

Cómo no hablar. Denegaciones*

Jaques Derrida

Traducción de Patricio Peñalver, en DERRIDA, J., *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, 1997, pp. 13-58.



I

Antes incluso de empezar a preparar esta conferencia, sabía que deseaba hablar de la «huella» en su relación con lo que se llama, a veces de forma abusiva, la «teología negativa». Más precisamente, sabía que *debería* hacerlo en Jerusalén. Pero, ¿en qué consiste aquí tal deber? Y cuando digo que sabía que debía hacerlo antes incluso de la primera palabra de esta conferencia, estoy nombrando ya una singular anterioridad del deber -un deber antes de la primera palabra: ¿es eso posible?- que sería difícil situar y que será quizás hoy mi tema.

Bajo el título muy laxo de «teología negativa», se designa frecuentemente, lo

saben ustedes, una cierta forma de lenguaje, con su puesta en escena, sus modos retóricos, gramaticales, lógicos, sus procedimientos demostrativos, en una palabra, una práctica textual atestiguada, o situada «en la historia». Es verdad que aquella excede a veces los predicados que construyen tal o cual concepto de la historia. ¿Hay *una* teología negativa, la teología negativa? En todo caso la unidad de su archivo sigue siendo difícil de delimitar. Se la podría intentar organizar en torno a ciertas tentativas que pasan por ejemplares o explícitas, como la de *Los nombres divinos* de Dionisio Areopagita (llamado el Pseudo-Dionisio).

Pero no cabe estar seguro nunca, y por razones esenciales, como se verá, de poder atribuir a quienquiera que sea un proyecto de teología negativa *como tal*.

[i] Antes de Dionisio, se buscará por el lado de una cierta tradición platónica y neo-platónica. Después de él, hasta en la modernidad de Wittgenstein y de bastantes otros. Así, se ha llegado a designar con ese nombre, más vagamente, de manera menos rigurosa o informada, una cierta actitud típica con respecto al lenguaje y en éste, en el acto de la definición, de la atribución, de la determinación semántica o conceptual. Suponiendo por hipótesis aproximativa que la teología negativa consista en considerar que todo predicado, o todo lenguaje predicativo, sea inadecuado a la esencia, en realidad inadecuado a la hiperesencialidad de Dios, y que, en consecuencia, sólo una atribución negativa («apofática») puede pretender aproximarse a Dios, preparamos a una intuición silenciosa de Dios, entonces, mediante una analogía más o menos defendible, se reconocerán algunos rasgos, el aire de familia de la teología negativa, en todo discurso que parece recurrir de manera insistente y regular a esa retórica de la determinación negativa, que multiplica indefinidamente las precauciones y las advertencias apofáticas: esto, que se llama X (por ejemplo, el texto, la escritura, la huella, la *différance*, el himen, el suplemento, el fármaco, el parergon, etc.) «no es» ni esto ni aquello, ni sensible ni inteligible, ni positivo ni negativo, ni dentro ni fuera, ni superior ni inferior, ni activo ni pasivo, ni presente ni ausente, ni siquiera neutro, ni siquiera dialectizable en un tercero, sin relevo (*Aufhebung*) posible, etc. No es pues ni un concepto, ni siquiera un nombre, a pesar de la apariencia. Esta X se presta, ciertamente, a una serie de nombres, pero reclama otra sintaxis, excede incluso el orden y la estructura del discurso predicativo. No «es» y no dice lo que «es». Se escribe completamente de otra forma.

Acabo de recurrir deliberadamente a unos ejemplos que me son próximos y, cabría pensar, familiares. Por dos razones. Por un lado, desde muy pronto se me acusó, más bien que se me felicitó, por repetir, en un paisaje que se cree conocer realmente, los procedimientos de la teología negativa. En esos procedimientos se quisiera ver así una simple retórica, o una retórica del fracaso, o algo peor, de la renuncia al saber, a la determinación conceptual, al análisis: para aquellos que no

tienen nada que decir o que no quieren saber nada siempre resulta fácil imitar la técnica de la tecnología negativa. Y de hecho ésta implica necesariamente un aparato de reglas metódicas. Intentaré enseguida mostrar en qué medida aquella pretende al menos no dejarse confundir con una técnica expuesta al simulacro y a la parodia, a la repetición mecánica. Escaparía de eso gracias a la *oración* que precede a los enunciados apofáticos y gracias al dirigirse al otro, a ti, en un momento que no es sólo el preámbulo o el umbral metódico de la experiencia. Naturalmente, la oración, la invocación, el apóstrofe pueden también imitarse, incluso prestarse como a pesar de ellos a la técnica repetitiva. Volveré al concluir a este riesgo que, afortunadamente y desgraciadamente, es también una ocasión. Pero si el riesgo es inevitable, la acusación a la que se expone no debe limitarse a la apofática de la teología negativa. Aquella puede extenderse a todo lenguaje, incluso a toda manifestación en general. El riesgo está inscrito en la estructura de la marca.

Hay también un uso automático, ritual y «dóxico» de la sospecha lanzada contra todo lo que se parece a la teología negativa. Me interesa desde hace mucho. Su matriz envuelve al menos tres tipos de objeciones.

a) Usted prefiere negar, usted no afirma nada, es usted fundamentalmente un nihilista o un oscurantista, no es así como progresará el saber, ni siquiera la ciencia teológica. Por no hablar del ateísmo, del que se ha podido decir, de manera siempre igualmente trivial, que era la verdad de la teología negativa.

b) Usted abusa de una técnica fácil, basta con repetir: «X no es esto, como tampoco aquello», «X parece exceder todo discurso o toda predicación», etc. Eso equivale a hablar para no decir nada. Habla usted sólo por hablar, por hacer la experiencia del habla. O, cosa más grave, habla usted así con vistas a escribir, puesto que usted escribe entonces no merece ni siquiera ser dicho. Esta segunda crítica parece ya más interesante y más lúcida que la primera: hablar por hablar, hacer la experiencia de lo que le sucede al habla por el habla misma, en la huella de una especie de quasi-tautología, eso no es simplemente hablar en vano y para no decir nada. Es quizás hacer la experiencia de una posibilidad del habla que el objetor mismo tiene realmente que suponer en el momento en que dirige de esa manera su crítica. Hablar para (no) decir nada no es no hablar. Sobre todo no es no hablar a nadie.

c) Esta crítica no afecta, pues, a la posibilidad esencial del dirigirse o del apóstrofe. Aquella envuelve todavía una tercera posibilidad, menos evidente pero sin duda más interesante. La sospecha adopta ahí una forma que puede invertir el

proceso de la acusación: si no es sólo estéril, repetitivo, oscurantista, mecánico, el discurso apofático, una vez analizado en su tipo lógico-gramatical, nos deja quizás pensar el devenir-teológico de todo discurso. Desde el momento en que una proposición toma una forma negativa, basta con llevar hasta su límite la negatividad que así se anuncia ahí para que aquella se asemeje, al menos, a una apofática teológica. Cada vez que digo: X no es esto, ni aquello, ni lo contrario de esto o de aquello, ni la simple neutralización de esto o de aquello con los que *no tiene nada en común*, siendo absolutamente heterogéneo o inconmensurable con ellos, empezaría a hablar de Dios, bajo ese nombre o bajo otro. El nombre de Dios sería entonces el efecto hiperbólico de esta negatividad o de toda negatividad consecuente en su discurso. El nombre de Dios convendría a todo aquello a lo que sólo cabe aproximarse, aquello que sólo cabe abordar, designar de manera indirecta y negativa. Toda frase negativa estaría ya habitada por Dios o por el nombre de Dios, como que la distinción entre Dios y el nombre de Dios abre el espacio mismo de este enigma. Si hay un trabajo de la negatividad en el discurso y en la predicación, ese trabajo produciría la divinidad. Bastaría entonces con un cambio de signo (o más bien con demostrar, cosa bastante fácil y clásica, que esa inversión *ya desde siempre* ha tenido lugar, que es la necesidad misma del pensamiento) para decir que la divinidad no está aquí producida sino que es productora. Infinitamente productora, diría, por ejemplo, Hegel. Dios no sería sólo el fin sino el origen de este trabajo de lo negativo. No sólo el ateísmo no sería la verdad de la teología negativa, sino que Dios sería la verdad de toda negatividad. Se accedería así a una especie de prueba de Dios, no una prueba de la *existencia* de Dios sino una prueba de Dios *por sus efectos*, más precisamente una prueba de lo que se llama Dios, del nombre de Dios por efectos sin causa, por lo *sin causa*. El valor de esta palabra, *sin*, nos va a volver a interesar enseguida. En la lógica absolutamente singular de esta prueba, «Dios» nombraría *aquello sin lo cual* no se podría dar cuenta de ninguna negatividad: la negación gramatical o lógica, la enfermedad, el mal, la neurosis finalmente, que, lejos de permitir al psicoanálisis que reduzca la religión a un síntoma, tendría que reconocer en el síntoma la manifestación negativa de Dios. Sin decir que debe haber al menos tanta «realidad» en la causa como en el efecto y que la «existencia» de Dios no tiene necesidad de otra prueba que la sintomática religiosa, cabría ver por el contrario en la negación o en la suspensión del predicado, o de la posición de «existencia», la primera señal del respeto por una causa divina que no tiene siquiera necesidad de «ser». Y en cuanto a quienes quisieran considerar la «destrucción» como un síntoma del nihilismo moderno o post-moderno, en aquella podrían reconocer justamente, si así lo desean, el último testimonio, por no decir el mártir de la fe en este final de siglo. Una lectura como esa será siempre posible. ¿Quién podría prohibirla? ¿En nombre de qué? Pero ¿qué ha ocurrido para que eso que así está permitido no sea jamás sin embargo necesario? ¿Qué debe ser la escritura de esta destrucción, la escritura según esta destrucción, para que la cosa sea así?

He aquí una primera razón. Pero he recurrido a ejemplos que me son próximos por una segunda razón. Quería también decir algunas palabras de un deseo muy antiguo: abordar directamente y por sí misma la red de cuestiones que se anuda de manera demasiado precipitada bajo el título de «teología negativa». Hasta ahora, ante la cuestión o la objeción, mi respuesta ha sido siempre breve, elíptica y dilatoria. ^[ii] Pero ya escandida, me parece, en dos tiempos:

1. No lo que escribo no depende de la «teología negativa». En primer lugar *en la medida* en que ésta pertenece al espacio predicativo o judicativo del discurso, a su forma estrictamente proposicional, y privilegia no sólo la unidad indestructible de la palabra sino también la autoridad del nombre, axiomas todos ellos que una «desconstrucción» debe empezar por reconsiderar (cosa que he intentado hacer desde la primera parte de *De la gramatología*). Después, en la medida en que aquella parece reservar, más allá de toda predicación positiva, más allá de toda negación más allá incluso del ser, alguna especie de superesencialidad, un ser más allá del ser. Es la palabra de la que hace uso tan frecuentemente Dionisio en *Los nombres divinos: hyperousios, -ôs,*

hiperousiotes. Dios como ser más allá del ser o también Dios *sin* el ser. ^[iii] he aquí algo que parece desbordar la alternativa de un teísmo o de un ateísmo que se opondrían alrededor de lo que se llama a veces ingenuamente la existencia de Dios. Sin poder detenerme aquí en la sintaxis y la semántica de la palabra «sin» - lo que he intentado analizar en otro lugar-, me atengo, pues, al primer tiempo de esta respuesta: no, dudaría en inscribir lo que propongo bajo el título corriente de la teología negativa, precisamente por esa subrepuja ontológica de la hiperesencialidad que se encuentra, que está presente, tanto en Dionisio como, por ejemplo, en el Maestro Eckart cuando escribe:

Cada cosa actúa en su ser (*Ein ieglich dinc wücket in wesene*), ninguna cosa puede actuar por encima de su ser (*über sîn wesen*). El fuego sólo puede actuar en la madera. Dios actúa por encima del ser (*Got wücket über wesene*) en la amplitud donde puede moverse, actúa en el no-ser (*er wücket in unwesene*). Antes incluso de que hubiera ser Dios actuaba (*ê denne wesen waere, dô wohrte got*). Maestros de espíritu grosero dicen que Dios es un ser puro (*ein lûter wesen*); está tan elevado por encima del ser como lo está el más elevado de los ángeles por encima de una

mosca. Si llamase a Dios un ser estaría hablando con tanta falsedad como si dijese del sol que es pálido o negro. Dios no es ni esto ni aquello (*Got enist weder diz noch daz*). Y un maestro dice: aquel que cree que ha conocido a Dios y que conocerá alguna otra cosa, no conocerá a Dios. Pero al decir yo que Dios no era un ser y que estaba por encima del ser (*über wesene*), no por eso le he discutido el ser (*ich im niht wesen abgesprochen*), por el contrario, le he atribuido un ser más elevado (*ich hân ez in im gehoehet*). ^[iv]

En el movimiento del mismo parágrafo, una cita de san Agustín recuerda ese valor a la vez negativo e hiperafirmativo del *sin*: «San Agustín dice: Dios es sabio sin sabiduría (*wîse âne wîsheit*) bueno sin bondad (*guot âne güete*), potente sin potencia (*gewaltic âne gewalt*)». El *sin* no disocia solamente la atribución singular de la generalidad esencial: la sabiduría como ser-sabio en general, la bondad como el ser-bueno en general, la potencia como ser-potente en general. No evita sólo la abstracción ligada a todo nombre común y al ser implicado en toda generalidad esencial: transmuta también en afirmación, en la misma palabra y en la misma sintaxis, su negatividad puramente fenomenal, aquella que el lenguaje ordinario, clavado a la finitud, da a entender en una palabra como *sin* o en otras palabras análogas. Desconstruye el antropomorfismo gramatical.

Por seguir todavía con el primer tiempo de mi respuesta, es, pues, el pensar en ese movimiento hacia la hiperesencialidad por lo que creía que debía negarme a escribir en el registro de la «teología negativa». Lo que «quiere-decir» la *différance*, la «huella», etc. -que por otra parte *no quiere decir nada*-, sería «antes» del concepto, el nombre, la palabra, «algo» que no sería nada, que no dependería ya del ser, de la presencia o de la presencia del presente, ni siquiera de la ausencia, todavía menos de alguna hiperesencialidad. Pero su reapropiación onto-teológica es siempre posible, y sin duda *inevitable* en tanto que se habla, precisamente, dentro del elemento de la lógica y de la gramática onto-teológica. Siempre cabe decir: la hiperesencialidad es justamente eso, un ser supremo que se mantiene inconmensurable con el ser de todo lo que es, que no *es* nada, ni presente ni ausente, etc. Si el movimiento de esta reapropiación parece efectivamente irreprimible, no por eso es menos necesario su fracaso final. Pero esta cuestión perdura, lo concedo, en el corazón de un pensamiento de la *différance* o de una escritura de la escritura. Perdura como cuestión y por eso vuelvo de nuevo a ella. Pues dentro de la misma «lógica», y me atengo todavía al primer tiempo de esta respuesta, mi inquietud se dirigía también hacia la promesa de esa presencia dada a la intuición o a la visión. La promesa de una

presencia así acompaña frecuentemente la travesía apofática. Visión de una luz tenebrosa, sin duda, intuición de esta «Tiniebla más que luminosa» ^[v] (*hyperphoton*), sin duda, pero todavía la inmediatez de una presencia. Hasta la unión con Dios. Tras ese movimiento indispensable de la oración (de la que volveré a hablar más tarde) Dionisio exhorta así a Timoteo a los *mystika theamata*:

Así es mi oración. En cuanto a ti, querido Timoteo, ejercítate sin cesar en las contemplaciones místicas, abandona las sensaciones, renuncia a las operaciones intelectuales, rechaza todo lo que pertenece a lo sensible y a lo inteligible, despójate totalmente del no-ser y del ser (*panta ouk opta kai onta*), y elévate así, tanto cuanto puedas, hasta unírte en la ignorancia (*agnôstos*) con Aquel que está más allá de toda esencia y de todo saber (*tou hyper pasan ousian kai gnôsin*). Pues es saliendo de todo y de ti mismo, de manera irresistible y perfecta, como te elevarás en un puro éxtasis (*extasei*) hasta el rayo tenebroso de la divina Super-esencia (*pros ten hyperousion tou theiou*), una vez que hayas abandonado todo y que estés despojado de todo [*ibíd.*].

Esta unión mística, este acto de inconocimiento es también «una visión verdadera y un verdadero conocimiento» (*to ontós idein kai gnôsai*) (1.025b, p. 180). Éste conoce el inconocimiento mismo en su verdad, una verdad que no es de adecuación sino de desvelamiento. Para celebrar lo «superesencial según un modo superesencial» (*tôn hyperousion hyperousiôs hymnesai*), esta unión tiende a «conocer sin velo (*aperikaluptôs*: de forma no oculta, abierta) este inconocimiento (*agnosian*) que disimula en todo el ser el conocimiento que se puede tener de este ser» (1.025bc). Se reclama la revelación mediante una elevación: hacia ese contacto o esa visión, esa intuición pura de lo inefable, esa unión silenciosa con lo que permanece inaccesible al habla. La ascensión corresponde también a una rarefacción de los signos, figuras, símbolos -y también de las ficciones, de los mitos y de la poesía-. Esta *economía*, Dionisio la trata como tal. La *Teología simbólica* será más voluble y más voluminosa que la *Teología mística*. Pues aquella trata de las «metonimias de lo sensible a lo divino» (*ai apo tôn aistheton epi ta theia metonumiai*) (1.033a, p. 181), describe la significación en Dios de las formas (*morphai*), de las figuras (*skhemata*), mide su discurso con «símbolos» que «exigen más palabras que el resto, de manera que la *Teología simbólica* ha sido necesariamente mucho más voluminosa que los *Esbozos teológicos* y que los *Nombres divinos*». Elevándose

por encima de lo sensible, se gana en «concisión», «pues los inteligibles se presentan de forma cada vez más sinóptica» (1033b, p. 182). Pero hay también un más allá de la concisión económica. Sobrepasando incluso lo inteligible, las *apophatikai theologai* tienden hacia la rarefacción absoluta, a la unión silenciosa con lo inefable:

Ahora, pues, que vamos a penetrar en la Tiniebla que está más allá de lo inteligible, no se tratará ya ni siquiera de concisión (*brakhylogian*) sino realmente de un cese total de la palabra (*alogian*) y del pensamiento (*anoesian*). Allí donde nuestro discurso descendía de lo superior a lo inferior, a medida que se alejaba de las alturas, su volumen aumentaba. Ahora que nos remontamos de lo inferior a lo trascendente, justo en la medida en que nos aproximamos a la cima, el volumen de nuestras palabras disminuirá; en el término último de la ascensión, estaremos totalmente mudos y plenamente unidos a lo inefable (*aphthegôt*) [1.033c, p. 182].

Esta economía es paradójica. De derecho y en principio, la marcha apofática tendría que volver a recorrer, negativamente, todas las etapas de la teología simbólica y de la predicación positiva. Le sería, pues, co-extensiva, sujeta al mismo volumen de discurso. Interminable en sí, no puede encontrar en sí misma el principio de su interrupción. Tiene que aplazar indefinidamente el encuentro con su propio límite.

Extraño, heterogéneo, en todo caso irreductible al *telos* intuitivo, a la experiencia de lo inefable y de la visión muda que parecen orientar toda esa apofática, incluidas la oración y la celebración que le abren el camino, el pensamiento de la *différance* tendría, pues, poca afinidad, por una razón análoga, con la interpretación corriente de ciertos enunciados muy conocidos del primer Wittgenstein. Recuerdo esas palabras tan frecuentemente citadas del *Tractatus*, por ejemplo: «6-522 -Hay ciertamente lo inexpresable (*es gibt allerdings Unausprechliches*), lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico» y «7 -De lo que no se puede hablar hay que callarse».

Lo que va a importar aquí es la naturaleza de ese «hay que»: éste inscribe el mandato de silencio en la orden o la promesa de un «hay que hablar», «hay que no evitar hablar» o más bien «hace falta que haya la huella». No, «hace falta que *haya habido* la huella», frase que se debe hacer volver simultáneamente hacia un

pasado y hacia un futuro todavía impresentables: realmente hace falta (ahora) que *haya habido* la huella (en un pasado inmemorial y por esa amnesia es por lo que hace falta el «hace falta» de la huella); pero también hace falta (desde ahora, hará falta, el «hace falta», el «hay que» vale siempre también para el porvenir) que en el futuro haya habido la huella.

Pero no nos apresuremos demasiado. Enseguida habrá que discernir entre esas modalidades del «hay que».

2. Pues -y éste fue muchas veces el segundo tiempo de mis respuestas improvisadas- la apelación general «teología negativa» recubre quizás confusiones y da lugar a veces a interpretaciones sumarias. Quizás se da ahí, escondida, inquieta, diversa, heterogénea en sí misma, una multiplicidad de posibles para los que la expresión única «teología negativa», demasiado tosca y vaga, resultaría todavía inadecuada. Para entrar seriamente en este debate, he respondido a menudo, habría que clarificar esa denominación estudiando corpus, escenas, recorridos y lenguas muy desemejantes. Como siempre me han fascinado los movimientos llamados de teología negativa, los cuales sin duda no son nunca ajenos a la experiencia de la fascinación en general, por más que recusase la asimilación de un pensamiento de la huella o de la *différance* a alguna especie de teología negativa, mi respuesta equivalía a una promesa: un día habrá que dejar de aplazar, un día habrá que intentar explicarse directamente a este respecto y hablar por fin de la «teología negativa» *misma*, suponiendo que algo así exista.

¿Ha llegado ese día?

Dicho de otro modo: ¿cómo no hablar de la teología negativa (*how to avoid speaking on negative theology*)? Pero ¿cómo decidir sobre esa cuestión, y entre estos *dos* sentidos? 1. ¿Cómo evitar hablar de eso en adelante? Parece imposible.

¿Cómo podría callarme sobre este tema? 2. ¿Cómo, si se habla de eso, evitar hablar de eso? ¿Cómo *no* hablar? ¿Cómo hay que no hablar de eso? ¿Cómo evitar hablar de eso a tontas y a locas? ¿Qué precauciones tomar para evitar las faltas, las afirmaciones inadecuadas o simplistas?

Vuelvo a mi primera frase. Sabía, pues, lo que *debería* hacer. Había prometido implícitamente hablar un día, directamente, de la teología negativa. Antes incluso de hablar me sabía comprometido a hacerlo. Tal situación da lugar a dos interpretaciones posibles al menos. 1) Hay necesariamente compromiso o

promesa antes incluso de la palabra, en todo caso antes de un acontecimiento discursivo como tal. Ésta supone el espacio abierto de la promesa. 2) Este compromiso, esta palabra dada, pertenece ya al tiempo de la palabra por la que, como se dice en francés, cumplo la palabra. De hecho, en el momento de prometer hablar un día de teología negativa ya he empezado a hacerlo. Pero esto no es más que el índice confuso de una estructura que quisiera analizar más tarde.

Habiéndolo prometido ya, *como a pesar mío*, no sabía cómo podría mantener esa promesa. ¿Cómo hablar convenientemente de la teología negativa? ¿Hay alguna?, ¿una sólo?, ¿un modelo regulador para los otros? ¿Cabe ajustar a ella un discurso? ¿Hay un discurso a su medida? ¿No se está obligado a hablar de la teología negativa según los modos de la teología negativa, de manera a la vez impotente, agotadora e inagotable? ¿Hay jamás otra cosa que una «teología negativa» de la «teología negativa»?

Sobre todo, no sabía dónde ni cuándo lo haría. El año que viene en Jerusalén, me decía quizás para diferir indefinidamente el cumplimiento de la promesa. Pero también para hacerme saber a mí mismo, y realmente he recibido el mensaje, que el día en que fuese efectivamente a Jerusalén, ya no sería posible aplazarlo. Habrá que hacerlo.

¿Lo haré? ¿Estoy en Jerusalén? He aquí una cuestión a la que no se responderá jamás en presente, sólo en futuro o en pasado anterior.

¿Por qué insistir en este aplazamiento? Es que no me parece ni evitable ni insignificante. No se puede decidir nunca si no da lugar, en cuanto aplazamiento, a eso mismo que difiere. No es seguro que hoy yo mantenga mi promesa, pero no es seguro tampoco que al retrasar todavía su cumplimiento, no la haya mantenido sin embargo ya.

Dicho de otra manera: ¿estoy en Jerusalén o en otra parte, muy lejos de la ciudad santa? ¿En qué condiciones se encuentra uno en Jerusalén? ¿Basta con estar ahí, como se suele decir, físicamente, y habitar, como hago en este momento, los lugares que llevan ese nombre? ¿Qué es habitar Jerusalén? He aquí algo que no es fácil de decidir. Permitidme que cite de nuevo al Maestro Eckart. Como la de Dionisio, su obra parece ser a veces una meditación interminable sobre el sentido y la simbólica de la ciudad santa: una lógica, una retórica, una tópica y una tropología de Jerusalén. He aquí un ejemplo entre tantos y tantos otros:

Ayer estuve en un lugar donde pronuncié unas palabras (*dâ sprach ich*)

ein wort) que parecen verdaderamente increíbles; dije: Jerusalén está tan próxima a mi alma como el lugar donde me encuentro ahora (*mîner sêle als nâhe als diu stat, dâ ich nû stân*). Sí, completamente en verdad, lo que está a más de mil leguas más lejos que Jerusalén, está tan próximo a mi alma como a mi propio cuerpo; de eso estoy tan seguro como de ser un hombre [*Adolescens, tibi dico: surge, Sermons, 2, p. 77*].

Hablaré, pues, de una promesa, pero también en la promesa. La experiencia de la teología negativa depende quizás *de* una promesa, la del otro, que debo mantener porque me comprometo a hablar allí donde la negatividad debería llevar el discurso a su absoluta rarefacción. ¿Por qué, efectivamente, debería yo hablar con *vistas* a explicar, enseñar, llevar, por las vías de una psicagogia o una pedagogía, hacia el silencio, la unión con lo inefable, la visión muda? ¿Por qué no puedo evitar hablar, sino porque una promesa me ha implicado antes incluso de que comience a mantener el más mínimo discurso? Si, en consecuencia, hablo de la promesa, no podría tomar respecto a ella ninguna distancia metalingüística. El discurso sobre la promesa es por adelantado una promesa: *en* la promesa. No hablaré, pues, de tal o cual promesa sino de aquella que, tan necesaria como imposible, nos inscribe con su huella en el lenguaje, antes del lenguaje. Desde el momento que abro la boca, ya he prometido, o más bien, ya antes, la promesa ha atrapado al yo que promete hablar al otro, decir algo, afirmar o confirmar mediante la palabra, al menos esto, en último extremo: que habría que callarse, y callar lo que no se puede decir. Se podía saber de antemano. Esta promesa es más vieja que yo. He aquí algo que parece imposible, dirían algunos teóricos de los *speech acts*: como todo realizativo auténtico, una promesa debe hacerse en presente, en la primera persona (del singular o del plural) por quien debe poder decir *yo* o *nosotros*, aquí ahora, por ejemplo, en Jerusalén, «el lugar donde me encuentro ahora» Y donde puedo ser considerado responsable de este *speech act*.

Así pues, lo sabía: no podría evitar hablar de ello. Pero ¿cómo y bajo qué título lo haré? Un día recibí un mensaje telefónico en Yale: ^[vi] tenía que dar un título con toda urgencia. He tenido que improvisar en dos minutos, cosa que he hecho primero en mi lengua: «¿Cómo no decir...?». El uso de la palabra *decir* permite un cierto suspenso. «¿Cómo no decir...?» puede decir: ¿cómo callarse?, ¿cómo no hablar en general?, ¿cómo no decir nada (*how to avoid speaking*)?; pero también cómo, al hablar, no decir esto o aquello, de tal o cual manera, a la vez transitiva y modalizada. Dicho de otra manera, ¿cómo al decir, al hablar, evitar tal o cual modo discursivo, lógico, retórico? ¿Cómo evitar tal forma injusta, errónea, aberrante, abusiva? ¿Cómo evitar tal predicado, incluso la predicación? Por ejemplo: ¿cómo evitar tal forma negativa o cómo no ser negativo? ¿Cómo

decir finalmente algo? Lo cual equivale a la cuestión aparentemente inversa: ¿cómo decir?, ¿cómo hablar? Entre las dos interpretaciones del «¿cómo no decir?», el sentido de la inquietud parece así volverse: del «¿cómo callarse?» (*how to avoid speaking at all?*) se pasa, de forma, por otra parte, enteramente necesaria, y como desde el interior, a la cuestión que puede convertirse cada vez en el título prescriptivo de una recomendación: ¿cómo no hablar, ¿qué palabra evitar para hablar *bien*? *How to avoid speaking?* es, pues, a la vez o sucesivamente: ¿cómo hay que no hablar? ¿cómo hay que hablar? (he aquí) cómo hay que no hablar, etc. El «cómo» alberga siempre un «por qué» y el «hay que» tiene el doble valor de «*should*» o de «*ought*» y de «*must*».

Así pues, he improvisado este título por teléfono. Al dejármelo dictar desde no sé qué orden inconsciente, en una situación de urgencia absoluta, he traducido también, pues, mi deseo de diferirlo de nuevo. Este comportamiento de huida se reproduce en la ocasión de cada conferencia: ¿cómo evitar hablar y comprometer su tema dando un título antes incluso de escribir su texto? Pero también, en la economía del mismo gesto: ¿cómo hablar, y hacerlo *como se debe, como hay que* hacerlo, para asumir la responsabilidad de una promesa? No sólo de esa promesa archioriginaria que nos instituye *a priori* en responsables de la palabra, sino de esta promesa: dar una conferencia sobre «ausencia y negatividad», sobre el no (*how not to, ought not, should not, must not*, etc.), sobre el «cómo» y el «por qué» (del) *no*, el paso (*ne pas, le pas*), la negación y la denegación, etc., y en consecuencia comprometerse a dar un título *por anticipado*. Todo título tiene el valor de una promesa, un título dado por anticipado es la promesa de una promesa.

Así, he tenido que responder, pero he asumido mi responsabilidad difiriéndola. Ante o más bien dentro de un *double bind*: ¿*how to avoid speaking* puesto que ya he empezado a hablar y desde siempre ya he empezado a prometer hablar? Que yo haya empezado ya a hablar, o más bien que la huella al menos de una palabra haya predecido a ésta, esto es algo que no se puede denegar. Traducirlo: *no cabe sino denegarlo*. Ahí no puede haber más que la denegación para esto indenegable. ¿Qué hacer entonces con las negaciones y las denegaciones? ¿Qué hacer ante Dios?: he aquí la cuestión si es que hay una. Pues el surgimiento de toda cuestión es quizás secundario; sigue quizás, como una primera respuesta reactiva, a la indenegable *provocación*, la inevitable denegación de la indenegable provocación.

Para evitar hablar, para retrasar el momento en que habrá que decir realmente algo y quizás confesar, entregar, confiar un secreto, se multiplican las digresiones. Intentaré aquí una breve digresión sobre el secreto mismo. Bajo ese título, *how to avoid speaking*, hay que hablar del secreto. En ciertas situaciones uno se pregunta «*how to avoid speaking*» bien porque se ha prometido no

hablar, guardar un secreto, bien por que se tiene un interés, a veces vital, en callarse, aunque sea bajo tortura. Esta situación supone todavía la posibilidad de hablar. Algunos dirían, quizás imprudentemente, que sólo el hombre es capaz de hablar porque sólo él puede *no* manifestar lo que podría manifestar. Un animal puede ciertamente inhibir un movimiento, abstenerse de un gesto peligroso, por ejemplo, en una estrategia ofensiva o defensiva de predación o en la delimitación de un territorio sexual o en una maniobra de seducción. Puede así, se dirá, no responder a la inquisición o al requerimiento de un *stimulus* o de un complejo de *stimuli*. Según la misma filosofía un poco ingenua de la animalidad, se hará observar sin embargo que la bestia es incapaz de guardar y primeramente de tener un secreto porque no podría *representarse como tal*, como un *objeto* ante la consciencia, aquello que tendría que prohibirse manifestar. Quedaría ligado así el secreto a la representación objetiva (*Vorstellung*) expuesta ante la consciencia y expresable en forma de palabras. La esencia de un secreto se mantendría rigurosamente ajena a cualquier otra no manifestación, y en primer lugar a aquella de la que fuera capaz el animal. La manifestación o no-manifestación de *este* secreto -en una palabra, su posibilidad- no pertenecería jamás al orden de lo sintomático. Un animal no podría callarse, ni callar un secreto.

No voy a abordar aquí este inmenso problema. Para tratar de él habría que tener en cuenta numerosas mediaciones, después preguntarse en particular por la posibilidad de un secreto preverbal o simplemente no verbal, ligado, por ejemplo, al gesto o a la mímica, o a otros códigos y más, generalmente, al inconsciente. Habría que estudiar las estructuras de la denegación antes y fuera de la posibilidad del juicio y del lenguaje predicativo. Habría que reelaborar, sobre todo, una problemática de la consciencia, esta cosa de la que se evita cada vez más hablar como si se supiese lo que es o como si su enigma estuviese agotado. Ahora bien, ¿hay hoy en día problema más nuevo que el de la consciencia? Se estaría tentado de designarla, si no de definirla, como el lugar en el que se retiene el poder singular de no *decir* lo que se sabe, de guardar el secreto bajo la forma de la representación. Un ser consciente es un ser capaz de mentir, de no presentar en un discurso aquello de lo que tiene sin embargo la representación articulada: aquel que puede evitar hablar. Pero para poder mentir, posibilidad segunda y ya modalizada, primero hace falta, posibilidad ésta más esencial, ser capaz de guardar para sí, diciéndoselo, aquello que ya se sabe. Guardar para sí, he aquí el poder más increíble y lo que da más que pensar. Pero este guardar-para-sí, esta disimulación para la que hace falta ya ser varios y diferir de sí mismo, supone también el espacio de una palabra prometida, es decir, una huella cuya afirmación no es simétrica. ¿Cómo asegurarse de la disimulación absoluta? ¿Se dispone alguna vez de criterios suficientes o de certeza apodíctica que permitan concluir: se ha guardado el secreto, ha tenido lugar la disimulación, se ha evitado hablar? Incluso sin pensar en el secreto arrancado mediante la tortura física o psíquica, ciertas manifestaciones

incontroladas, directas o simbólicas, somáticas o trópicas, pueden dejar en reserva la traición posible o la confesión. No que todo se manifieste. Simplemente la no-manifestación no está asegurada jamás. En esta hipótesis habría que reconsiderar todos los límites entre la consciencia y el inconsciente, como entre el hombre y el animal, es decir, un enorme sistema de oposiciones.

Pero yo evitaré hablar del secreto en cuanto tal. Estas breves alusiones a la negatividad del secreto y al secreto de la denegación me han parecido necesarias para situar otro problema. Me contentaré también con rozarlo. Se trata de lo que ha asociado siempre, de manera no fortuita, las «teologías negativas» y todo lo que ahí se asemeja a una forma de socialidad esotérica, a fenómenos de sociedad secreta, como si el acceso al discurso apofático más riguroso exigiese compartir un «secreto», es decir, un poder-callar-se que sería siempre más que una técnica lógica o retórica fácilmente imitable, y un contenido reservado, un lugar o una riqueza que había que sustraer al primer recién llegado. Todo ocurre como si la divulgación pusiese en peligro una revelación prometida a la apófasis, a ese desciframiento que, para hacer aparecer la cosa de manera manifiesta (*aperikalypôtôs*) debe encontrarla primero oculta. Recurrencia y analogía reglada: aquellos que todavía hoy denuncian por ejemplo en la «deconstrucción», en el pensamiento de la diferencia o la escritura de la escritura, un resurgir bastardo de la teología negativa son también aquellos que fácilmente sospechan, de aquellos a los que llaman los «deconstruccionistas», que forman una secta, una cofradía, una corporación secreta o, más vulgarmente, una banda, una pandilla, o -es una cita- una «mafia». Puesto que se da ahí una recurrencia, la lógica de la sospecha se deja, hasta un cierto punto, formalizar. Los que llevan la instrucción o el proceso dicen o se dicen, sucesivamente o alternativamente:

1. Esas gentes, adeptos de las teologías negativas o de la deconstrucción (la diferencia importa poco a los acusadores), deben realmente tener un secreto. Ocultan algo puesto que no dicen nada, hablan de forma negativa, responden «no, no es eso, no es tan simple» a todas las cuestiones y dicen en suma que aquello de lo que hablan no es esto, ni aquello, ni un tercer término, ni un concepto, ni un nombre, en suma no *es* y en consecuencia no es nada.
2. Pero como, visiblemente, ese secreto no se deja determinar y no es nada, ellos mismos lo reconocen, esas gentes no tienen secreto. Hacen como que tienen uno para reagruparse alrededor de una palabra hábil en hablar para decir nada. Estos oscurantistas son terroristas que recuerdan a los sofistas. Un Platón sería muy útil para combatirlos. Detentan un poder real del que ya no se sabe si se encuentra en la Academia o fuera

de la Academia: se las arreglan para confundir también esa frontera. Su presunto secreto depende del simulacro o de la mistificación, o mejor, de una política de la gramática. Pues para ellos no hay más que la escritura y el lenguaje, nada más allá, incluso si pretenden «desconstruir» el «logocentrismo» e incluso empiezan con eso.

3. Si sabe usted interrogarlos, acabarán por confesar: «el secreto es que no hay secreto, pero hay al menos dos maneras de pensar o de demostrar esta proposición», etc. Pues, expertos como son en el arte de evitar, saben mejor negar o denegar que decir sea lo que sea. Se las arreglan siempre para evitar hablar aun hablando mucho y «cortando en cuatro los cabellos». Algunos de entre ellos parecen «griegos», otros «cristianos», apelan a varias lenguas a la vez, se sabe que los hay que parecen talmudistas. Son lo bastante perversos como para hacer su esoterismo popular y «*fashionable*». Final de una requisitoria conocida.

Se encuentran señales de ese esoterismo en el platonismo y en el neoplatonismo, tan presentes ellos mismos a su vez en el corazón de la teología negativa de Dionisio. En Dionisio mismo, y de otra manera en el Maestro Eckart, no se hace misterio, si se puede decir así, con la necesidad del secreto -que callar, que guardar, que compartir-. Hay que mantenerse aparte, encontrar el *lugar* propio para la experiencia del secreto. Este rodeo a través del secreto llevará inmediatamente a la cuestión del *lugar* que orientará a partir de ahora mi discurso. Desde la oración que abre su *Teología mística*, Dionisio nombra varias veces secreto de la divinidad superesencial, los «secretos» (*cryptomísticos*) de la «Tiniebla más que luminosa del Silencio». El «secreto» de esta revelación da acceso al inconocimiento más allá del conocimiento. Dionisio exhorta a Timoteo a no divulgar ni a los que saben, creen saber o creen poder conocer por vía de conocimiento, ni *a fortiori* a los ignorantes y a los profanos. Evita hablar, le aconseja en suma. Así pues, hay que separarse dos veces: de los que saben –se podría decir aquí de los filósofos o de los expertos en ontología- y de los vulgares profanos que manejan la atribución como idólatras ingenuos. No se está lejos de sobrentender que la ontología misma es una idolatría sutil o perversa, cosa que podrá oírse, de manera análoga y diferente, a través de la voz de Levinas o de Jean Luc Marion.

El párrafo que voy a leer tiene además el interés de definir un más allá que excede la oposición entre la afirmación y la negación. En realidad, como dice expresamente Dionisio, excede la *posición* misma (*thesis*) y no sólo la amputación, la sustracción (*aphairesis*). Y al mismo tiempo la privación. El *sin* del que hablábamos hace un momento no señala ni privación ni falta ni ausencia.

En cuanto al *hyper* de lo superesencial (*hyperousios*), tiene el valor doble y ambiguo, de lo que está encima en una jerarquía, y así, a la vez, está más allá (*beyond*) y es más (*more*). Dios (es) más allá del ser, pero en eso más (ser) que el ser: *no more being and being more than being: being more*. El sintagma francés «plus d'être»^{*} – formula este equívoco de manera bastante económica. He aquí la apelación al secreto iniciático y la advertencia:

2. Pero ten cuidado que no te oiga nadie de los que no están *iniciados* (*ton amuetôn*), quiero decir de aquellos [de esos profanos: pasaje del manuscrito perdido] que están ligados a los seres (*tois ousin*), que no imaginan que algo pueda existir superesencialmente (*hyperousiós*) más allá de los seres y que creen conocer por vía de conocimiento a «*Aquel que se ha retirado a la Tiniebla*» (Sal. XVII). Pero si la revelación del misterio divino supera la capacidad de estos hombres, qué decir entonces de los verdaderos profanos («de esos otros profanos», M.), de aquellos que para definir la causa trascendente (*hyperkeimenon aition*) de todas las cosas se apoyan en las realidades más bajas y no la consideran superior en nada a los impíos de los que fabrican múltiples formas (*polyeidôn morphomatôn*), cuando en realidad, si conviene atribuirle y afirmar de ella todo lo que se dice de los seres, puesto que es para todos ellos su causa, todavía más conviene negar en ella todos esos atributos, puesto que trasciende todo ser, sin creer sin embargo que las negaciones contradicen las afirmaciones, sino que permanece en sí perfectamente trascendente a toda privación (*tas stereiseis*), puesto que *se sitúa más allá* de toda posición, sea negativa o afirmativa (*hyper pasan kai apharesin kai thesin*) [1.000ab, p. 178; la cursiva es mía].

Así pues, aquella se *sitúa*. Se sitúa *más allá* de toda posición. ¿Cuál es, pues, ese lugar? Entre este lugar y el lugar del secreto, entre este lugar secreto y la topografía del lazo social que debe guardar la no-divulgación, debe haber una cierta homología. Ésta debe regular algún tipo de relación –secreta- entre la topología de lo que se mantiene más allá del ser, sin ser -sin el ser o sin serlo (*sans être-sans l'être*)•, y la topología, la politopología iniciática que a la vez organiza la comunidad mística y hace posible este dirigirse al otro, esta palabra quasi-pedagógica y mistagógica que Dionisio destina aquí, singularmente, a Timoteo (*pros Timotheon*: dedicatoria de la *Teología mística*).

En esta jerarquía, [vii] ¿dónde se mantiene el que habla, el que escucha y recibe,

el que habla *recibiendo* desde la Causa que es también la Causa para esta comunidad? ¿Dónde se mantienen Dionisio y Timoteo, ellos dos y todos aquellos que potencialmente lean el texto dirigido por el uno al otro? ¿Dónde se mantienen con respecto a Dios, a la Causa? Dios reside en un lugar, dice Dionisio, pero no es ese lugar. Acceder a éste no es todavía contemplar a Dios. También Moisés tiene que retirarse. Recibe esa orden desde un lugar que no es un lugar, aun cuando uno de los nombres de Dios puede a veces designar el lugar mismo. Como todos los iniciados, tiene que purificarse, separarse de los impuros, apartarse de la muchedumbre, unirse a «la élite de los sacerdotes». Pero el acceso a ese lugar divino no le da todavía el paso a la Tiniebla mística donde cesa la visión profana y donde hay que callarse. Ahí está por fin *permitido* y *prescrito* callarse cerrando los ojos:

Esta [la Causa universal y buena] trasciende todas las cosas de forma superesencial y no se manifiesta al descubierto y verdaderamente más que sólo a aquellos que van más allá de toda consagración ritual y de toda purificación, que superan todo ascenso a las cimas más santas, que abandonan todas las luces divinas, todas las palabras, y todas las razones celestiales, para penetrar así en esta Tiniebla [...] Así, a algo obedece el que el divino Moisés reciba primero *la orden de purificarse*, después la de *separarse* de los impuros, que tras la purificación oiga las trompetas de múltiples sonidos, que vea fuegos numerosos cuyos innumerables rayos expiden un vivo brillo, que, *apartado* de la muchedumbre, alcance entonces, con la *élite de los sacerdotes (ton ekktitôn iereôn)*, la cima de los ascensos divinos. Sin embargo, en ese grado todavía no está en relación con Dios, no contempla a Dios, pues *Dios no es visible (atheatos gar)*, sino sólo el lugar donde Dios reside, lo cual significa, pienso, que en el *orden visible y en el orden inteligible* los objetos más divinos y los más sublimes no son más que las razones hipotéticas de los atributos que convienen verdaderamente a Aquel que es totalmente trascendente, razones que revelan la presencia (*parousía*) de Aquel que supera toda aprehensión mental, por encima de las cimas inteligibles de Sus lugares más santos (*tôn agiôtatôn autou topôn*).

Es sólo entonces cuando, superando el mundo en que uno es visto y uno ve, Moisés penetra en la Tiniebla verdaderamente mística del inconocimiento (*tes agnôsiás*); es ahí donde hace callar («cierra los ojos», ms.) todo saber positivo, donde se escapa por completo a toda aprehensión y a toda visión, pues no se pertenece ya a sí mismo ni pertenece a nada extraño, unido como está por lo mejor de sí mismo con Aquel que escapa a todo conocimiento, una vez que ha renunciado a todo

saber positivo, y conociendo, gracias a ese inconocimiento mismo, por encima de toda inteligencia [1.000c y ss., pp. 179 y 180; la cursiva es mía].

Voy a retener, de este pasaje, tres motivos.

1. Apartarse, separarse, retirarse con una élite: esta topolitología del secreto obedece en primer lugar a una orden. Moisés «recibe en primer lugar la orden de purificarse, después la de separarse de los impuros». Esta orden no se distingue de una promesa. Es la promesa misma. El saber del gran sacerdote que intercede, si puede decirse así, entre dios y la santa institución, es el saber de la promesa. Dionisio lo precisa en *La jerarquía eclesiástica* a propósito de la oración por los muertos. *Epaggelia* significa a la vez el mandato y la promesa: «Sabiendo que las promesas divinas se realizarán infaliblemente (*tas apseudeis epaggelias*), de esta manera enseña igualmente a todos los asistentes que los dones que él implora en virtud de una santa institución (*kata thesmon ieron*) serán concedidos plenamente a quienes lleven una vida perfecta en Dios» (564«, p. 321). Más arriba había dicho que «el gran sacerdote conocía bien las promesas contenidas en las infalibles Escrituras» (561d).

2. En esta topolitología del secreto, las figuras o *lugares* de la retórica son también estratagemas políticas. Los «símbolos sagrados», las composiciones (*synthemata*), los signos y las figuras del discurso sagrado, los «enigmas», los «símbolos típicos» son creados como otros tantos «escudos» contra la masa. Todas las pasiones antropomórficas que se le prestan a Dios, los dolores, las cóleras, los arrepentimientos, las maldiciones, otros tantos movimientos negativos, e incluso los «sofismas» (*sophismata*) múltiples a los que recurre en la Escritura «para eludir sus promesas» no son sino «Santas alegorías (*iera synthemata*) que se ha tenido la audacia de usar para representar a Dios proyectando hacia fuera y multiplicando las apariencias visibles del misterio, dividiendo lo que es único y no compuesto, refigurando bajo formas múltiples aquello que no tiene ni forma ni figura (*kai typôtika, kai polymorpha tôn amorphotôn kai atypôtôn*), de manera que aquel que pudiera ver la belleza oculta dentro [de estas alegorías] las encontraría todas ellas místicas, conformes a Dios y llenas de una gran luz teológica» (*Carta IX*, a Tito, 1.105b y ss., pp. 352 y ss.). Sin la promesa divina, que es también una orden, el poder de estos

synthemata no sería más que retórica convencional, poesía, bellas artes, literatura quizás. Bastaría con poner en duda esta promesa o con infringir la orden para ver abrirse, pero también cerrarse sobre sí mismo, el campo de la retoricidad, o de la literariedad, la ley sin ley de la ficción.

Como la promesa es también una orden, el velo retórico se convierte entonces en un escudo político, en el límite sólido de una partición social, en un *schibboleth*. Éste se inventa para proteger el acceso a un saber que permanece *en sí mismo* inaccesible, intransmisible, inenseñable. Esto inenseñable, sin embargo, se enseña, lo veremos, de otro modo. Este *no-mathema* puede y debe llegar a ser un *mathema*. Recorro aquí al uso que hace Lacan de esta palabra en un dominio que no deja de tener relación, sin duda, con aquel. No hay que pensar, precisa Dionisio, que las composiciones retóricas se bastan a sí mismas, en su simple fenómeno. Son instrumentos, mediaciones técnicas, armas, al menos armas defensivas, «escudos (*problesthai*) que garantizan esta ciencia inaccesible («intransmisible», ms.), que la masa no debe contemplar en absoluto, para que los más santos misterios no se ofrezcan cómodamente a los profanos y no se desvelen más que a los verdaderos amigos de la santidad, puesto que sólo ellos saben separar los símbolos sagrados de toda imaginación pueril...» (1.105c, p. 353).

Otra consecuencia política y pedagógica, otro rasgo institucional: el teólogo debe practicar no un doble lenguaje sino la doble inscripción de su saber. Dionisio evoca aquí una doble tradición, un doble modo de transmisión (*ditten paradosin*): por una parte, indecible, secreto, prohibido, reservado, inaccesible (*aporreton*) o místico (*mystiken*), «simbólico e iniciático», por otra parte, filosófico, demostrativo (*apodeiktiken*), exponible. La cuestión es entonces evidentemente ésta: ¿cómo se relacionan el uno con el otro estos dos modos? ¿Cuál es la ley de su traducción recíproca o de su jerarquía? ¿Cuál sería su figura institucional o política? Dionisio reconoce que cada uno de estos dos modos se «entrecruza» con el otro. Lo «inexpresable» (*arreton*) se entrelaza o se entrecruza (*sympleplektai*) con lo «expresable» (*tô retô*).

¿A qué modo pertenece entonces este discurso, el de Dionisio, pero también el que yo sostengo a propósito suyo? ¿No tendrá éste que sostenerse necesariamente en ese lugar, que no puede ser un punto indivisible, donde se cruzan los dos modos, de tal forma que el cruce mismo, o la *symploké*, no pertenezca propiamente a ninguno de esos dos modos y sin duda preceda incluso su distribución? En el cruce del secreto y del no secreto, ¿cuál es el secreto?

En el lugar de cruce de esos dos lenguajes, de los que cada uno *sostiene* el silencio del otro, un secreto debe y no debe dejarse divulgar. Puede, no puede. Hay que no divulgar pero hay también que hacer saber o más bien hacer saber

ese «hay que», «no hay que», «hay que no».

¿Cómo no divulgar un secreto? ¿Cómo no decir? ¿Cómo no hablar? Sentidos contradictorios e inestables dan a una cuestión como esa su oscilación sin fin: ¿qué hacer para que el secreto permanezca secreto? ¿Cómo hacerlo saber para que el secreto del secreto -como tal- no permanezca secreto? ¿Cómo evitar esta divulgación misma? Estas olas ligeras agitan la misma frase. Estable e inestable a la vez, ésta se deja llevar por los movimientos de lo que llamo aquí denegación, palabra que quisiera entender antes incluso de que se la sitúe en un contexto freudiano (cosa que quizás no es muy fácil y que supone al menos dos condiciones: que los ejemplos tomados lleven a la vez más allá de la estructura predicativa y de los presupuestos onto-teológicos o metafísicos que seguirían sosteniendo los teoremas psicoanalíticos).

Hay un secreto de la denegación y una denegación del secreto. El secreto como tal, *como secreto*, separa e instituye ya una negatividad, es una negación que se niega a sí misma. Se de-niega. Esta denegación no le sobreviene accidentalmente, es esencial y originaria. Y en el *como tal* del secreto que se deniega porque se aparece a sí misma para ser lo que es, esta de-negación no deja ninguna oportunidad a la dialéctica. El enigma del que hablo aquí de manera sin duda demasiado elíptica, demasiado «concisa», diría Dionisio, pero también demasiado voluble es la *partición del secreto (partage du secret)*. No sólo el compartir el secreto con el otro, mi compañero en una secta o una sociedad secreta, mi cómplice, mi testigo, mi aliado. Sino en primer lugar el secreto partido *en sí mismo*, su partición «propia», lo que divide la esencia de un secreto que no puede aparecer, y aunque no sea más que a uno solo, sino en cuanto comience a perderse, a divulgarse, así pues, a disimularse, como secreto, mostrándose: a disimular su disimulación. No hay secreto *como tal*, lo deniego. Y esto es lo que confío en secreto a quienquiera que se alíe conmigo. Éste es el secreto de la alianza. Si lo teológico se insinúa ahí necesariamente, eso no quiere decir que el secreto sea teo-lógico. Pero ¿hay alguna vez eso, el secreto *mismo*, propiamente dicho? El nombre de Dios (no digo Dios, pero ¿cómo evitar decir aquí Dios desde el momento en que digo el nombre de Dios?) no puede *decirse* más que en la modalidad de esta denegación secreta: sobre todo no quiero decir eso.

3. Mi tercera observación concierne de nuevo al lugar. La *Teología mística* distingue, pues, entre el acceso a la contemplación de Dios y el acceso al lugar donde reside Dios. Contrariamente a lo que ciertos actos de nominación pueden hacer pensar, Dios no es simplemente su lugar, ni siquiera en sus lugares más santos. No es y no tiene lugar, o más bien es y tiene lugar, pero sin ser y sin

lugar, sin ser su lugar. ¿Qué es el lugar, qué es lo que tiene lugar o se deja pensar, así, bajo esa palabra? Tendremos que seguir ese hilo para preguntarnos lo que puede ser un acontecimiento, lo que tiene lugar o *takes place* en esta atópica de Dios. Digo *atópica* apenas jugando: *atopos* es el insensato, el absurdo, el extravagante, el loco. Dionisio habla frecuentemente de la locura de Dios. Cuando cita la Escritura («La Locura de Dios es más sabia que la sabiduría humana»), evoca «el procedimiento de los teólogos de invertir, negándolos, todos los términos positivos para aplicarlos a Dios bajo su aspecto negativo» (*Nombres Divinos*, 865b, p. 140). De momento una sola precisión: si el lugar de Dios, que no es Dios, no se comunica con la superesencia divina eso no es sólo porque aquel siga siendo sensible o visible. Lo mismo pasa también en cuanto lugar inteligible. Cualquiera que sea la ambigüedad del paso y la dificultad de saber si el «lugar donde reside Dios» -y que no es Dios- pertenece o no al orden inteligible, la conclusión parece inequívoca: «la presencia» (*parousía*) de Dios se sitúa «por encima de las cimas inteligibles de sus lugares más santos» (*tais noetais akrotesis tôn agiôtatôn autou topôn*) [*Teología mística*, 1.001a, p. 1.799].

II

Estamos todavía en el umbral.

¿Cómo no hablar? *How to avoid speaking?* ¿Por qué conducir ahora esta cuestión hacia la cuestión del lugar? ¿No estaba ahí ya ésta? Y ¿no es siempre el conducir volverse de un lugar a otro? Una cuestión no se mantiene fuera de lugar, está *concernida* propiamente por el lugar.

En las *tres etapas* que nos esperan ahora, he creído deber privilegiar la *experiencia* del lugar. Pero ya la palabra *experiencia* parece arriesgada. La relación con el lugar de la que vamos a hablar no tendrá quizás ya la forma de la experiencia, al menos si ésta sigue suponiendo el encuentro o el paso a través de la presencia.

¿Por qué este privilegio del lugar? Las justificaciones irán surgiendo, eso espero, sobre la marcha. He aquí sin embargo algunas señales preliminares y esquemáticas.

Se trata, por lo pronto, y puesto que tal es el *topos* de nuestro coloquio en Jerusalén, de poesía, de literatura, de crítica literaria, de poética, de hermenéutica y de retórica: de todo aquello que puede hacer comunicar el habla o la escritura en sentido corriente, con lo que llamo aquí una huella. Cada vez, es imposible evitar ahí por *una parte* el inmenso problema de la espacialización figural (tanto *en* el habla o la escritura en sentido corriente como en el espacio *entre* el sentido corriente y el otro, del que el sentido corriente es sólo una figura), por *otra parte* el del sentido y la referencia, *finalmente* el del acontecimiento en cuanto que tiene lugar.

La figuralidad y los llamados lugares de la retórica, lo hemos entrevisto ya, constituyen justo la inquietud de los procedimientos apofáticos. En cuanto al sentido y a la referencia, he aquí otra señal o llamada; en realidad la llamada del otro, el llamamiento del otro como *llamada*. En el momento en que la cuestión «¿cómo no hablar?» (*how to avoid speaking?*) se plantea y se articula en todas sus modalidades, ya se trate de las formas lógico-retóricas del decir o del simple hecho de hablar, ya es, si cabe decirlo, *demasiado tarde*. Ya no es cuestión de no decir. Incluso si se habla para no decir nada, incluso si un discurso apofático se priva de sentido o de objeto, tiene lugar. Aquello que lo ha lanzado o lo ha hecho posible ha *tenido lugar*. La eventual ausencia del referente alude todavía, si no a la cosa de la que se habla (así Dios que no es nada porque tiene lugar, *sin lugar, más allá del ser*), sí al menos al otro (otro que el ser) que llama o a quien se destina esta palabra, incluso si ésta le habla por hablar o para no decir nada. Como este llamamiento del otro ha precedido ya siempre a la palabra, a la cual, en consecuencia, aquel no ha estado jamás presente una primera vez, ese llamamiento se anuncia por anticipado como una *llamada*. Tal referencia al otro habrá siempre tenido lugar. Antes de toda proposición e incluso antes de todo discurso en general, promesa, oración, alabanza, celebración. El discurso más negativo, más allá incluso de los nihilismos y de las dialécticas negativas, conserva su huella. Huella de un acontecimiento más viejo que él o de un «tener lugar» por venir, lo uno y lo otro: no hay ahí ni alternativa ni contradicción.

Traducido en la apofática cristiana de Dionisio (pero son posibles otras traducciones de esa misma necesidad), eso significa que el poder de hablar y de hablar *bien de* Dios procede ya de Dios, incluso si para hacerlo hay que evitar hablar de tal o cual modo, a fin de hablar *recta* o *verdaderamente*, incluso si hay que evitar hablar de forma simple. Ese poder es un don y un efecto de Dios. Su causa es una especie de referente absoluto, pero en primer lugar a la vez una orden y una promesa. La causa, el don del don, la orden y la promesa son lo mismo *eso mismo* a lo que o más bien a Quien responde la responsabilidad de quien habla y «habla bien». Al final de *Los nombres divinos*, la misma posibilidad de hablar de los nombres divinos y de hablar de ellos de modo

adecuado le corresponde a Dios, «a Aquel que es la causa de todo bien, Él que concede, primero, el poder de hablar y, después, de hablar bien (*kai to legein kai to eu legein*)» (981c, p. 176). De acuerdo con la regla implícita de este enunciado, se dirá que es posible siempre llamar Dios, nombrar con el nombre de Dios, a ese supuesto origen de todo habla, a su causa exigida. La exigencia de su causa, la responsabilidad ante aquello de lo que es responsable, pide lo que es pedido. Es, para el habla o para el mejor silencio una petición, la exigencia o el deseo, como se quiera, de lo que se llama también el sentido, el referente, la verdad. Es esto lo que nombra siempre el nombre de Dios, antes o más allá de los otros nombres: la huella de ese singular acontecimiento que habrá hecho posible el habla, antes incluso de que ésta se vuelva, para responderle, hacia esa primera o última referencia. Por eso el discurso apofático tiene además que abrirse con una oración que reconozca, asigne o asegure su destino: el Otro como Referente de un *legein* que no es otro que su Causa.

Este acontecimiento siempre presupuesto, este singular haber tenido lugar, es también, para toda lectura, toda interpretación, toda poética, toda crítica literaria, eso que se llama corrientemente la *obra*: al menos el ya-ahí de una frase, la huella de una frase cuya singularidad tendría que quedar irreductible, e indispensable su referencia, en un idioma dado. Una huella ha tenido lugar. Incluso si la idiomática tiene necesariamente que perderse o dejarse contaminar por la repetición que le confiere un código y una inteligibilidad, incluso si aquella *no ocurre más que borrándose*, si no sucede más que borrándose, el borrarse habrá tenido lugar, aunque sea de ceniza. Hay ahí ceniza.

Lo que acabo de evocar hace un instante parece que sólo concierne a la experiencia finita de obras finitas. Pero como la estructura de la huella es *en general* la posibilidad misma de una experiencia de la finitud, la distinción entre una causa finita y una causa infinita de la huella parece aquí, nos atrevemos a decirlo, secundaria. Es ella misma un efecto de huella o de *différance*, lo cual no quiere decir que la huella o la *différance* (a propósito de la cual he intentado señalar en otro lugar que era, en tanto que infinita, finita) ^[viii] tengan una causa o un origen.

Así, en el momento en que surge la cuestión «¿cómo no hablar?» (*how to avoid speaking?*), es ya demasiado tarde. No era ya cuestión de no hablar. El lenguaje ha comenzado sin nosotros, en nosotros antes que nosotros. Es lo que la teología llama Dios y hay que, habrá habido que hablar. Ese «hay que» es *a la vez* la huella de una necesidad indeneable (otro modo de decir que no se puede evitar denegarla: no se puede sino denegarla) y de una orden pasada. Ya desde siempre pasada, así pues, sin presente pasado. Ha habido realmente que poder hablar para dejar venir la cuestión «¿cómo no hablar?». Venido del pasado, lenguaje antes

del lenguaje, pasado que no ha sido jamás presente y que permanece, pues, inmemorable, ese «hay que» parece, pues, señalar hacia el acontecimiento de una orden o de una promesa que no pertenece a lo que se llama corrientemente la historia, el discurso de la historia o la historia del discurso. Orden o promesa, este mandato (me) implica de modo rigurosamente asimétrico antes incluso de que yo haya podido decir *yo* y firmar, para reapropiármela, para reconstituir la simetría, una tal *provocación*. Eso no atenúa en nada, todo lo contrario, mi responsabilidad. No habría responsabilidad sin esa antelación de la huella, y si la autonomía fuese primera o absoluta. La misma autonomía no sería posible, ni el respeto de la ley (única «causa» de ese respeto) en el sentido estrictamente kantiano de estas palabras. Para eludir esta responsabilidad, denegarla, intentar borrarla con un retroceso absoluto, me hace falta de nuevo o ya refrendarla.

Cuando Jeremías maldice el día en que ha nacido, ^[ix] tiene de nuevo o ya que *afirmar*. Tiene más bien que confirmar, con un movimiento que no es más positivo que negativo, según la expresión de Dionisio, pues no depende de la posición (*thesis*) o de la Posición (privación, sustracción negación).

¿Por qué tres etapas? ¿Por qué deberé ahora proceder en tres tiempos? Ciertamente no tengo interés en cumplir con algún deber dialéctico. Se trata aquí de un pensamiento esencialmente extraño a la dialéctica, a pesar de fuertes apariencias, incluso si las teologías negativas cristianas deben mucho a la dialéctica platónica o neoplatónica, e incluso si es difícil leer a Hegel sin tener en cuenta una tradición apofática que no le era extraña (al menos por la mediación de Bruno, y así, del Cusano, del Maestro Eckart, etc.).

Los tres «nempos» o los tres «signos» que voy a encadenar ahora, como en una narración fabulosa, no constituyen los momentos o los signos de una historia. No revelarán el orden de una teleología. Por el contrario, se trata de cuestiones destructoras en relación a una teleología como esa.

Tres tiempos o tres lugares en todo caso para evitar hablar de una cuestión que yo sería incapaz de tratar, para denegarla de alguna manera, o para hablar de ella sin hablar de ella, en un modo negativo: ¿qué hay de la teología negativa y de sus fantasmas en una tradición de pensamiento que no sería ni griega, ni cristiana? Dicho de otra forma, ¿qué pasa con los pensamientos judío y árabe a este respecto? ^[x] Por ejemplo, y en todo lo que voy a decir, un cierto vacío, el lugar de un desierto interior, hará resonar quizás esta cuestión. Los tres paradigmas que tendré que situar demasiado deprisa (pero un paradigma es muchas veces un modelo de construcción) rodean un espacio de resonancia del que nunca se dirá nada, casi nada.

A

El primer paradigma sería *griego*.

Muy rápidamente le doy nombres, propios o no: Platón y los neoplatonismos, el *epekeina tes ousias* de *La República*, la *Khora* del *Timeo*. El movimiento que, en *La República*, lleva *epekeina tes ousias*, más allá del ser (o de la entidad, importante cuestión de traducción en la que no puedo detenerme aquí), abre indudablemente una inmensa tradición. Se pueden seguir sus trayectos, sus giros y sus sobredeterminaciones hasta en lo que va a ser inmediatamente el segundo paradigma, las apófasis cristianas las de Dionisio en particular. Se ha escrito mucho acerca de esta filiación y de sus límites, pero no es ese mi tema. Como no es cuestión de que en los minutos de que dispongo me dedique a un trabajo micrológico, ni siquiera de que resuma lo que intento en otro lugar, en este momento, en seminarios o textos en preparación, me contentaré con algunos rasgos esquemáticos. Los escojo desde el punto de vista nuestro aquí, el de la cuestión «¿cómo no hablar?» tal como he empezado a determinarla: cuestión del lugar como lugar de la escritura, de la inscripción, de la huella. Y a falta de tiempo, tendré que aligerar mi intervención: ni largas citas, ni literatura «secundaria». Pero eso no hará menos problemática, como veremos, la hipótesis de un texto «desnudo».

En el texto platónico y en la tradición que éste señala, habría que distinguir, me parece, entre dos movimientos o *dos* trópicos de la negatividad. Dos estructuras que serían radicalmente heterogéneas.

1. La primera encontraría a la vez su regla y su ejemplo en *La República* (509b y ss.). La idea del Bien (*idea tou agathou*) tiene su lugar más allá del ser o de la esencia. Así el Bien no es ni su lugar. Pero ese no-ser no es un «no ser» (*Mais ce ne pas-être n'est pas un non-être*), sino que se sostiene, si puede decirse así, más allá de la presencia o de la esencia, *epekeina tes ousias*, de la entidad del ser. Desde el más allá de la presencia de todo lo que es, da nacimiento al ser o a la esencia de lo que es, a *to einai* y *ten ousian*, pero sin ser él mismo. De ahí la homología entre el Bien y el sol, entre el sol inteligible y el sol sensible. El primero da a los entes su visibilidad, su génesis (crecimiento y alimentación).

Pero no está en devenir, no es visible, y no pertenece al orden de lo que procede de él, ni según el conocimiento ni según el ser.

Sin poder entrar aquí en las lecturas que exige y que ha provocado ya este texto inmenso, señalaré dos puntos que me interesan en este contexto.

Por una parte, cualquiera que sea la discontinuidad marcada por ese más allá (*epekeina*) con respecto al ser, al ser del ente o de la entidad (tres hipótesis distintas, sin embargo), este límite singular no da lugar a determinaciones simplemente neutras o negativas sino a una **hiperbolización** de aquello mismo más allá de lo cual el Bien deja pensar, conocer y ser. La negatividad sirve al movimiento en **hyper** que la produce, la atrae o la dirige. Ciertamente el Bien no es, en ese sentido de que no es el ser o el ente, y toda gramática ontológica debe tomar respecto a él una forma negativa. Pero ésta no es neutra. No oscila entre el **ni esto-ni aquello**. Obedece en primer lugar a una lógica del **sobre**, del **hyper**, que anuncia todos los superesencialismos de las apófasis cristianas y todos los debates que se desarrollan ahí (por ejemplo, la crítica de Dionisio por santo Tomás que le reprochará el que sitúe **Bonum** antes o por encima de **Ens** o **Esse** en la jerarquía de los nombres divinos). Esto mantiene entre el ser y (lo que es) el más allá del ser una relación lo bastante homogénea, homóloga o análoga como para que lo que exceda el límite pueda dejarse comparar con el ser, aunque sea en la figura de la hipérbola, pero sobre todo para que lo que es o es conocido **deba** a ese Bien su ser y su ser-conocido. Esta continuidad analógica permite la traducción, y comparar el Bien con el sol inteligible, y después a éste con el sol sensible. El exceso de este Bien que (es) **kyperekhon**, su trascendencia lo sitúa en el origen del ser y del conocimiento. Esa trascendencia permite **dar cuenta**, hablar a la vez de lo que es y de lo que es el Bien. Las cosas cognoscibles no sólo obtienen del Bien la facultad de ser conocidas, sino también el ser (*einai*), la existencia o la esencia (*ousia*), incluso si el Bien no depende de la *ousia* (**ouk ousias ontos tou agathou**), sino de algo que sobrepasa (**hyperekhontos**) con mucho al ser en dignidad, en antigüedad (**presbeia**) y en potencia (**all'eti epekeina tes ousias presbeia kai dynamei hyperekhontos**, 509b). La excelencia no es lo bastante extraña al ser o a la luz como para que el exceso mismo no pueda ser descrito en los términos de lo que aquel excede. Cuando, un poco más arriba, se alude a un tercer género (**triton genos**) que parece desorientar el discurso, porque no sería ni lo visible, ni la vista -ola visión-, se trata precisamente de la luz (507e), producida a su vez por el sol, hijo del Bien (**ton tou agathou ekgonon**) que el Bien ha engendrado a su propia semejanza (**on tagathon agennesen analogon**). Esta analogía entre el sol sensible y el sol inteligible permitirá confiar en la semejanza entre el Bien (**epekeina tes ousias**) y aquello a lo que éste da nacimiento el ser y el conocimiento. El discurso negativo sobre lo que se mantiene más allá del ser y aparentemente no soporta ya los

predicados ontológicos no interrumpe esta continuidad analógica. En verdad la supone, incluso se deja guiar por ella. La ontología sigue siendo posible y necesaria. Se podrían percibir los efectos de esta continuidad analógica en la retórica, la gramática y la lógica de todos los discursos sobre el Bien y el más allá del ser.

Por otra parte, inmediatamente después del pasaje sobre lo que (es) *epekeina tes ousias* y *hyperekhon*, Glaucón se dirige o finge dirigirse a Dios, al dios del sol, Apolo: «Oh Apolo, ¡qué divina hipérbole (*daimonias hyperboles*: qué exceso demoníaco o sobrenatural)!». No recarguemos demasiado esta invocación o este dirigirse a Dios en el momento de hablar de lo que excede el ser. Parece que está hecha ligeramente, de forma un poco graciosa (*geloioûs*), como para escandir la escena con una respiración. Pero la destaco por razones que van a aparecer enseguida, cuando la necesidad que toda teología apofática tiene de empezar por un dirigirse a Dios se convierta en algo completamente diferente de una retórica de teatro: como que tendrá la gravedad de una oración.

¿Por qué he señalado inmediatamente la alusión al «tercer género» destinado a representar un papel de mediación analógica, el de la luz entre la vista y lo visible? Porque ese esquema de lo *tercero* concierne también al ser, en *El Sofista* (243b). De todas las parejas de opuestos se puede decir que cada término *es*. El ser (*einai*) de este *es* representa un tercero más allá de los otros dos (*triton para ta duo ekeina*). Y es indispensable para el entrelazamiento (*symploké*) o el entrecruzamiento dialéctico de las formas o de las ideas en un *logos* capaz de acoger lo otro. Tras haber planteado la cuestión del no-ser que sería en sí mismo impensable (*adianoeton*), inefable (*arretón*), impronunciable (*aphtegkton*), extraño al discurso y a la razón (*alogon*) (238c), se llega a la presentación de la dialéctica misma. Pasando por el parricidio y el asesinato de Parménides, aquella acoge el pensamiento del no-ser como *otro* y no como nada absoluto o simple contrario del ser (256d, 259c). Así se confirma que no podría haber discurso absolutamente negativo: un *logos* habla necesariamente de algo, no puede evitar hablar de algo, es imposible que no se refiera a nada (*logon anagkaion, otamper è, tinos einai logon, mè de tinos adunaton*, 262e).

2. De esta trópica de la negatividad que acabo de esbozar de forma tan esquemática distinguiré, siempre en Platón, otra trópica, otra manera de tratar el más allá (*epekeina*) del límite, el tercer género y el lugar. Éste se denomina aquí *khora*, y aludo claro está, al *Timeo*. Cuando digo que esto se encuentra «en Platón», dejo de lado, a falta de tiempo, la cuestión de saber si eso pertenece o no al interior del texto platónico y qué significa aquí «al interior». Son cuestiones de las que trataré largamente en otro lugar en un texto a aparecer. Me permitirá

tomar de este trabajo en curso ^[xi] algunos elementos indispensables para la formulación de una hipótesis que interesa a este contexto.

Khora constituye también un tercer género (*triton genos*, 48e, 49a, 52a). Ese lugar no es paradigma inteligible en el que se inspira el demiurgo. Tampoco pertenece al orden de las copias o de los mimemas sensibles que aquel imprime precisamente en la *khora*. De ese lugar absolutamente necesario, de eso «en lo que» nacen los mimemas de los seres eternos imprimiéndose en él (*typothenta*), ese portaimpronta (*ekmageion*) para todos los tipos y todos los esquemas, de eso es difícil hablar. Es difícil ajustar a eso un logos verdadero o firme. No se lo entrevé más que de forma «onírica» y sólo se lo puede describir mediante un «razonamiento bastardo» (*logismô tini nothô*). Este espaciamento ni nace ni muere jamás (52b). Sin embargo, su «eternidad» no es la de los paradigmas inteligibles. En el momento en que, si puede decirse así, el demiurgo organiza el cosmos recortando, haciendo entrar, imprimiendo las imágenes de los paradigmas «en» la *khora*, ésta debía estar ya *ahí*, como el «ahí» mismo, fuera del tiempo, en todo caso fuera del devenir, en un fuera de tiempo sin medida común con la eternidad de las ideas y el devenir de las cosas sensibles. ¿Cómo trata Platón esta desproporción y esta heterogeneidad? Hay *dos lenguajes concurrentes*, me parece, en estas páginas del *Timeo*.

Uno de estos lenguajes multiplica ciertamente las negaciones, las precauciones, las evitaciones, los giros, los tropos, pero *con vistas a* reapropiar el pensamiento de la *khora* a la ontología y a la dialéctica platónica en sus esquemas más dominantes. Aunque la *khora*, lugar, espaciamento, receptáculo (*hypodokkè*), no es ni sensible ni inteligible, parece *participar* de lo inteligible de forma enigmática (51a). Puesto que «recibe todo», hace posible la formación del cosmos. Como no es ni esto ni aquello (ni inteligible ni sensible), puede hablarse de ello *como* si fuese un mixto que participa de los dos. *El ni-ni* se convierte fácilmente en un *tanto-como* a la vez esto y aquello. De ahí la retórica del paso, la multiplicación de las figuras que se interpretan tradicionalmente como metáforas: oro, madre, nodriza, criba, receptáculo, porta-impronta, etc. Aristóteles habrá proporcionado la matriz de muchas lecturas del *Timeo* y, a partir de su *Física* (IV), se ha interpretado siempre este pasaje sobre la *khora* como *interior* a la filosofía, de forma regularmente anacrónica, como si prefigurase, por un lado, filosofías del espacio como *extensio* (Descartes) o como forma sensible pura (Kant) o, por otro lado, filosofías materialistas del sustrato o de la sustancia que se sostiene, como la *hypodokkè*, *bajo* las cualidades o bajo los fenómenos. Estas lecturas, cuya riqueza y profundidad no podrán rozarse aquí, son siempre posibles y, hasta cierto punto, justificables. En cuanto a su anacronismo, me parece no sólo evidente sino estructuralmente inevitable. La *khora* es la anacronía misma del espaciamento, como que

anacroniza, reclama la anacronía, la provoca indefectiblemente desde el *ya* pre-temporal que da lugar a toda inscripción. Pero esa es otra historia en la que no podemos entrar aquí.

El otro lenguaje, la otra decisión interpretativa, me interesan más, sin dejar de ser anacrónicos a su manera. La sincronía de una lectura no tiene aquí ninguna posibilidad y sin duda dejaría perder aquello mismo a lo que pretendería ajustarse. Este otro gesto inscribiría, en el interior (pero así también en el exterior, una vez puesto el interior fuera) del platonismo, o de la ontología, de la dialéctica, quizás de la filosofía en general, un espaciamento irreductible. Bajo el nombre de *khora*, el lugar no pertenecería ni a lo sensible ni a lo inteligible, ni al devenir ni al no-ser (la *khora* no se describe jamás como un vacío), ni al ser: la cantidad o la cualidad del ser se miden, según Platón, por su inteligibilidad. Todas las aporías, que Platón no disimula, significarían que *hay* algo que no es ni un ente ni una nada pero que ninguna dialéctica, ningún esquema participacionista, ninguna analogía permitiría rearticular con algún filosofema sea cual sea éste: ni «en» Platón, ni en la historia que el platonismo inaugura y dirige. El *ni-ni* no puede ya reconvertirse en *tanto-cuanto*. Desde ese momento las llamadas «metáforas» no serían sólo inadecuadas puesto que toman de las formas sensibles inscritas en la *khora* figuras sin pertinencia para designar la *khora* misma. Es que no serían ya metáforas. Como toda la retórica que constituye su red sistemática, el concepto de metáfora ha nacido de esta metafísica platónica, de la distinción de lo sensible y lo inteligible, de la dialéctica y del analogismo que se heredan con él. Cuando los intérpretes de Platón discuten sobre estas metáforas, cualquiera que sea la complejidad de sus debates y de sus análisis, no los vemos nunca someter a sospecha el concepto mismo de metáfora. [\[xii\]](#)

Pero decir que Platón no se sirve de metáfora o de figura sensible para designar el lugar no implica sin embargo que hable propiamente del sentido propio y propiamente inteligible de *khora*. El valor de receptividad o de receptáculo que constituye el invariante elemental, si se puede decir así, de esta determinación, me parece que se mantiene más allá de esa oposición entre sentido figurado y sentido propio. El espaciamento de *khora* introduce una disociación o una *différance* en el sentido propio que aquella hace posible, obligando así a giros trópicos que no son ya figuras de retórica. La tipografía y la trópica a las que da lugar la *khora sin dar nada*, están por otra parte explícitamente marcadas en el *Timeo* (50bc). Platón lo dice, pues, a su manera, hay que evitar hablar de *khora* como de «algo» que es o que no es, que estaría presente o ausente, inteligible, sensible o las dos cosas a la vez, activo o pasivo, el Bien (*epekeina tes ousias*) o el Mal, Dios o el hombre, lo viviente o lo no-viviente. Todo esquema teomórfico o antropomórfico debería así evitarse. Si la *khora* recibe todo, no es a la manera

de un medio o de un continente, ni siquiera de un receptáculo, pues el receptáculo sigue siendo una figura inscrita en ella. No es una extensión inteligible, en el sentido cartesiano, un sujeto receptivo en el sentido kantiano del *intuitus derivativus*, ni un espacio sensible puro como forma de la receptividad. Radicalmente ahumana y ateológica ni siquiera puede decirse que *dé* lugar o que *hay* la *khora*. El *es gibt* que se traduciría así anuncia o recuerda todavía demasiado la dispensación de Dios, del hombre o incluso la del ser de la que hablan ciertos textos de Heidegger (*es gibt Sein*). *Khora* no es ni siquiera *eso*, el *es* del dar antes de toda subjetividad. No da lugar como se daría algo, sea lo que sea, no crea ni produce nada, ni siquiera un acontecimiento en cuanto que tiene lugar. Ni da orden ni hace promesas. Es radicalmente ahistórica, pues nada sucede a través de ella, ni nada le sucede a ella. Platón insiste en su necesaria indiferencia: para recibir todo y para dejarse marcar o afectar por lo que se inscribe en ella, hace falta que permanezca sin forma y sin determinación propias. Pero que sea amorfa (*amorphon*, 50d) no significa ni falta ni privación. Nada negativo ni nada positivo. *Khora* es impasible, pero no es ni pasiva ni activa.

¿Cómo hablar de ella? ¿Cómo no hablar de ella? Singularidad que interesa aquí a nuestro contexto, esta imposibilidad de hablar de ella y de darle un nombre propio, lejos de reducir al silencio, dicta todavía, a causa o a pesar de la imposibilidad, un deber: hay que hablar de ella y para eso hay una regla. ¿Cuál? Si se quiere respetar esta singularidad absoluta de la *khora* (no hay más que una *khora* incluso si ésta puede ser pura multiplicidad de lugares), *hay que llamarla siempre de la misma forma*. No darle el mismo nombre, como dice una traducción francesa, sino llamarla, dirigirse a ella de la misma forma (*tauton auten aei prosereteon*, 49b). No es una cuestión de nombre propio, sino más bien de apelación, una manera de dirigirse. *Proserô*: me dirijo, le dirijo la palabra a alguien, y a veces: adoro la divinidad; *prosrema*, la palabra dirigida a alguien; *prosresis*, el saludo con que se llama. Llamándolo siempre de la misma manera - y esto no se limita al nombre, hace falta una frase-, se respetará la unicidad absoluta de la *khora*. Para obedecer a esta conminación sin orden ni promesa y que siempre ha tenido ya lugar, se debe pensar aquello que, manteniéndose más allá de todos los filosofemas dados habrá dejado sin embargo una huella en la lengua, por ejemplo, la palabra *khora* en la lengua griega, tal como aquella está presa en la red de sus sentidos usuales. Platón no tenía otra palabra. Con ella se dan también posibilidades gramaticales, retóricas, lógicas y así también filosóficas. Por muy insuficientes que éstas sigan siendo, están dadas, marcadas ya por esa huella inaudita, prometidas a ella, que no ha prometido nada. Esta huella y esta promesa se inscriben siempre en el cuerpo de una lengua, en su léxico y en su sintaxis, pero se la debe poder reencontrar, de nuevo como única, en otras lenguas, otros cuerpos, otras negatividades también.

B

La cuestión es ahora la siguiente: ¿qué pasa entre, por *una parte*, una «experiencia» tal como ésta la experiencia de la *khora* que no es sobre todo una experiencia si se entiende por esta expresión una cierta relación con la presencia o con la presencia del presente en general, y, por *otra parte*, lo que se llama la *vía negativa* en su momento cristiano?

El paso por la negatividad del discurso a propósito de la *khora* no es ni una última palabra ni la mediación al servicio de una dialéctica, una elevación hacia un sentido positivo o propio, un Bien o un Dios. No se trata aquí de teología negativa, no hay ahí referencia ni a un acontecimiento ni a un don ni a una orden, ni a una promesa, incluso si, como acabo de subrayar, la ausencia de promesa o de orden, el carácter desértico, radicalmente ahumano y ateológico de este «lugar» nos obliga a hablar, a referirnos a él de una cierta y única forma, como a aquello completamente otro que ni siquiera sería trascendente, absolutamente alejado, ni por otra parte inmanente o próximo. No que estemos obligados a hablar de ella, pero sí, movidos por un deber que no viene de ella, la pensamos y hablamos de ella entonces hay que respetar la singularidad de esta referencia. Aunque no sea nada, este referente parece irreductible e irreductiblemente otro: no se lo puede inventar. Pero como sigue siendo extraño al orden de la presencia y de la ausencia, todo ocurre como si no se pudiese otra cosa sino inventarlo en su alteridad misma, en el momento de dirigirse a él.

Pero ese dirigirse único no es una oración, una celebración o una alabanza. No te habla a Ti.

Sobre todo, este «tercer género» que sería también la *khora* no forma parte de un *conjunto de tres*. «Tercer género» no es *aquí* sino una manera *filosófica* de denominar una X que no se cuenta dentro de un conjunto, una familia, una tríada o una trinidad. Incluso cuando Platón parece compararla a una «madre» o a una «nodriza», esta *khora* siempre virgen en realidad no forma pareja con el «padre» con el que Platón «compara» el paradigma; aquella *no engendra* las formas sensibles que se inscriben en ellas y que Platón «compara» con un hijo (50d).

Preguntarse por qué *pasa* entre este tipo de experiencia (o esta experiencia del

typos) y las apófasis cristianas no es necesariamente ni solamente pensar en historias, acontecimientos, influencias. La cuestión que aquí se plantea justamente concierne a la historicidad o al carácter de lo que acontece, es decir, a significaciones extrañas a la *khora*. Incluso si se quiere describir «lo que pasa» en términos de estructuras y de relaciones, hay que reconocer sin duda que lo que pasa entre los dos es quizás justamente el acontecimiento del acontecimiento, la historia, el pensamiento de un «haber-tenido-lugar» esencial, de una revelación, de una orden y de una promesa, de una ántropo-teologización que, a pesar del extremo rigor de la hipérbole negativa, parece mandar de nuevo, más próximo todavía del *agathon* que de la *khora*. Y el esquema trinitario parece absolutamente indispensable, en Dionisio, por ejemplo, para asegurar el paso o el cruce entre los discursos sobre los nombres divinos, la teología simbólica y la teología mística. Los teologemas afirmativos celebran a Dios como el Bien, la Luz inteligible, o incluso el Bien «más allá de toda luz» (como es «principio de toda luz es demasiado poco por consiguiente llamarlo luz»); *Nombres divinos*, 701ab, pp. 99 y 100). Incluso si a este Bien se le llama informe (como a la *khora*), esta vez es él el que da forma: «Pero si el Bien es trascendente a todo ser, como en efecto es el caso, hay que decir entonces que es lo informe lo que da forma, que es aquel que permanece en sí sin esencia el que es el colmo de la esencia, y la realidad sin vida, vida suprema [...]» (*Nombres divinos*, 697a, p. 96). Este Bien inspira toda una erótica, pero Dionisio nos previene: hay que evitar que se tome la palabra *eros* sin aclarar su sentido, su intención aquí. Hay que partir siempre del sentido intencional y no de la verbalidad (708bc, pp. 104 y 105). «[...] que no se imagine que vamos contra la Escritura al venerar este vocablo de deseo amoroso (*erôs*)» (*ibíd.*). «Incluso le ha parecido a algunos de nuestros autores sagrados que “deseo amoroso” (*erôs*) es un término más digno de Dios que “amor caritativo” (*agapè*). Pues el divino Ignacio ha escrito: “Es el objeto de mi deseo amoroso a quien han crucificado”» (709ab, p. 106). Los santos teólogos le atribuyen el mismo valor, el mismo poder de unificación y de conjunción a *eros* y a *agapè*, cosa que la masa comprende con dificultad ya que asigna el deseo al cuerpo, a la partición, a la fragmentación (*ibíd.*). Esta erótica conduce y reconduce, pues, al Bien, circularmente, es decir, hacia aquello que «se sitúa mucho más allá del ser considerado en sí y del no-ser» (716d, p. 111). En cuanto al mal, «no pertenece ni al ser ni al no-ser, pero está más separado del Bien que el no-ser mismo, pues es de otra naturaleza y está más privado de esencia que aquel» (*ibíd.*). ¿Cuál es el «más» de ese «menos» con respecto a lo que es ya sin esencia? El mal es todavía más sin esencia que el Bien. Que se saque, si es posible, toda la consecuencia de esta singular axiomática. De momento no es ese mi tema.

Entre el movimiento teológico que habla de y se inspira en el Bien más allá del ser o de la luz, y la vía apofática que excede el Bien, hace falta un pasaje, una transferencia, una traducción. Una experiencia debe guiar todavía la apófasis

hacia la excelencia, no dejarle que diga cualquier cosa, evitar que manipule sus negaciones como discursos vacíos y puramente mecánicos. Esta experiencia es la de la oración. La oración no es aquí un preámbulo, un modo accesorio del acceso. Aquella constituye un momento esencial, ajusta la ascesis discursiva, el paso por el desierto del discurso, la aparente vacuidad referencial que no evitará el mal delirio y la palabrería a no ser comenzando por dirigirse al otro, a ti. Pero a ti como «Trinidad superesencial y más que divina».

En las experiencias y las determinaciones tan múltiples de lo que se llama la oración distinguiré al menos dos rasgos. Los aísló aquí, aun a costa de descuidar todo lo demás, para aclarar mi tema. 1. Tendría que haber en toda oración un dirigirse al otro como otro, y diría, con riesgo de parecer chocante, *a Dios por ejemplo*. El acto de dirigirse al otro como otro debe ciertamente orar, es decir, pedir, suplicar, requerir. Poco importa qué y la pura oración no pide al otro nada sino que éste la oiga, la reciba, le esté presente, que sea el otro como tal, don, llamada y causa misma de la oración. Este primer rasgo caracteriza, pues, un discurso (un acto de lenguaje incluso si la oración es silenciosa) que, en cuanto tal, no es predicativo, teórico (teológico) o constataivo. 2. Pero lo distinguiré mediante otro rasgo, al que se le asocia con mucha frecuencia, especialmente por parte de Dionisio y sus intérpretes, a saber, la alabanza o la celebración (*hymnein*). Que la asociación de estos dos rasgos sea esencial para Dionisio no significa que un rasgo sea idéntico al otro ni siquiera indisociable en general del otro. Ni la oración ni la alabanza son ciertamente actos de predicación constativa. Los dos tienen una dimensión realizativa cuyo análisis merecería aquí largos y difíciles desarrollos, especialmente en cuanto al origen y la validación de estos realizativos. Me atenderé a una distinción: aunque la oración en sí misma, si se puede decir así, no implica ninguna otra cosa sino el dirigirse al otro pidiéndole quizás más allá de la petición y del don, que dé la promesa de su presencia como otro, y finalmente la trascendencia de su alteridad misma, sin ninguna otra determinación, la alabanza, por su parte, sin ser un simple decir atributivo, guarda sin embargo una relación irreductible con la atribución. Sin

duda, como dice justamente Urs von Balthasar: ^[xiii] «Cuando se trata de Dios y de lo divino, la palabra *hymnein* casi sustituye la palabra “decir”». Casi en efecto, pero no completamente, y cómo negar que la alabanza cualifica y determina la oración, *determina* al otro. Aquel al que aquella se dirige, se refiere, invocándolo incluso como fuente de la oración. Y cómo negar que sea en ese momento de determinación (que no es ya el puro dirigirse de la oración al otro) cuando la denominación del Dios *trinitario* y superesencial distingue la oración *crisiana* de Dionisio de cualquier otra oración. Rehusar esa distinción, sin duda sutil irrecible para Dionisio y quizás para un cristiano en general, es rehusar la cualidad esencial de oración a toda invocación que no fuese crisiana. Sin duda, la alabanza, como hace notar con razón Jean Luc Marion, no es «ni verdadera ni

falsa, ni siquiera contradictoria» ^[xiv] pero dice algo *de* la tearquía del Bien y de la analogía; y si sus atributos o sus denominaciones no dependen del valor ordinario de la verdad, sino más bien de una verdad regulada por una superesencialidad, no se confunde sin embargo por eso con el movimiento propio de la oración, que no habla *de* sino *a*. Incluso si esta apelación se determina inmediatamente mediante el discurso de alabanza y si la oración se dirige a Dios hablándole (a él) de él, el apóstrofe de la oración y la determinación de la alabanza constituyen dos, dos estructuras diferentes: «Trinidad superesencial y más que divina, tú que presides la divina sabiduría [...]». Citaré enseguida más largamente esa oración con la que se abre *La teología mística* y que prepara la definición de los teologemas apofáticos. Pues «hay que comenzar por oraciones» (*eukhès aparkhesthai khreon*, 680d), dice Dionisio. ¿Para qué? Para alcanzar la unión con Dios, sin duda; pero para hablar de esa *unión*, hay que hablar además de los *lugares*, de la altura, de la distancia y de la proximidad. Dionisio le propone a su destinatario o dedicatario inmediato, Timoteo, que examine el nombre del Bien, que expresa la divinidad, *después* de haber invocado la Trinidad, ese principio del bien que trasciende todos los bienes. Hay que rezar para *acercarse* a ella «lo más cerca» -es decir, elevarse a ella-, y recibir de ella la iniciación de sus dones:

Pues es hacia ella adonde tenemos ante todo que hacer elevar nuestras oraciones, como hacia el principio del bien, y, acercándonos a ella lo más cerca, recibir la iniciación de los dones perfectamente buenos que residen en ella. Pues si es verdad que está presente en todo ser, en cambio no todo ser reside en ella. Pero suplicándole con muy santas oraciones, con una inteligencia exenta de confusión y de la forma que conviene a la unión divina, también nosotros residiremos en ella. Pues su residencia no es local de tal forma que cambiaría de lugar y pasaría de uno a otro. Pero decir que es totalmente inmanente a todo ser es permanecer más acá de esa infinidad que supera y contiene todas las cosas [680b, pp. 89 y 90].

Mediante una serie de analogías, Dionisio explica entonces que al acercarnos y elevarnos de esa manera no estamos recorriendo la distancia que nos separa de un lugar (puesto que la residencia de la Trinidad no es local: ésta está «por doquier y en ninguna parte») y que por otra parte, la Trinidad nos atrae hacia ella, que permanece inmóvil, como la altura del cielo o la piedra de la roca marina desde la que tiraríamos con una cuerda para llegar hasta ella y no para

atraerla hacia nosotros:

[...] en el umbral de toda operación, pero particularmente si se trata de teología, hay que empezar con oraciones, no para atraer hacia nosotros esa Potencia que está toda ella en conjunto presente por doquier y en ninguna parte, sino para ponernos en sus manos y unirnos a ella por medio de conmemoraciones e invocaciones divinas [*ibíd.*].

El principio del bien está más allá del ser pero trasciende también el bien (680b). Dios es el bien que trasciende el bien y el ser que trasciende el ser. Esta «lógica» es la del «sin» que evocábamos hace un momento en las citas del Maestro Eckart que cita a san Agustín («Dios es sabio *sin sabiduría*, bueno *sin* bondad, potente *sin* potencia») o a san Bernardo («Amar a Dios es un modo *sin* modo»). En la negatividad sin negatividad de estos enunciados sobre una trascendencia que no es nada diferente y completamente diferente de lo que ella trasciende podríamos reconocer un principio de desmultiplicación de las voces y de los discursos, de desapropiación y de reapropiación de los enunciados, pareciendo los más lejanos los más próximos y recíprocamente. Un predicado puede siempre esconder otro predicado, o la desnudez de una ausencia de predicado, como el velo de un vestido -a veces indispensable- puede a la vez disimular y hacer visible a quello mismo que disimula -y hace atractivo por eso mismo-. Así, la voz de un enunciado puede esconder otra, a la que aquella parece entonces citar sin citarla, presentándose ella misma como otra forma, o una cita de la otra. De ahí la sutileza pero también los conflictos, las relaciones de fuerza, las aporías incluso de una política de la doctrina, quiero decir de la iniciación o de la enseñanza en general, y de una política institucional de la interpretación. El Maestro Eckart, por ejemplo (pero ¡qué ejemplo!), sabía algo de esto. Incluso sin hablar de los argumentos que tuvo que desplegar contra sus jueces inquisidores («Ellos tachan de error todo lo que no comprenden...»), la estrategia de sus sermones ponía en juego esta multiplicidad de voces y de velos que él superponía o sustraía como pelajes y mondaduras, tematizando y explorando él mismo una quasimetáfora hasta ese extremo despojo del que jamás se está seguro si deja ver la desnudez de Dios o si deja oír la propia voz del Maestro Eckart. *Quasi stella matutina*, que proporcionó tantos pretextos a los jueces de Colonia, pone en escena a veinticuatro maestros (*Liber 24 philosophorum* del pseudo-Hermes Trismegisto), reunidos para hablar de Dios. Eckart elige una de sus afirmaciones: «Dios está necesariamente por encima del ser...» (*got etwaz ist, daz von nôt über wesene sin muoz*). Al hablar así de aquello de lo que habla uno de estos maestros, *comenta* con una voz de la que nada permite decidir ya que no sea la

suya. Y en el mismo movimiento cita a otros maestros, cristianos o paganos, grandes maestros o maestros subalternos (*kleine meister*). Uno de ellos parece decir: «Dios no es ser ni bondad (*Got enist niht wesen noch güete*). La bondad está ligada al ser y no es más amplia (*breiter*) que el ser, pues si no hubiese ser, no habría bondad y el ser es todavía más puro que la bondad. Dios no es ni bueno, ni mejor, ni el mejor. El que dijese que Dios es bueno hablaría tan mal como quien dijese que el sol es negro» (I, p. 102). (La Bula de condenación menciona sólo en apéndice este pasaje, sin concluir que Eckart lo haya enseñado verdaderamente.) La teoría de los arquetipos que constituye el contexto de este argumento atenúa su carácter provocador: Dios no comparte ninguno de los modos de seres con los demás seres (divididos por estos maestros en diez categorías), pero «no está sin embargo por eso privado de ninguno de ellos» (*er entbirt ir ouch keiner*).

Pero he aquí lo que dice «un maestro pagano»: que el alma que ama a Dios «lo capta bajo el pelaje de la bondad» (*nimet in under dem welle der güete*), pero la razón o la racionalidad (*Vernunftlichkeit*) quita ese pelaje y capta a Dios en su desnudez (*in blôz*). Está entonces desvestido (*entkleidet*), despojado «de bondad, de ser y de todos los nombres». Eckart no contradice al maestro pagano, no lo aprueba tampoco. Advierte que, a diferencia de los «santos maestros», el pagano habla según la «luz natural». Después, con una voz que parece ser la suya, diferencia, no me atrevo a decir que dialectiza, la proposición anterior. En las líneas que me apresto a citar, un cierto valor de desvelamiento, de puesta al desnudo, de verdad como lo más allá del vestido, parece que orienta, al final del final y a fin de cuentas, toda la axiomática de esta apófasis. Sin duda no puede hablarse aquí, con todo rigor de valor y de axiomática puesto que lo que ordena y regula el proceso apofático excede justamente el bien o la bondad. Pero sí hay una regla o una ley: hay que ir más allá del velo o del vestido. ¿Es arbitrario seguir llamando verdad o superverdad a ese desvelamiento que no sería quizás ya desvelamiento del ser? ¿O a la luz, también, que no sería ya claro del ser? No lo creo. He aquí el texto:

He dicho en la Escuela que el intelecto (*Vernunftlichkeit*) es más noble que la voluntad, y sin embargo ambos pertenecen a esa luz. Un maestro de otra escuela dice que la voluntad es más noble que el intelecto, puesto que la voluntad capta las cosas tal como éstas son en sí mismas y el intelecto toma las cosas tal como éstas están en él. Es verdad. Un ojo es más noble que un ojo pintado en la pared. Pero yo digo que el intelecto es más noble que la voluntad. La voluntad capta a Dios bajo el vestido (*under dem kleide*) de la bondad. El intelecto capta a Dios en su desnudez, despojado de bondad y de ser (*Vernunftlichkeit nimet got*

blôz, als er entkleidet ist von güete und von wesene). La bondad es un vestido (*kleit*) bajo el que Dios está oculto y la voluntad capta a Dios bajo el vestido de la bondad. Si no hubiese bondad en Dios, mi voluntad no. querría saber de él [I, p. 103].

Luz y verdad, esas son las palabras de Eckart. *Quasi stella matutina* es eso, y es también una topología (altura y proximidad) de nuestra relación con Dios. Como el *adverbio quasi* estamos *al lado* del verbo que es la verdad:

«Como (*als*) una estrella matutina en medio de la niebla.» Considero la pequeña palabra «quasi», es decir, «como» (*als*); en la escuela los niños la llaman un adverbio (*ein biwort*). Es eso lo que yo busco en todos mis sermones. Lo que se puede decir que conviene mejor (*eigenlichste*) a propósito de Dios [estas últimas palabras se han omitido en la traducción francesa] es Verbo y Verdad (*wort und wârheit*). Dios se ha denominado a sí mismo Verbo (*ein wort*). San Juan dice: «Al principio era el Verbo», y así indica que se debe ser un adverbio al lado del verbo. Igualmente la libre estrella (*der vrîe sterne*), según la cual se denomina el viernes (*vrîtac*), Venus, tiene muchos nombres. [...] Más que todas las estrellas, está siempre igualmente próxima al sol; nunca está de éste ni más lejana ni más próxima (*niemer verrer noch naeher*); así ella significa (*meinet*) que un hombre que quiera llegar allí debe estar en todo momento próximo a Dios, estar presente (*gegenwertic*) a él, de manera que nada pueda alejarlo de Dios, ni felicidad, ni desgracia, ni criatura alguna. [...] Mientras más se eleve (*erhaben*) el alma por encima de las cosas terrestres, más fuerte (*kreftiger*). Aquel que sólo conociera las criaturas no tendría necesidad jamás de pensar en un sermón, pues toda criatura está llena de Dios y es un libro (*buoch*) [I, p. 104].

En su necesidad pedagógica y su virtud iniciadora, el sermón suple no tanto el Verbo, que no tiene ninguna necesidad de aquel, sino la incapacidad de leer en el «libro» auténtico que somos, en tanto que criaturas, y la advervialidad que tendríamos que ser justo por eso. Ese suplemento de adverbialidad, el sermón, debe llevarse a cabo y orientarse (como se orienta uno con la estrella matutina) mediante la oración o la invocación del Dios trinitario. Esto es a la vez el oriente y el fin del sermón: «El alma debe ser ahí un “adverbio” y realizar con Dios una

única acción (*mit gote würken ein werk*), para conseguir su felicidad en el conocimiento que se cierne en ella misma. [...] Que el Padre y este mismo Verbo y el Espíritu Santo nos ayuden a seguir siendo en todo momento “el adverbio” de ese mismo Verbo. Amén» (p. 105).

Ese es el final del Sermón, la oración no se dirige directamente, en la forma del apóstrofe, a Dios mismo. Por el contrario, en el comienzo, y desde las primeras palabras de la Teología mística, Dionisio se dirige, por su parte, a Ti, a Dios, de aquí en adelante determinado como «Trinidad superesencial» en la oración que prepara los teologemas de la vía negativa:

Trinidad superesencial (*Trias hyperousiè*) y más que divina (*hyperthèe*) y más que buena (*hyperagathè*), tú que presides la divina sabiduría (*theosophias*) cristiana, llévanos no sólo más allá de toda luz, sino más allá del desconocimiento hasta la más alta cima de las Escrituras místicas, allí donde los misterios simples, absolutos e incorruptibles de la teología se revelan en la Tiniebla más que luminosa del silencio: es efectivamente en el Silencio donde se aprenden los secretos de esta Tiniebla, de la que es decir demasiado poco afirmar que brilla con la más resplandeciente luz en el seno de la más negra oscuridad, y que, aun permaneciendo ella misma perfectamente intangible y perfectamente invisible, llena de esplendores más bellos que la belleza a las inteligencias que saben cerrar los ojos (*tous anommatous noas*). Así es mi oración (*Êmoi men oun tanta eukhtô*). Para ti, querido Timoteo, ejercítate sin cesar en las contemplaciones místicas... [997ab, p. 177].

¿Qué es lo que ocurre?

Después de haber rezado (escribe él, leemos nosotros), presenta su oración. La cita, y yo acabo de citar su cita. La cita en lo que es propiamente un *apóstrofé* a su destinatario, Timoteo. La *teología* mística le está dedicada a él, debe conducirlo, para iniciarlo, por los caminos hacia los que Dionisio mismo ha rezado a Dios para que le conduzca, a ellos más literalmente, le *dirija*, en línea recta (*ithunon*). *Pedagogía*, pues, *mistagogía*, *psicagogía*: el gesto de conducir o dirigir la *psyché* del otro pasa aquí por el apóstrofe. Aquel que pide ser conducido por Dios se vuelve un instante hacia otro destinatario para conducirlo a su vez. No es que se desvíe simplemente de su primer destinatario que es en verdad la primera Causa de su oración y que ya la conduce. Es incluso porque no

se desvía de Dios por lo que puede volverse hacia Timoteo y *pasar de un dirigirse al otro sin cambiar de dirección.*

La escritura de Dionisio, la que actualmente creemos leer o leemos con vistas a creer, se mantiene en el espaciamento de este *apóstrofé* que *desvía* el discurso en la *misma* dirección entre la oración misma, la cita de la oración y el dirigirse al discípulo, dicho de otra manera al mejor lector, al lector que debería dejarse conducir para hacerse mejor, a nosotros que actualmente creemos leer este texto. No a nosotros tal como somos actualmente, sino tal como deberíamos ser, en nuestra alma, si leemos este texto como debería ser leído, rectamente, en la buena dirección, correctamente: según su oración y su promesa. Nos ruega también que leamos correctamente, según su ruego, su oración. Y nada de todo esto sería posible sin la posibilidad de la cita (más generalmente de la iteración) y de un apóstrofe que permita hablar a varias personas a la vez. A más de a un otro. La oración, la cita de la oración y el apóstrofe, de un a ti a otro, tejen así el *mismo* texto, por heterogéneas que parezcan aquellas. Hay texto porque hay esta iteración. xv Pero entonces, ¿dónde tiene lugar este texto? ¿Tiene un lugar, actualmente? ¿Y por qué no se puede separar ahí la oración, la cita de la oración y el dirigirse al lector?

La identidad de *este* lugar, y en consecuencia de *este* texto, y en consecuencia de *su* lector, se instituye a partir del porvenir de lo que se promete por medio de la promesa. La venida de este porvenir tiene una procedencia, es el acontecimiento de esta promesa. A diferencia de lo que parecía pasar en la «experiencia» del lugar como *khora* la apófasis se pone en movimiento, se *inicia*, en el sentido de la iniciativa y de la iniciación, a partir del acontecimiento de una revelación que es también una promesa. Ésta pertenece a una historia; más bien abre una historia y una dimensión antropoteológica. El guión de *unión* une «la escritura nueva añadida a la que dictó Dios mismo» (861b, p. 91), señala el lugar mismo de ese añadido. Ese lugar mismo está asignado por el acontecimiento de la promesa y la revelación de la Escritura. Sólo es el lugar a partir de lo que habrá tenido lugar, según el tiempo y la historia de ese futuro anterior. El lugar es un acontecimiento. ¿En qué condiciones se encuentra uno en Jerusalén, nos preguntábamos hace un momento, y dónde se encuentra el lugar que se llama así? ¿Cómo medir la distancia que nos separa de él o que nos acerca a él? Ésta es la respuesta de Dionisio quien cita la Escritura en *La jerarquía eclesiástica*: «No os alejéis de Jerusalén, sino esperad la promesa del Padre que habéis oído de mi boca, y según la cual seréis bautizados por el Espíritu Santo» (512c p. 303). Situación de esta palabra que sitúa un lugar: aquel que ha transmitido la promesa (Jesús, «divino fundador de nuestra propia jerarquía») habla de Jerusalén como del lugar que tiene lugar a partir del acontecimiento de la promesa. Pero el lugar así revelado sigue siendo el lugar de la espera, a la espera de la realización de la

promesa. Entonces tendrá lugar plenamente. Será plenamente lugar.

Así, un acontecimiento nos prescribe la apófasis buena y justa: cómo no hablar. Esta prescripción es a la vez revelación y enseñanza de las Santas Escrituras, el architexto antes de todo «añadido» suplementario:

[...] con respecto a la Deidad superesencial y secreta, *hay que evitar toda palabra, todo pensamiento temerario (ou tolmeteon eipein, oute men ennoesai)*, fuera de lo que nos revelan divinamente las Santas Escrituras (*para ta theoeidôs emin ek tôn ierôn logiôn ekpephasmena*). Pues es la Deidad misma la que, en esos textos sagrados, ha manifestado por sí misma qué convenía a su Bondad [*Los Nombres divinos*, 588c, p. 69; la cursiva es mía].

Esta bondad superesencial no es totalmente incomunicable, ella misma puede manifestarse pero queda separada por su superesencialidad. En cuanto a los teólogos que han «alabado» su inaccesibilidad y han penetrado su «secreta infinitud», no han dejado ninguna «huella» (*ikhnous*) (*ibíd.*; la cursiva es mía).

Manifestación secreta, pues, si es que algo así es posible. Antes incluso de ordenar la extrema negatividad de la apófasis, esta manifestación se nos trasmite como un «don secreto» por medio de nuestros maestros inspirados. Aprendemos así a descifrar los símbolos, llegamos a comprender cómo «el amor de Dios por el hombre envuelve lo inteligible en lo sensible, lo superesencial en el ser, da forma y hechura a lo que no se puede conformar ni moldear, y a través de una variedad de símbolos parciales multiplica y refigura la no figurable y maravillosa simplicidad» (592b, p. 71). En una palabra, aprendemos a leer, a descifrar la retórica sin retórica de Dios, y finalmente a callarnos.

Entre todas estas figuras de lo no figurable está la figura del sello. No es una figura entre otras, como que refigura la figuración de lo no figurable mismo y este discurso sobre la impresión parece desplazar la tipografía platónica de la *khora*. Esta última daba lugar a inscripciones, a *typoi*, para las copias de los paradigmas. Aquí la figura del sello, que sella también una promesa, vale para todo el texto de la creación. Traslada un argumento platónico, uno de los dos esquemas que he intentado distinguir hace un momento, a otro orden. Dios es a la vez participable y no participable. El texto de la creación sería como la inscripción tipográfica de lo no participable en lo participable:

[...] como del punto central de un círculo participan todos los radios que constituyen el círculo, y como las múltiples impresiones (*ektypomata*) de un sello (*sphragidos*) participan del original, el cual es inmanente enteramente y de forma idéntica en cada una de las imprecisiones, sin fragmentarse de ninguna manera. Pero la imparticipabilidad (*amethexia*) de la Deidad, causa universal, trasciende además todas esas figuras (*paradeigmata*) [644ab, p. 83].

Pues a diferencia de lo que pasa con el sello, aquí no hay ni contacto, ni comunidad, ni síntesis. La continuación de la demostración recuerda además, aun desplazándola, la necesidad que tiene la *khora* de ser informe y virgen. Si no fuese así, no podría prestarse adecuadamente a la escritura de impresiones en ella:

Se podría objetar sin embargo: el sello no está entero e idéntico en todas las impresiones (*en olois tois ekmageiois*). Contesto que el fallo no es del sello que se trasmite a cada uno entero e idéntico, sino que es la alteridad de los participantes lo que hace desemejantes las reproducciones del único modelo (*arkbetypias*), total e idéntico [*ibíd.*].

Todo dependerá pues, de la materia o de la cera (*keros*) que recibe las impresiones. Hace falta que ésta sea receptiva, blanda, plástica, lisa y virgen para que la impresión permanezca pura, clara y perdurable (644b).

Si se recuerda que la *khora* era también descrita como un receptáculo (*dekhomenon*), cabe seguir otro desplazamiento de esta figura, la figura de las figuras, el lugar de las demás figuras. En adelante, el «receptáculo» es a la vez *psíquico y creado*. No era ni una cosa ni otra en Platón. Más tarde, san Agustín asegura de nuevo la meditación y el Maestro Eckart lo cita en su sermón *Renovamini... spiritu mentis vestrae*; «Pero Agustín dice que, en la parte superior del alma que se llama *mens* o *gemüte*, Dios ha creado, al mismo tiempo que el ser del alma una potencia (*craft*) que los maestros llaman receptáculo (*sloz*) o estuche (*schrin*) de formas espirituales o de imágenes formales» (III, p. 151). La creación del lugar, que es también una potencia, funda la semejanza del

alma con el Padre. Pero más allá de la Trinidad, si cabe decirlo así, más allá de la multiplicidad de las imágenes, más allá del lugar creado, la *impasibilidad sin forma* que el *Timeo* atribuía, si cabe decirlo así una vez más, a la *khora*, nos encontramos aquí con que sólo le corresponde a Dios: «... cuando se apartan del alma todas las imágenes, y aquella contempla sólo el único Uno (*das einig ein*), el ser desnudo del alma encuentra el ser desnudo sin forma (*das blose formlose wesen*) de la unidad divina que es el ser superesencial reposando impassible en sí mismo (*ein uberwesende weseen, lidende ligende in ime selben*)». Esta impassibilidad de lo sin-forma es la fuente única y maravillosa de nuestra posibilidad, de nuestra pasión, de nuestro más noble sufrimiento. Entonces sólo podemos sufrir a Dios, a ninguna otra cosa más que a él: «¡Ah! ¡Maravilla de las maravillas (*wunder uber wunder*), qué noble sufrimiento hay en que el ser del alma no pueda sufrir ninguna otra cosa sino la pura y simple unidad de Dios!».

Así nombrado, «Dios es sin nombre (*namloz*)», «nadie puede hablar de él ni comprenderlo». De ese «ser supereminente» (*uber swebende wesen*) que es también una «*nada superesencial*» (*ein uber swesende nitheit*), hay que evitar hablar. Eckart deja hablar a san Agustín: «Lo más bello que puede el hombre decir sobre Dios es que sepa callarse (*swigen*) a causa de la sabiduría de la riqueza interior [divina]». «Por eso, cállate», encadena Eckart. Si no lo haces, mientes y pecas. Este deber es un deber de amor, el apóstrofe ordena el amor pero habla a partir del amor e implorando, en una oración, la ayuda de Dios: «Debes amarlo en tanto que es un No-Dios, un No-Intelecto, una No-Persona, una No-Imagen. Más aún: en tanto que es un Uno puro, claro, límpio, separado de toda dualidad. Y en ese Uno debemos hundirnos eternamente: del Algo a la Nada.

«Que Dios nos ayude, Amén» (p. 154).

Hablar para mandar no hablar, decir lo que Dios no es y que es un no-Dios. ¿Cómo entender la cópula del ser que articula este habla singular y esta orden de callarse? ¿Dónde tiene su lugar? ¿Dónde tiene lugar? Ella es el lugar, el lugar de esta escritura, esta huella (dejada en el ser) de lo que no es, y la escritura de ese lugar. Éste no es más que un lugar de paso, más precisamente un umbral. Pero un umbral, esta vez, para acceder a lo que no es ya un lugar. Subordinación, relativización del lugar, consecuencia. extraordinaria: el lugar es el ser. Lo que se encuentra reducido a la condición de umbral es el ser mismo, el ser como lugar. Sólo un umbral, pero un lugar sagrado, el atrio del templo:

Cuando captamos a Dios en el ser, lo captamos en su atrio (*vorbürge*),

pues el ser es su atrio en el que reside (*wonet*). ¿Dónde está, entonces, en su templo donde brilla en su santidad (*heilic*)? El intelecto (*vernünfftlichkeit*: la racionalidad) es el templo de Dios [*Quasi stella matutina*, I, p. 102].

El alma, que ejerce su poder en el *ojo*, permite ver lo que no es, lo que no está presente «actúa en el no-ser y sigue a Dios que actúa en el no-ser». Guiado por esta *psyché*, el ojo atraviesa así el umbral del ser hacia el no ser para ver aquello que no se presenta. Eckart lo compara con una criba. Las cosas deben «pasar por la criba» (*gebiutelt*) (O.C., p. 103). No es una figura entre otras, sino que expresa la diferencia entre el ser y el no-ser, la discierne, la deja ver, pero como el ojo mismo. No hay texto, sobre todo no hay sermón, no hay predicación posible, sin la invención de un filtro como éste.

C

Así pues, había decidido *no hablar* de la negatividad o de los movimientos apofáticos en las tradiciones judía o árabe. Por ejemplo. Dejar vacío ese sitio inmenso, y sobre todo lo que en él puede ligar tal nombre de Dios al nombre del Lugar, quedarse así en el atrio, ¿no es eso una apófasis lo más consecuente posible? Aquello de lo que no se puede hablar, ¿no resulta mejor callarlo? Os dejo responder a esa cuestión. Ésta se confía siempre al otro.

Mi primer paradigma fue griego, el segundo cristiano, sin dejar de seguir siendo griego. El último no sería ni griego ni cristiano. Si no temiese abusar de vuestra paciencia, recordaría sin embargo lo que en el pensamiento de Heidegger podría asemejarse a la herencia más cuestionadora, la repetición a la vez más audaz y más libre de las tradiciones que acabo de evocar. Tendré que atenerme a algunos puntos de referencia.

Se podría leer *Qué es la metafísica* como un tratado de la negatividad. Funda el discurso negativo y la negación en la experiencia de la nada que por sí misma anonada (*das Nichts selbst nichtet*). La experiencia de la angustia nos pone en relación con un anonadamiento (*Nichtung*) que no es ni una aniquilación (*Vernichtung*) ni una negación o una denegación (*Verneinung*). Aquella nos revela la extrañeza (*Befremdlichkeit*) de lo que es (el ente, *das Seiende*) como lo

completamente otro (*das schlechthin Andere*). Abre así la posibilidad de la cuestión del ser para el *Dasein*, cuya estructura se caracteriza justamente por lo que Heidegger llama entonces la trascendencia. Esa trascendencia, dirá *Vom Wesen des Grundes*, está «formulada propiamente» (*eigens ausgesprochen*) mediante la expresión platónica *epekeina tes ousias*. Sin poder entrar aquí en la interpretación del *agathon* propuesta entonces por Heidegger, quisiera solamente señalar ese paso más allá del ser o más bien de la onticidad y la reinterpretación de la negatividad que le acompaña. Heidegger precisa enseguida que Platón no ha sabido elaborar «el contenido original del *epekeina tes ousias* como trascendencia del *Dasein* (*der ursprüngliche Gehalt des epekeina als Transzendenz des Daseins*)». Gesto análogo con respecto a la *khora*: en la *Einführung in die Metaphysik* un breve paréntesis sugiere que Platón ha dejado perder un pensamiento del lugar (*Ort*) que, sin embargo, se anunciaba en él. En realidad no habrá hecho más que preparar (*vorbereiten*) la interpretación cartesiana del espacio como *extensio* (*Ausdehnung*) (p. 51). Intento mostrar en otra parte lo que puede tener de problemática y reductora esa perspectiva. La última página de *Was heisst denken?*, diecisiete años más tarde, nombra de nuevo *khora* y *chorismos*, sin referencia explícita al Timeo. Platón, que habría dado la *Deutung* más determinante para el pensamiento occidental, situaría el *chorismos*, el intervalo o la separación, el espaciamento, entre el ente y el ser. Pero «*e khora heisst der Ort*», «la *khora* quiere decir el lugar». Para Platón, pues, el ente y el ser están en lugares diferentes (*verschieden geortet*). «Si Platón toma en consideración el *chorismos*, la diferencia de lugar (*die verschiedene Ortung*) del ser y del ente, entonces plantea la cuestión del lugar completamente otro (*nach dem ganz anderen Ort*) del ser, por comparación con el del ente.» Que se le acuse a Platón a continuación de haber dejado perder ese lugar completamente otro, que haya que reconducir la diversidad (*Verschiedenheit*) de los lugares hacia la diferencia (*Unterschied*) y el pliegue de una duplicidad (*Zwiefalt*) que debe estar dada por anticipado sin que se le pueda prestar «propiamente atención», se produce ahí un proceso que no puedo seguir en ese final de *Was heisst denken?* o en otras partes. Me limito a subrayar ese movimiento hacia un lugar *completamente otro* como lugar del ser o *lugar de lo completamente otro*: en y más allá de una tradición platónica o neoplatónica. Pero también en y más allá de una tradición cristiana respecto a la que Heidegger no ha dejado de pretender, aun estando inmersa en ella, como en la griega, y sea o no esto denegación, que en ningún caso podría acoger una filosofía. «Una filosofía cristiana -dice a menudo- es un círculo cuadrado y un malentendido (*Missverständnis*)» (*Introducción a la Metafísica*, p. 6). Hay que distinguir entre la ontología o la teología por una parte y la teología por otra. ^[xvi] La primera concierne al ente supremo, al ente por excelencia, fundamento último o *causa sui* en su divinidad. La segunda es una ciencia de la fe o de la palabra divina, tal como ésta se manifiesta en la revelación (*Offenbarung*). Heidegger parece distinguir además entre la manifestación o la posibilidad que tiene el ser

de revelarse (*Offenbarkeit*) y, por otra parte, la revelación (*Offenbarung*) del Dios de la teología. ^[xvii]

Tras estas distinciones se esconden inmensos problemas. Se pueden seguir en Heidegger los hilos que hemos reconocido ya: la revelación, la promesa o el don (*das Geben, die Gabe*, el *es gibt* que desplazan progresivamente y profundamente la cuestión del ser y lo que fue su horizonte trascendental en *Sein und Zeit*, el del tiempo) ^[xviii] o también eso que se traduce a veces de forma tan problemática como acontecimiento, *Ereignis*. Me limitaré a la cuestión que impone mi título: ¿cómo no hablar? *how to avoid speaking?* Más precisamente: ¿cómo no hablar *del ser*? Cuestión en la que subrayaré tanto el valor de evitamiento (*avoiding*), como el del ser para atribuirles una dignidad pareja, una especie de esencialidad común, cosa que no dejará de tener sus consecuencias. Son esas consecuencias lo que me interesa.

¿Qué significa aquí el evitamiento? ¿Tiene éste, y refiriéndonos siempre al ser o a la palabra «ser», el modo que le hemos reconocido en las teologías apofáticas? ¿Serían éstas para Heidegger ejemplos de la aberración o del «círculo cuadrado», a saber, filosofías cristianas, o incluso onto-teologías vergonzosas? ¿Depende el evitamiento de la categoría o del diagnóstico de la denegación (*Verneinung*), en un sentido determinado esta vez por una problemática freudiana («sobre todo no digo eso»)? O aun: con respecto a las tradiciones y los textos que acabo de evocar, especialmente los de Dionisio, y de Eckart, ^[xix] ¿se mantiene Heidegger en una relación de evitamiento?, pero entonces, ¿qué abismo designaría esa simple palabra?

(Esto *por no decir nada.*, una vez más, de las místicas o de las teologías de tradición judía, árabe u otra.)

En dos ocasiones, en contextos y sentidos diferentes, Heidegger ha *propuesto explícitamente* evitar (¿hay denegación en este caso?) la palabra *ser*. Precisemos: no *evitar* hablar del ser, sino evitar *utilizar* la palabra *ser*. Precisemos: no evitar el *mencionarlo*, como dirían ciertos teóricos de los *speech acts* que distinguen entre *mention* y *use*, sino el utilizarlo. Lo que propone explícitamente, pues, no es evitar hablar del ser, ni siquiera evitar mencionar, de alguna manera, la palabra ser, sino evitar utilizarlo normalmente, si se puede decir así, sin comillas ni tachadura. Y en los dos casos, nos podemos temer, lo que se pone en juego es grave, por más que parezca reducirse a la sutil fragilidad de un artificio terminológico, tipográfico, o, más ampliamente, «pragmático». Pero en los dos casos, se trata de una vez más del *lugar*, y por eso los privilegio.

1. Primero, en *Zur Seinsfrage* (1952), cuando se trata de pensar, justamente, la esencia del nihilismo moderno, Heidegger recuerda a Ernst Jünger la necesidad de una topología del ser y la nada. Distingue esa topología de una simple topografía y acaba de proponer una reinterpretación del sello, del *typos*, de la tipografía platónica y de la tipografía moderna. Es entonces cuando propone escribir el *ser*, la palabra *ser*, bajo tachadura, una tachadura en forma de cruz (*kreuzweise Durchstreichung*). La palabra *ser* no se evita, sigue siendo legible. Pero esta legibilidad anuncia que la palabra sólo puede ser leída, descifrada; no puede o no debe ser pronunciada, utilizada normalmente, podría incluso decirse, como un habla del lenguaje ordinario. Hay que descifrarla bajo una tipografía espacializada, espaciada o espaciadora, sobreimpresora. Ésta tendría que, si no evitar, al menos prevenir, advertir, apartar designándolo, el recurso normal, si es que lo hay, a esta extraña palabra. Pero Heidegger nos previene también contra el uso simplemente *negativo* de esta *Durchstreichung*. Así pues, esta tachadura no tiene como función esencial la de *evitar*. Sin duda, el ser no es ningún ente y se reduce a sus vueltas, giros, tropos historiales (*Zuwendungen*); se debe evitar, pues, representarlo (*vorzustellen*) como algo, un objeto que se encuentra *frente* (*gegenüber*) al hombre y después llega a éste. Así, para evitar esa representación objetivadora (*Vorstellung*), se escribirá la palabra *ser* bajo tachadura. Desde ese momento, aquella palabra ya no se oye, pero se la lee de una cierta manera. ¿Qué manera? Si esta *Durchstreichung* no es un signo, ni un signo simplemente negativo (*kein bloss negatives Zeichen*), es porque no borra el «ser» bajo señales convencionales y abstractas. Heidegger pretende que ese signo haga mostrar (*zeigen*) las cuatro regiones (*Gegenden*) de lo que llama, aquí y en otras partes, el Cuadrante o la Cuaternidad (*Geviert*); la tierra y el cielo, los mortales y los divinos. ¿Por qué según Heidegger esta cruz de escritura no tiene en absoluto una significación negativa? 1. Al sustraerlo a la relación sujeto/objeto, aquella cruz deja leer el ser, la palabra y el sentido del ser. 2. Además, «muestra» el *Geviert*. 3. Y sobre todo, *reúne*. Esa reunión tiene lugar. Tiene su *lugar* (*Ort*) en ese punto de cruce ^[xx] de la *Durchstreichung*. La reunión del *Geviert* en un lugar de cruce (*Versammlung im Ort der Durchkreuzung*) se da a la lectura y a la escritura en un *topos* indivisible, en la simplicidad (*die Einfalt*) de este punto, de este *Ort* cuyo nombre parece tan difícil de traducir. Eso «significa originariamente -nos dice en otra parte Heidegger-, la punta de la espada», ^[xxi] aquello hacia lo que todo concurre y en lo que se reúne. Esa punta indivisible asegura siempre la posibilidad de la *Versammlung*, le da lugar, es siempre lo reunidor, *das Versammelnde*. «El lugar reúne hacia sí en lo más alto y lo más extremo (*Der Ort versammelt zu sich ins Höchste und Äusserste*).»

Sin embargo, para pensar la apariencia negativa de esta tachadura, para acceder al origen de la negatividad, de la negación y del nihilismo, y así, quizás, del evitamiento, habría, pues, que pensar el lugar de la nada. «¿Cuál es el lugar de la nada (*der Ort des Nichts*)?», acababa de preguntarse Heidegger. Y ahora precisa: la nada también tendría que ser *escrita*, es decir, *pensada*. Como el ser, tendría también que leerse y escribirse bajo tachadura: «Wie das Sein, so müsste auch das Nichts geschrieben und d. h. gedacht werden».

2. En otro lugar, en un contexto aparentemente diferente, Heidegger explica en qué sentido, esta vez sin tacharlo, *evitaría* hablar del ser. Más precisamente: en qué sentido evitaría *escribir* la palabra «ser». Más precisamente todavía, y siempre en condicional, modo que cuenta aquí mucho, en qué sentido «la palabra “ser”» (*das Wort «Sein»*) no debería tener lugar, ocurrir, sobrevenir (*vorkommen*) en su texto. No se trata de «callarse», como preferiría uno hacer, dice en otro sitio, ^[xxii] cuando el asunto es el «pensamiento de Dios» (sobre Dios). No, sino más bien no deja venir, a propósito de Dios, la palabra «ser».

El texto se presenta como una «transcripción». En 1951, en respuesta a unos estudiantes de la Universidad de Zurich, Heidegger recuerda que el ser y Dios no son idénticos, y que evitará siempre pensar la esencia de Dios a partir del ser. Precisa, en una frase en la que subrayo las palabras *tuviese*, *debería* y *escribir*: «Si yo *tuviese* todavía que *escribir* una teología, a lo que a veces estoy tentado, la palabra “ser” no debería aparecer en ella [encontrar sitio en ella, tener lugar en ella, figurar o sobrevenir en ella] (*Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, wozu es mich manchmal reizt, dann dürfte in ihr das Wort “Sein” nicht vorkommen*)».^[xxiii]

¿Cómo analizar los dobleces de la denegación en este condicional de escritura, en el curso de una improvisación oral? ¿Se pueden reconocer sus modalidades si no es a partir, primeramente, del fondo y de la cosa misma: aquí, del ser y de Dios? Heidegger habla para decir lo que *pasaría si escribiese* un día. Pero sabe que lo que dice se escribe ya. Si tuviese que escribir una teología, la palabra ser no estaría bajo tachadura, ni siquiera aparecería. De momento, al hablar y escribir sobre lo que *tendría que* o *podría* escribir de hecho acerca de teología, Heidegger deja aparecer la palabra «ser»: no la utiliza sino que la menciona sin tachadura justo cuando está hablando realmente de la teología, precisamente ésa que estaría tentado de escribir. Así pues, ¿dónde tiene lugar esa palabra? ¿Tiene ésta lugar? ¿Qué es lo que tendría lugar?

«La fe -prosigue Heidegger- no tiene necesidad del pensamiento del ser.» Y, como suele recordar, los cristianos deberían dejarse inspirar por la lucidez de Lutero a este respecto. Y sin embargo, incluso si el ser no es «ni el fundamento ni la esencia de Dios (*Grund und Wesen von Gott*)», la experiencia de Dios (*die Erfahrung Gottes*), es decir, la experiencia de la revelación «ocurre en la dimensión del ser» (*in der Dimension des Seins ereignet*). Esta revelación no es aquella (*Offenbarung*) de la que hablan las religiones, sino la posibilidad de esta revelación, la apertura para esa manifestación, esa *Offenbarkeit* de la que hablábamos más arriba y en la que puede tener lugar una *offenbarung* y el hombre puede encontrar a Dios. Aunque Dios no sea y no deba ser pensado a partir del ser como su esencia o fundamento, la *dimensión del ser* abre el acceso al acontecimiento, la experiencia, el encuentro de ese Dios que sin embargo no es. Y la palabra «dimensión» -que es también la diferencia- da aquí a una medida al dar lugar. Se podría dibujar un quiasmo singular. La experiencia angustiada de la nada abría al ser. Aquí, la dimensión del ser no es ni la esencia ni el fundamento.

¿Cómo no pensar en eso? Esa dimensión de apertura, este lugar que da lugar sin esencia ni fundamento, ese paso o ese pasaje, esta entrada de la puerta que da acceso a Dios, ¿no seguirá siendo el «atrio» (*vorbürge*) del que hablaba el Maestro Eckart, «Cuando captamos a Dios en el ser, lo captamos en su atrio, pues el ser es su atrio en el que aquel reside». ¿Es ésta una tradición teológica, onto-teológica? ¿O una tradición teológica? ¿La asumiría Heidegger? ¿La renegaría? ¿La denegaría?

No pretendo ni responder a estas cuestiones ni siquiera concluir con ellas. Más modestamente, de forma más precipitada pero también programática, vuelvo al enigma del evitamiento de la negación o de la denegación en una escena de escritura. Heidegger *dice* (y después deja escribir en su nombre) que si *escribiese* una teología evitaría la palabra ser. Evitaría escribirla, y esta palabra no figuraría en su texto o más bien debería no aparecer en él. ¿Qué quiere decir con eso?, ¿que la palabra seguiría figurando ahí bajo tachadura, apareciendo sin aparecer ahí, citada pero no utilizada? No, no debería figurar ahí en absoluto. Heidegger sabe bien que eso no es posible y quizás ésa es la razón profunda por la que no ha escrito esa teología. Pero ¿no la ha escrito? y ¿ha evitado escribir en ella la palabra «ser»? En efecto: como el ser no es (un ente) y en realidad no es nada (que sea), ¿qué diferencia hay entre escribir *ser*, ese ser que no es, y escribir *Dios*, ese Dios del que Heidegger dice también que no es? Ciertamente, Heidegger no se contenta con decir que Dios no es un ente precisa que «no tiene nada que ver con el ser» (*Mit dem Sein, ist hier nichts anzusichten*). Pero como reconoce que Dios se anuncia a la experiencia en la «dimensión del ser», ¿qué diferencia hay entre escribir una teología y escribir sobre el ser, del ser, como Heidegger no ha dejado de hacer jamás? Sobre todo cuando escribe la palabra

«ser» bajo y en el lugar (*Ort*) de la raya en forma de cruz? ¿No ha escrito Heidegger lo que dice que le habría gustado escribir, una teología *sin* la palabra ser? Pero, asimismo también, ¿no ha escrito eso de lo que dice que no se tendría que escribir, que habría tenido que no escribir, a saber, una teología abierta, dominada, invadida por la palabra «ser»?

Heidegger ha escrito, con y sin (*without*) la palabra «ser», una teología con y sin Dios. Ha hecho eso de lo que dice que habría que evitar hacer. Ha dicho, escrito, dejado escribir eso mismo que dice querer evitar. No ha sido sin dejar una huella de todos esos pliegues. No ha sido sin dejar aparecer una huella de eso, una huella que no es quizás la suya, pero que es *casi* la suya. *No, sin, casi*, he aquí tres adverbios. Casi. Ficción o fábula, todo ocurre como si yo hubiese querido, en el umbral de esta conferencia, preguntar qué quieren decir estos tres adverbios, e incluso de dónde vienen.

P.S.: Todavía unas palabras para acabar, y os pido perdón. No estoy seguro de que se trate sólo de retórica. Pero concierne de nuevo a la extraña modalidad discursiva o más bien a ese *paso de escritura (pas d'écriture)*, ese pasar o este esquivar de Heidegger. ¿Qué hace? En suma dice a los estudiantes: si yo tuviese que escribir una teología (he pensado mucho en eso pero no lo he hecho y sé que no lo haré jamás), no dejaré venir (*vorkommen*) ahí esa palabra *ser*. Ésta no encontraría su sitio, no tendría derecho a él en un texto como ése. Esta palabra, yo la menciono aquí, pero no la he dejado venir, no ha podido figurar en toda mi obra más que *no haciéndolo*, puesto que siempre he dicho que el ser *no es* (el ente, pues) y que *siempre se habría tenido que* escribir *bajo tachadura*, regla que no he observado siempre de hecho, pero que habría tenido que respetar en principio y de derecho desde la primera palabra, desde el primer verbo. Entendedme bien: ¡una tachadura que sobre todo no tendría nada de negativo! ¡Y todavía menos de denegativo! Etc.

¿Cuál es, pues, la modalidad discursiva de este *paso de escritura* y de este abismo de denegación? Y en primer lugar ¿es una modalidad, una simple modalidad entre otras posibles o bien un resorte casi trascendental de la escritura? No olvidemos que se trata en primer lugar de una declaración oral, consignada después de memoria por Beda Allemann. Ciertamente Heidegger ha aprobado este protocolo pero haciendo notar que no se había transmitido la atmósfera de la conversación, y por otra parte tampoco lo habría hecho un «estenograma completo»: ninguna escritura habría podido transmitir lo que se había dicho *allí*.

Lo que se dijo *allí* se dirigía a colegas y a estudiantes, a discípulos en el sentido amplio de esta palabra. Como el dirigirse de Dionisio, en su apóstrofe a Timoteo, este texto tiene una virtud pedagógica o psicagógica. No permanece, como texto (escrito u oral, importa poco) más que en esta medida: repetición o iterabilidad en un camino *agógico*.

Pero no hay jamás oración, ni siquiera apóstrofe, en la retórica de Heidegger. A diferencia de Dionisio, no dice jamás «tú»: ni a Dios, ni al discípulo, ni al lector. No hay sitio, en todo caso no hay sitio regularmente asignado, para esos enunciados «ni verdaderos ni falsos» que serían oraciones según Aristóteles. Esto puede interpretarse al menos de dos formas, y que parecen contradictorias.

1. Esta ausencia significa que en efecto la teología (en el sentido en que Heidegger la liga a la fe y la distingue de la teología y la onto-teología metafísica) queda rigurosamente excluida de su texto. Está en éste bien definida pero excluida, al menos por lo que se refiere a lo que tendría que *dirigirla*, a saber el movimiento de la fe. Y de hecho, aun pensando que sólo la verdad del ser puede abrir a la esencia de la divinidad y a lo que quiere decir la palabra «dios» (se conoce el célebre pasaje de la *Carta sobre el humanismo*), Heidegger no dice menos: «Dentro del pensamiento, no podría hacerse nada que permitiese preparar o contribuir a determinar lo que sucede en la fe y en la gracia. Si la fe me interpelase de ese modo, cerraría mi taller. Ciertamente, dentro de la dimensión de la fe, se sigue todavía pensando; pero el pensamiento como tal no tiene ya tarea». ^[xxiv] En suma, en cuanto tales, ni la fe ni la ciencia piensan, no tienen como tarea pensar.

Esta ausencia de la oración o en general del apóstrofe, confirma el predominio de la forma teórica, «constatativa», o proposicional (de la tercera persona del presente de indicativo: S es P) en la retórica, al menos, de un texto que, sin embargo, pone en cuestión con tanta fuerza la determinación de la verdad ligada a ese teoreticismo y a esa forma judicativa.

2. Pero al mismo tiempo, por el contrario, se puede leer en eso un signo de respeto por la oración. Respeto por las temibles cuestiones que provoca la esencia de la oración: ¿puede, debe, una oración dejarse mencionar, citar, arrastrar en una demostración ella misma arrastradora, *agógica*? Quizás no debe. Quizás debe no hacerlo. Quizás debe hacer al contrario. ¿Hay criterios externos al acontecimiento mismo para decidir si Dionisio, por ejemplo desnaturalizaba o por el contrario llevaba a cabo la esencia de la oración citándola, y en primer lugar escribiéndola para Timoteo? ¿Hay derecho a pensar que, en tanto puro

dirigirse, al borde del silencio, extraña a todo código y a todo rito, y así a toda repetición, la oración no debería nunca ser apartada de su presente por medio de una notación o por el movimiento de un apóstrofe, por una multiplicación de los «dirigirse»? ¿Que cada vez no tiene lugar más que una vez, y que no debería ser consignada jamás? Pero es quizás lo contrario. Quizás no habría oración, posibilidad pura de la oración sin lo que entrevemos como una amenaza o una contaminación: la escritura, el código, la repetición, la analogía o la multiplicidad -al menos aparente- de los «dirigirse» la iniciación. Si hubiese una experiencia puramente pura de la oración, ¿habría necesidad de la religión y de las teologías, afirmativas o negativas? ¿Habría necesidad de un suplemento de oración? Pero si no hubiese suplemento, si la cita no plegase la oración, si la oración no plegase, no se plegase a la escritura, ¿sería posible una teología? ¿Sería posible una teología?

Jacques Derrida

* *How to avoid speaking*, conferencia pronunciada en inglés, en Jerusalén, en junio de 1986, en la apertura de un coloquio sobre *Ausencia y negatividad*, organizado por The Hebrew University y The Institute for Advanced Studies de Jerusalén.

[i]

1. ¿Quién no ha asumido nunca *como tal*, reivindicándolo explícitamente con ese nombre, en singular, el proyecto de teología negativa, sin someterlo y subordinarlo, sin pluralizarlo al menos? A propósito de este título, *la* teología negativa, ¿cabe hacer otra cosa que *denegar*? Jean Luc Marion discute la legitimidad de ese título no sólo para el conjunto de la obra de Dionisio, cosa evidente, sino incluso para los lugares en que se trata de «teologías negativas» en plural (*tines of kataphatikai theologiai, tines apophatikai*) en el capítulo 3 de *La teología mística*. A propósito de «lo que se ha convenido en llamar “teología negativa”, Jean Luc Marion señala: «Que sepamos, Dionisio no emplea nada que pueda traducirse por “teología negativa”. Si habla de “teologías negativas”, en plural, no las separa de las “teologías afirmativas” con las que aquellas mantienen la relación que se ha descrito aquí» (véase TM, 111, 1.032 ss.), *L'idole et la distance*, Grasset, 1977, pp. 189 y 244.

[ii]

Así lo fue en lugares y contextos diversos. Sólo citaré uno con objeto de poder precisar un punto y, quizás, responder a una objeción que tiene el mérito de no ser estereotipada. En *La différance* (1968, recogido en *Marges de la philosophie*, Minuit 1976, p. 6): «Hasta el punto de que los giros, los períodos, la sintaxis, a los que tendré que recurrir con frecuencia, se asemejarán, a veces hasta llegar a confundir, a los de la teología negativa. Ha habido ya que señalar *que la différance no es*, no existe, no es un ente-presente (*on*), cualquiera que éste sea; y nos vamos a ver llevados a señalar también todo *lo que ella no es*, es decir, *todo*; y, por consiguiente, que no tiene ni existencia ni esencia. Ella no depende de ninguna categoría del ente, sea éste presente o ausente. Y sin embargo, lo que así se señala de la *différance* no es teológico, no pertenece. siquiera al orden más negativo de la teología negativa, puesto que ésta se ha ocupado siempre en destacar, Como se sabe, una supra-esencialidad por encima de las categorías finitas de la esencia y la existencia, es decir, de la presencia, y ha insistido siempre en recordar que si el predicado de la existencia se le rehúsa a Dios, eso es así para reconocerle un modo de ser superior, inconcebible, inefable». Tras haber citado esta última frase, Jean Luc Marion objeta (*L'idole et la distance*, Grasset, 1977, p. 318): «¿Qué quiere decir aquí “se sabé”? Hemos visto que, precisamente, la teología llamada negativa, *en su fondo* [cursiva mía, J.D.], no apunta al restablecimiento de una “superesencialidad”, puesto que no apunta ni a la predicación ni al ser, cómo, *a fortiori*, podría tratarse de existencia y de esencia en Dionisio, que habla todavía un griego lo suficientemente originario como para no ver ni la idea ni el empleo de aquellas?». He aquí, demasiado brevemente, algunos elementos de respuesta. 1. Al hablar de presencia o de ausencia, de existencia o de esencia, pretendía sólo precisar, de forma cursiva, las diferentes categorías o modalidades de la presencia en general, sin referencia histórica precisa a Dionisio. 2. Cualquiera que sea la historicidad completa y muy enigmática de la distinción entre esencia y existencia, no estoy seguro de que sea simplemente ignorada por Dionisio: ¿cómo asegurarse de la *ausencia* de tal distinción en una lengua griega cualquiera que sea? «Qué es un griego lo suficientemente originario» para eso? 3. ¿Qué quiere decir aquí «en su fondo» y que «la teología negativa» en su fondo no apunta a restablecer una «superesencialidad»? En primer lugar, es difícil, Y Marion lo sabe mejor que nadie, contar como un accidente o una apariencia la referencia a esa superesencialidad que tenga un papel mayor, insistente, *literal*, en tantos y tantos textos de Dionisio -y de otros que citaré más adelante-. Además, más allá de esta evidencia, la única a la que he tenido que referirme en una conferencia que no estaba dedicada a la teología negativa y que ni siquiera nombraba a Dionisio, es necesario elaborar un discurso interpretativo tan interesante y tan original como el de Marion, en el cruce, en la estela, a veces más allá de pensamientos como los de Heidegger, Urs von Balthasar, Levinas y algunos otros, para poder distinguir el «fondo» (pensamiento del don, de la paternidad, de la distancia, de

la alabanza, etc.) de lo que en la llamada «teología negativa» parece seguir estando muy lleno de superesencialidad. Pero sin poder desarrollar aquí este tercer punto, volveré a ello más abajo, al menos en principio y de manera oblicua.

[iii]

Acerca de una escritura paradójica de la palabra *sans* («sin»), especialmente en Blanchot, me permito remitir aquí a «Pas», *Gramma*, 3/4, 1976, recogido en *Parages*, Galilée, 1986. *Dieu sans l'être* es el título magnífico de un libro de Jean Luc Marion (Fayard, 1982) al que el espacio de una nota y el tiempo de una conferencia no me van a permitir rendir un justo homenaje. Y este título es difícil de traducir. En su suspensión misma, juega con la indecisión gramatical que sólo la sintaxis francesa puede tolerar justamente en la estructura de un título, es decir, de una frase nominal o incompleta-. *L'* puede ser el artículo definido del nombre *ser* (*God without Being*) pero puede también tener el valor de un pronombre personal -objeto del verbo ser- que remite a Dios, de Dios a Dios mismo que no sería lo que es o que sería lo que es *sin serlo* (*sans l'être*) (Dios sin ser Dios, sin serlo, *God without being God*): Dios con y sin serlo *without, with and without*). A propósito de la sintaxis de un título, es sin duda para evitar la prelación del ser o de la frase predicativa, que todavía se seguiría insinuando aquí, por lo que Levinas, en una sintaxis también muy singular, ha preferido decir, más bien que «ser sin ser», más bien que «Dios con o más allá del ser», superesencia o hiperesencia, *de otro modo que ser* (*autrement qu'être*) No olvidemos lo que dan que pensar esos dos títulos al fin y al cabo bastante recientes (*Dieu sans l'être* y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974-1978]) y que pretenden evitar, de maneras sin duda muy diferentes, lo que Levinas llama la contaminación por el ser, para «oír a Dios no contaminado por el ser», por ejemplo. La gramática no basta para eso, pero aquella no se reduce jamás a una instrumentalidad accesoria, es que mediante la palabra gramática se designa una disciplina y su historia o más radicalmente las modalidades de la escritura: ¿cómo se escribe de Dios? Los dos títulos citados muestran el camino hacia dos grandes respuestas a la cuestión que yo quisiera plantear: ¿cómo no hablar? ¿Cómo no decir? Dicho de otro modo y sobreentendido: ¿cómo no decir el ser (*how to avoid speaking of being*)? ¿Cómo decir el ser de otro modo? ¿Cómo decir de otro modo (que) el ser? Etc.

[iv]

«Quasi stella matutina», en *Sermons*, trad. Jeanne Ancelet-Hustache, Seuil, p. 101. Todas mis citas remitirán a esa traducción, a la que añadido a veces algunas palabras del texto original.

[v]

La teología mística, par. 1, trad. M de Gandillac (*Oeuvres complètes* de Pseudo-Dionisio el Areopagita, Aubier Montaigne, 997a y ss., pp. 177 y ss.).

Tomo el partido de remitir siempre a esa traducción fácilmente accesible, y que me fue preciosa en una primera lectura de Dionisio. Citaré a veces algunas palabras del texto original por razones evidentes.

[vi]

Procedencia de la llamada: Jerusalén. Sanford Budick acababa de llamar. Tenía que inscribir un título en el programa del coloquio, aunque fuese un título provisional. Debo asociar a este recuerdo de una llamada telefónica el de un telegrama. Procedía también de Jerusalén, estaba ya firmado por Sanford Budick, que estaba preparando entonces el volumen aparecido después sobre *Midrash and Literature* (Yale University Press). Acababa de enterarse de que yo había dado en Seattle, en el curso de un coloquio dedicado a Paul Celan, lo que llamaba él una «lecture on circumcision», y me pedía: «Could we have portion of that lecture or some other piece you would be willing to give us however short Stop midrash soon going to press».

* – Al mismo tiempo, «más ser» y «basta de ser». (N. del T.)

[vii]

No es posible entrar aquí directamente en este difícil problema de la jerarquía, en particular por lo que se refiere a las relaciones de traducción, de analogía o de ruptura y de heterogeneidad entre la jerarquía *como tal*, a saber, «el orden sagrado», el principio o el origen de la santidad, y, por otra parte, el orden socio-político. Se puede seguir a Jean Luc Marion tan lejos como sea posible cuando disocia la «*jerarquía*», comprendida a partir del misterio teándrico cuyo lugar único lo ofrece la Iglesia» y el «concepto vulgar» o el «concepto común» de jerarquía (*El ídolo y la distancia*, p. 209). Incluso se podrían suscribir algunas de sus formulaciones más provocadoras («El modelo político de la jerarquía no tiene nada que ver con el misterio de la jerarquía que da acceso a la comunión de los santos. El equívoco, mantenido o ingenuo, traiciona la perversión de la mirada, y no merece siquiera la refutación. No se trata sino de ver, o de no ver», p. 217). Indudablemente, pero lo que *hay que* ver también es la posibilidad histórica, esencial, indeneable e irreductible de la llamada perversión que no es quizás «de la mirada» sino por haber sido primeramente observable, como suele decirse, «en los hechos». ¿Cómo se ha constituido el «concepto vulgar»? Esto es también lo que hay que ver o que no ver. ¿Cómo es posible que la «distancia», en el sentido que da Marion a esta palabra, y que constituye también la distancia entre las dos jerarquías, haya podido dejarse franquear o «recorrer» y *dar lugar a la traducción analógica de una jerarquía en la otra*? ¿Puede proscribirse aquí una «analogía» que parece por otra parte sostener toda esta construcción? Y si la traducción es mala, fallida, «vulgar», ¿cuál sería la buena traducción política de la jerarquía como «orden sagrado»? Es sólo una cuestión pero no es imposible que su matriz reserve otras, del mismo

tipo, a propósito de la Tearquía trinitaria, cuya jerarquía sería «el icono, a la vez semejante y desemejante» (p. 224; y todo el desarrollo, pp. 207 y ss. a partir de ese término «jerarquía» que «moviliza Dionisio» y que «nuestra modernidad nos impide de entrada entender correctamente»); y en consecuencia a propósito del esquema trinitario o paternal que sostiene a un pensamiento del don que no requiere aquel necesariamente y que encuentra en aquel quizás una extraña y abismal *economía*, dicho de otro modo, un fascinante límite. Debo interrumpir aquí esa nota demasiado larga sobre una a-economía o una anarquía del don que por otra parte me ocupa desde hace mucho tiempo. Siento, a este respecto, el pensamiento de Marion muy próximo y extremadamente distante, otros dirían opuesto.

[viii]

«La *différance* infinita es finita» en *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p. 114 (trad. esp., Pre-textos, 1985, p. 165).

[ix]

Esta alusión remitía a un seminario sobre Jeremías que acababa de tener lugar en Jerusalén (Institute for Advanced Studies) poco antes de este coloquio, en una buena medida, con los mismos participantes. Acerca de lo que una cuestión (aunque ésta sea la «piedad del pensamiento») debe ya implicar en ella, y que no pertenece ya al cuestionamiento mismo, cf. *De l'esprit, Heidegger et la question*, Galilée, 1987, pp. 147 y ss.

[x]

A pesar de ese silencio, en realidad a causa de él, se me permitirá quizás releer esta conferencia como el discurso más «autobiográfico» que jamás haya yo arriesgado. Habrá que poner a esa palabra todas las comillas que se pueda. Hay que rodear de precauciones la hipótesis de una presentación de sí que pase por un discurso sobre la teología negativa de otros. Pero si un día tuviese que contarme, en ese relato nada comenzaría a hablar del asunto mismo si no me apoyase en este hecho: todavía no he podido jamás, a falta de capacidad, de competencia o de auto-autorización, hablar de aquello que mi nacimiento, como se suele decir, habría tenido que darme como más próximo: lo Judío, lo Árabe.

Este pequeño pedazo de autobiografía lo confirma oblicuamente. Está interpretado en todas mis lenguas extranjeras: el francés, el inglés, el alemán, el griego, el latín, el filosófico, el meta-filosófico, el cristiano, etc.

En una palabra: ¿cómo no hablar de sí? Pero también: ¿cómo hacerlo sin dejarse inventar por el otro? ¿O sin inventar al otro?

[xi]

Una larga introducción a este trabajo en curso aparece simultáneamente, bajo el título *Chora*, en un volumen de homenaje a Jean-Pierre Vernant.

[xii]

Cf. «Le retrait de la métaphore»

[xiii]

Citado por Jean Luc Marion en *El ídolo y la distancia*, p. 249. Remito aquí a este trabajo, y especialmente a su capítulo «La distancia del Requisito y el discurso de alabanza: Dionisio». Tengo que confesarlo, no había leído este libro en el momento de escribir esta conferencia. Este libro se publicó sin embargo en 1977 y su autor me lo había enviado amistosamente. Desanimado o irritado por algunos signos de incompreensión reductora o de injusticia que había creído advertir inmediatamente con respecto a mí, cometí el error de no proseguir mi lectura y de dejarme así desviar por ese aspecto muy secundario (a saber, su relación con mi trabajo) de una obra, cuya fuerza y cuya necesidad percibo mejor hoy, tras la relectura de Dionisio y la preparación de esta conferencia. Lo cual no significa por mi parte un acuerdo sin reservas. Como los límites de esta publicación no me permiten explicarme sobre eso, dejo la cosa para más tarde. Sin embargo, las pocas líneas en las que distingo entre oración y alabanza han sido añadidas con posterioridad, como las referencias a *Dieu sans l'être*, al desarrollo que había consagrado a la oración en la conferencia pronunciada en Jerusalén. Lo he hecho en respuesta y en homenaje a Jean Luc Marion que me parece que deja entender aquí demasiado deprisa que el paso a la alabanza es el paso mismo a la oración, o que entre las dos hay una implicación inmediata necesaria y de alguna manera analítica. Especialmente cuando escribe: «... Dionisio tiende a sustituir el *decir* del lenguaje predicativo por otro verbo, *hymmein*, alabar. ¿Qué significa esta sustitución? Indica sin duda el paso del discurso a la oración pues «la oración es un logos, pero ni verdadero ni falso» (Aristóteles) (p. 232). Lo que dice efectivamente Aristóteles en el *peri hermeneias* (17a) es que si todo logos es significativo (*semantikos*), sólo aquel en el que se puede distinguir lo verdadero y lo falso es *apofántico*, constituye una proposición afirmativa. Y añade: eso no lo tiene todo logos «así la oración (*eukhè*) es un discurso (*logos*), pero ni verdadero ni falso (*al'oute althès oute pseudès*)». Pero ¿habría dicho Aristóteles de la alabanza (*hymmein*) que no es apofántica? ¿Que no es ni verdadera ni falsa? ¿Que no tiene ninguna relación con la distinción de lo verdadero y lo falso? Cabe ponerlo en duda. Cabe incluso ponerlo en duda con respecto a Dionisio. Pues aunque la alabanza o la celebración de Dios no tiene en efecto el mismo régimen de predicación que cualquier otra proposición aunque la verdad a la que aspira es la superverdad de una superesencialidad, celebra y nombra lo que «es» tal como «es» más allá del ser. Incluso si no es una afirmación predicativa de tipo corriente la alabanza

conserva el estilo y la estructura de una afirmación predicativa. Dice algo de alguien. No es el caso de la oración que apostrofa, se dirige al otro y permanece, en ese puro movimiento, absolutamente ante-predicativa. No basta aquí con subrayar el carácter realizativo de los enunciados de oración y de alabanza. El realizativo en sí mismo no excluye siempre la predicación. Todos los pasajes de los *Nombres divinos* o de la *Teología mística*, de los que Marion da la referencia en nota (n. 65, p. 249) como «confirmación» comportan una alabanza o, como traduce a veces M. de Gandillac, una celebración que no es una oración y que alberga un enfoque predicativo, por extraño que éste sea a la predicación ontológica «normal». Cabe incluso aniesgar la paradoja siguiente: la celebración puede a veces ir más lejos que la oración al menos al suplirla allí donde ésta no puede efectuarse, a saber, como dice Dionisio, en la «unión» (680bcd). Incluso si la alabanza no puede contentarse con sacar a la luz (*ekphainein*) o con decir, dice y determina como lo que es justo aquello que no puede mostrar y conocer, y a lo que no puede unirse ni siquiera por medio de la oración. Si la oración, según Dionisio al menos, tiende a la unión con Dios, la alabanza no es la oración, es en todo caso su suplemento: lo que se le añade, cuando la unión resulta inaccesible o falta, para representar en aquella un papel vicario, pero también para determinar el referente mismo, que es también la causa (el Requisito, diría Marion) de la oración. Puede incitar a la oración, puede seguirla también, pero no se confunde con ella. Entre tantos otros ejemplos posibles, recuerdo aquí solamente, subrayando algunas palabras, éste que cita justamente Marion: «Sólo nos hace falta recordar que este discurso no pretende sacar a la luz (*ekphainein*) la esencia superesencial en tanto que superesencial (pues ésta permanece indecible, incognoscible y en consecuencia totalmente imposible de sacar a la luz, sustrayéndose a toda unión), sino más bien alabar la procesión que constituye las esencias y que procede para todos los entes de la Tearquía [sc. trinitaria], principio de esencia» (*Nombres divinos*, V, I, 816c, citado por Marion, pp. 249 y 250. Este pasaje se encuentra en la página 128, en la traducción con frecuencia diferente de M. de Gandillac). No sacar a la luz, no revelar (*ekphainein*), no acceder por medio de una revelación que vaya hasta la «unión», no es exactamente no decir, no nombrar, ni siquiera abstenerse de atribuir, por más que sea más allá del ser. No es evitar hablar. Es incluso empezar a hablar para determinar al destinatario de la oración, un destinatario que es también *aitia*, ciertamente, y causa o requisito de la oración, según un más allá trinitario del ser, una tearquía como principio de la esencia.

[xiv]

O.C. p. 240.

[xv]

La repetición parece a la vez prohibida y prescrita, imposible y necesaria, como si hubiese que evitar lo inevitable. Para analizar la ley de estas paradojas

desde el punto de vista de la escritura (especialmente en el sentido corriente de la palabra) o de la iniciación pedagógica, y eso es mucho más que un «punto de vista», habría que seguir muy de cerca tal pasaje de los *Nombres divinos*, por ejemplo, que nos explica por qué sería «locura» «repetir dos veces las mismas verdades». Por ejemplo, las de los *Elementos teológicos* «de nuestro preceptor Hieroteo». Si Dionisio acomete la escritura de otros tratados, «y particularmente este que se está leyendo aquí» (*kai ten parousian theologian*), es sólo para introducir unos *suplementos* adaptados a nuestras fuerzas (desarrollos, explicitaciones) allí donde Hieroteo se había contentado magistralmente con un cuadro de conjunto de las definiciones fundamentales. Estos suplementos no vienen a suplir una falta sino que repiten sin repetir lo que se ha dicho ya, virtualmente. Siguen el orden dado y obedecen a una orden dada. No transgreden ninguna ley, por el contrario: «Todo ocurre como si él (Hieroteo) nos hubiese prescrito, a nosotros y a todos los demás preceptores de las almas todavía novicias, el introducir desarrollos y distinciones, por medio de un razonamiento que estuviese adaptado a nuestras fuerzas». Pero la orden, la oración o la petición, también del lector, del destinatario inmediato, Timoteo, *como* si éste reflejase la prescripción de Hieroteo («Todo ocurre como si él nos hubiese prescrito»): «Y es a esa tarea a la que tú mismo frecuentemente nos has comprometido, al enviarnos el libro de Hieroteo, por juzgarlo demasiado difícil». De lo más difícil a lo más fácil, el *añadido* de suplementos no supe más que *nuestra* debilidad y no una falta por el lado de lo que hay que leer. Antes incluso de determinar nuestra relación con el texto mayor de Hieroteo, el primer maestro, esta suplementariedad habrá marcado la relación de la escritura de Hieroteo con la de Dios o mejor con el «dictado» de Dios. Y así se constituye la élite o la jerarquía, y la analogía: «„, este maestro de las razones completas y perfectas debe reservarse a una élite, como una especie de *nueva escritura añadida* a la que dictó Dios mismo. En cuanto a nosotros, nuestro papel es explicar a nuestra manera, y empleando la analogía, las verdades divinas a las inteligencias que se encuentran a nuestro nivel [...] para captar con una visión directa el sentido intelectual de las Escrituras y para enseñarle a los otros el producto de esa visión, hace falta la capacidad de un anciano; pero la ciencia y la enseñanza de los razonamientos que conducen a esas alturas corresponden a maestros y a discípulos de una menor santificación» (b81ac, pp. 91 y 92; la cursiva es mía). Todo esto se decide a la vista de una mayor santificación, siempre, y así, de envejecer *bien*, porque la consideración de la edad no toma su sentido sino después de esta analogía y esta teleología.

[xvi]

Aunque sea esencial y estable, esa distinción no siempre tiene un equivalente terminológico tan claro como, por ejemplo, en «El concepto de experiencia de Hegel» («Hegels Begriff der Erfahrung», en *Holzwege*, p. 179): «Aristóteles llama a esa ciencia que considera el ente en cuanto ente con un

nombre forjado por él mismo. Ese nombre es filosofía primera. Pero ésta no considera sólo el ente en su entidad (*Sciendheit*); sino, que considera al mismo tiempo el ente que, en puridad, corresponde a la entidad: el ente supremo. Este ente (*to theion*), lo divino (*das Göttliche*), se llama también, con una extraña ambigüedad, «el Ser». La filosofía primera es, en cuanto ontología, al mismo tiempo la teología de lo verdaderamente ente. Para ser más exactos, habría que llamarla la teología. La ciencia del ente en cuanto tal es en sí onto-teológica». Cf. también el curso sobre *Schelling* (1936, Niemeyer, 1971), pp. 61 y 62. En cuanto distinta de la teología onto-teológica, la teología se había definido en *Sein und Zeit* (p. 10) como: una «explicitación más originaria del ser del hombre en su relación con Dios a partir del sentido de la fe». Cf también *Nietzsche*, II pp. 58 y 59. En el capítulo anterior, «Nihilismus, nihil und Nichts», Heidegger define la esencia del nihilismo (al que no habría escapado Nietzsche): no tomarse en serio la cuestión de la nada, «el esencial no-pensar en la esencia de la nada», *das wesenhafte Nichtdenken an das Wesen des Nichts* (pp. 53 y 54).

[xvii]

Cf. especialmente el acta de una sesión de la Academia evangélica, a principios de diciembre de 1953, en Hofgeismar; trad. J. Greisch, en *Heidegger et la question de Dieu*, París, 1980, p. 335.

[xviii]

«*Es gibt die zeit*» «*es gibt das Seind*», dice *Zeit und Sein* en 1962. No se trata de invertir una prioridad o un orden lógico, y de decir que el don precede al ser. Pero el pensamiento del don abre el espacio en el que el ser y el tiempo se dan y se dejan pensar. No puedo abordar aquí esas cuestiones a las que consagué, en los años setenta, un seminario en la École Normale Supérieure y en la Universidad de Yale («Dar el tiempo) y que orientan expresamente todos los textos que he publicado desde 1972 aproximadamente.

[xix]

Heidegger cita a veces al Maestro Eckart. Con frecuencia es a propósito del pensamiento de la cosa. «Como dice *el viejo Maestro de la lectura y de la vida*, sólo en lo no-hablado de su lenguaje (del de las cosas) Dios es Dios» (la cursiva es mía, *Der Feldweg*, 1950; trad. esp. A. Leyte, *Anthropos*, 64, p. 57). Es siempre a propósito de la cosa como Heidegger asocia el nombre de Dionisio (a quien no cita en ninguna otra parte que yo sepa) al de Eckart: «También el maestro Eckart emplea la palabra *dinc* tanto para Dios como para el alma. [...] Con eso este *maestro del pensamiento* [la cursiva es mía] no quiere decir de ninguna manera que Dios y el alma sean semejantes a las piedras: a objetos materiales. *Dinc* es aquí una denominación prudente y reservada para aquella que, de una manera general, es. Es así como el Maestro Eckart, apoyándose en un pasaje de Dionisio Areopagita, dice: *diu miune ist der natur, daz si deu*

menschen wandelt in die dinc, die er minnet (el amor es de tal naturaleza que transforma al hombre en las cosas que éste ama). [...] Como el Maestro Eckart, Kant habla de la cosas y entiende por esta palabra aquello que es. Pero, para Kant, aquello que es se convierte en objeto de la representación (*Gegenstand des Vorstellens*)» («Das Ding», en *Vorträge und Aufsätze*, p. 169). Cito esta última frase porque no carece de relación con la razón por la que, como veremos, Heidegger tacha la palabra ser. En cuanto al concepto de *Gemüt* en Heidegger, y en una tradición que lleva, entre otros, a Eckart, cf. *De l'ésprit, Heidegger et la question*, p. 125 y passim.

[xx]

Por medio de un gesto análogo pero sin duda radicalmente diferente, es el nombre de Dios el que Jean Luc Marion inscribe bajo una cruz en *Dieu sans l'être*, «cruzando Dios con la cruz que no lo revela más que en la desaparición de su muerte de su resurrección» (pp. 152 y 153). Otro pensamiento del don y de la huella, «teología» que se pretende «rigurosamente cristiana», oponiéndose a veces a los pensamientos más próximos, el de Heidegger en particular. «Estas preguntas podrían anudarse en una cuestión tópica, de apariencia modesta: el nombre de Dios que se cruza porque se crucifica, ¿depende del Ser? No estamos diciendo Dios en general o pensamiento a partir de lo divino, en consecuencia también a partir del Cuadrante: estamos hablando del que se cruza con una cruz porque se revela mediante su crucifixión, el Dios revelado por medio de, en y como el Cristo; dicho de otro modo, el Bien de una teología rigurosamente *cristiana*» (p. 107). Al poner una cruz sobre «Dios» más bien que sobre «el Ser», Marion pretende sustraer el pensamiento del don, o más bien de la *huella* del don, pues se trata también y de nuevo de un pensamiento de la *huella* del Cuadrante heideggeriano: «*Dios da*. La donación en cuanto que deja adivinar cómo “eso da”, una donación, ofrece la única huella accesible de Aquel que da. El Ser/ente, como toda cosa, si se presta a ser considerado como una donación puede dejar adivinar la huella de otro don. Lo único que importa aquí es el modelo del don que se admite -apropiación o distancia-. En el primero, naturalmente, no podría intervenir la instancia de Dios puesto que el dar está incluido en el Cuadrante. [...] Queda por entrever, si no con Heidegger, al menos en su lectura y, si realmente hace falta, contra él, que Dios no depende del Ser/ente e incluso que el Ser/ente depende de la distancia» (pp. 153 y 154). Este pensamiento de la huella es, pues, también, el pensamiento de una «distancia» irreductible a la diferencia ontológica.

[xxi]

Cf. entre otros muchos lugares, la primera página de «Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung con Georg Trakls Gedicht», *Unterwegs zur Sprache*.

[xxii]

«La metafísica es una onto-teología. Quien quiera que haya experimentado en la plenitud de sus fuentes la teología, sea ésta la de la fe cristiana o también la de la filosofía, prefiere hoy en día *callarse* en el ámbito del pensamiento sobre Dios. Pues el carácter onto-teológico de la metafísica se ha convertido en un asunto problemático (*fragwürdig*), no a causa de algún género de ateísmo, sino a causa de la experiencia de un pensamiento ante el que se ha mostrado la unidad todavía *no-pensada* de la esencia de la metafísica en la onto-teología», *Identität und Differenz*, p. 51. He subrayado la palabra *callarse*.

[xxiii]

Este seminario fue traducido y presentado por F. Fedier y D. Saatchian en la revista *Poesie*, 13 (1980), y el pasaje que cito fue traducido ese mismo año por J. Greisch en *Heidegger et la question de Dieu*, p. 334. El texto alemán de la edición fuera de comercio está citado, en el pasaje que nos interesa aquí, por J.L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 93.

[xxiv]

Acta de una sesión de la Academia evangélica en Hofgeismar, diciembre de 1953, trad. por J. Greisch, *Heidegger et la question de Dieu*, p. 335.