

Enrique Foffani (ed.)

Secularización y reencantamiento del mundo

Contribuciones a la historia cultural
de América Latina

ENSAYOS

•KATATAY•
EDICIONES
DIGITALES

Comité Académico

Ana Pizarro

Julio Ramos

Emil Volek

José Amícola

Christian Wentzlaff-Eggebert

Jorge Monteleone

Andrea Pagni

Dardo Scavino

Enrique Foffani (ed.)

**Secularización y reencantamiento
del mundo**
**Contribuciones a la historia cultural
de América Latina**

KATAY
EDICIONES

Foffani Enrique (ed.)

Secularización y reencantamiento del mundo: contribuciones a la historia cultural de América Latina / Enrique Abel Foffani...

[et al.]; editado por Enrique Abel Foffani - 1a ed. - Ciudad

Autónoma de Buenos Aires: Katatay, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN: 978-987-48074-5-8

1. Crítica Literaria. 2. Literatura 3. Arte. I. Foffani, Enrique Abel, ed.
CDD 860.998

El presente libro fue sometido a referato externo anónimo bajo el sistema de doble ciego

© Foffani Enrique Abel

© Ediciones Katatay

© Julio Bariani

© María Eugenia Dalla Lasta

© Graciela Savino

ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS KATATAY

(C.U.I.T. N°: 30-70990915-7)

Email: contacto@edicioneskatatay.com.ar

<http://www.edicioneskatatay.com.ar>

Diseño Logo Editorial: Julio Bariani

Diseño de Tapa: María Eugenia Dalla Lasta

Diseño de interior: Graciela Savino

ISBN: 978-987-48074-5-8

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

IMPRESO EN ARGENTINA / PRINTED IN ARGENTINA

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

Agosto 2023



Índice

| | |
|--|-----|
| Genealogías de la secularización. Una introducción | |
| Enrique Foffani | 7 |
| I. Indagaciones | |
| <i>Comunidades del resto y restancias de lo sagrado</i> | |
| Sin Dios y sin soberano: derivas de la secularización en el pensar contemporáneo | |
| Mónica B. Cragnolini | 47 |
| La radicalidad del reencantamiento del mundo | |
| Enrique Foffani | 63 |
| II. Resacralizaciones | |
| <i>Magia y liberación en la cultura afro: proyectos estéticos y políticos</i> | |
| Secularización, poesía y color: del Simbolismo a la Negritud | |
| Florenzia Bonfiglio | 101 |
| Ritmo y reencantamiento en la poesía negra de Tato Laviera | |
| Alejo López | 123 |
| Encarnaciones del aparecido. Sobre <i>Crítica de la razón negra</i> de Achille Mbembe | |
| Patricio Montenegro | 155 |
| III. Políticas | |
| <i>Arqueologías de lo sagrado en el arte y la ciencia</i> | |
| La arqueología precolombina como fuente para la resacralización del mundo, a inicios del siglo XX (Adán Quiroga, Henri Girgois y Ricardo Rojas) | |
| Alejandra Mailbe | 175 |
| “Llueve coca en la misa”: prácticas rituales y espistemologías de lo subalterno en <i>El pez de oro</i> de Gamaliel Churata | |
| Matías Di Benedetto | 203 |

IV. Cosmopolitismos

Ciudadanos del mundo y genealogías urbanas

Las huellas de la secularización en las crónicas de José Enrique Rodó

Cristina Fernández 227

Las metáforas del viaje: infancia, vacío cultural y deseo de mundo en *El arte de la fuga* y *El mago de Viena* de Sergio Pitol

Enrique Schmukler 249

V. Poéticas

Nostalgias de lo absoluto, teología política y revolución

Teología política de Lezama Lima

Ignacio Iriate 267

Secularización, apertura hermenéutica y poética de la desaparición en la obra de Olga Orozco

Héctor Calderón Mediavilla 297

Autores 323

Sin Dios y sin soberano: derivas de la secularización en el pensar contemporáneo

Mónica B. Cragnolini

Si, como se plantea en el relato borgeano “La biblioteca de Babel”, el universo tiene forma de biblioteca, entonces vivir es interpretar, generar continuas hermenéusis de los infinitos libros que conforman dicho universo. Pero esa interpretación del mundo, que debe admitir la pluralidad (los incontables libros de la biblioteca así lo prescribirían) parece ceder siempre a la tentación (tranquilizante) de la interpretación final y última, la que dé “cierre” a los múltiples posibles sentidos de todo lo que es interpretable. En el relato de Borges esta tentación se presenta en la superstición del Hombre del Libro:

También sabemos de otra superstición de aquel tiempo: la del Hombre del Libro. En algún anaquel de algún hexágono (razonaron los hombres) debe existir un hexágono que sea la cifra y el compendio perfecto de todos los demás: algún bibliotecario lo ha recorrido y es análogo a un Dios (Borges 1974: 469).

En un universo de galerías similares, en el que los hombres peregrinan de hexágono en hexágono en busca de un libro, el narrador señala que tal vez él buscó algo similar al “catálogo de los catálogos”, el que, conceptualmente, es semejante a este Hombre del Libro: la idea de que la multiplicidad ha de tener una explicación en una entidad, una figura o un centro ideal que abarque la totalidad de lo que es y la organice y articule de manera jerárquica y subordinada a sí. El catálogo de los catálogos ya no podría admitir otro catálogo que lo incluyera,¹

¹ Es conocida la paradoja de Russell al respecto: si toda biblioteca posee un catálogo de todos sus libros, podríamos hacer un catálogo de todos los catálogos de todas las bibliotecas, ahora bien, ¿deberíamos incluir a nuestro catálogo en el catálogo? Si lo incluyéramos, ya no sería el catálogo de catálogos, porque sería incluíble en otro catálogo, y este es el catálogo de los catálogos, pero entonces no sería completo, porque faltaría el mismo “catálogo de los catálogos” en la serie de los catálogos. Esta paradoja, que remite a la teoría de conjuntos, patentiza algunas de las cuestiones ontológicas del problema de la *arkhé* o fundamento.

porque no haría honor a su nombre que denota algo más allá de lo cual no se puede ir, y que ha de operar como fundamento pero también como ápice *non plus ultra* del sistema.

La secularización podría ser caracterizada como el proceso en el que, de alguna manera, se hace evidente que no existe y que no es deseable que exista un Hombre del Libro o un catálogo de los catálogos. Proceso que, podría decirse, está previsto en el relato borgeano:

(Yo sé de una región cerril cuyos bibliotecarios repudian la supersticiosa y vana costumbre de buscar sentido en los libros y la equiparan a la de buscarlo en los sueños o en las líneas caóticas de la mano... Admiten que los inventores de la escritura imitaron los veinticinco símbolos naturales, pero sostienen que esa aplicación es casual y que los libros nada significan en sí. Ese dictamen, ya veremos no es del todo falaz) (Borges 1974: 466-467).

La posibilidad de la no significación de los libros implica que no existiría el centro ordenador fundacional de los sentidos, y en un universo con forma de biblioteca supondría que la hermeneusis es siempre casual, provisoria o insignificante. Ese centro ordenador de los sentidos se resume, en la historia del pensamiento, en un término: "Dios". Cuando Nietzsche retoma la expresión "Dios ha muerto" del ámbito de la poesía alemana está señalando esto: que no hay significados últimos y que por tanto no es necesario el dador de sentido y valor, llámeselo Dios, espíritu, idea u Hombre del Libro.

Ese magnífico "resumen" de la historia de la metafísica que aparece en *Crepúsculo de los ídolos* como "historia de un error" (Nietzsche 1980, *GD*, *KSA* 6: 80-81) narra el proceso de construcción de la Idea, es decir, del fundamento, del centro de todo sistema de pensamiento y de su progresiva descomposición. Proceso similar al que describe Heine (el poeta amado por Nietzsche) en torno a Dios: Dios comenzó siendo una entidad potente y vengativa, pero la espiritualización (Nietzsche hablará de la idea que se torna *königsberguense*) lo fue debilitando, y ya es posible escuchar el sonar de las campanas que llaman a réquiem por ese viejo Dios.²

² En Cragolini 1998: 62-65 indico los distintos autores que han planteado la cues-

Por otro lado, el tema de la muerte de Dios forma parte de la teología cristiana: si Dios es uno y trino, “algo” de Dios muere (lo humano) con la crucifixión del Hijo. Pero la *kenosis*³ (el proceso de autoanonadamiento o vaciamiento) atañe solo al Hijo: el Padre sigue siendo tan *árkbico* como un concepto filosófico fundacional.

Hegel va a retomar la problemática de la muerte de Dios como la peculiar *Stimmung* de la época moderna, el sentimiento doloroso de la conciencia desventurada (1970: 572). La muerte de Dios supone su mayor acto de amor, ya que se desapropia de sí, y eso es el amor, según Hegel (2018: 259, 355): el acto por el cual Dios deviene hombre en el Hijo implica abandonarse a esa alteridad radical de la muerte. El cristianismo implica entonces la secularización como un momento necesario: el Viernes Santo especulativo supone ese sufrimiento de la conciencia desventurada, que luego alcanza la reconciliación en la resurrección. El momento kenótico, la desapropiación, la muerte de Dios, encuentra su sentido en una instancia posterior en la que se evidencia que el vaciamiento era necesario para redimir a los humanos de su culpa, pero que Dios se despoja de algo de su divinidad sólo para volver a sus propios atributos. Por el contrario, el proceso de la muerte de Dios descrito por Nietzsche supone que la secularización es esa restancia (sin salida atributiva) en el Viernes Santo especulativo, el que Hegel describe como “momento, y sólo como momento” de la idea (2007: 164).

Como indica Hegel, el himno luterano que señala “Dios mismo ha muerto” patentiza que la finitud, la muerte, la fragilidad,

tión de la muerte de Dios antes de o contemporáneamente a Nietzsche, sobre todo en el ámbito de la literatura.

³ La *kenosis* es el proceso de “vaciamiento” de la divinidad por parte del Hijo para convertirse en hombre y poder redimir la culpa del pecado. En *Filipenses* 2, 5-8 este proceso se especifica como la acción voluntaria del hijo de Dios de despojarse de sus atributos divinos y convertirse en siervo: para ello, no se aferra al modo de ser divino, sino que, desasido de este modo, asume los atributos humanos. Por esto puede sufrir, y por esto puede morir. De algún modo, Dios muere en cuanto Dios y se transforma en humano, para morir luego como humano y recobrar sus atributos divinos. Quien rescata el aspecto de la *kenosis* por sus consecuencias existenciales es Kierkegaard (tal es la tesis de Law 2013), frente a las interpretaciones de algunos teólogos de su época que veían la *kenosis* en un sentido de disminución del carácter divino de Dios.

lo negativo, la debilidad, la alteridad, son momentos de Dios, pero Dios vuelve, de alguna manera, a reunirse consigo mismo después del pasaje crístico por esas instancias. Por ello, en la imagen del “Viernes Santo especulativo” Hegel retoma la expresión pascaliana del “Dios escondido” en el interior y fuera del hombre, para hacer patente que el ateísmo es parte del cristianismo (2007: 164). Para la religión cristiana, entonces, la muerte de Dios (como negación de sí, como *kenosis*) es un momento “superable” en aquella otra instancia en la que Dios vuelve a ser totalidad, resucitando, ascendiendo a lo alto nuevamente, luego de su pasaje terrenal.

Esta necesidad de Dios (el fundamento, la *arkhē*) de ser totalidad es la que pone en crisis Nietzsche cuando, retomando la expresión utilizada por Lutero, Jean Paul⁴ y Heine, hace patente que no sólo Dios (en cuanto Idea) ya tenía en sí los elementos que lo “descompondrían” (el olor cadavérico de Heine), sino que, además, no hay reconciliación posible. Mientras que el Viernes Santo (el del cristianismo, pero también el especulativo hegeliano) es una instancia dolorosa que hay que atravesar para alcanzar un estadio superior, que patentiza el valor de la negación y el sufrimiento, la “Historia de un error” rompe el trayecto superador de esta *via crucis*: la conciencia desventurada no encuentra consuelo, redención ni reconciliación.

Para decirlo en otros términos, no se retorna al origen: esa es, desde mi punto de vista, la “enseñanza” que exhibe el “Ensayo de autocrítica” que oficia de Prólogo de la nueva edición de *El nacimiento de la tragedia* (Nietzsche 1980, *GT, KSA 1*: 11-22). En esta obra, un Nietzsche metafísico había intentado una explicación del problema de la tragedia desde el contexto de la visión schopenhaueriana de la realidad: un mundo dividido en nouménico (la voluntad para Schopenhauer, Dionysos para el joven Nietzsche) y un mundo fenoménico (el doloroso ámbito de cazadores y cazados, el reinado apolíneo de las apariencias). Asumir la ontología schopenhaueriana no sólo implica asumir el

⁴ El bellísimo texto de Jean Paul, “Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei”, narra un momento aún más dramático de la muerte de Dios: el de la resurrección de los muertos, en la que Jesús resucitado grita desgarradoramente al advertir que Dios no existe.

platonismo: supone un amor por las totalidades que caracteriza a buena parte de la metafísica occidental. Cuando Nietzsche, en el “Ensayo de autocrítica”, intenta caracterizar su posición filosófica en su primera obra publicada, alude al “romanticismo”: precisamente, la necesidad de totalización (sea por el sentimiento, por la unión con lo natural o por el retorno a lo griego perdido) es lo que se evidencia en buena parte del romanticismo.⁵

La tendencia a la totalización (que supone reunión, reconciliación, retorno al origen) es una característica de los sistemas de pensamiento *árkhicos*, es decir, aquellos que colocan en la cúspide del sistema un principio fundacional que, a la vez, opera como principio de autoridad. Reiner Schürmann (1982) ha mostrado de qué manera en la historia de la metafísica es posible observar la estrecha relación entre conceptos que se suelen considerar de campos diferentes: los éticos, políticos y económicos, que suelen ser ubicados en el ámbito de la filosofía práctica, no son aislables de los conceptos de la filosofía así llamada “teórica”. Porque el concepto que opera como principio metafísico fundacional (*arkhé*) de un sistema opera también como principio ético-moral (*télos*, finalidad a la que se dirige la acción), como principio económico (*nómos* que rige el *oikos*, la ley de la casa del sistema) y como principio político (*principium princeps*, principio soberano, núcleo de la autoridad). El principio que funge como fundamento metafísico (llámeselo Dios, idea, materia o como fuere) es, al mismo tiempo, el fin de las acciones en el ámbito ético, el principio que articula y ordena la vida política, y la ley del sistema, que permite una economía organizadora de los elementos que lo componen. Los sistemas *árkhicos* suelen articularse según una economía unidireccional y vertical, que permite organizar el pensamiento en una dirección que señala al ápice o punto culminante del sistema: este lugar privilegiado de la noción fundacional transforma a la idea de *arkhé* también en principio de mando o gobierno.⁶ Y al estar

⁵ En Cragolini 2011 analizo los cinco prólogos que Nietzsche escribe entre 1886 y 1887 para la nueva edición de sus obras, haciendo patente, en la interpretación de cada prólogo, el aspecto de “resto” que impide la totalización en los sistemas *árkhicos*.

⁶ Para Schürman (1982: 115 ss.) esa alianza entre la idea de origen o comienzo y la idea de mando o gobierno en la noción de *arkhé* se logra en el pensamiento

en ese lugar, el principio de mando se torna incuestionable, ya que no existe más allá de dicho principio una instancia justificatoria: la *arkhé* se autojustifica por sí misma al instaurarse autotéticamente como instancia a la cual todo tiende.

Al caracterizar Nietzsche la metafísica *árkhica* con el neologismo “monotonoteísmo”⁷ logra reunir, con gran ironía, el aspecto fundacional (el *theós* presente en todo sistema) con el valor acordado a la inmutabilidad del fundamento, que siempre es “monótono” ya que necesita permanecer en el modo de la mismidad, y para mantenerse como tal debe excluir y expulsar de sí la diferencia (o bien sintetizarla como negatividad útil a la mismidad). Con esto, estoy indicando que el principio fundacional opera como ley de la mismidad que en la autoafirmación de sí no puede hacer lugar a aquello que la “alter-a”: el otro, lo otro, los otros. Este principio se resume para Nietzsche en el término “Dios”, pero se explicita en otras nociones como Idea, sujeto, historia, etc. Las “sombras de Dios” aluden, justamente, a aquellos elementos que, una vez muerto Dios, ocupan su lugar: en esto queda claro que lo importante de la noción de Dios no es su “contenido” (ya sea como idea filosófica, ya sea como idea religiosa o moral) sino la función que cumple. Esto es lo que evidencia la idea de *arkhé* como *principium prínceps*, es decir, el lugar de autoridad ordenadora determinante del valor de todas las instancias que se consideran subordinadas. Por eso Dios es el padre, la ley y la “majestad”.

La secularización, entonces, supone la muerte del padre y de la ley, una suerte de vaciamiento de sentido que deja en orfandad al existente humano. Para Nietzsche, esta es la tarea de la filosofía crítica que aborda el nihilismo integral (Cragno-
lini 1998: 85 ss.), que intentará destruir a golpes de martillo a Dios y sus sombras, pero sabiendo que los hombres “necesitan venerar” y rendir pleitesía a un principio superior que pueda dar sentido a sus pensamientos y acciones. El problema con este principio es que genera un mecanismo por el cual toda

aristotélico, cuando Aristóteles comprende a la naturaleza de manera cinética y acude, entonces, a la teoría de las cuatro causas.

⁷ El uso del término “Monotono-Theismus” aparece en *Götzen- Dämmerung*, KSA 6: 75, en *Der Antichrist*, § 19, KSA 6: 185, y en uno de los fragmentos póstumos de 1888, *NF-1888*, 17[4], KSA 13: 525 (todos en Nietzsche 1980).

negatividad o rechazo es absorbido como parte del sistema, como alteración (anomalía) que, al ser redimida y reconciliada, vuelve a formar parte de lo mismo. Esto es, de algún modo, lo que evidencia la idea antes aludida de *kenosis* del cristianismo: el ateísmo es una etapa (Cristo debe vaciarse de lo divino) que ha de ser “superada” en una instancia más alta que la niegue en cuanto negatividad y pueda absorberla en una modalidad que la asimile (Cristo que ha redimido a los hombres de su culpa en su “pasaje” por la tierra y “retorna” a lo divino).

La secularización supone, entonces, continuos procesos de ausencia y vaciamiento de sentido, y el recubrimiento de dicha ausencia o vacío de significación con otros sentidos. Estos otros sentidos suelen convertirse, a su vez, en sentidos *árkhicos* o fundacionales y se produce ese proceso que Nietzsche caracteriza como el “olvido” de las creaciones conceptuales: se enaltece como “descubrimiento” lo que ha sido una creación “humana, demasiado humana” y se le da rango de “origen”. La tarea de la filosofía del martillo consiste, justamente, en hacer visible el carácter de “insignificante” de todo origen pretendidamente superior.

El sujeto en el lugar de Dios

A veces se señala que la secularización es el proceso por el cual los hombres dejan de creer en Dios y se “liberan” de toda instancia superior, asumiendo su “propia” humanidad (su subjetividad) como lugar de validación de toda supuesta verdad. Sin embargo, para Nietzsche el sujeto no es más que otra sombra de Dios, porque ocupa su lugar en la época moderna. De modo tal que el “individuo” liberado de los dogmas, creencias, prejuicios, suele transformarse en nueva instancia fundacional, y eso es lo que ha acontecido en el pensamiento moderno.

Ahora bien, en la época contemporánea postnietzscheana se ha criticado profusamente al sujeto como tal instancia fundacional; sin embargo, el sujeto no es más que una presuposición: como señala Jean-Luc Nancy, el sujeto se ha propuesto, en la tradición metafísica, como la suposición de sí mismo o como la sustancia presupuesta por los accidentes, pero que no supone

nada (antes de ella misma). En el primer sentido, sujeto y sí mismo (*autós*) son casi la misma instancia: quien se coloca en el lugar del sujeto se auto-presupone como tal, es decir, se precede a sí mismo. Por eso el sí mismo filosófico “está siempre más allá de lo que es, pues precisamente puede y debe volver siempre al infinito de su presuposición” (Nancy 2017: 52). En otras palabras, no está nunca presente a sí mismo: pre-supuesto o post-supuesto, el presente siempre se le escapa. Sin embargo, el sujeto moderno se presenta como el constantemente presente a sí: la crítica a la metafísica de la presencia parte de la idea de esta presencia a sí, que Nancy indica como “falta de presencia efectiva”: “A título de presuposición, el sujeto no es nada más que la infinita identidad de una precedencia que se traspone en la infinita identidad de una sucesión” (2017: 52). Es un sujeto siempre advenido y siempre por venir: esta condición dificulta su autoasumido carácter de “fundacional”.

Las críticas al sujeto desarrolladas por Nietzsche y por Freud, según la cuales los caracteres de permanencia, identidad y estabilidad no son más que una ilusión, evidencian, tanto como la posición metafísica de auto-presuposición, que el sujeto es una forma vacía. Por ello, la temática del “fin del sujeto”, según Nancy, remite a la imposibilidad de agregar nada al sujeto hegeliano: es una problemática cumplida, y con su cumplimiento sale a la luz “el abismo de la presuposición” (2017: 53). En este punto Nancy recuerda los dos sentidos de la palabra “abismo” en francés (*abyrne* y *abîme*): el término de la heráldica (*abyrne*) remite al centro de un escudo, donde se solía colocar un escudo más pequeño; mientras que, en otro sentido, *abîme* se refiere a profundidad, por ejemplo, la del mar. Estos dos sentidos permiten pensar que el sujeto hegeliano es tanto consistencia consigo mismo como precipicio de su relación consigo: la doble lógica del abismo muestra al sujeto encerrado en sí mismo (en su centro, en su corazón, *abyrne*) pero también en la caída por fuera de sí.

Teniendo en cuenta lo antes afirmado en torno a la *kenosis* del modo en que lo interpreta Hegel y desde el Viernes Santo especulativo, sería necesario indicar que, más allá de los intentos reapropiativos del vacío en la idea de totalidad, esta idea está habitada por un principio de ruina que la hace “resistente”

a la reapropiación. La secularización, exhibiendo la vaciedad de sentido del centro fundacional, patentiza también la necesidad “humana, demasiado humana” de recubrimiento del vacío. Por ello Nietzsche advierte que hay que desasirse de todo, incluso del propio desasimiento (*Loslösung*). En la cuarta parte de *Así habló Zarathustra*, la sombra lo indica de manera muy clara: se presenta como caminante, sin meta y sin hogar, siempre en trayecto, que sigue a Zarathustra. Su figura se delinea como la de los espíritus libres del “Prólogo” a *Humano, demasiado humano*: transgresora, errante, ha perdido la fe en todas las palabras y todos los valores, y por ello ha aspirado a lo prohibido desde el “Nada es verdadero, todo está permitido” (Nietzsche 1980, *Za*, *KSA* 4: 340): derribando imágenes, creencias, verdades, ha quedado errante, sin hogar, estando en todas partes y en ninguna, siente el “en vano” del escepticismo pesimista. Y Zarathustra le advierte que el peligro del errante sin meta es el de caer en los límites de una fe más estrecha, por la necesidad de seguridad: de allí la consigna señalada más arriba, indicando que es necesario desasirse de todo, incluso del propio desasimiento, que podría llegar a convertirse en “nueva fe”.

Un nosotros sin Dios, sin patrón y sin soberano

Los cantos de Maldoror evidencian uno de los dilemas del hombre secularizado: si nos liberamos de todo Dios, de todo patrón y de todo soberano, ¿podremos pensar en un nosotros? La lucha de Maldoror con Dios considera al humano como una creación fallida, por ello, es mejor no pensar en Dios y hacerse cargo, por mano propia, de la justicia. El cuarto canto lo realiza “un hombre una piedra o un árbol” (Lautréamont 1868: 80) que patentiza el horror que produce el existente humano, caracterizado como “enfermedad”: sentado en un mueble informe por cuatro siglos, como un cadáver que ha echado raíces en la tierra y cuya columna vertebral está atravesada por una espada, se halla habitado por diversos parásitos y animales en distintas partes de su cuerpo. Esa espada, según narra, se la incrustó el hombre al saber que había decidido vivir inmóvil y en la enfermedad hasta vencer a Dios, pero nadie logró extraerla: “Los

atletas, los mecánicos, los filósofos, los médicos han probado, sucesivamente, los más distintos métodos. ¡Ignoraban que el mal que el hombre hace no puede ya deshacerse!” (Lautréamont 1868: 89). Por ello el narrador advierte que el hombre no tiene salvación: es que, como decía Zarathustra, él mismo es la enfermedad (Cragnolini 2016). Para Maldoror, la creación de los humanos fue una “payasada” divina poco entendible, ya que pobló la tierra del mal que es el hombre mismo; entonces, de alguna manera, él lleva al límite y a la transgresión, con sus actos, la idea de lo humano, el supuesto carácter superior espiritual del existente humano con respecto al resto del universo. Si el concepto de Dios está en crisis, y si el concepto de lo humano, en cuanto producto divino generador de males también, más allá de la posibilidad del crimen sin punición,⁸ ¿cómo es posible pensar la existencia?

En otros términos, ¿cómo pensar un nosotros sin idolatrías de lo divino, del yo y del Estado? El proceso “secularizador” de inicios de la modernidad condujo, de algún modo, a la idolatría del yo desde la asignación del lugar de fundación al sujeto, y la articulación de la política en torno al individuo y sus propiedades: la constitución de la sociedad civil en el derecho moderno evidencia esa defensa de lo propio, comenzando por el “propio” cuerpo (que se sustrae al ejercicio de la venganza “por mano propia” depositando ese “derecho” en el soberano) y siguiendo por las propiedades que deben ser preservadas y cuidadas por la instancia de la ley. Frente a este modelo de defensa primordial del individuo, el comunismo intentó pensar un nosotros y una defensa de lo colectivo, pero generó, para dolor de los intelectuales que depositaron sus esperanzas en él, una idolatría nueva, la del Estado.

Las idolatrías (del yo, del Estado, del líder) hacen patente que la política, vaciada de significación en la secularización, tiende siempre nuevamente a devenir teología, a instaurar una figura *árkhica* como centro del sistema organizador de lo colectivo. El problema de tal figura teologizada es que opera con una

⁸ Esta es la posibilidad que señala Dostoievsky con la figura de Raskólnikov en *Crimen y castigo*, y que responde al planteamiento del gran inquisidor en *Los hermanos Karamazov*: sin Dios, sin ley, sin padre, todo es posible.

ontología de guerra: el principio fundacional ha de ser único, idéntico y “lo mismo” para garantizar el orden del sistema, por lo tanto, todo aquello que desafía esta mismidad (lo diferente, lo anómalo) debe ser suprimido como peligro para el sistema.

Nancy cita una expresión de *El túnel* de Sábato, que señala que el mundo no tiene sentido y que por eso se desarrolla siempre de nuevo la inútil comedia de nacer, crecer, sufrir, enfermarse y morir en un planeta minúsculo (2010: 20). Sin embargo, acota Nancy, Sábato escribe, y la literatura es una apertura de sentido. Si nuestras existencias (tanto las humanas como las de los otros vivientes y los elementos como el aire, el alimento, etc.) están arrojadas sin razón alguna a través del vacío que nos mantiene juntos, lo que se da es un mundo de reenvíos (*renvois*, Nancy 2010: 22) y relaciones, pero ese mundo ya no reenvía a nada: no hay sentido del sentido. Derrida utiliza el término “envíos” (1980: 8 ss.) y lo piensa en términos de “destinerrancia” (1987: 23), y Nancy retoma esta idea (2010: 27) para dar cuenta de este mundo conformado por reenvíos de existencia sin destinación, fortuitos, contingentes, que se sostienen en la nada de finalidad, sustancia, cumplimiento: no hay necesidad metafísica, pero esa ausencia es la que nos compromete.

Frente a la existencia identitaria y cerrada en sí, para Nancy (1996) lo que existe co-existe, por ello el ser es singularmente plural y pluralmente singular. Por eso, sin Dios, sin patrón y sin soberano no es una consigna libertaria, sino la afirmación de que la comunidad no tiene contenido (no hay imagen que recubra el vacío de sentido); es básicamente el “con” desprovisto de sustancia. ¿Será posible pensar la soberanía como la nada del “con”? En este sentido, Nancy (2003) trata de repensar la soberanía casi en un sentido batailliano (soberanía de nada). La comunidad de Nancy es la de los singulares-plurales que comparten la ausencia (de contenido, de atributos) y la imposibilidad de acomodarse en torno a una unidad: es la simple exposición de los cuerpos. Desde allí es posible pensar ese “nosotros” que es el lugar de la política en un mundo que asume la vaciedad de sentido y la no necesidad de recubrir ese vacío con nuevas identidades que se cierran (porque el peligro del cierre es la generación de idolatrías).

Secularización y resto

La secularización hace patente que el vínculo con las totalidades es, por lo menos, paradójico. Toda la “historia de un error” que narra Nietzsche señala esa continua tendencia a la totalidad y el desgarramiento que, no soportando la escisión, genera nuevas totalidades. Kant lo veía claramente en la idea de “metafísica natural”: cuando tenemos seguros los dominios del conocimiento, cuando la isla del entendimiento se nos torna un ámbito desde el que podemos indicar la posibilidad de la experiencia y el conocimiento, el “mar proceloso” más allá de la segura isla, nos tienta (Kant 2007: 329). Y esa tentación para ir más allá de los límites del conocimiento, que es una tendencia del existente humano que obedece a una “metafísica natural”, comete el error de considerar que allí, en el mar tempestuoso, es posible alcanzar conocimiento. Genera así entidades metafísicas, que el entendimiento cree alcanzar, con los consiguientes sistemas de filosofía dogmática, que afirman conocer lo que sólo se puede pensar. La tendencia a la totalidad torna a la metafísica en representante de lo inaccesible y le otorga, entonces, ese aspecto de autoridad que coloca al fundamento en la cima de la pirámide de lo que es. Esto supone una relación sacrificial con la diferencia, que es admitida en cuanto puede ser reconvertida y reciclada como “parte” de la totalidad que vuelve a existir sin escisiones, sin fisuras, unificada y reunida en torno a sí.

Retomando algunos sintagmas y motivos blanchotianos, se podría señalar que las filosofías deconstructoras de las totalidades permiten un pensamiento del *sans* (sin), del *presque* (casi), del *peut-être* (quizás, o *vielleicht* nietzscheano), de lo indecible (derridiano): nociones todas que tienden a evitar los cierres totalizantes. Todos estos motivos señalan un pensamiento del resto: de aquello que opera como “principio de ruina” de las presuntas totalidades, impidiendo la totalización. Ante el vacío de significación, la idea de resto resiste al recubrimiento con nuevas identidades y patentiza esa ausencia que atraviesa todo intento de sutura o cierre de las heridas, y que dificulta dicho cierre. Si asumimos que todo está atravesado por la ruina (*ruinance*, Derrida 1996: 58), que existimos en la “nada de sentido”,

la restancia da cuenta del modo de ser y estar en un mundo secularizado, que no puede admitir ni a Dios ni a sus sombras como nuevas verdades,⁹ por esa tendencia a la totalización y al carácter último y definitivo que suele derivarse en ontologías de guerra.

En su debate con la filosofía analítica, Derrida indica la diferencia entre permanecer y restar: mientras que la idea de permanencia supone “una noción de significación estabilizada” (1990: 102), el resto es del orden de lo no-presente. Para que exista identidad y cierre se torna necesaria la permanencia, modo de ser de la sustancia: por eso, de alguna manera, el resto “no es” sino que “se da”, es del orden del don: “como restancia sin memoria, sin permanencia y sin consistencia, sin substancia ni subsistencia” (1991: 187)

Se trata de habitar el vacío sin resignificarlo, de una lógica no atributiva, del orden de lo que Nietzsche ha caracterizado como “desasimiento”. Antes mencioné la idea de *kenosis*, y Nancy señala que el cristianismo es el momento de ocultamiento de Dios (2010: 45): al descender y vaciarse, Dios se borra a sí mismo: “en este ocultamiento es, pues, huella, vestigio impalpable, imperceptible de lo divino vaciado, abandonado” (2010: 46). Por eso el hombre es el signo del abandono de lo divino, y el ocultamiento de Dios es el sentido del mundo, el vaciamiento de todo Nombre que quisiese nombrar lo divino.¹⁰ En ese sentido, para Nancy el dios cristiano es ateo: si la trinidad es relación y soplo del espíritu, el Dios cristiano es deposición de Dios (2010: *ibídem*).

Ubicarse kenóticamente en el mundo secularizado implica no “superar” el Viernes Santo especulativo en instancias de reconciliación y reconciliación, sino habitar la vaciedad de significación, asumir la escisión (la no totalización, la pérdida de la unidad con las totalidades justificadoras y consoladoras). Esa es

⁹ Esto no significa que no se pueda pensar en sentidos y significaciones, pero esos sentidos se asumen con carácter provisional: es la idea de ficción en Nietzsche (Cragolini 1998:121 ss.)

¹⁰ Recordemos la narrativa de la torre de Babel (*Génesis* 11, 1-9), con un Yaveh molesto ante la erección de una torre que mostraría la capacidad del humano de alcanzar las alturas, y vociferando su nombre por encima de todos los otros nombres, produciendo la confusión de las lenguas.

la condición trágica de la existencia: el poder vivir en un mundo sin Dios (sin *arkhê*), la permanencia en el Gólgota sin resurrección posible y sin retorno al origen (tranquilizador, sanador de las heridas). ¿Cómo pensar un nosotros, entonces, desde esa condición trágica?

Creo que es posible pensar en términos de “comunidad del resto”, entendiendo por tal la comunidad de los existentes exiliados de todo sí mismo y de toda propiedad que, asumiendo el desierto del sinsentido, asumen también que el existir habita en la herida de la escisión y que esa herida “no sana”. La idea de comunidad del resto supone un vivir y un pensar desde la orfandad de las grandes totalidades, lo que permite la resistencia (resistencia) al pensar y al vivir que anhela el cierre, la sanación, la redención reconciliatoria. Ese “nosotros” frágil, vulnerable, es el desafío del pensar contemporáneo, que asume la secularización como *via crucis* sin retorno al origen sanador.

Esa comunidad del resto en su fragilidad se nos patentiza cada vez que estamos despidiendo a alguien que amamos y ha muerto. Saludando en su tumba a ese existente con el que hemos compartido un trayecto de la existencia, se torna pregnante el abismo de la falta de sentido, el ejercicio no consolador ni sanador de la visita al que ya no está. Nancy señala que “la tumba no es un pasaje, es un no-lugar que abraza una ausencia” (2005: 151). El saludo a quienes están muertos “*suscita* esa turbación extraña de atravesar la vida para nada, pero no exactamente a pura pérdida” (Nancy 2005: 153).

De algún modo, vivir en el mundo secularizado implica ese “atravesar la vida para nada”, pero en las comunidades de resto (que somos) compartimos la fragilidad y la vulnerabilidad de esa ausencia de significación con las otras formas de vida, humanas y no humanas, que conforman el sentido del mundo: desolados, sin consuelo, pero celebrando la simple existencia, tejemos el nosotros en el vacío de Dios.

Bibliografía

- Borges, Jorge Luis (1974). *Obras completas 1932-1972*, Buenos Aires: Emecé.
- Cragolini, Mónica B. (1998). *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires: EUDEBA.
- ___ (2007). *Derrida, un pensador del resto*, Remedios de Escalada: La Cebra.
- ___ (2011). “Nietzsche como pensador do resto: uma travessia pelos cinco prefácios para cinco livros já escritos” en: Ivo Da Silva Júnior (org.), *Filosofia e cultura. Festschrift em homenagem a Scarlett Marton*, San Pablo: Barcarolla, 75-114.
- ___ (2016). “Esa enfermedad en la piel de la tierra que es el hombre”, *Estudios Nietzsche*, 16: 13-25.
- Derrida, Jacques (1980). *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris: Flammarion.
- ___ (1987). *Feu la cendre*, Paris: Des Femmes-Antoinette Fouque.
- ___ (1990). *Limited Inc.*, Paris: Galilée.
- ___ (1991). *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris: Galilée.
- ___ (1996). *Apories. Mourir, s'attendre aux “limites de la vérité”*, Paris: Galilée.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden, Band 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ___ (2007). *Fe y Saber*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- ___ (2018). *Filosofía de la religión. Últimas Lecciones*, ed. y traducción de R. Ferrara, Madrid: Trotta.
- Kant, Immanuel (2007). *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires: Losada.
- Lautréamont, Comte de (1868). *Les Chants de Maldoror*, accesible en: http://www.poetes.com/textes/lau_mal.pdf, acceso 23/11/2019
- Law, David R. (2013). *Kierkegaard's Kenotic Christology*, Oxford: Oxford University Press.
- Nancy, Jean-Luc (1996). *Être singulier pluriel*, Paris: Galilée.
- ___ (2003). “*Ex nihilo summun* (Acerca de la soberanía)”, *La creación del mundo o la mundialización*, trad. P. Pereira Velamazám, Barcelona: Paidós, 121-143.

- ___ (2005). *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris: Galilée.
- ___ (2010). *L'addoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Paris: Galilée.
- ___ (2017). "Alguien", *¿Un sujeto?*, trad. L. F. Alarcón, Adrogué: La Cebra.
- Nietzsche, Friedrich (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlín, Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag (se cita en el texto con la sigla estipulada por la edición crítica, seguida de KSA, volumen y número de página).
- Schürmann, Reiner (1982). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris: Seuil.