

Reflexiones en tres tiempos sobre las (no) revelaciones de Dios

PRIMER TIEMPO. DIOS SE REVELA EN LO SAGRADO

*M*ircea Eliade fue uno de los más importantes estudiosos del siglo XX de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano; la importancia de su obra radica, entre algunos otros aspectos, en la defensa de que, en medio de nuestro tiempo vacío, lineal y carente de sentido, se despliega ocasionalmente un tiempo sagrado que nos remonta al momento mismo de la creación del mundo, del gesto divino que dio lugar al universo. El espacio sagrado o religioso deja de ser homogéneo, rompe con la monotonía del espacio lineal de la física clásica y nos instala en un tejido discontinuo, lleno de lugares prohibidos que nos demandan, ante todo, una distancia reverencial.

Eliade está convencido de que el hombre moderno, al contrario del hombre arcaico, vive en un tiempo irreversible, vacío de sentido y carente de fundamentos; es decir, únicamente vive el tiempo a través de la *historia*, vorágine lineal e irreversible: “el hombre arcaico [...] intenta oponerse, por todos los medios a su alcance, a la historia, considerada como una sucesión de acontecimientos irreversibles, imprevisibles y de valor autónomo” (Eliade, 2001: 107). El hombre moderno imagina que a cada paso inaugura algo inédito, algo que rompe amarras con todo lo pasado,

algo irrepetible, sin parangón con lo acontecido; frente a tal postura, en el hombre arcaico y proclive a lo sacro se distingue un convencimiento de que cada gesto es la *repetición* de un acto mucho más fundamental, de un rictus primigenio y fundador de toda la actividad humana: la imitación de un arquetipo.

Estamos, así, frente a dos maneras distintas de concebir el tiempo y el espacio: una profana y otra sagrada. La primera no sólo privilegia la novedad, también la individualidad, pues quien crea y hace es un individuo con nombre y apellidos; por el contrario, en la segunda, los actos sólo son reales en la medida en que imitan un arquetipo, en que recrean un gesto realizado en el origen de los tiempos, pues la realidad se adquiere exclusivamente por repetición: todo aquello que no recrea un modelo ejemplar está desprovisto de sentido, de realidad.

El hombre arcaico sólo se reconoce como real en la medida en que puede perder su individualidad en la repetición de un acto fundamental. En la mentalidad arcaica lo individual se disipa en lo ejemplar; el individuo se diluye en lo que sólo es pretexto para revivir un acto primordial, un arquetipo: la creación del mundo por los dioses, la lucha del bien contra el mal, etcétera. Para Eliade es a través de este regreso, de esta repetición de los actos de otros (dioses, primeros hombres, primeros héroes), que el hombre primitivo —al igual que el hombre religioso— se opone al tiempo y al espacio profano, trata de soportar su vaciedad, su falta de sentido. El regreso del gesto primigenio se nos presenta principalmente como *hierofanía*, como una verdadera manifestación de lo sacro; así, Dios se manifiesta en lo sagrado, y éste se abre a nosotros a través de los gestos y ritos que reactualizan los actos originales.

El tiempo sagrado “es el tiempo del origen, el instante prodigioso en que una realidad ha sido creada, o se ha manifestado

plenamente por vez primera, el hombre se esforzará por incorporarse periódicamente a ese tiempo original” (Eliade, 1998: 62). Pero sería artificial establecer una escisión absoluta entre lo sagrado y lo profano; ambos turnan sus tiempos: la duración profana se suspende de vez en cuando, aun en nuestras sociedades seculares, para dar paso a lo sacro (ahí están los rituales ligados con el año nuevo; rituales que renuevan, de alguna forma, el inicio de los tiempos, la creación del mundo, el paso del caos al cosmos).

Los ejemplos a los que recurre Eliade son cuantiosos: en muchos rituales de año nuevo se recrea tanto el estado amorfo del caos antes de la creación, por medio de fiestas u orgías, por ejemplo, como la creación del universo a través una *hierogamia*, la unión del rey con una mujer para repetir el momento cuando el cosmos fue engendrado. En el año nuevo babilónico se recrea la lucha entre Marduk y Tiamat (monstruo marino



La Cotmem 66, octubre-diciembre 2007

que apela a lo amorfo, al caos antes de la creación); la victoria del primero sobre el segundo significa el proceso doloroso por el cual lo informe da paso a la forma, el caos al cosmos. En todas estas representaciones, el hombre arcaico o religioso logra desprenderse momentáneamente del peso de la historia, logra reconstituir el tiempo sagrado.

Lo peculiar de la experiencia arcaica del tiempo y del espacio es que éstos, lejos de ser homogéneos o absolutos, se hacen discontinuos, presentan escisiones y roturas: un espacio sagrado no puede transitarse de la misma manera que un espacio profano; de igual forma ocurre con el tiempo sagrado, éste se desprende de toda obligación a seguir *la flecha del tiempo*, se rebela a ser sometido a lo lineal e irreversible. Así, en todo gesto arquetípico, por ejemplo en los rituales que imitan la creación del mundo cada año nuevo, el tiempo del ritual es el tiempo de la creación misma, del primer acto; tales actos se realizan, así, *in illo tempore*: “En la medida en que imita a los dioses, el hombre religioso vive el tiempo del origen, el tiempo mítico” (Eliade, 1998: 80); es decir, el tiempo sagrado cancela el tiempo profano. El hombre es, así, transportado a la época mítica en que el primer gesto ocurrió.

Valdría la pena preguntarnos, ahora, ¿en qué momento abandonamos tal concepción del espacio y del tiempo?, ¿cuándo los hombres rompieron amarras con lo arquetípico? Para dar una respuesta justa a tales cuestiones, es preciso aclarar que para Eliade el hombre moderno no ha abandonado del todo tal experiencia espacio-temporal: en ocasiones nos atrevemos a desafiar el vacío de la historia y su amenazante irreversibilidad. Con todo, lo único que le resta al hombre moderno para hacer frente a la historia —es decir, a nuestra concepción lineal y carente de sentido del tiempo— es la religión. Eliade no vacila en afirmar que el cristianismo es la religión del hombre moderno, “del hombre caído en desgracia”, que incapaz de actuar arquetípicamente sólo puede asirse de la fe para dar sentido a lo que le acontece, la catástrofe, la enfermedad, la pérdida.

Así, a diferencia de la mentalidad arcaica, que privilegia una visión cíclica del tiempo y que, por ello, dota de sentido a todo hecho en tanto repetición, en tanto parte de un ciclo, el cristianismo introdujo una dirección temporal irreversible en la cual la redención, si ha de tener lugar, sólo podrá esperarse al final de los tiempos; es decir, sólo la fe en la redención, en la segunda venida de un salvador, rescatará a los hombres de la historia, al darle un sentido final. De tal suerte, mientras el hombre arcaico se opone a la historia gracias a una visión reiterativa del tiempo, al eterno retorno, el cristianismo deja tal redención para el final y genera una verdadera visión escatológica: será en el fin de los tiempos que todo sufrimiento y martirio encontrarán su sentido y recompensa.

No es que para Eliade el cristianismo sea totalmente refractario a los arquetipos y a la concepción cíclica del tiempo, pero habría que reconocer que, dentro de tal perspectiva religiosa, la necesidad de ambos asideros ha sido debilitada; frente a éstos, la fe es ahora la única vía para soportar la historia: “Desde la ‘invención’ de la fe en el sentido judeocristiano del vocablo (o sea el de que para Dios todo es posible), el hombre apartado de los arquetipos y de la repetición no puede ya defenderse de ese terror sino mediante la idea de Dios” (Eliade, 2001: 81); un Dios que interviene en la historia y la encamina hacia su desenlace, hacia adelante, sin posibilidad de regreso. Por tal, lejos de pensar al hombre moderno como ser secular, Eliade no podría explicarlo sin su liga profunda con la religión. Sin la fe, como último refugio del hombre moderno frente a la vorágine de la historia, sólo restaría la desesperación, el nihilismo.

Por último, aquello que para los fines de este texto resulta fructífero es resaltar que, aunque lo profano y lo sagrado son dos categorías que de vez en cuando se turnan para permitirnos otra manera de experimentar el tiempo y el espacio y, con ello, dar otro sentido a nuestra existencia, son dos ámbitos —al menos en la obra de Eliade—



que están nítidamente separados: o se vive en el tiempo profano o se accede, al menos momentáneamente, al tiempo sagrado. Otra manera de expresar tal dicotomía sería decir que mientras Dios se manifiesta en lo sagrado no lo hace en lo profano. Valdría la pena cuestionar ahora —ante la infinita maraña que construye el espíritu humano en su búsqueda inagotable de sentido frente a los avatares de la existencia— si en ocasiones los límites nítidos entre lo sagrado y lo profano logran desvanecerse, confundirse o hacerse ambivalentes, al menos momentáneamente.

SEGUNDO TIEMPO. DIOS SE REVELA EN LO PROFANO

En la antigua Roma se celebraba periódicamente una festividad conocida como “las saturnales” o “fiesta de los esclavos”, pues en ellas los esclavos obtenían favores que en circunstancias normales les estaban negados —raciones mayores, tiempo

libre—. La festividad tomó un claro tono carnavalesco y pagano, ya que en ella era permitido invertir los roles sociales: el esclavo podía actuar como señor y viceversa; lo prohibido se hacía permitido. Como lo menciona Bataille, durante dichas fiestas quedaba suspendida la vigencia de la prohibición temporalmente. El carnaval terminaba con frecuencia en una festividad bulliciosa, caótica, donde los diques sociales se quebraban al menos de manera transitoria. Era también común que en estos festejos se realizaran sacrificios, sobre todo humanos, los cuales se efectuaban al pie de la colina del Capitolio, la zona más sagrada de la Roma antigua.

Macrobio, escritor romano del último cuarto del siglo IV d. C. (350?-390?), escribió *Las saturnales* precisamente para dar cuenta de tales festividades; la obra está escrita en forma de diálogo o simposio en el que los doce protagonistas, varios senadores y un gramático, dialogan sobre diversos temas

religiosos y, en particular, sobre las fiestas saturnales; asimismo, se abordan temas vinculados con las costumbres romanas y con las particularidades de la vida privada. En esta obra, los personajes del diálogo se preguntan sobre la naturaleza de los sacrificios realizados en las saturnales y concluyen que aquello que se sacrifica, lo sacro, es “lo que está destinado a los dioses”; es decir, aquello que se sacrifica tiene carácter sagrado porque está destinado a los dioses. Sin embargo, Macrobio repara en una paradoja que no vacila en poner en la boca de uno de los miembros del simposio: ¿cómo un *homo sacer*, cómo un hombre sacro, cómo un cuerpo sagrado, puede ser puesto a muerte, no sería ello mismo sacrílego?

La cuestión, en realidad, no es menor: si un cuerpo es sagrado porque está destinado a los dioses, ¿cómo puede suprimírsele sin atentar contra esa sacralidad, cómo darle muerte sin caer en sacrilegio? Lo sacro tendría que permanecer intocado, en un estado de pureza tal que pudiera permanecer alejado de lo terreno y allegado a lo divino: ¿cómo, entonces, dar muerte a una existencia que expresa tal cercanía con lo divino?

Fue hasta el último cuarto del siglo XIX que un orientalista escocés, William Robertson Smith (1846-1894), recogió tales inquietudes y lanzó una interesante teoría que tuvo importante influencia en figuras como Freud, Durkheim, Mauss y Bataille, entre otros. En 1887 apareció el libro de Robertson Smith *La religión semita*; en éste, el autor lanzó una interesante hipótesis que intentó responder al cuestionamiento que Macrobio planteó catorce siglos antes. De acuerdo con el autor, lo sacro implica en sí mismo tabú; en tanto lo sagrado es intocable se encuentra alejado de lo mundano, aislado de la vida común. Pero tal estado es válido tanto para lo santo y puro (para conservar su santidad y pureza tendría que mantener el mencionado estado de clausura) como para lo impuro y vil. Robertson Smith menciona como ejemplos a la mujer después del alumbramiento y al hombre que toca un cadáver, pues éstos también son considerados tabúes y son separados de la sociedad; y, luego, agrega que “en

un buen número de sociedades primitivas no existe ninguna línea de demarcación neta entre estos dos tabús [...], e inclusive en ciertos pueblos más evolucionados la noción de santidad y la de impureza son contiguas” (Cfr. Agamben, 1997: 86).

De acuerdo con Robertson Smith, lo sagrado tiene una doble faz que, lejos de escindirse en pares irreconciliables, se funde en una ambivalencia indecible; es decir, lo sagrado esconde en su aparente unidad la doble catadura de lo santo y lo impuro. Al menos, lo santo requiere de gestos similares a aquellos que reclama lo impuro: alejamiento, clausura, confinamiento. Psicólogos como Wilhelm Wundt (1832-1920), profundamente influidos por Robertson Smith, aducirán en obras como *Psicología del pueblo* que lo sacro y lo impuro son conceptos de tal contigüidad que es difícil saber dónde termina uno y dónde comienza otro; ambos expresan, más bien, una forma de tabú que mezcla el horror y la veneración, y que provoca un “horror sacro”, término propuesto por el propio Wundt. Lo santo provocaría, en este sentido, respuestas equivalentes a aquellas que nos produce lo impuro: necesidad de alejamiento, de ubicar aparte, de considerar intocable.

En 1912 Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, habló también de “la ambigüedad de la noción de lo sacro”, del carácter indecible de lo puro y lo impuro:

Lo puro y lo impuro no son dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos suertes de sacro, uno fasto y otro nefasto, entre ambas formas opuestas no hay solución de continuidad, sino un mismo objeto puede pasar de la una a la otra sin cambiar de naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro y recíprocamente. Es en la posibilidad de esta transmutación en lo que consiste la ambigüedad de lo sagrado. (Durkheim, 1991: 685)

Lo sagrado para Durkheim implica, a un mismo tiempo, respeto y horror; concepción que lo acerca a aquello que los románticos llamaban “sentido pánico”. Es decir, en toda intuición del absoluto,

sea de Dios, de la naturaleza o del universo, la sensación de pequeñez, de vacío y de desaparición van de la mano con el sentimiento de horror. Idea expresada por Hölderlin y, después, retomada por Nietzsche con el término "experiencia dionisiaca", surgido a partir del constante deseo que inconscientemente nos abraza al querer fundirnos con el uno-todo: fascinación ambivalente que se expresa en todo lo sagrado, a la vez sublime y aterradora, excelsa y repulsiva.

Sin duda, uno de los pensadores del siglo XX que supo dar cuenta, con mayor plenitud, de la intrínseca ligazón entre lo sagrado y el tabú fue Georges Bataille. Recordemos que lo profano excluye el tabú, porque es el mundo de las acciones legítimas; en lo profano no hay tabúes porque nada es sagrado. Por el contrario, lo sagrado necesita del tabú en tanto requiere poner algo a distancia de los hombres; por tanto, sólo en el ámbito de lo sagrado es posible el tabú y, por ende, la trasgresión, en virtud de que transgredir es violarlo. El sacrificio sería, precisamente, la expresión máxima de esta violación; pero, por ello mismo, todo sacrificio es ambiguo o, si se quiere, paradójico: en él se viola el tabú, se transgrede lo sacro, al tiempo que se integra lo ofrendado en el ámbito de lo sagrado. Bataille no duda en identificar tal ambigüedad como "ambivalencia de lo sagrado".

Tal ambivalencia no sólo es válida en el ámbito del cuerpo sacrificable, lo es también en el ámbito, menos elevado y más mundano, del cuerpo enfermo. María Zambrano, en un brillante apartado dedicado a la envidia, en su obra *El hombre y lo divino*, refiere lo que para los griegos significó el término "enfermedad sagrada": la epilepsia; para el griego antiguo, las convulsiones vinculadas con tal enfermedad eran la muestra de que el cuerpo había sido tocado por la divinidad. Lo interesante de tal noción consiste en que volvemos a encontrarnos con expresiones ambivalentes de lo sagrado: el mal en el cuerpo, en tanto más punzante y encarnizado, más allegado al estado del santo: aquel que sufre un mal sagrado, si bien en este mundo sólo muestra lo doloroso de su condición, es al mismo tiempo

señalado como alguien de otro mundo. De hecho, el cuerpo del afectado por un mal sagrado es tan intocable como el cuerpo del beato, reclama tanto alejamiento y clausura como el cuerpo impoluto del santo.

Lo sagrado tiene —como la misma Zambrano lo reconoce— esta doble faz que impone lejanía y respeto en ambos casos: sea el cuerpo ulcerado del bendito, sea el cuerpo purulento del corrupto, ambos apelan un "respeto sagrado": "es decir, respeto para que lo sagrado no nos contamine, distancia que marca la diferencia de vida, de planos vitales; límite y frontera de nuestro ser y de otra realidad infinitamente activa y repelente a un tiempo" (Zambrano, 1973: 278).

Entonces cabría, quizá, hablar de una etiología de lo sagrado, en tanto lo sacro suele relacionarse con conceptos como contaminación, contagio, distancia: "Actividad incesante en su foco último, contagio en su contacto con nosotros, parece ser la primera manifestación de lo sagrado" (Zambrano, 1973: 279). Pero referir la categoría de contagio como ligada intrínsecamente con lo sagrado nos conduce a reconocer también que tal sacralidad no puede desvincularse fácilmente del cuerpo y de lo que puede un cuerpo; en tanto la beatitud o la ignominia se expresan siempre como estigmas corporales, se llevan, de alguna manera, en el cuerpo para indicar su presencia. En este punto, se podría decir que en innumerables ocasiones lo sagrado necesita de lo profano para manifestarse, el designio divino necesita de la impureza del cuerpo para descubrirse; es decir, Dios puede también manifestarse en lo profano.

Volvamos al dilema de Macrobio: ¿cómo se puede dar muerte a un *homo sacer*, a un hombre sacro?, ¿cómo se le puede suprimir sin atentar contra esa sacralidad?, ¿cómo darle muerte sin caer en sacrilegio? La respuesta, que cabría esperar mucho después, apunta a ofrecer un viso de explicación: el hombre sacro no es totalmente puro ni totalmente santo, en tanto todo lo sacro guarda una ambivalencia, una ambigüedad, en tanto es a la vez puro e impuro, santo y corrupto, causa de

respeto y causa de horror; en suma, en tanto lo divino puede manifestarse también profanamente; de ahí la posibilidad de dar muerte al hombre sin caer en sacrilegio.

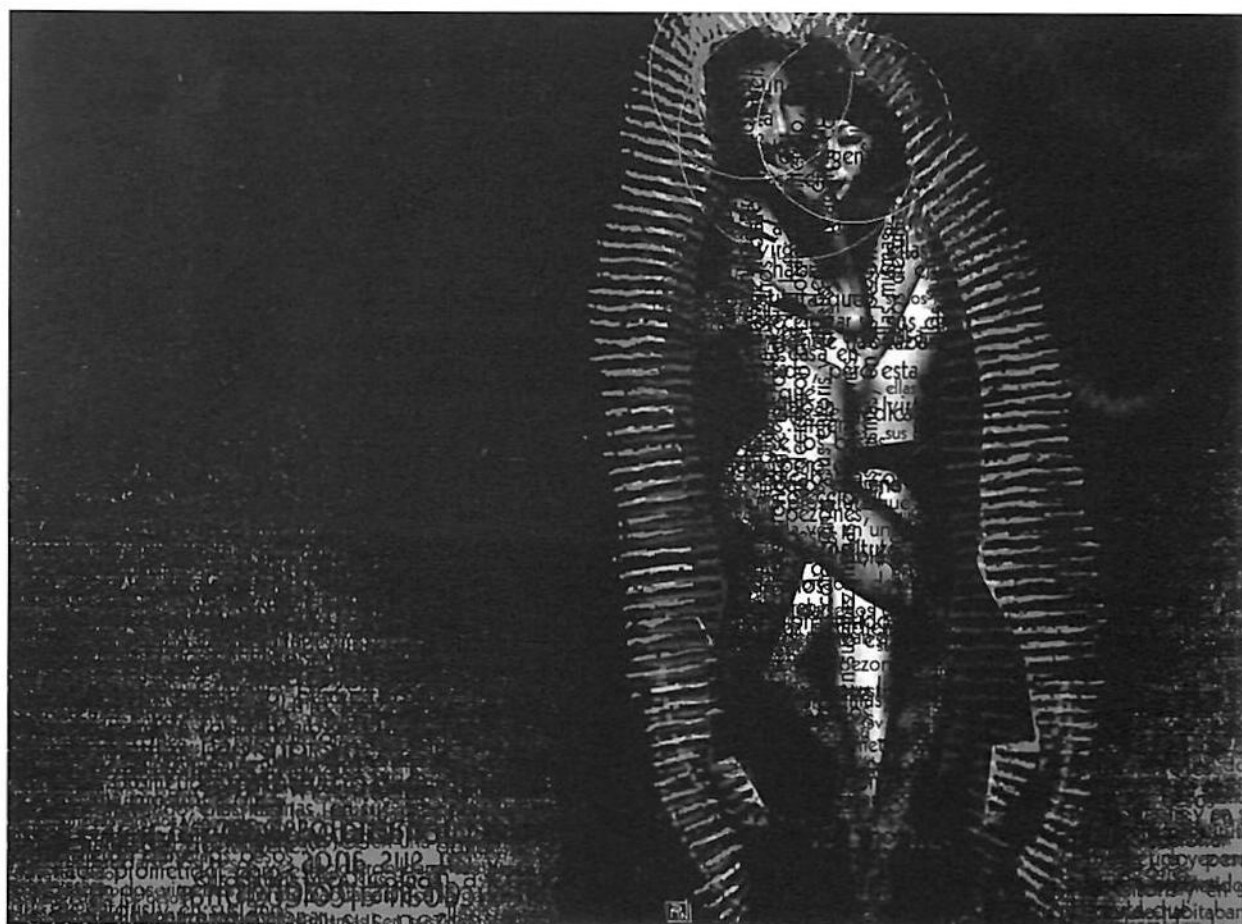
Finalmente, valdría la pena el cuestionar si, al hablar de la ambivalencia de lo sagrado, no se estará develando la forma más íntima en que éste se expresa; es decir que ahí donde lo absoluto, lo trascendente, lo divino puede expresarse en toda su magnificencia es en lo profano, en el horror, quizá la experiencia humana más intensa, la puerta de entrada más grande para todo aquello que nos trasciende y supera.

TERCER TIEMPO. DIOS NO SE REVELA EN EL MUNDO

En un primer momento, se expuso lo que parece una necesaria distinción entre lo sagrado y lo profano, que no viola ninguno de los presupuestos de la lógica bivalente: lo sagrado y lo profano son

dos realidades no ajenas, pero sí mutuamente excluyentes. Por ende, estamos frente a un escenario en el que, cuando logramos detener el tedio del tiempo profano y acceder por medio de la festividad o del sacrificio al tiempo sagrado, el primero queda temporalmente excluido; de tal manera, mientras uno “es”, el otro “no es”. En términos de esta lógica bivalente, se podría afirmar que mientras lo profano es falso, lo sagrado tiene que ser, por fuerza, verdadero, y viceversa (sin posibilidad de coincidencia).

En cambio, cuando admitimos la posibilidad de la ambivalencia de lo sagrado estamos ante un escenario donde las herramientas de la lógica bivalente comienzan a ser insuficientes, sobre todo porque —de acuerdo con los argumentos expuestos— lo sagrado y lo profano se acercan de tal forma que pierden sus contornos y parecen confundirse: lo sagrado expone los rasgos de lo profano en su necesidad de alejamiento, de trazar



un *círculo de fuego* a su alrededor, del sentimiento de horror que puede llegar a suscitarnos; pero también lo contrario, lo profano ligado a lo impuro (como la enfermedad sagrada), rayará los límites de la sacralidad, sea como signo de *elección* o como prueba divina. Ante tal escenario, tendríamos que transitar de la lógica bivalente a la lógica modal, es decir, a una lógica que nos permita afirmar la “no contradicción entre lo sagrado (s) y lo profano (p)”, que admita la “contingencia de lo sagrado (Cs)”: esto es, que sea posible (\diamond) que lo sagrado sea sagrado ($\diamond s$) y que sea posible que no sea sagrado ($\diamond \neg s$); que adopte los ropajes de lo impuro y de lo profano, en términos formales:

$$Cs \equiv \diamond s \ \& \ \diamond \neg s.$$

En esta segunda posibilidad, lo sagrado y, por ende, lo profano se tornan ambivalentes y toman prestados uno del otro atributos que les creíamos contrarios. Pero podríamos vislumbrar una tercera posibilidad, una que vaya más allá de la ambivalencia y que muestre la estructura de la más viva contradicción: la posibilidad de que lo sagrado sea lo profano sin ambivalencia, es decir, en total identidad: $s \equiv p$. Tal posibilidad ha sido defendida por diversos pensadores que proceden tanto de la filosofía como de la sociología y de la antropología. En el campo filosófico, figuras como las de Giorgio Agamben y Ludwig Wittgenstein apostarían, precisamente, por la no diferencia, la no contradicción entre ambos términos y, por ende, la no ambivalencia; defenderían que entre lo sagrado y lo profano hay una perfecta identidad. ¿Cómo puede ocurrir tal cosa?

De acuerdo con Agamben, superar la dicotomía entre lo sagrado y lo profano requiere, sobre todo, que la filosofía deje de cuestionarse por aquellos atributos ontológicos que caracterizan de manera absoluta al ser —cuyo desmenuzamiento heideggeriano entre lo auténtico y lo inauténtico ha contribuido a instalar una nueva dicotomía que posibilita, además de la veracidad sobre la existencia, también la exclusión y catalogación, la presuposición de un carácter ontológico absoluto; gesto del cual parte todo ejercicio de poder y

soberanía ante los ojos de Agamben— y comience a preguntarse por el “ser-tal”, el “ser tal cual”, “ser así”; un ser que, abierto a lo posible, no se somete a ningún adjetivo determinado; un ser *expuesto* que puede tomar ésta o aquella forma sin obligación de pertenencia.

Asumir mi ser-tal, mi manera de ser, no como aquella o esta cualidad, éste o aquel carácter, virtud o vicio, riqueza o miseria. Mis cualidades, mi ser-así no son cualificaciones de una sustancia (de un sujeto) que permanezca detrás de ellas, como lo que yo verdaderamente sería. Yo no soy jamás esto o aquello sino siempre tal, así. [...] No presupuesto, sino exposición. (Agamben, 1993: 97)

En otras palabras, que el mundo sea tal cual, que yo sea tal cual, sin dejar de estar *expuesto* a ser de otra manera, eso es ante los ojos de Agamben lo verdaderamente milagroso, lo verdaderamente sacro del mundo. Este “ser tal cual” del mundo y de todo ser es lo “irreparable”; este ser así y no de otra manera, pero expuesto a ser de cualquier otra. La salvación sólo es posible cuando ponemos atención en lo “irreparable del mundo”, en que las cosas —en su exposición— sean como son: “La posibilidad de la salvación comienza únicamente en este punto —es la salvación del carácter profano del mundo, de ser así [tal cual es]” (Agamben, 1993: 90). Desde esta perspectiva, el mundo es salvo en cuanto es profano, es sagrado en tanto es tal cual es: “El mundo —en cuanto absoluta e irreparablemente profano— es Dios” (Agamben, 1993: 90). Pero es Dios porque es tal cual es, sin estar sometido a designios últimos, a fatalidades ineluctables, porque está expuesto a ser de cualquier otra forma; en otros términos, el mundo es Dios porque no revela a Dios: “que el mundo no revele a Dios, eso es lo propiamente divino” (Agamben, 1993: 91).

Aquí las coincidencias entre Agamben y Wittgenstein saltan a la vista. Recordemos el parágrafo §6.432 del *Tractatus Logico-Philosophicus*: “Como son las cosas en el mundo es completamente indiferente para lo más alto. Dios

no se revela a sí mismo en el mundo". Refiramos, también, la especie de ontología con que comienza dicha obra: "El mundo es todo lo que es el caso" (§1), "lo que es el caso es la existencia de estados de cosas" (§2) y "un estado de cosas es una combinación de objetos" (§2.01). En suma, este mundo se reduce a una pluralidad de estados de cosas, de combinaciones de objetos, cuya disposición es completamente contingente y sólo depende de las relaciones entre los objetos mismos. Si Dios pudiera actuar en el mundo tendría por fuerza que formar parte de un estado de cosas y, al hacerlo, dejaría de ser Dios para convertirse en un objeto integrante de un estado de cosas.

§6.41. El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.

Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales.

Lo que los hace no casuales no puede residir en el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez. (Wittgenstein, 1999)

Por ende —aduce Wittgenstein—, Dios, si existe, tendría que estar fuera del mundo, incapaz de actuar en él, incapaz de revelarse en él. En última instancia, lo divino del mundo es que "sea": "No cómo sea el mundo es lo místico, sino que sea" (§6.44). Lo interesante aquí es reparar en que, al momento de escribir el *Tractatus...*, el propio Wittgenstein se definía a sí mismo como profundamente creyente. Los comentarios de Tolstoi a los *Evangelios* le significaron una irremediable conversión, así que lejos de poner en duda la existencia de Dios Wittgenstein la afirmaba sin ninguna duda: lo inexpresable existe, es lo místico (§6.522); pero lo místico no es un hecho del mundo y, por ende, tampoco del lenguaje, está fuera de ambos.

Curiosa paradoja: Dios existe sólo en tanto no se revela en el mundo. Agamben fue un poco más lejos y señaló que esa misma incapacidad de Dios de revelarse en el mundo hace a este mundo divino.

'Divino' significa aquí "ser tal cual", ser así, sin pertenencia ni adjetivos ni determinaciones últimas, sin aspiración a otra trascendencia que no sea la *ipseidad* expuesta: "la cosa es aquí trascendencia hacia sí misma, hacia su ser tal cual es" (Agamben, 1993: 96).

CODA

Terminemos estas reflexiones recapitulando brevemente los tiempos de la presente exposición. En un primer tiempo se destacó la no coincidencia entre lo sagrado y lo profano; en un segundo tiempo se mostró la posibilidad de su ambivalencia, de su mixtura; finalmente, en un tercer tiempo, se aventuró una total equivalencia entre ambos términos y, por ende, la posibilidad de que Dios no se revele en el mundo, lo cual hace que el mundo mismo devenga divino.

La manera como asumamos ambos conceptos no dejará indemne nuestra manera de estar en el mundo, de habitarlo y darle sentido; pero habría que reconocer que desde la tercera posibilidad se abre ante nosotros aquello que ya Nietzsche vislumbraba a partir de la idea del eterno retorno: la posibilidad de "decir sí" al mundo y a las cosas del mundo, a que sean así, tal cuales, expuestas a trascender hacia sí mismas. LC

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (1993), *The Coming Community*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- _____ (1997), *Homo sacer*, París, Seuil.
- Bataille, Georges (2004), *Les larmes d'Eros*, París, 10/18 Editions.
- Durkheim, Emile (1991), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Le Livre de Poche.
- Eliade, Mircea (1998), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós.
- _____ (2001), *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé.
- Wittgenstein, Ludwig (1999), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza.
- Zambrano, María (1973), *El hombre y lo divino*, México, FCE.