

UNA PALABRA DE CUATRO LETRAS

Alain de Benoist

Traducción de José Antonio Hernández García

1

«Dios» es una palabra. Esta palabra se compone en español de cuatro letras –dos vocales y dos consonantes: «d-i-o-s»; y de tres vocales y una consonante en francés: «d-i-e-u». Tiene un femenino («diosa») y un plural («dioses»). En el sistema de las lenguas indoeuropeas, el término designa a los seres superiores a los que el hombre rinde culto. La designación común más antigua –tanto por su forma como por su contenido– es «*deyw-o-*», cuyo sentido exacto es «el del cielo diurno» y, por extensión, «ser brillante, luminoso». Dicha designación remite al estadio de la «religión cósmica» de los indoeuropeos. La volvemos a encontrar en el sánscrito *dyaus*, en el hitita *sius*, en el adjetivo griego *díos*, en el lituano *dievas*, en los nombres de Zeus y de Júpiter (Iuppiter), etcétera. Otras designaciones son más recientes, como la del eslavo «*bogu-*», que resulta de un préstamo del iraní, o el germánico «*guda-*» (cfr. alemán *Gott*, ing. *god*, dan. *gud*). Este último término, cuyo género neutro, es incompatible con la designación directa de las divinidades personales; probablemente es un adjetivo derivado de «*ghew, verter-*», con el posible sentido de «libación». El griego «*theos*» es igualmente una designación indirecta, quizá como «destino».

Los dioses en el espacio indoeuropeo son, a la vez, fuerzas, poderes y figuras ejemplares. Ninguno de ellos tiene sentido por sí mismo; su sentido proviene de las relaciones que hay entre ellos. No hay razón para creer en su existencia si no es para despertar a su presencia. No dispensan verdades sino certidumbres. Se dejan sentir, pero no se muestran. Son radicalmente distintos a los hombres, pero los hombres no lo son para los dioses. Hacen tangible la solidaridad de todo lo que es, en todos los niveles y en todas las dimensiones de lo real, pero tampoco se confunden con el mundo. No son el «valor supremo», sino aquello por lo cual cualquier cosa vale.

La Biblia ignora absolutamente la existencia de un «dios». Conoce un éter supremo, «El», al que atribuye tres designaciones diferentes: Eloha o Elohím ('LHYM), Adonai y IHVH (YHWH), a veces abreviado como Yah o Yahu. El sentido de «El», que pertenece al vocabulario común de los pueblos semíticos, es aún controvertido. Elohím, que representa un plural, es la forma más empleada en la Torá. Designa con frecuencia al ser supremo en sus manifestaciones y lo hace el creador del mundo.

Adonai es el plural de Adon, «Amo». Los Setenta lo han traducido por «*Kyrios*, Señor». IHVH es una fórmula sagrada, el Tetragrama impronunciable, que corresponde al Elohím de los ancestros de Israel (Éxodo 3, 13-15). Contiene todas las formas modales activas del verbo «ser» (HYH)¹. Los sustitutos reverenciales como Yahvé (lahvé, Yahveh) o Jehová son intentos modernos por restituirlo.

El ser supremo del que habla la Biblia es evidentemente distinto de los dioses del espacio indoeuropeo. Es un «Dios» moral, un «Dios» creador, un «Dios» que se revela históricamente, y cuya relación con el mundo implica un principio y un fin absolutos en este mundo. La teología cristiana clásicamente lo define como un ser personal de una infinita perfección que ha creado todo lo que existe a partir de la nada (sin que se confunda con su creación), y que invita al hombre a «salvarse» respetando sus «mandamientos». Características todas perfectamente ajenas a los dioses del paganismo.

En el paganismo, los dioses no se confunden con el Ser. No son la causa de todos los seres. Heidegger, con el mismo espíritu, dirá en 1951:

Ser y Dios no son idénticos, y jamás intentaría pensar la esencia de Dios en medio del Ser [...] Creo que el Ser nunca puede ser pensado como raíz y esencia de Dios, pero no obstante la experiencia de Dios y su manifestalidad, en tanto ésta puede encontrarse con el hombre, fulge en la dimensión del Ser, lo que no significa que el Ser pueda tener de ninguna manera el sentido de un posible predicado de Dios².

Con lo anterior, Heidegger quiere decir que es en el Ser que Dios puede venir, pero no llega como la última palabra del Ser. La teología cristiana, por el contrario, identifica al Ser con el Dios creador, y lo vuelve el fundamento primero e incondicionado, la causa absoluta e infinita de todos los seres³. Al hacerlo así, el cristianismo se condena al no poder desplegarse sobre el horizonte ontológico al que llama el misterio del Ser.

Las lenguas indoeuropeas no disponen, en rigor, de ningún término para designar al ser supremo del monoteísmo bíblico. Atribuir a éste la palabra «dios», adornado con una mayúscula y para colmo privado tanto de femenino como de plural, es una convención perfectamente arbitraria: allí donde se ha adquirido el hábito de leer «Yahvé tu Dios» (Dt. 18, 15), hay que leer en realidad, según el texto hebraico: «Yahvé Adonai, tu Elohím». Dicha traducción vacía la palabra «dios» de su sentido original para atribuirle otro. Crea la ilusión de que todas las religiones tienen un «Dios» y que no difieren más que por la manera de nombrarlo, disimulando de golpe el hecho de que mediante una misma palabra se designa a realidades totalmente diferentes. Quien quiera hablar de «Dios» debe estar consciente de esta ambigüedad.

2

Así como ni por un instante creo que «Dios» sea un término que tendría un equivalente en todas las religiones, tampoco creo que todos los sistemas de creencias sean «religiones», y menos aún que entre ellos exista una «unidad trascendente» que permitiría verlas mutuamente compatibles a partir

de un núcleo esencial común cuya identificación suministraría una estructura unificada de inteligibilidad a todas las creencias. Es, sin embargo, una tendencia sumamente extendida hoy considerar a «las religiones» como sistemas que se limitarían a aproximarse, por distintas vías, a una misma realidad fundamental. Todas las «enciclopedias de religiones» disponibles en el mercado se basan más o menos en este error de perspectiva, que consiste en establecer una categoría universal artificial («la religión»), para después enumerar y describir un determinado número de creencias, de reglas y comportamientos colectivos a la manera de ilustraciones para esta categoría.

La división de las «religiones» en politeístas, monoteístas, animistas, fetichistas, etcétera, no es menos convencional. El rasgo esencial del cristianismo no es el monoteísmo, sino la ideología de la separación (entre el Ser y el mundo, entre el mundo y el hombre, entre la inmanencia y la trascendencia, entre el alma y el cuerpo, entre lo temporal y lo espiritual, entre el ser y el devenir, etcétera.) así como el hecho de que la existencia de Dios aparezca como inseparable de la problemática universal de la salvación. Otra categorización consistiría también en distinguir, como irreductibles unas a otras, las religiones «nativas» (como el paganismo) y las religiones universalistas (como el cristianismo o el Islam). Ello permitiría explicar, dentro del judaísmo, el nacimiento del cristianismo a partir de la predicación paulina o del medio bautista.

El cristianismo nos ha acostumbrado a pensar que no hay religiones sin un Dios salvador, y que la moral no encuentra ningún verdadero fundamento que no sea religioso (Dostoievski hace decir a Karamazov: «Si Dios no existe, todo está permitido»). Ambas afirmaciones son erróneas, tanto una como la otra. El budismo se preocupa enormemente por la liberación del dolor que engendran los deseos y las pasiones (la «ilusión»), pero es fundamentalmente indiferente al problema de Dios: la ley del *karma* no tiene nada que ver con el juicio de una divinidad que vigila el comportamiento moral. Los dioses (*kami*) del shintoísmo parecen espíritus o fuerzas que acuerdan reconciliarse, pero no intervienen ni en la creación ni en la salvación. Los fieles a Confucio consideran sagrado el respeto por los ancestros sin que crean necesario especular acerca del mundo divino. Los pilares de su creencia son solamente el amor a los otros (*ren*) y la virtud (*de*). El jainismo no conoce a ningún dios que haya creado el universo o intervenido en la salvación de los hombres. El taoísmo hace del Tao un principio eterno que regula al universo, pero no tiene la menor relación con el Dios de los cristianos.

Incluso entre las religiones abrahámicas, es desde mi percepción un error creer que los judíos, los cristianos y los musulmanes profesan tres concepciones distintas de un mismo «Dios». La verdad es que no honran de ninguna manera al mismo Dios. Históricamente hablando, el cristianismo es una religión de reino, el Islam una religión de conquista y el judaísmo una religión de sobrevivencia. El cristianismo presenta además la particularidad de fundarse sobre el postulado de la existencia de un hombre (Jesús) de quien no sabemos nada. (El valor histórico de los evangelios es nulo, su valor literario lo es aún más, mientras que su valor espiritual es mediocre). En relación con el protestantismo, que es una religión de conciencia, el catolicismo reemplaza la experiencia escritural por la experiencia sacramental; implica así a la institución, y por consiguiente la exterioridad —en lo que es fundamentalmente mediterránea. Por lo que respecta al judaísmo, cuyo universalismo extiende y prolonga el particularismo, y no a la inversa, no es ciertamente una «religión» en el sentido que los cristianos dan a este término⁴. Ignorando la ortodoxia, que es muy importante en el cristianismo, es ante todo una ortopraxis, fundada en la observancia de los *mitsvoth*, orientada hacia

la separación y la selección y, a través de ellas, a la sobrevivencia. Ser judío es ser parte integrante del «pueblo santo» (*goi quadoch*) y del «reino de los sacerdotes» (*mamlé'het kohanim*). La pertenencia cuenta más que la creencia: en el cristianismo se puede ser creyente sin ser practicante; en el judaísmo, se puede ser practicante sin ser «creyente». El judaísmo rechaza además profundizar sobre el sentimiento, siempre más ligado a la naturaleza, y se dirige por principio a la razón. Se apega a cualquier precio a la vida, y recusa cualquier vínculo entre el culto y la muerte, y esto es por lo que rechaza el martirio o la idea de que la creencia tenga por finalidad aprender a morir, y únicamente admite que el «reino de los cielos» pueda venir sólo una vez que la humanidad se haya extinguido. No pone la salvación en otro mundo, pero desea «reparar» a éste (*tikkun olam*). Partiendo de esto, el «diálogo judeo-cristiano» no puede esclarecer nada.

Si las diferentes creencias no son sustancialmente ramas que nacen del mismo tronco, la propia palabra «religión», como categoría general, se vuelve problemática. Las explicaciones etimológicas solamente nos esclarecen el sentido de una palabra (*religio*) en el interior de un determinado sistema de lenguas. Pero no nos dicen nada de la significación exacta de los términos por los cuales podemos traducir esta palabra en otros sistemas. Ciertamente, siempre podemos definir a «la religión» en referencia a la «transcendencia», a lo «sobrenatural», a las «preocupaciones últimas», a la distinción entre lo «sagrado» y lo «profano», etcétera, pero dichas expresiones no permiten para nada comprender lo que realmente debemos entender por «religión». Decir que todas las religiones implican la creencia en una realidad trascendente en relación a lo vivido empíricamente no nos instruye acerca de esta realidad. Respecto de la observación exterior, ella nos permite definir las formas religiosas, pero ciertamente no nos permite comprender qué es «la religión» para quien no la considera precisamente como una creencia, sino como algo que orienta su vida.

La dificultad refuerza la ignorancia en la que nos encontramos para conocer con precisión el «hecho religioso». Los investigadores del siglo XIX (Muller, Tylor, Frazer, Spencer, Durkheim, etcétera) lo han intentado sin gran éxito. Las teorías que pretenden explicar «para qué sirve» un sistema de creencias o cómo «funciona» el hecho religioso no hacen más que replantear el problema. La disposición a creer en una realidad que sobrepasa la condición humana y que trasciende la existencia inmediata, disposición que además siempre se ha discutido, parece volver al hombre –definido así como *homo religiosus*– en un éter «naturalmente religioso». El hecho es que no se conoce período de la historia o del hombre donde no se haya expresado «religiosamente» –incluso aunque siempre haya habido si no incrédulos, al menos escépticos e indiferentes. Esto no significa que «la religión» sea una categoría significativa por sí misma, sino que la disposición a creer posee una dimensión bioantropológica distinta. Los sistemas de creencias pueden muy bien revestir formas similares, que remiten a lo que hay de antropológicamente común en la especie humana. Pueden influenciarse mutuamente, dando nacimiento a nuevos sistemas o a sincretismos diversos. Pero, en lo esencial, su contenido es esencialmente diferente. El cristianismo se ha apropiado de numerosas prácticas paganas, lo que no ha modificado sus apariencias externas, pero su núcleo kerigmático no es menos irreductible al paganismo. Un error corriente consiste en creer que se puede aislar un sistema de creencias de los datos antro-po-sociales. Separada de su matriz cultural, la «religión» se convierte en un conjunto abstracto de símbolos y mitos, de enseñanzas y ritos, que casi no tiene relación con lo que significa para aquellos que la viven en su existencia concreta. Tal es el principio mismo de la *conversión*. La idea subyacente es que se puede adherir (o hacer adherir) a

cualquier creencia sin tener que habituarla a la particularidad propia. La «religión» es en realidad indisoluble de un modo de vida general, de una manera de ver el mundo inherente a cada una de las culturas. La diversidad de las «religiones» remite a la diversidad de los pueblos.

3

El ateísmo es aún más absurdo que el teísmo: mientras que este último quiere mostrar una existencia absoluta, intenta probar una inexistencia absoluta, mientras que con pleno rigor solamente puede decir por qué las pretendidas pruebas de Dios no conllevan esa convicción. Fichte ya había demostrado que no se puede hablar de Dios mediante proposiciones existenciales. Por el contrario, la teología cristiana piensa en Dios en términos de sustancia, de la que se podrían afirmar algunos predicados (su bondad, su omnipotencia, su misericordia, etcétera). Dios se vuelve entonces inevitablemente en un objeto finito, lo que resulta contradictorio respecto de su definición. El Dios de los cristianos es un Todo Distinto sobre el cual, porque es Todo Distinto, no se puede decir nada. Pretender tener un discurso sobre Dios presentándolo como radicalmente diferente de todas sus criaturas es una empresa necesariamente vana. En el siglo IX, Escoto Erígena veía más justo aplicar a Dios la palabra «Nada». Desde este punto de vista, el Dios desconocido (e incognoscible) de la teología apofática tiene al menos para él el mérito de la coherencia. Un Dios «probable», es decir dependiente de la razón humana, no tendría en efecto ya nada de divino. Sin embargo, si no se puede decir nada de Dios, porque está más allá de cualquier dicho, es también absurdo negar o afirmar su existencia. Ser ateo, en este sentido, es permanecer prisionero todavía de la idea cristiana de que «Dios» se encuentra en el orden de algo que se demuestra falso o verdadero. Es una manera de negar a Dios quien siempre se mantiene como creencia revelada.

Pero el ateísmo ya está presente en la forma cristiana de concebir a Dios. «El golpe más áspero contra Dios –escribe Heidegger– no es que Dios sea tenido por incognoscible, que la existencia de Dios sea demostrada como indemostrable, sino que el Dios considerado real se haya erigido en valor supremo»⁵. Asimilar a Dios con el Ser, como «valor supremo», implica en efecto que no hay más verdad que el Ser. El Ser se vuelve objeto de la voluntad de poder del hombre como determinante de lo que vale. Se convierte a la vez en ser supremo, causa de todos los otros seres, en tanto la verdad queda subyugada, reducida al «bien» absoluto al que se supone que representa. La verdad, en otros términos, es transformada en valor. Sin embargo, lo que instituye como valor es por lo mismo arrancado del Ser. Cualquier posibilidad de encaminarse hacia la experiencia del Ser desaparece al mismo tiempo.

El ateísmo, en el sentido amplio del término, es un producto puro de la modernidad. Fenómeno post-cristiano, el cristianismo presupone que solamente en este último sentido encuentra las condiciones propias de su posibilidad. Contrariamente al paganismo, el cristianismo considera profano al mundo y a Dios como sagrado, de manera que establece entre ambos una distinción cualitativa infinita. Sin embargo, cuando Dios ha sido pensado radicalmente como el Dios cristiano es cuando puede ser radicalmente negado. Sólo al tomar con seriedad la trascendencia radical de Dios es que se hace posible la inmanencia radical de un mundo autónomo entendido como «mundo simple», despojándolo de cualquier dimensión sagrada, debido a una voluntad humana de

apropiación y de transformación orillada por una técnica que pretende «racionalizarlo», es decir, someterlo al principio de razón. Y es por lo que, a la inversa, no hay ateísmo propiamente hablando en el paganismo, sino solamente una eventual indiferencia ante el culto.

La relación del ateísmo moderno con el cristianismo es una relación de parentesco crítico. Antes de degenerar en simple materialismo práctico, el ateísmo moderno combatió al cristianismo con sus propias armas, comenzando por el primado de la razón. Condujo hasta su finalización el proceso de «desencantamiento del mundo» iniciado por la desacralización cristiana del cosmos. Bajó a la tierra las aspiraciones cristianas fundamentales (la felicidad reemplazando a la salvación, y el futuro al más allá), es decir, le opuso sus propios valores ya laicizados en lo sucesivo, pretendiendo hacerlos pasar como la clave de su bóveda: Dios. Como dice René Girard, la modernidad rechazó la tradición cristiana «en nombre de los ideales que acusa al cristianismo desconocer y que cree encarnar mejor que él». La modernidad, paradójicamente, opuso al cristianismo la pretensión de ser más cristiano que él: de serlo más racionalmente, más completamente, más inmediatamente.

4

La «historia de Dios» en el mundo occidental se puede resumir fácilmente. Primero, los dioses son reemplazados por Dios al término de una larga lucha de influencia de la que el cristianismo sale oficialmente como vencedor. El Dios cristiano pierde después progresivamente su credibilidad y se debilita su empresa. El Dios al que Nietzsche proclame «muerto» en 1886 no es otro que este Dios moral, el Dios de la metafísica occidental. Pero su muerte en la conciencia colectiva volvió desdichada a esta misma conciencia. El Dios «muerto» continuó inscribiéndose en un hueco, dejando una ausencia. Para colmar dicha carencia, la modernidad inventó una serie de sustitutos profanos (el Pueblo, la Nación, la Patria, la Clase, la Raza, el Progreso, la Revolución, etcétera) que, sin excepción, han revelado su ineptitud para servir de absolutos de recambio. Las esperanzas invertidas en la acción política (a la que se entra «como en la religión») no engendraron más que desilusión, desaliento y, a veces, horror. El fallecimiento de la esperanza revolucionaria en la salvación terrestre constituye el acontecimiento espiritual del fin de siglo. El nihilismo contemporáneo signa el fracaso de dichas tentativas de sustitución, sin que la antigua creencia haya sin embargo vuelto a ser posible.

La secularización marcó el final de la función estructuradora de la religión en el seno de la sociedad. Dotada desde entonces de un estatuto de «opinión» (una entre otras), la religión progresivamente se ha reducido a la esfera privada. Paralelamente, los sistemas políticos se han reorganizado sobre la base –ellos también– de una secularización de los conceptos religiosos (la «teología política»). Bajo la influencia de la ideología liberal, hemos asistido a la disociación de la sociedad civil y del Estado.

Aduciendo una cita (apócrifa) de Malraux, algunos creen dilucidar hoy día el anuncio de un «retorno de lo religioso». No creo para nada en eso. No asistimos a un «retorno de lo religioso», sino más bien al contrario, a la disolución cada vez más acelerada de cualquier forma de empresa religiosa sobre la sociedad. Esto es particularmente cierto en Europa, donde no percibimos en ninguna parte el más mínimo intento de reconstitución de un orden social orientado hacia los

principios de la religión. Pero esto incluso también en los países árabe-musulmanes por ejemplo, donde se interpreta como un regreso forzoso de lo religioso que depende sobre todo de su instrumentalización a través de la política. La ruidosa actividad de los «locos de Dios» («integristas», «ultra-ortodoxos», «fundamentalistas» religiosos) es, paradójicamente, fruto de su aislamiento creciente. El ímpetu de las sectas, por su parte, traduce solamente un malestar, una insatisfacción. De manera más general, el recurso de la pertenencia religiosa no es más que una manifestación, entre otras, de un vasto movimiento de arreglo de la subjetividad, que se expresa ante todo como una búsqueda de identidad. Como lo subraya Marcel Gauchet en su último libro, dicha tendencia procede «más bien de una adaptación de la creencia a las condiciones modernas de la vida social y personal que [por sí] no nos conduce a la estructuración religiosa de lo humanamente establecido»⁶. El error sería aquí confundir lo «religioso» con la simple creencia siempre presente, que eventualmente se puede reactivar pero cuyo estatuto ha cambiado profundamente. En la medida en que la vida pública será en lo sucesivo totalmente inmanente, y en donde ya no hay «política de Dios» posible, la creencia no es otra cosa que una opinión. Ya no tiene sentido colectivamente ni tampoco organiza a la sociedad. Es sólo un dato individual.

En cambio, el hecho nuevo es la aparición del individualismo público, o sea, un individualismo que no se contenta con estar encerrado en lo privado, sino que busca hacer un uso público de los derechos privados, es decir, obtener el reconocimiento político e institucional de lo que son los individuos en la esfera personal o civil. De allí la moda de las reivindicaciones tendientes a adquirir el reconocimiento público de las identidades sexuales, culturales, étnicas, lingüísticas, etcétera. Dicho fenómeno es significativo de un redespazamiento de la problemática de la identidad, no del «retorno a lo religioso».

La «religión» solamente puede tener sentido en tanto *in-forma* a la sociedad global, lo que exigiría que sus principios fueran compartidos por la mayoría o por todos. Desde hace mucho dejamos de estar allí. La Iglesia fue la primera víctima, pero también la primera responsable: la separación de lo temporal y lo espiritual que impuso causó su pérdida. La autoridad de las cleraturas laicas se colapsó a su vez. La política sólo propone una respuesta global, empezando por una respuesta a la cuestión del sentido de la existencia.

La autoridad pública es así «neutralizada» en el momento mismo en que, al hacer la «publicitación» de lo privado, se ve confrontada más que nunca por la demanda de sentido. El Estado ya no orienta nada; se limita solamente a garantizar la cohesión de todo en una sociedad definitivamente atomizada y que cada vez, más difícilmente, se puede lograr porque tiende a funcionar de acuerdo con el modelo de mercado, o sea bajo el horizonte ilusorio de la regulación automática.

El ateísmo se pierde en la medida en que Dios no se vuelve más que una cuestión de opción personal. La laicidad ya no tiene adversarios de su talla, y el cristianismo posmoderno ya no suscita las virulentas críticas que la Iglesia tenía que afrontar antes. Nadie está contra el Papa, a condición de que tampoco imponga reglas morales a nadie. Paradójica situación: por un lado, las iglesias se curan en salud, y por otro las asociaciones de libre-pensadores carecen ya de razón de ser. Tanto de una parte como de la otra, desaparecen los antagonismos. La indiferencia y la neutralización han reemplazado la toma tajante de posición. *Anything goes*.

5

No sé si las consideraciones anteriores son susceptibles de entrar al cuadro de la encuesta sobre Dios abierta por la revista *Eléments*. Añadiré algunas breves respuestas personales. ¿Confiere Dios un sentido al mundo? Sin discusión le da uno, pero es un sentido que no es el suyo. Un «mundo sin Dios» –eso quiere decir sin ese Dios– no estaría privado de sentido, sino en tanto reencuentra el suyo. Personalmente no he tenido ninguna experiencia de lo divino (soy lo contrario de un místico), y en cambio he experimentado el sentido de lo sagrado en cierto número de lugares privilegiados, desde Delfos hasta Machu Picchu. Para mí, lo sagrado es indisociable de un lugar. No me ato a ninguna religión y no siento la necesidad de ligarme a ninguna. Como tengo espíritu teológico, el interés que tengo en los sistemas de creencias es de orden puramente intelectual, es decir, vinculado a un deseo por conocer.

No tengo más estima por los creyentes que por los incrédulos, pero los que creen me parecen raramente dignos de fe. Soy hostil a cualquier metafísica porque, a diferencia de la ontología, no piensa en la diferencia entre el Ser y los seres y no le da a lo real más que un estatuto de existencia inferior. Soy ajeno a cualquier forma de mesianismo, a cualquier idea de redención y de salvación. Ni por un instante creo que la «religión» tenga que ver con la moral. La simpatía que experimento por algunas formas de pensamiento o de espiritualidad orientales no llegan a sobrepasar la exterioridad en la que me encuentro respecto de ellas. En el universo del paganismo, yo no soy un creyente sino un familiar. Encuentro placer y reconforto no mediante la revelación. Creo que el mundo es eterno e infinito. Y también amo esta frase de Nietzsche: «Es nuestro gusto el que decide ahora contra el cristianismo, no nuestros argumentos»⁷.

En un célebre pasaje, Heidegger escribe:

Es sólo a partir de la verdad del Ser que se puede pensar la esencia de lo sagrado. Y es sólo a partir de la esencia de lo sagrado que se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que debe designar la palabra “Dios”⁸.

En *Sendas perdidas (Holzwege)*, también escribe: «La aflicción en tanto angustia nos muestra el camino de la salvación. La salvación evoca lo sagrado. Lo sagrado religa lo divino. Lo divino aproxima a dios». Y también en *La poesía de Hölderlin*: «El hecho de que los dioses se hayan ido no significa que lo divino haya desaparecido del *Dasein* del hombre; quiere decir que reina justamente pero bajo una forma incompleta, una forma crepuscular y sombría y, sin embargo, poderosa». Esta incitación para reencontrar a dios –el «último dios», aquel que es a la vez el más nuevo y el más antiguo– a partir de la angustia por su ausencia me parece más actual que nunca. «Llegamos demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el Ser», dice también Heidegger. Eso está bien. La cuestión no es saber si «Dios» existe o no, sino si lo si divino se acerca o se nos escapa. Para mí, «Dios» no es, en sentido estricto, nada. Los dioses: la posibilidad de una presencia.

Notas

¹ Contrariamente a la designación indoeuropea del ser, el verbo hebreo *hâyâh*, «ser», señala un tiempo incompleto. Frecuentemente designa una existencia que se manifiesta mediante una actividad.

² «Séminaire de Zurich », en *Po&sie*, 13, 1980, p. 60.

³ Dicha idea tiene algunos antecedentes griegos (cfr. Plutarco, *De E apud Delphos*). Entre los griegos es al Ser a quien se le atribuyen todas las características de lo divino, mientras que en la metafísica cristiana es el Dios creador quien es considerado el Ser.

⁴ «El judaísmo no es una “religión”. Cualquier comparación entre el judaísmo y lo que los otros cultos consideran que conforma la esencia de su creencia es inadmisibile» (*Kountrass*, enero-febrero de 1999, p. 68).

⁵ *Chemins qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, 1958, p. 313. Existe versión en español: *Sendas perdidas* (*Holzwege*), trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1969, 311 pp.

⁶ *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, París, Gallimard, 1998, p. 247.

⁷ *Le gai savoir*, aforismo 132. Véase la edición en español: Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*; traducción y prólogo de Charo Crego y Ger Groot, Madrid, Akal, c1988, 327 pp. O esta edición más antigua: *La gaya ciencia*, trad. de Luciano de Mantua, Madrid, La España Moderna, [196-?], 334 pp. Existen muchas otras ediciones en español que sería largo enumerar.

⁸ «Lettre sur l'humanisme», en *Questions III*, París, Gallimard, 1966, pp. 133-134.