto existencial, que brilla por su duración.

Sin embargo, parece que de algo podemos estar seguros: el carácter jocoso de lo que se vino planteando no tiene por qué engañar. No solo su forma cumple un papel estratégico, sino que también su contenido sostiene una función muy concreta. El lector malicioso podría pensar que esta función no consiste más que en la satisfacción de cierto sadismo del autor, un sadismo que gozaría del espectáculo de un lector tratado como la proverbial rana en la olla caliente: en el momento en que se da cuenta de su posición, ya

---

<sup>483</sup> Porque las estructuras simbólicas que daban sentido a los monumentos se han descompuesto, y en cierto sentido lo que presenciamos aquí es la ininteligibilidad y la inscrutabilidad de lo Real mismo [...] Puesto que lo *eerie* gira crucialmente en torno al problema de la agencia, se trata de las fuerzas que gobiernan nuestras vidas y el mundo. Cfr. Fisher, 63-64.

<sup>484</sup> Piñero (Ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. Obra completa. Vol. II. Evangelios, Hechos, Cartas*, 80.

es demasiado tarde. Como Gordon Pym, el lector se sentiría así conducido en una borrasca por un marinero más borracho de lo que en un primer momento se había imaginado, mientras que su cara, en el instante de la subitánea realización, apaciguaría el goce perverso de quien escribe.

Y sin embargo, hay que tener fe en cierta estructura, en cierto orden oculto detrás del juego de máscaras, y confiar en que, por lo menos en el interior de un texto construido más allá de las técnicas de escritura automática surrealistas, existe una tramoya secreta en la que nada sucede por casualidad. Efectivamente, hay en el presente trabajo un orden y una estructura muy clara, a saber, la de la Muerte en Samarra<sup>485</sup>:

«There was a merchant in Bagdad who sent his servant to market to buy provisions and in a little while the servant came back, white and trembling, and said, Master, just now when I was in the marketplace I was jostled by a woman in the crowd and when I turned I saw it was Death that jostled me. She looked at me and made a threatening gesture, now, lend me your horse, and I will ride away from this city and avoid my fate. I will go to Samarra and there Death will not find me. The merchant lent him his horse, and the servant mounted it, and he dug his spurs in its flanks and as fast as the horse could gallop he went. Then the merchant went down to the marketplace and he saw me standing in the crowd and he came to me and said, why did you make a threatening gesture to my servant when you saw him this morning? That was not a threatening gesture, I said, it was only a start of surprise. I was astonished to see him in Bagdad, for I had an appointment with him tonight in Samarra».

---

<sup>485</sup> Presentamos la versión de W. Somerset Maugham de 1933: Quien habla es la Muerte: Había un mercader en Bagdad que envió a su criado al mercado a comprar provisiones y, al poco tiempo, el criado volvió, blanco y tembloroso, y dijo: Amo, hace un momento, cuando estaba en el mercado, me empujó una mujer entre la multitud y, cuando me volví, vi que era la Muerte la que me empujaba. Ella me miró e hizo un gesto amenazante; ahora, préstame tu caballo, y me alejaré de esta ciudad y evitaré mi destino. Iré a Samarra y allí la Muerte no me encontrará. El mercader le prestó su caballo, y el criado lo montó, le clavó las espuelas en los ijares y tan rápido como el caballo podía galopar se fue. Entonces el mercader bajó al mercado y me vio de pie entre la multitud y se acercó a mí y me dijo: ¿Por qué hiciste un gesto amenazador a mi criado cuando lo viste esta mañana? No fue un gesto amenazante, le dije, sólo fue un gesto de sorpresa. Me sorprendió verle en Bagdad, pues tenía una cita con él esta noche en Samarra.

Por lo menos a esta estructura nos hemos mantenido fieles. La forma de la tesis quiso sin duda expresar su contenido: empezó por la gnosis para finalmente, tras un largo recorrido diseñado para ganar tiempo, volver a ella: «*gewollt wird immer nur das Schicksal*»<sup>486</sup>. ¿Acaso el katechon no significa eso?

El instante de contracción temporal del texto, su implosión sobre sí mismo, debería coincidir con su hundimiento, y sin embargo las conclusiones no hacen más que aplazar el final inevitable. «*Verweile doch! Du bist schön!*» [¡retrásate! ¡eres hermoso!] exclama Faust, porque a la belleza de la obra cumplida se le quiere conceder todavía un instante, «*dann will ich gern zugrunde gehen!*» [¡entonces me hundiré de buen grado!]. De esta manera la tarea de concluir, o más bien la tarea de escribir conclusiones, se revela la más katechónica de todas: siempre en el limbo entre historia y apocalipsis, entre *Frist* y *Galgenfrist*, entre tiempo e implosión, las conclusiones persisten, retrasan, otorgan tiempo a lo que ya consumió los miliarios de su camino.

---

<sup>486</sup> Querido siempre solo es el destino. Mann, *Der Zauberberg*, 484.

## Bibliografía

- Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften: Ästhetische Theorie*. Vol. 7. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- . «Nadelkurven». En *GS, Band XIX*, 525-29. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.
- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2006.
- . *Homo sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- . *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- . *Il tempo che resta. Un commento della Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- Alsberg, Paul. *Das Menschheitsrätsel*. Dresden: Sybillen, 1922.
- . *In quest of man: a biological approach to the problem of man's place in nature*. Oxford [etc.]: Pergamon Press, 1970.
- Althaus, Paul. *Die Letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*. Gütersloh: Bertelsmann, 1964.
- Apolodoro. *Biblioteca*. Traducido por Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Gredos, 1985.
- Arendt, Hannah. *On Violence*. San Diego, New York: Harcourt, 1970.
- Aristóteles. *Poética*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.
- Asimov, Isaac. «Eyes Do More Than See». *The Magazine of Fantasy and Science Fiction*, n.º April (1965): 115-18.
- Aurelio, Marco. *Meditaciones*. Traducido por Ramón Bach Pellicer. Madrid: Gredos, 1977.
- Austin, John L. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Bardenhewer, O., Th. Schermann, y K. Weyman. *Bibliothek der Kirchenväter. Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten aus dem griechischen und lateinischen Übersetzung. Bd. 12*. München: Jos Kösel, 1913.

- Barth, Karl. *Gesamtausgabe II. Akademische Werke. Der Römerbrief*. Editado por Hans-Anton Drewes. Tübingen: Theologischer Verlag Zürich, 1922.
- . *Kirchliche Dogmatik II/2. Die Lehre von Gott*. Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon, 1946.
- Baur, Ferdinand Christian. *Die christliche Gnosis, oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen: C.F. Osiander, 1834.
- Bell, Rudolph M. *Holy Anorexia*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1985.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften I*. Editado por H. Schweppenhauser y R. Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
- . *Gesammelte Schriften II*. Suhrkamp. Frankfurt a. M., 1977.
- . *Gesammelte Schriften IV*. Editado por Tillman Rexroth. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972.
- . «Gesammelte Schriften V. Das Passagen-Werk». editado por Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
- . «Über den Begriff der Geschichte». En *Gesammelte Schriften, vol. I, 2*, 691-704. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
- Bennington, Geoffrey. «A Moment of Madness: Derrida's Kierkegaard A Moment of Madness: Derrida's Kierkegaard» 33, n.º 1 (2013): 103-27.
- Besançon, Alain. *La imagen prohibida*. Madrid: Siruela, 2003.
- Blanco, Don Nicolas. *Examen theologico-moral sobre los theatros actuales de España*. Zaragoza: Imprenta de Francisco Moreno, 1766.
- Bloch, Ernst. *Erbschaft dieser Zeit. Werkausgabe. Band 4. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.
- . «Philosophische Ansicht des Detektivromans». En *Gesamtausgabe 9 (Literarische Aufsätze)*, 242-63. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1965.
- Bloch, March. *Los Reyes Taumaturgos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.

- Blumenberg, Hans. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2014.
- . «Der Sturz des Protophilosophen». En *Poetik und Hermeneutik VII: Das Komische*, 11-64. München: Fink, 1976.
- . *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
- . *Geistesgeschichte der Technik*. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 2009.
- . *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
- Boccaccio, Giovanni. *Decameron*. Editado por Vittore Branca. Torino: Utet, 1956.
- Bodei, Remo. *Paesaggi sublimi*. Milano: Bompiani, 2008.
- Bolk, Luis. *Das Problem der Menschwerdung: Vortrag gehalten am 15. April 1926 auf der XXV. Versammlung der anatomischen Gesellschaft zu Freiburg*. Jena: Gustav Fischer, 1926.
- . *Il problema dell'ominazione*. Editado por Rossella Bonito Oliva. Roma: DeriveApprodi, 2006.
- . «La “humanización” del hombre». *Revista de Occidente* 54 (1927): 329-50.
- Bousset, Wilhelm. *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen: Vandenhock & Ruprecht, 1907.
- Burnet, Thomas. *The Sacred Theory of the Earth [1691]*. London: Walter Kettlby, 1691.
- Burrill, Alexander M. *A New Law Dictionary*. New York: J.S. Voorhies, 1850.
- Carroll, Lewis. *Alice's Adventure in Wonderland*. New York: D. Appleton and Co., 1866.
- . *Through the Looking-glass*. London: Macmillan and Co, 1872.
- Coenen, Lothar, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard. *Diccionario Teológico Del Nuevo Testamento*. Sígueme. Vol. 1-4. Salamanca, 1990.
- Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millenium*. Oxford [etc.]: Oxford University Press, 1970.
- Conan Doyle, Sir Arthur. «The Return of Sherlock Holmes». En *The Complete Sherlock Holmes*, 483-666. New York: Doubleday & Company, 1927.
- Confessor, Maximus. *Maximus Confessor. Selected Writings*. Editado por Jaroslav

- Pelikan. Traducido por George C. Berthold. Mahwah: Paulist Press, 1985.
- Cotarelo y Mori, Don Emilio. *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España*. Madrid: Est. de la «Rev. de archivos, bibl. y museos», 1904.
- Cusinato, Guido. «Paul Alsberg: il principio della Körperausschaltung». En *La Totalità incompiuta. antropologia filosofica e ontologia della persona*, 143-47. Milano: Franco Angeli, 2008.
- Dalí, Salvador. «La dada fotogràfica». *Gasetta de les Arts* 6 (1929): 40-42.
- . «La fotografia, pura creació de l'esperit». *L'Amic de les Arts* 18 (1927): 90-91.
- . «Psychologie non-euclidienne d'une photographie». *Minotaure* 7 (1935): 56-57.
- Derrida, Jacques. *Béliers*. Paris: Galilée, 2003.
- . *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilé, 1994.
- Descartes, René. *Meditaciones Metafisicas Y Otros Textos*. Madrid: Gredos, 1997.
- . *Oeuvres de Descartes. X*. Editado por Charles Adam y Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1912.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la grecia arcaica*. Madrid: Taurus, 1983.
- Dodds, Eric. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Eliade, Mircea. *El Mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé, 2001.
- . *Lo Sagrado y lo Profano*. Madrid: Guadarrama, 1981.
- «Entrada “Galgenlöser” en el Grimm Wörterbuch». Accedido 9 de julio de 2020.  
[http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&le mid=GG00362#XGG00362](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&le mid=GG00362#XGG00362).
- Epicuro. *Opere. Edizione Bilingue*. Editado por Graziano Arrighetti. Torino: Einaudi, 1960.
- Festugière, André-Jean. «Le symbole du Phénix et le mysticisme hermétique».

- Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot* 38, n.º 1 (1941): 147-51.
- Fisher, Mark. *The Weird And The Eerie*. London: Repeater Books, 2016.
- Foucault, Michel. *La parrésia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.
- . «On Parrhesia», 1983. [foucault.info/downloads/discourseandtruth.doc](http://foucault.info/downloads/discourseandtruth.doc)  
Discourse.
- Fraser (Ed.), J. T., F. C. Haber, y G. H. Müller. *The Study of Time*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 1972.
- Fürnkäs, Josef. *Surrealismus als Erkenntnis. Walter Benjamin - Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1988.
- Geffcken (Hrsg.), J. *Zwei Griechische Apologeten*. Leipzig und Berlin: B. G. Teubner, 1907.
- Geraci, Robert M. «Apocalyptic AI: Religion and the promise of artificial intelligence». *Journal of the American Academy of Religion* 76, n.º 1 (2008): 138-66.
- Giger, Hans Ruedi. *Giger's Alien*. Traducido por Hugh Young. Las Vegas: Big O Publishing, 1979.
- . *HR Giger ARh+*. Köln: Taschen, 2006.
- Girard, René. *La Violencia y lo Sagrado*. Anagrama. Barcelona, 1995.
- Goethe, Johann Wolfgang. *DTV-Gesamtausgabe. Bd. 19. Die Wahlverwandtschaften*. München: DTV, 1963.
- Goodman-Thau, Eveline. «Erlösung im Aufschub». En *Zeitbruch. Zur messianischen Grunderfahrung in der jüdischen Tradition*, 175-92. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- Gould, Stephen Jay. *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1977.
- . *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1987.
- Goux, Jean-Joseph. *Edipo Filósofo*. Buenos Aires: Biblios, 1999.

- Gracián, Baltasar. *Arte de ingenio, Tratado de la agudeza*. Madrid: Juan Sánchez, 1642.
- Griffero, Tonino. *Il Corpo Spirituale. Ontologie "sottili" da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*. Milano: Mimesis, 2007.
- Grillparzer, Franz. *Gesammelte Werke*. Kindle Ed. Ideenbrücke Verlag, 2016.
- Grossheutschi, Felix. *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.
- Harnack, Adolf von. *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monografie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche (1921)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Hayles, N. Katherine. *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1999.
- Heiber (Hg.), Helmut. *Goebbels Reden 1932-1945*. Bindlach: Gondrom, 1991.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 13. Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- . *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7: Vorträge und Aufsätze (1936–1953)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- Heine, Heinrich. *Sämtliche Werke Bd. 10*. Leipzig: Im Insel Verlag, 1915.
- Herodiano. *Historia del Imperio Romano*. Madrid: Gredos, 1985.
- Hesíodo. *Obras y Fragmentos*. Editado por Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1978.
- Homero. *Ilíada*. Traducido por Emilio C. Güemes. Madrid: Gredos, 1991.
- . *Odisea*. Traducido por José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1993.
- Hutton, James. *Theory of the Earth [1788]*. Global Grey, 2018.
- Huxley, Aldous. *After Many a Summer Dies the Swan*. London: Chatto & Windus, 1939.
- Huxley, Julian. *New Bottles For New Wine*. London: Chatto & Windus, 1957.
- . *Religion Without Revelation*. New York, London: Harper, 1927.

- Jonas, Hans. *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis, I. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934.
- . *Gnosis und spätantiker Geist. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Kafka, Franz. *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg*. München: BookRix GmbH & Co. KG, 2014.
- . *Briefe an Milena*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1986.
- . *Gesammelte Werke*. Kindle Ed. Köln: Anaconda, 2012.
- Kantorowicz, Ernst. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Kasper (Hrsg.), Walter. *Lexikon für Theologie und Kirche. Fünfter Band. Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*. Freiburg, Basel, Rom, Wien: Herder, 1996.
- Kerényi, Karl. *Labyrinth-Studien. Labyrinthos als einer mythologischen Idee*. Zürich: Rhein Verlag, 1951.
- Kierkegaard, Soren. *Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- Klemperer, Victor. *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Berlin: Aufbau, 1947.
- Kracauer, Siegfried. *Das Ornament der Masse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
- . *Der Detektiv-Roman: ein philosophischer Traktat*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
- Lacan, Jacques. *Escritos I*. México, D.F.: Siglo XXI, 2009.
- . *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires - Barcelona - México: Paidós, 1987.
- Laplanche, Jean. *Hölderlin y el problema del padre*. Buenos Aires: Corregidor, 1975.
- Lehnert, Christian. *Korinthische Brocken: Ein Essay über Paulus*. Berlin: Suhrkamp, 2013.

- Leopardi, Giacomo. *Zibaldone di pensieri*. Vol. I-VII. Firenze: Le Monnier, 1921.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- Lidzbarski (Hrsg.), Mark. *Ginza. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1925.
- Ligotti, Thomas. *The Agonizing Resurrection of Victor Frankenstein and Other Gothic Tales*. Eugene, Seattle, Woodinville: Silver Salamander, 1994.
- Löwith, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen des Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 2004.
- Mahé, Jean-Pierre, y Paul-Hubert Poirier (Ed.). *Écrits Gnostiques: Bibliothèque De Nag Hammadi*. Paris: French and European Publications Inc, 2007.
- Maldonado, Tomás. *Técnica y Cultura*. Infinito. Buenos Aires, 2002.
- Mann, Thomas. *Buddenbrooks. Verfall einer Familie*. GKFA. Berlin: Fischer, 1901.
- . *Der Zauberberg*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1952.
- . *Joseph und seine Brüder. Vier Romane in einem Band*. Kindle Ed. Frankfurt a. M.: Fischer, 2007.
- Mcluhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy*. Toronto: University of Toronto Press, 1962.
- Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«*. Stuttgart: J.B. Metz, 2013.
- . «Was ist Politische Theologie?» En *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2006.
- Meierhenrich, Jens, y Oliver Simons (Ed.). *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Metz, Johann Baptist. «Der Kampf um die verlorene Zeit - Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik». En *Unterbrechungen: theologisch-politische Perspektiven und Profile*, 85-94. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1981.
- Meyer, Marvin. *The Gnostic Discoveries: The Impact of the Nag Hammadi*. New York: HarperCollins, 2009.

- . *The Nag Hammadi Scriptures*. Editado por James M. Robinson y Marvin Meyer. New York: HarperCollins, 2007.
- Meyrink, Gustav. *Gesammelte Werke*. Ed. Kindle. Aristoteles Edition, 2014.
- Miller, Jacques-Alain. *Introducción a la clínica lacaniana*. Ed. Kindle. Barcelona: Gredos, 2018.
- Moltmann, Jürgen. *Das Kommen Gottes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995.
- . *La Venida de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Moravec, Hans. *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1988.
- Mouffe (Ed.), Chantal. *The Challenge of Carl Schmitt*. London, New York: Verso, 1999.
- Musil, Robert. *Gesammelte Werke: Der Mann ohne Eigenschaften*. Editado por Adolf Frise. Hamburg: Rowohlt, 1932.
- Navarro (Ed.), Antonio José. *La Nueva Carne*. Valdemar. Madrid, 2002.
- Neander, August. *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*. Berlin: Ferdinand Dümmler, 1818.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London, New York: Routledge, 1982.
- Osterloh, Jörg. »Ausschaltung der Juden und des jüdischen Geistes«: *Nationalsozialistische Kulturpolitik 1920-1945*. Frankfurt - New York: Campus Verlag, 2020.
- Ovidio. *Heroidas*. Traducido por Francisca Moya Del Baño. Salamanca: C.S.I.C., 1986.
- Peterson, Erik. *Ausgewählte Schriften, B. I*. Würzburg: Echter, 1994.
- . «Der Hass wider das Fleisch». En *Ausgewählte Schriften, B. II*, Echter., 33-40. Würzburg, 1994.
- . «Was ist der Mensch». En *Ausgewählte Schriften, B. I*, 133-39. Würzburg: Echter, 1994.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et uno*.

- Editado por Eugenio Garin. *Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano; I*. Firenze: Vallecchi Editore, 1942.
- Piñero (Ed.), Antonio. *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. Obra completa. Vol. II. Evangelios, Hechos, Cartas*. Madrid: Trotta, 2009.
- . *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. Obra completa. Vols. I-III*. Madrid: Trotta, 2007.
- Platón. *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1985.
- Plutarco. *Obras morales y de costumbres (Moralia). Obra completa*. Madrid: Gredos, 1985.
- Poe, Edgar Allan. *Complete Works*. Ed. Kindle. Hastings: Delphi Classics, 2015.
- Ranisch, Robert, y Stefan Sorgner (Ed.). *Post- and Transhumanism. An Introduction*. Peter Lang, 2014.
- Robinson (Ed.), James M. *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Vol. I-IV*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000.
- . *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Vol. IV*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000.
- Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. München: Nymphenburger, 1947.
- Schelling, Friedrich W. J. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Leipzig: Felix Meiner, 1911.
- Schenke, Hans-Martin, Hans-Gebhard Bethge, y Ursula Ulrike Kaiser (Hrsg.). *Nag Hammadi Deutsch. Bd. I-II*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2001.
- Schlegel, Friedrich. «Athenäums-Fragmente». En *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe. Erste Abteilung. Kritische Ausgabe. Band 2: Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, 165-256. München-Paderborn-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 1967.
- Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen*. München: Duncker & Humblot, 1932.
- . *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. München-Leipzig: Duncker & Humblot, 1923.
- . «Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes». En *H. Blumenberg*,

- C. Schmitt. *Briefwechsel*, 161-66. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007.
- . *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947- 1951*. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.
- . *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Düsseldorf-Köln: Eugen Diederichs, 1956.
- . *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung (1942)*. Köln-Lövenich: Hohenheim, 1981.
- . *Nomos der Erde (1950)*. Berlin: Duncker & Humblot, 1974.
- . *Politische Theologie (1922)*. Berlin: Duncker & Humblot, 1990.
- . «Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia». *Arbor* XVIII, n.º 62 (1951): 237-41.
- Schmitt, Carl, y Jakob Taubes. *Jacob Taubes — Carl Schmitt Briefwechsel mit Materialien*. Editado por Herbert Kopp-Oberstebrink, Thorsten Palzhoff, y Martin Tremel Hrsg. München: Fink, 2012.
- Schmitz-Berning, Cornelia. *Vokabular des Nationalsozialismus*. Berlin-New York: De Gruyter, 2007.
- Scholem, Gershom. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Zürich: Rhein Verlag, 1957.
- . «Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen». En *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1960.
- . «Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum (1951)». En *Über einige Grundbegriffe des Judentum*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- Shakespeare, William. *Complete Works of William Shakespeare*. Hastings: Delphi Classics, 2012.
- Sloterdijk, Peter. *Nicht gerettet – Versuche nach Heidegger*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
- Soler, Colette. *Estudios Sobre las Psicosis*. Manantial. Buenos Aires, 1991.

- Steinhart, Eric. «Teilhard de Chardin and Transhumanism». *Journal of Evolution & Technology*, 2008.  
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=47761278&site=ehost-live>.
- Stimilli, Elettra. *Jacob Taubes: Sovranità e Tempo Messianico*. Brescia: Morcelliana, 2019.
- «Talmud. Berakhot 3b». Accedido 6 de agosto de 2020.  
<https://www.sefaria.org/Berakhot.3b.2?lang=bi&with=Steinsaltz&lang2=en>.
- Taubes, Jakob. *Abendländische Eschatologie*. Bern: A. Francke, 1947.
- . *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebige Fügung*. Berlin: Merve, 1987.
- . «Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute». En *Religionstheorie und Politische Theologie. Vol. II: Gnosis und Politik*, editado por J. Taubes (Hrsg.), 9-15. München-Paderborn-Wien-Zürich: Schöningh, 1984.
- . *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1993.
- . «Entzauberung der Theologie. Zu einen Porträt Overbecks». En *Selbstbekenntnisse*, editado por J. Taubes, 5-27. Frankfurt a. M.: Insel, 1966.
- . «Theology and Political Theory». *Social Research* 22 (1955): 57-68.
- . *Vom Kult zur Kultur*. München: Fink, 1996.
- . «Zur Konjunktur des Polytheismus». En *Mythos und Moderne; Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, editado por K. H. Bohrer, 457-70. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Christianity and Evolution*. San Diego, New York, London: Harvest, 2002.
- . *Le Phénomène Humain*. Paris: Editions du Seuil, 1956.
- . *Let me explain*. New York et al.: Harper, 1972.
- . *The Future of Man*. New York et al.: Imagen Books, 2004.
- . *The Human Phenomenon*. Traducido por Sarah Appleton-Weber. Kindle Ed.

- Brighton, Portland, Toronto: Sussex Academic Press, 2021.
- . *The Phenomenon of Man*. New York et al.: Harper, 2008.
- Tennyson, Alfred. *Alfred, Lord Tennyson. Complete Works*. Kindle Ed. Hastings: Delphi Classics, 2013.
- Tertuliano. *Apologético. A los Gentiles*. Traducido por Carmen C. García. Madrid: Gredos, 2001.
- . *Apologeticum*, s. f.
- «Theosis». Accedido 4 de febrero de 2021. <https://new-god-argument.com/support/christian-authorities-teach-theosis.html>.
- Tieck, Ludwig. *Der blonde Eckbert (1797). Phantasmus: eine Sammlung von Märchen, Erzählungen, Schauspielen und Novellen Band 1*. Distributed Proofreaders Canada, 2018.
- Tillich, Paul. *Die sozialistische Entscheidung*. Berlin: Medusa, 1980.
- Tirosh-Samuelson, Hava, y Kenneth L. Mossman (Eds.). *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2011.
- Tomšič, Samo, y Andreja Zevnik (Ed.). *Jacques Lacan. Between Psychoanalysis and Politics*. London, New York: Routledge, 2016.
- Turing, Alan. «Computing machinery and intelligence». *Mind* 59, n.º 263 (1950): 433-60.
- Vaihinger, Hans. *The Philosophy of «As if»*. London: Routledge&Kegan Paul, 1911.
- «Verordnung zur Ausschaltung der Juden aus dem deutschen Wirtschaftsleben. Vom 12. November 1938. dRGBI. I 1938, 1580», s. f.
- Voegelin, Eric. *Die Neue Wissenschaft der Politik*. München: Karl Alber, 1991.
- . *Die politischen Religionen*. B. Fischer. Stockholm: Bermann-Fischer Verlag, 1939.
- . *The Collected Work of Eric Voegelin, Volume 5: Modernity Without Restraint*. Editado por Manfred Henningsen. Columbia, London: University of Missouri Press, 2000.

- . *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 14: Order and History, Volume I, Israel and Revelation*. Editado por Maurice P. Hogan. Columbia and London: University of Missouri Press, 2001.
- Weber, Max. *Gesamtausgabe B. 17*. J. C. B. M. Tübingen, 1992.
- Weininger, Otto. *Über die Letzen Dinge*. Wien und Leipzig: Wilhelm Braumüller, 1904.
- Wiener, Norbert. *Golem, Inc.: A Comment on Certain Points Where Cybernetics Impinges on Religion*. Cambridge: MIT press, 1964.
- Wiertz, Antoine. «La Photographie (1855)». En *Oeuvres Littéraires*, 309-10. Bruxelles: V. Parent et Fils, 1869.
- William, Michael Allen. *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Wolfe, Bernard. *Limbo*. Kindle Ed. London: Gollancz, 2016.