



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL ATEÍSMO Y LA FILOSOFÍA
NOTAS PARA UNA LECTURA DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A :

JUAN MANUEL RODRÍGUEZ ROJAS

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. MERCEDES GARZÓN BATES



México, D. F.

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A la Dra. Mercedes Garzón, de quien uno aprende incansablemente, a ella mi cariño.

Al Dr. Jorge A. Reyes Escobar, quien ha participado en mi formación de la manera más seria y comprometida posible, toda mi admiración y respeto.

Al Dr. Carlos Oliva, que siempre, de manera incondicional e imprevista me ha brindado su apoyo. A él mis agradecimientos más intensos.

Al Dr. Cesáreo Morales, el entusiasmo por seguir en esto se le debe a él.

A mi familia, que soporta la tensión de estar conmigo.

A Mayra que siempre estuvo ahí donde la necesite para que esto llegará al fin.

A mis amigos, fieles acompañantes en mi vida.

Un ideal distinto corre delante de nosotros, un ideal prodigioso, seductor, lleno de peligros, hacia el cual no quisiéramos persuadir a nadie, pues a nadie concedemos fácilmente el derecho a él: el ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, sin quererlo y por una plenitud y potencialidad exuberantes, con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino; un espíritu para quien lo supremo, aquello en lo que el pueblo encuentra con razón su medida de valor, no significa ya más que peligro, decadencia, rebajamiento.

Nietzsche Ecce Homo.

Llegará quizás un día, e incluso quizás no esté tan lejano, en el cual se podrá caracterizar todo el pensamiento contemporáneo como un lento y pesado movimiento de gravitación en torno al sol negro del ateísmo.

Jean Luc-Nancy, *La Declosión*.

Índice

Prólogo: El retorno de lo religioso	1
Introducción: <i>Double bi(n)d</i>	9
Primera Parte: El ateísmo y la subjetividad	
Cap. 1. <i>André Comte-Sponville: El ateísmo como espiritualidad sin Dios</i>	20
Cap. 2. <i>Michel Onfray: El drama de la carne: de la confesión a la veleid</i>	33
Segunda Parte: El ateísmo y la política	
Cap. 3. <i>La Universalidad de los impotentes: Slavoj Žižek y el legado cristiano</i>	76
Tercera Parte: El ateísmo y la ontología	
Cap. 4. <i>La Declosión: Jean-luc Nancy y el ateísmo</i>	95
Conclusión: <i>La sustancialidad de toda ficción</i>	117
Bibliografía	123

PRÓLOGO

El retorno de lo religioso

Seguramente las religiones, como las metafísicas, no dejan de hacer valer una captación salvadora y una consolución tranquilizadora.

Jean-Luc Nancy, *La Declosión*

La rueda de la salvación comenzó a rodar.

Jean Francois Lyotard, *La confesión de San Agustín*

Una de las inquietudes altamente preocupantes dentro del entramado discursivo contemporáneo es aquella que reza por un “retorno a lo religioso”. Lo que a primera vista uno supondría es que, en ese rezo, regresa una experiencia de sutura del sentido.¹ La quebrada existencia humana, que se manifiesta en el mundo contemporáneo, necesita una recomposición y la religión parece brindar ese reajuste. El agotamiento de los sentidos universales, la des-fundamentación metafísica se convirtieron en alertas para inquietarnos por un hombre que partía hacia su propia horca. Entonces Heidegger se preocupaba por el acabamiento de la metafísica y el advenimiento de un nuevo Dios que pudiera salvarnos. El hombre, descubriéndose como un animal destinado al fracaso, como un animal que vive la infinita tensión de querer salir de su animalidad y no poder hacerlo, que vive la tensión imposible entre lo finito e infinito, entre lo vivo y lo muerto, regresará a buscar de nuevo el entusiasmo que las religiones le brindaban.² Y la religión no falla en la producción de un Dios, la producción misma es el espacio que configura

¹ Cf., Slavoj Žižek, *Visión de paralaje* [trad. Marcos Mayer], FCE, Buenos Aires, 2003, p. 148.

² Es de Sloterdijk el desarrollo de la idea de hombre como animal que fracasa o como un bloque auto-errático. Siguiendo una anécdota kafkiana, Sloterdijk terminara concluyendo: “Lo que llamamos es, en verdad, la forma de vida aporética, sin salida. Es el ser que tiene que hacer algo consigo para poder soportar su falta de salida”. Cf., Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo* [trad. Eduardo Gil Bera], Pre-Textos, Valencia 2008, p. 59

las verdades y erradica la vida de ese fracaso. Entonces mucho entendemos de esos incendios religiosos contemporáneos. La reanimación incesante de las nuevas religiones es el *desvío* total de lo que haría posible un espaciamiento, es decir, volver a pensar de nuevo. Entonces, el “retorno a lo religioso” al buscar salir de ese fracaso es de nuevo un retorno a la salvación. En su texto titulado *La Confesión de Agustín*, Lyotard tenía razón al decir: “Y la rueda de la salvación comenzó [de nuevo] a girar”.³

El quehacer filosófico de la presente tesis nace allí donde “el retorno” no abre espacio para la repetición y mucho menos para pensar de nuevo. La búsqueda de salvación retorna y hace posible el retorno de lo religioso tal y como lo entendemos. Retorno de la trascendencia con toda su fuerza, retorno de Dios como regulador de vida. En suma, retorno de la metafísica misma de la cual se pretendía salir. Ahí, donde el afinamiento del retorno permite pensar de nuevo en la salvación, es preciso que el quehacer filosófico comience de nuevo. Sloterdijk nos dice:

“Rodeada de profetas, adivinos y pregoneros de toda la calaña, la filosofía, *nolens volens*, se convierte en una escuela de expertos en “fanatismo comparado”. A la vista del ala maníaca de la humanidad, los quehaceres exorcizantes de la filosofía están en casa, hoy más que nunca. Una y otra vez, hay que expulsar a los espíritus coercitivos para hacer sitio al libre.”⁴

En la cita anterior, Sloterdijk da cuenta de lo que la presente tesis mantiene como presupuesto. Que la filosofía, lejos de salir de los entusiasmos religiosos y de cortar con Dios, ha sido la escuela de expertos en fanatismo comparado, que intentan mantener si no el estatuto de la religión, sí por lo menos su entusiasmo. Una lectura del pensamiento contemporáneo sobre el ateísmo es abrir en el nihilismo la posibilidad de espíritus libres; el nihilismo, entonces, es tomado positivamente -como Nietzsche lo quería (nihilismo activo). Hacer del nihilismo algo positivo (activo) es abrir el espacio para una nueva experiencia.⁵

³ Jean Francois Lyotard, *Las confesión de Agustín*, Losada, Barcelona, 2002, p. 72. Los corchetes son míos.

⁴ Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, p. 56.

⁵ La observación de Gilles Deleuze sobre el nihilismo es tomada en cuenta en la presente escritura. Cf., Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* [trad. Carmen Artal], Anagrama, Barcelona, 2002, pp. 207-220.

Lo que produjo el mundo del nihilismo negativo (reactivo) no fue la posibilidad de salida de la metafísica, sino el retorno cruel de entusiasmos religiosos interiorizados en filosofía. Así vemos a Vattimo hablar del perdón y de su retorno a la religión⁶, como a Habermas dialogando con Ratzinger.⁷ El retorno se vive no sólo en la producción masiva de nuevas religiones -La New Age, por ejemplo-, sino incluso en el intento de regresar a la religión en filósofos que permitían abrir el espacio para otro pensar, en el intento de regresar de donde pretendían salir. Desde Vattimo hasta Derrida se vive ese retorno. Retornar entonces es el gesto grandilocuente de buscar una salida a ese animal que no puede irse, animal aporético que busca una salida sabiendo que no hay alguna, animal que busca retornar, sabiendo que no hay sitio ni lugar para el retorno.⁸ Lo que retorna es siempre la tentación de querer salvarnos.

Es entonces de la salvación de lo que se quería hablar, de ella y de su infinito retorno. Pero más que de ella y su recorrido, se pretende hablar de una posibilidad de leer, en la filosofía contemporánea, una exposición de la salvación, exposición de su imposibilidad y, sólo a través de ello, exposición de una posibilidad de salvación. El ateísmo como exposición de una nueva salvación, quizá. Ya Bataille lo afirmaba claramente en la *Summa Ateológica*, la filosofía es un narcótico de salvación, ella no puede separarse de Dios y de su infinito proyecto, ella es la salvación. Pero salvación aquí siempre que escamotea la vida, salvación en otro mundo, en otra carne. La ateología se convierte entonces en el primado de hacer un proyecto sin salvación y, sólo por eso, un primado que intenta hacer de la salvación algo posible, primado de exponernos a la salvación y no proyectarla para que un nuevo Dios nazca, sino abrir el espacio para el encuentro de la salvación en este mundo. Una repetición que haga posible ver el ateísmo como esa transformación de la salvación en *otra* y haga posible un pensamiento *otro*. La salvación sólo se hace posible cuando se abre la posibilidad de pensar de otra forma, es así como la tesis se abre como un profundo intento de hacer de la salvación no un retorno, sino una repetición. El retorno de la salvación se convierte entonces en repetición de lo diferente y lo que se exige entonces es pensar fuera de Dios

⁶ Gianni Vattimo, *Creer que se cree* [trad. Carmen Revilla], Paidós, Barcelona, 2001.

⁷ Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* [trad. Pablo Largo/Isabel Blanco], F.C.E., México, 2008.

⁸ Cf., Peter Sloterdijk, *El extrañamiento del mundo*, p.56.

la salvación misma y exponernos a la posibilidad de hacer de ella algo posible aquí en la Tierra, aquí donde los dioses se ausentan y el cuerpo se crispa buscando un sosiego. De esta manera, el ateísmo juega el papel de ser la condición de posibilidad de otro pensamiento, y a su vez, de un pensamiento de la exposición a la salvación misma.

El nacimiento de esta tesis se encuentra ahí, en el retorno de la salvación y su imposibilidad y en su repetición diferente como posibilidad. Está ahí, donde aparece la posibilidad de una salvación sin Dios, de un *pensamiento otro* que rompa con las trascendencias, aparece ahí en la posibilidad de comprender la filosofía contemporánea como un lento proceso de mirada hacia ese sol negro llamado ateísmo. El ateísmo como repetición de la salvación no parece entonces descabellado. Asimismo, una lectura del pensamiento contemporáneo con respecto al ateísmo no es una presuntuosa tarea de buscarle tres pies al gato. Es el experimento inquieto de buscar una relación común entre autores tan dispares, pero que piensan el ateísmo como posibilidad de una Declosión –así lo llama Nancy-, es decir, de una nueva invención de Occidente, y con ello, de una nueva invención de la vida. Una Declosión que permita espaciar el propio espacio donde Dios siempre se manifestaba. Declosión que nos permitirá ver -y ahí la tesis siempre presente- en la filosofía contemporánea una reflexión sobre el ateísmo como pensamiento que abre la posibilidad de pensar de otro modo.

Cada apartado de la presente tesis, evidenciará su relación con el ateísmo y cómo este es posibilidad de un nuevo pensamiento. Cada uno de los autores trabajados hará posible, a su manera, instaurar una repetición de la salvación, hacer que esta sea un gesto de reencuentro con la vida. Entonces el ateísmo se convierte no sólo en el espacio para una salvación –esto siempre ocultamente se nos dice- sino para un pensar de otro modo, modo que se evidencia en cada uno de los autores trabajados.

Desde aquí, es necesario ver en la tesis no sólo un análisis de determinado autor y lo que piensa del ateísmo, sino el juego siempre posible de repetir la salvación, de hacer girar la rueda de la salvación, pero hacerla girar cuesta abajo. Hacer que ella sea el amanecer de un nuevo pensar donde el animal aporético que somos no busque una salida sino acepte su infinita tensión. Entonces el prólogo es sólo un pretexto para

revelar lo que se anida como un problema que me atormenta desde que recuerdo.⁹ Un problema que recorre toda la tesis con profunda vehemencia: *¿Se puede buscar salvarse en este mundo? ¿Se puede abrir el espacio para una filosofía sin trascendencia o como Deleuze lo llama; un empirismo trascendental, un pensamiento nuevo que sea capaz de atravesar todos esos retornos de la salvación?*

Cumpliendo el objetivo de presentar la tesis y de instalar su cometido último, me resta exponer brevemente cada capítulo, con el fin, de explicitar de manera clara y mínima, lo que el experimento hizo de manera más profunda.

- a) En la introducción se especificó el significado de la propuesta de una razón atea. Para nosotros, la reflexión sobre el ateísmo y la filosofía es el espacio donde se hace posible el *acontecimiento*, es decir, la irrupción de lo nuevo, de aquello mismo que hay que pensar y siempre se ha escamoteado; la inmanencia.¹⁰ El título de *Crítica de la razón atea*, pretende parodiar el título kantiano, con el fin de evidenciar, que si con la crítica de la razón pura abrió el espacio para pensar, con la crítica de la razón atea se intenta lo mismo, es decir, abrir el espacio para una nueva configuración del pensar y del existir. Si la crítica kantiana logró fijar las condiciones de posibilidad del pensar. La crítica de la razón atea pretende evidenciar las condiciones de posibilidad del pensamiento contemporáneo desde un ateísmo y cómo este permite pensar que allí se anida un nuevo pensamiento.
- b) En el capítulo primero se trabajó a André Comte-Sponville, en quien se pretendió fijar un pensamiento que, en su presunta legitimidad atea, logra construir una espiritualidad sin Dios. La explicitación del autor evidenciará que esa alma atea no es más que un pliegue en el cristianismo, pliegue que le hace pensar sin Dios, pero no logra erradicar las prácticas que se produjeron con Dios.

⁹ Y si seguimos la idea del capítulo tres de que uno sólo es el drama de luchas interiores, dicha idea es lo que confiesa siempre haberse dramatizado durante toda mi existencia. Lo que dramatizo es la experiencia misma de la salvación o su imposibilidad. Cf. Capítulo III, Michel Onfray.

¹⁰ Es de suma importancia el breve texto de Deleuze titulado: "La Inmanencia una vida". En él se dibuja perfectamente una filosofía de la singularidad de la vida que es capaz de romper con todo plano de trascendencia. Cf., Gilles Deleuze, *La Isla Desierta y otros textos. Textos y entrevistas, Pre-Textos*, Valencia, 2005.

- c) En el capítulo dos, donde se trabajó a Michel Onfray, se hizo posible un pensamiento que abriera el espacio para una subjetividad postmetafísica, pensamiento que tomando seriamente todos los errores de Comte-Sponville, logra dar cuenta del problema real -a su parecer- del cristianismo. Su ateísmo es ya apertura e intento de pensar de otro modo nuestro cuerpo, pues ahí, en esa carne lacerada y mancillada que creó el cristianismo es posible hacer una nueva subjetividad orientada en el cuerpo y sus placeres y no en su negación. Aquí en la reflexión para crear una moral estética se descubre como centro de este nuevo pensar una transformación de la subjetividad que para el autor, es ya la aparición de otro pensamiento.
- d) En el capítulo tres dedicado a Slavoj Žižek, aparece un trabajo político de las religiones, su ateísmo es una problematización política de la Universalización de las religiones, todas ellas a su parecer, a favor de un Dios, han generado una lógica de exclusión. Lógica que terminará por hacer aparecer las operaciones más violentas de Universalización. Para Žižek es necesario regresar al núcleo (perverso) del cristianismo, pues ahí, se descubrirá que el ateísmo mismo atravesaba la religión y también se abre al espacio para una nueva universalización política. La apertura a otro pensar ya no será desde la subjetividad, sino desde la política. Para Žižek es la transformación de la experiencia misma una transformación política. Acudimos a un nuevo pensar cuando instalamos el ateísmo en el centro de la reflexión política.
- e) En el cuarto capítulo, en que se trabajó a Jean Luc Nancy, se abre una apuesta que aún no cerrada, ni terminada, hace posible repensar Occidente y el cristianismo, repensarlo -siguiendo el trabajo heredado de Deleuze y Derrida- bajo lo que se llamará *decolisión*, es decir, desde la profunda deconstrucción o la búsqueda de líneas de fuga del Occidente mismo. Se pretendió abrir el carácter inmanente de la existencia y su absoluta potencia de fundación en el desfonde. La deconstrucción del monoteísmo es entonces la posibilidad de hacer flaquear a Occidente desde dentro, pues sólo ahí se hace posible una nueva ontología del ser-con o, como lo llama en un texto, del *Singular plural*. Ontología que descubrirá que la verdadera manifestación de lo religioso es cuando se da pie al ateísmo y la rueda de la salvación comienza a repetirse diferentemente.

Todos ellos y aquellos que están presentes en el contexto de la tesis, pero no trabajados¹¹ directamente, quieren de manera variopinta que un nuevo pensamiento se produzca, que la vida manifieste su poética y que nazca una nueva experiencia. Experiencia orientada a buscar la salvación aquí en este mundo y hacernos partícipes de entusiasmos no generados por regímenes de Dios. Si es posible o si por lo menos estás reflexiones ayudan a tensar algunas problematizaciones de pensadores contemporáneos y su ateísmo, se dará uno por bien servido. Pero si por mera gratuidad se manifiesta en estas disertaciones una necesidad de valorar al ateísmo y hacer de él el punto de reunión para un pensar distinto, el trabajo se convierte sólo en la puerta para trazar una vida sin Dios y sin trascendencia. Una vida que en su transformación de la experiencia haga posible la salvación en este mundo. Salvación rara e inédita, pues no nos exime de afrontarnos con nuestra finitud, ni muchos menos con la aporía que somos. Así pues, dejemos que la rueda gire *repetidamente* sin necesidad de *retornar*.

¹¹ Es de profundo interés haber analizado el trabajo de Badiou y sus relaciones con el ateísmo, así como el de Sloterdijk que muchas veces se mantendrá presente y citado dentro de la tesis. La necesidad de ver en ellos una profunda necesidad de estar pensando desde el ateísmo se hace explícita en varias partes. Ejemplo: Para Badiou el ateísmo es posibilidad de salir de la esfera de la promesa y abrirse al “aquí”. “Este ateísmo –nos dice- se encuentra ante nosotros como una tarea para el pensamiento de nuestro tiempo, es sin duda alguna el tiempo de la desaparición irreversible de los dioses. Pero esta desaparición depende de tres procesos distintos, dado que han existido tres dioses principales –el de las religiones, el de la metafísica y el de los poetas”. Su afirmación de ser el tiempo de la desaparición de los Dioses es el pensar la posibilidad de otro pensamiento. Cf. Alan Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, [traducción del francés de Tomás Fernández y Beatriz Euguibiar], Gedisa, Barcelona, 2002, p. 56. Así como para Sloterdijk “La muerte de Dios anuncia el desafío de que los hombres puedan aprender, según Ecce Homo a producir sus propios entusiasmos en régimen de la propia administración”. Cf. Peter Sloterdijk, *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, Pre-Textos, Valencia, p. 59. En todos ellos, así como en otros pensadores de menos renombre se agita el deseo de hacer un espacio desde el ateísmo para volver a pensarnos.

Introducción

Crítica de la razón atea

Double bi(n)d

¡Al diablo Dios, las blasfemias o las trascendencias! El universo es humilde: mi risa es su inocencia.

Georges Bataille

Si no hacemos, *me dice, de la muerte de Dios una gran renuncia y una perpetua victoria sobre nosotros mismos*, deberemos pagar por esta pérdida.

Friedrich Nietzsche

Double bind. Sutura de la existencia y Dios. Pero también, y ahí ese doble, de la experiencia y la trascendencia. Lo que se sutura doblemente es la vida: A Dios y a la trascendencia. Vida tatuada y cincelada por un ideal que no está en el mundo. La doble sutura (*double bind*) nos encadena a un ideal nihilista. “Cuando la mente se dirige a Dios, lo único que nos liga al mundo es el deseo de no permanecer ya en él”¹². *Double bid*. Apuesta por la existencia y la muerte de Dios, pero también, por la experiencia y la inmanencia. Ahora, la vida no se ata, se apuesta en la inmanencia y la ausencia de Dios. Aquí, Dios se ausenta para dejarnos el existir sin más. Este *double bid* implica la apuesta de vivir sin Dios y sin todo lo que él produce. Mientras el *double bind* amarraba la existencia a Dios y su juicio (lo trascendente), el *double bid* irrumpe como renuncia, renuncia a suturar la vida con Dios y la trascendencia. El *double bind*, al amarrarnos a Dios y a la trascendencia, prometía siempre más: Un mundo, una vida, etc. El *double bid* entiende que para que la existencia se juegue en sí misma habría que acabar de una vez por todas con Dios y su juicio. El siglo que comienza se inaugura en esta apuesta. Si no convertimos a Dios en el objeto de nuestra crítica, la grandilocuente potencia de su

¹² Emile Cioran, *El ocaso del pensamiento* [trad. de Joaquín Garrigós], 3ª edición, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 205.

proyecto no terminará jamás. Todo Dios es un juego de posibilidades inscrito en un proyecto que pretende escamotear la vida. Dios es un dispositivo¹³ que se impone en el plan de todas las cosas como el fin de todas ellas; así, Dios se convierte en la esperanza de que la vida tenga un sentido, incluso, en la muerte. Dios amarra la vida a un más allá que terminará por borrar el carácter finito de la existencia. El que Dios muera significa quizá el *acontecimiento*¹⁴ más importante del siglo XXI, pues sobre él, y en la apertura que provoca, se inicia de nuevo la reflexión¹⁵.

¹³ Un dispositivo es un proceso o mecanismo que gobierna los regímenes de visibilidad y enunciabilidad dentro de un determinado mundo. El hecho de que Dios sea un dispositivo significa que bajo su régimen nos permitimos ver y enunciar lo que somos. Cf. Gilles Deleuze, *Michel Foucault, filósofo*, “¿Qué es un dispositivo?”, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 155-163.

¹⁴ Un acontecimiento no es sólo la expresión de lo que nos pasa, no es sólo un suceso. Es la clausura con el modelo fundacionalista (Dios, origen, fundamento) lo que hace posible pensar el Acontecimiento. El Acontecimiento es irrupción. Es la apertura a una estructura siempre en devenir (*desfondada*) y difiriente. El hecho de que la muerte de Dios sea un Acontecimiento nos lleva a reflexionar su muerte, no como universal o como particular, no como un suceso, sino como fractura que abre un espacio en devenir. Captar la muerte de Dios como Acontecimiento significaría llevar al pensamiento al momento de su des-fundamentación. El acontecimiento es ese espacio que funda en la des-fundamentación (*Abgrund*). Pensar la muerte de Dios como Acontecimiento significa llevar el suceso, particular o abstracto, al momento en que produzca un campo virtual siempre descentrado y en perpetuo devenir, al momento en que irrumpe en el espacio del pensamiento la *retirada* del fundamento. Pensar el Acontecimiento de “la muerte de Dios” se convierte en el trabajo del pensamiento, pues es aquello que lo fuerza a pensar. El siglo que comienza, inicia en esta irrupción de “la muerte de Dios”. En Heidegger el Acontecimiento designaba un nuevo horizonte epocal del ser, dibujaba indefinidamente la emergencia de un nuevo mundo. En Deleuze el Acontecimiento juega el papel de ser, un campo virtual que se actualiza y se diferencia en un orden empírico de objetos y funciones que hacen posible lo real. En Derrida, es el lugar imposible donde se espacia y se constituye lo óntico, es la condición de (im) posibilidad de lo óntico. En definitiva, ya desde el siglo pasado –sin olvidar las diferencias cruciales entre los autores citados– se inauguraba un pensamiento distinto con la apertura del Acontecimiento como la explosión de lo nuevo, como la emergencia de un nuevo espaciamiento. El Acontecimiento es la apertura a un nuevo régimen de verdad. Aquí, bajo el horizonte del Acontecimiento, se comprendería la crítica a la metafísica como olvido del ser de Heidegger, la crítica a “la imagen del pensamiento” como imposibilidad de pensar de otra forma de Deleuze, la crítica a la “metafísica de la presencia” como posibilidad-imposibilidad de salir de la presencia, e incluso en Foucault podemos pensar el pensamiento del Acontecimiento como la apertura a una nueva configuración epistémica. Es así, como “la muerte de Dios”, toma la figura de ser el Acontecimiento donde se hace posible una explosión de lo nuevo, por eso su lugar específico es también una reconfiguración de la experiencia.

¹⁵ Cf. Peter Sloterdijk, *Esferas II. Globos* [trad. Isidoro Reguera], Siruela, Madrid, 2003. Es en la ruptura con lo que Sloterdijk denomina la esfera Uno-Todo –donde Dios era lo envolvente y el centro que objetiva el todo– cuando comienza el pensamiento contemporáneo. El rechazo a la esfera Uno-Todo es el espacio mismo donde se procura una filosofía no teológica o post-teológica como bien lo anuncia Sloterdijk: “La muerte de Dios se comunica con una esfera morfológica: *la esfera ha muerto*.” “[...] Sólo mediante el rechazo del pensamiento contemporáneo al Uno-Todo del proyecto metafísico-monoteísta de mundo pudo conseguirse una nueva configuración no-teológica o post-teológica, post-metafísica o de-otro-modo-metafísica de las inmunidades humanas...” Siguiendo su esferología; la muerte de Dios (la muerte de la esfera Uno-Todo) es el nacer de la *Espuma* es la aparición-ruptura de lo esencial (Uno-

Dios como condición de posibilidad de la vida, o como dispositivo de la vida, se convirtió en el espacio que configuró la experiencia. Para Derrida -como ejemplo- Dios es la condición de posibilidad de toda presencia, y con ello, de toda la historia de la metafísica del *logos*. “Dios es el otro nombre del *logos* como presencia consigo, de Descartes a Hegel y a pesar de todas las diferencias que separan los diversos lugares y momentos en la estructura de esta época.”¹⁶ Dios es siempre el espacio donde se configura la experiencia. Él es el espacio epistémico donde la vida se produce y reproduce. Su muerte no es “el final de su reino histórico, ni la confirmación por fin alcanzada de su inexistencia, sino el espacio a partir de ahora constante de nuestra experiencia”¹⁷ Una crítica de la razón atea no apelará nunca a una renuncia formal de Dios, advirtiendo su inexistencia; no es un intento de socavar con el anuncio ideológico de su inexistencia todo su reino histórico, es al contrario, una propuesta que intenta crear nuevas condiciones de posibilidad en ese espacio vacío que Dios ha dejado. Que Dios haya muerto significa que su existencia configuró todo un espacio de experiencia, y que al morir, es posible una nueva configuración de la experiencia, una configuración que arroja a la experiencia a su propia condición inmanente e interior, es decir, una configuración sin nada exterior a la vida que la pueda preceder, y que, permita enviar la experiencia al espacio de su propia finitud. La muerte de Dios es la clausura misma de la metafísica, es el lugar, inquietantemente construido, donde la experiencia inicia de nuevo su reforma. Es así como “la proposición <<Dios ha muerto>> se confirma como la buena nueva del presente”¹⁸, pues en ella y sobre ella, el desfondamiento y la clausura se hacen posibles.

El *acontecimiento* de la muerte de Dios “no sólo ha suscitado la forma en que conocemos la experiencia contemporánea: dibuja indefinidamente su gran nervadura

Todo), es el nacer mismo de lo inesencial como condición de posibilidad de lo esférico. Cf. Peter Sloterdijk, *Esferas III. Espumas* [trad. Isidoro Reguera], Siruela, Madrid, 2003.

¹⁶ Jacques Derrida, *De la Gramatología* [trad. de Oscar del Barco], Siglo XXI, México, 2004, p. 130.

¹⁷ Pablo Sigg. (ed.), *Georges Bataille: Meditaciones Nietzscheanas*, UAM, UNAM, FONCA, México, 2001, p. 32.

¹⁸ Sloterdijk, Peter, *Esferas III*, p. 25.

esquelética”.¹⁹ Es sobre ella, y por medio de ella, que se pretende fundar una crítica de la razón atea que tenga como destino singular comulgar con la profunda y alegre idea nietzscheana de un mar abierto y un cielo incierto:

“En verdad, ante la noticia de que ‘Dios ha muerto’ nosotros, filósofos y ‘espíritus libres’, nos sentimos como irradiados por una nueva aurora. Nuestro corazón estalla de agradecimiento, sorpresa, presentimiento, expectativa, por fin el horizonte vuelve a aparecernos libre, suponiendo incluso que no sea luminoso, por fin nos es lícito volver a zarpar con nuestros barcos, a zarpar dispuestos a afrontar todos los riesgos: cualquier osadía del que conoce vuelve a estar permitida, nuestro mar vuelve a estar abierto y quizá nunca haya habido alguno ‘tan abierto’”²⁰.

La muerte de Dios como *acontecimiento* significa una propuesta de fractura total con la experiencia anterior del mundo, “la muerte de Dios es el advenimiento y el *acontecimiento* de la metafísica en su acabamiento, en su agotamiento”²¹. Es clausura [de la metafísica] y apertura [a otro pensar]. Quizá Dios está muerto desde que subido en la cruz, con grito de extrema desesperanza, dijo: ¿Padre mío, por qué me has abandonado? O quizá, desde que Hegel anunció el relevo del concepto y el Saber Absoluto a un Cristo que sólo significaba, de manera inmediata, el momento de la autoconciencia en aras de comprensión del Saber Absoluto –bajo el modo de la representación. Quizá su muerte estaba concedida por el trabajo del humanismo que, como sucedáneo de Dios, puso al hombre, humanismo que en el sitio vacío del rey puso al hombre como centro y síntesis de todas las representaciones²². Pero esa muerte no significó nada, pues la reflexión jamás pudo cortar la sutura de las prácticas que se generaban con la idea de Dios. Dios muere quizá en esos años de pesadumbre para una joven virgen que, llena de espanto, ve a su hijo en medio de dos rufianes. Dios muere en ese momento, donde el movimiento de la autoconciencia *supera* el momento

¹⁹ *Ibidem*. De manera similar Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Peter Sloterdijk, Slavoj Žižek, André Comte-Sponville. Jean-Luc Nancy, Alan Badiou y Michel Onfray comparten el mismo criterio de apertura, la muerte de Dios como espaciamiento para pensar de nuevo.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia* [trad. de Andrés Sánchez Pascual], Alianza, Madrid, 1988, §343.

²¹ Jean-Luc Nancy, *El olvido de la filosofía* [trad. Pablo Perera], Arena Libros, Madrid, 2003, p. 48.

²² Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* [trad. de Elsa Cecilia Frost], 13ª edición, Siglo XXI, México, 2001, pp. 13-25 y 295-333.

representativo para alcanzar el momento del concepto y, así, lograr el momento del Saber Absoluto. Pero en ello no mueren sus prácticas, en ello no muere Dios como dispositivo, pues es sobre él, y sobre lo que produce, donde se inicia la reflexión; un cuerpo, una idea, una vida.

El que Dios sea un dispositivo, antes de significar el sólo hecho de generar prácticas religiosas y conglomerados de masas ardientes de devoción por su Dios, significa también, y de manera más profunda, que el espacio de reflexión en el cual se articulaba nuestra manera de pensar el mundo estaba ya también condicionado por ese dispositivo, que nuestra manera de enunciar y ver está condicionada por Dios.²³ Que además, y lejos de ser sólo una sospecha, la vida siempre estuvo condicionada por la trascendencia que produce. Una crítica de la razón atea intentará pensar desde el umbral de la fractura que produce el *acontecimiento* de la muerte de Dios; su fin es una apuesta doble (*double bid*), apuesta a la vida sin Dios que pueda salvarnos y sin trascendencia que pueda consolarnos. Lo interesante, de nuevo, no es la búsqueda de una salvación, sino exponernos al peligro de la salvación, repetirla diferentemente.

Es en este *double bid* donde se intenta situar una parte de la reflexión filosófica contemporánea respecto al ateísmo, pues al situar la reflexión dentro de una apuesta a la inmanencia y a la muerte de Dios, se vuelve posible una crítica de la razón atea como una crítica inmanente, es decir, una crítica que tiene como punto de partida el carácter inmanente de la existencia. Una crítica inmanente que, siguiendo a Kant, entiende que toda crítica deberá de ser total y positiva. Total porque a ella no se le debe de escapar nada, y positiva porque de ella se revelarán las condiciones de posibilidad de la experiencia.²⁴ Pero, a diferencia del kantismo, una crítica de la razón atea deberá también producir el espaciamiento para una nueva formulación de la experiencia. Esta crítica comulga con la idea kantiana de buscar las condiciones de posibilidad de la experiencia, pero su carácter de renuncia a la trascendencia intentará que esas condiciones sean totalmente inmanentes. La crítica permanecerá en consonancia con la

²³ Es de Sloterdijk también, el acierto de ver la fundación inmunológica de las esferas como el espacio donde Dios se hace cargo de lo humano. La esfera Uno-Todo que tanta reflexión ha dado de Parménides hasta Hegel parece evidenciar ese movimiento que concentra el Todo en el Dios-esfera que lo envuelve todo.

²⁴ Cf., Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* [trad. Pedro Ribas], Alfaguara, Madrid, 2002, p. 9.

kantiana en los dos puntos mencionados anteriormente, pero a diferencia de Kant, dicha propuesta no será una empresa de legislación y justificación de los procedimientos en que la experiencia se da, sino un espacio recreativo de nuevas posibilidades de configuración de experiencia. El que Nietzsche haya dicho que Kant no había articulado una verdadera crítica, pues no había llevado la crítica a criticar los principios mismos, es uno de los tantos aciertos nietzscheanos que toma particular importancia aquí, pues al revelar –como lo anota Deleuze– que:

“Kant no ha hecho más que llevar hasta el final una vieja concepción de la crítica. Ha concebido la crítica como una fuerza que nos tenía que llevar por encima de cualquier otra pretensión al conocimiento y a la verdad, pero no por encima del conocimiento y de la verdad”²⁵.

El acierto nietzscheano de comprender que justo el momento en que Kant articuló la crítica fue el momento en que la empresa crítica echó a perder la crítica misma, es de relevancia para nosotros, pues nos lleva a comprender que Kant, lejos de hacer de la crítica una empresa realmente activa, es decir, alegre y agresiva contra todo ideal dogmático, termina por ponerla al servicio de aquello mismo que se tendría que poner en cuestión: el conocimiento, la moral y la religión.²⁶ Aún cuando el genio de Kant haya hecho posible la crítica como una crítica inmanente, es decir, como una crítica que en virtud de sí misma alcance las condiciones inmanentes de la experiencia. Para nosotros:

“Kant no realiza su proyecto de crítica inmanente. La filosofía trascendental descubre condiciones aún exteriores a lo condicionado. Los principios trascendentales son principios de condicionamiento y no de génesis interna”²⁷.

El hecho de que Kant haya fundado una antropología en lugar de la teología, o que haya puesto al hombre en lugar de Dios, ¿realmente pone entre paréntesis toda la experiencia que articuló Dios?, ¿no es acaso una estrategia de persuasión para seguir

²⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 127.

²⁶ Es de Nietzsche también la muestra de una filiación nada casual entre lo divino, lo bueno, y la verdad. Cf. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* [trad. Andrés Sánchez Pascual], Alianza, Madrid, 1998.

²⁷ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 129.

justificando y legitimando la moral, la religión y el conocimiento?, ¿los ideales trascendentales (dios, Inmortalidad del alma) no son efectos de una filosofía trascendente? Es la crítica del pensamiento ateo un experimento alegre y agresivo que busca recoger en el trazado reflexivo contemporáneo una posibilidad de crítica inmanente, que alcance en su recorrido una posibilidad de espaciamento que reconfigure toda la experiencia del mundo. El hecho de que Nietzsche nos haya llevado a entender que la crítica no sólo nos tendría que llevar a un espacio de legitimación y justificación de lo que somos, sino precisamente de crítica a eso que somos y apertura a una nueva sensibilidad, convierte a la crítica en una actividad de orden poético más que de orden legislador. Al entender la crítica como algo que nos lleva a criticar los principios mismos, también hace posible entender que en ella hay un acto creativo más que uno legislador. La crítica es *poiesis*, su pasión consiste en crear no en legitimar.

“La crítica no consiste en justificar, sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad”²⁸.

Es aquí donde surge la posibilidad de experimentar el *Acontecimiento* de la muerte de Dios como esa doble apuesta (*double bid*) crítica que propicie un nuevo orden de la experiencia y la sensibilidad, y con ello, de la vida. Una apuesta que ponga en evidencia la inminencia de otra forma de pensar. Un recorrido crítico de la reflexión contemporánea sobre el ateísmo, no sólo permitirá comprobar la pertinencia del tema dentro del siglo iniciado, sino que, permitirá dibujar la gran nervadura esquelética que reconfigura la propia experiencia. Dicho recorrido permitirá comprender el carácter liminal del ateísmo dentro del pensamiento contemporáneo, y cómo este, está profundamente engarzado con la idea de un <<pensamiento otro>>, y una reformulación de la vida.²⁹ La realización de esta crítica será total cuando la muerte de

²⁸ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 134. De similar forma Sloterdijk dice: “Proponer una nueva crítica de la razón significa también pensar en una nueva fisonomía filosófica; esto no es como en el caso de Adorno, “teoría estética”, sino teoría de la conciencia con pelos y señales (también con dientes)”. Cf. Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica* [trad. Miguel Ángel Vera], Siruela, Madrid, 2003, p. 21.

²⁹ Es Agamben quien da cuenta de que la herencia del pensamiento contemporáneo, recibida de Deleuze, es la *vida* como lo *singular*. Cf. Giorgio Agamben, “La inmanencia absoluta”, en *Ensayos sobre biopolítica* [trad. Gabriel Gorgi], Paidós, Argentina, 2007, p. 59. A dicha afirmación se nos hace pertinente agregarle que la reflexión sobre la *vida singular* es sólo posible bajo una crítica que permita su pertinente reflexión. La muerte de Dios o su ausencia permitirían llevarnos al Plano de inmanencia donde la *vida singular* aparece, puesto que Dios es el último lugar de lo individual, su muerte hace posible la apertura a la *vida singular* como una luz que irradia sin jamás revelarse, pero no deja de propagarse (campo trascendental Deleuziano).

Dios revele su importancia en el discurso contemporáneo, y cómo a través de ella se anima el sentimiento de una filosofía del porvenir largamente anunciada por Nietzsche dos siglos atrás.

En lo que aquí se lee, no sólo se puede ver un espacio de reflexión que nos permite comprender la nervadura esquelética que configura la posibilidad del pensamiento en el siglo XXI, tampoco sólo una animación de los pensamientos contemporáneos sobre el ateísmo que intenta revelar su importancia de una manera cuantitativa, sino la posibilidad de un espaciamento que permita una nueva experiencia del mundo que, para medidas del presente trabajo, sólo bosquejará posibles líneas de fuga para pensarnos de otro modo ahí donde parece que el pensamiento se asfixia y la vida se inclina en la promesa de una verdadera vida (la trascendencia).

La presente tesis pretenderá reformular la experiencia atea en una parte de los pensadores contemporáneos para poder verificar los alcances que tiene en su pensamiento la ausencia de Dios. Las dimensiones que toma la propuesta atea –en cada pensador– permitirán dibujar la necesidad de un tratado crítico ateo que permita comprender la doble sutura (*double bind*) que el pensamiento siempre mantuvo con Dios en la metafísica de la presencia (como la llama Derrida), o en la imagen dogmática del pensamiento (como la llama Deleuze), y a su vez, permitirá recrear un espacio donde la experiencia misma se dé de otra forma. Un espacio donde las condiciones trascendentales sean ellas mismas inmanentes y posibles sólo en una dimensión empírica, es decir, el breve recorrido que intentará bosquejar el pensamiento ateo contemporáneo tendrá que revelar una necesidad deconstructiva del pensamiento y de la ontología que nos abra la posibilidad de un empirismo trascendental o *cuasi-trascendental* donde se juegue el proyecto de una crítica inmanente de manera radical³⁰.

³⁰ Esta apertura a un empirismo trascendental o *cuasi-trascendentalismo* permite ver una de las relaciones más profundas entre el pensamiento de Derrida y Deleuze. La presente crítica se alimenta de esos dos proyectos que en textos como *De la gramatología* y *Diferencia y Repetición* pretenden hacer un replanteamiento de las condiciones de posibilidad por las que la experiencia se da. La idea -heredada de Derrida- de Oliver Marchat de hablar de un *cuasi-trascendentalismo* para advertir el análisis de las condiciones de posibilidad, se alimenta de la idea de ruptura con un *fundamento último* abriendo la posibilidad de lo que Butler llama, *fundamentos contingentes*. Así, el *cuasi-trascendentalismo* sería un estudio de las condiciones de posibilidad de la experiencia, bajo la advertencia de una *contingencia* en los fundamentos que determinan la misma, por eso se puede pensar en condiciones volátiles y transitorias. Cf. Oliver Marchat, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* [tr. Marta Delfina Álvarez], F.C.E., Buenos Aires, 2009.

El experimento se vuelve inminente en su necesidad creativa de inventar un mundo que falta, y que quizá está ahí donde siempre ha parecido ausente. Queremos ese cielo incierto y ese mar abierto –que Nietzsche promete en la muerte de Dios– para chapucear. Si la dramatización del pensamiento contemporáneo nos permite comprender esa filiación entre la vida e inmanencia, se comprenderá la necesidad y una posible apertura a un empirismo trascendental o cuasi-trascendentalismo que permitirá establecer las condiciones volátiles, transitorias, descentradas y fortuitas de la propia experiencia –empirismo que *deponga* al principio y se abra como *desgarradura* ontológica. Empirismo que en su apertura nos permitirá la posibilidad de experimentar la propia vida en su carácter inmanente como algo meramente estético. Si el *Acontecimiento* de la muerte de Dios nos abre a un pensamiento finito donde la experiencia encuentre su carácter poético, vuelve también posible una reflexión sobre el ateísmo de algunos pensadores contemporáneos, que nos permita comprender la relación última entre la filosofía y el ateísmo y, en igual grado, entre pensamiento y ateísmo.

Así pues, el análisis de autores contemporáneos que hablan del ateísmo o la muerte de Dios tendrá que llevarnos a la comprensión de que la finalidad última de todo Dios es suturar la vida a un proyecto que suprime la existencia trasladándola, o prometiendo algo más allá de la propia vida. El recorrido de la presente tesis llevará a comprender que la crítica a Dios nos tendrá que llevar necesariamente a la crítica de toda una ontología, y un pensamiento determinados, que han fundado nuestra manera de experimentar la vida. Si en principio todo parece un problema de religión, será necesario llevar el recorrido hasta sus últimas consecuencias para revelar que se escondía detrás de la idea de Dios una voluntad de suturar la vida a ese *double bind*. Toda una biopolítica que ordena cuerpos, que construye la experiencia a partir de lo trascendente, y que termina por fabricar pensamientos, sentires y vida. Si logramos comprender que el pensamiento ateo contemporáneo tiene como finalidad desarrollar la posibilidad de una crítica a todo ese entramado que se configura con la idea de Dios, podremos continuar el trabajo de una crítica de la razón atea como una posibilidad de llevar la vida a un espacio que la pueda pensar de otra forma. La crítica de la razón atea se convierte en el espacio donde la afirmación deleuziana “pensar de otra forma”, cobra particular sentido después de todo un recorrido que tiene como intención, comprender

que pensar de otra forma es, ya también, experimentar el mundo de otra forma.³¹ Los alcances de la presente tesis permitirán comprender sino la gran relevancia del ateísmo dentro del pensamiento contemporáneo como reformulación de la experiencia, si por lo menos, de que “no hay dudas de que una señal, sea cual fuere, se dirige a nosotros desde nuestra razón atea”³².

³¹ Existe una convergencia con Sloterdijk al entender la crítica como acto poético y cómo acto terapéutico. Poético en tanto que permitirá la revisión de la experiencia y la reformulación de la misma y terapéutico en tanto que permitirá la posible reanimación de la experiencia. Es por eso que “toda crítica es un trabajo de pioneros en el dolor épocal y una pieza de curación ejemplar.” Cf. Sloterdijk, Peter, *op. cit.*, p. 28.

³² Jean-Luc Nancy, *La Declosión (deconstrucción del cristianismo 1)* [trad. Guadalupe Lucero], La Cebra, Buenos Aires, 2008, p. 50.

Capítulo 1

André Comte-Sponville: El ateísmo como espiritualidad sin Dios

El ateísmo es una forma de humildad. Somos hijos de la tierra (*humus*, de donde procede <<humildad>>), y esto se nota... Mejor asumirlo e inventarnos el cielo que nos corresponde.

André Comte-Sponville

Ícaro se eleva para poder caer. Su altitud es su desesperación y su caída su felicidad (beatitud). El hecho de que se eleve responde a la gracia de hacer de su deseo algo digno hasta en su propia caída, por ello, al final, su felicidad es la aceptación de su propia muerte. El pensamiento de Ícaro pretende renunciar a cualquier trascendencia aún cuando en su elevación renuncie al vuelo mismo. Sísifo era aún sufriente, Sísifo cargaba una piedra y no terminaba nunca el recorrido. Su piedra era su dolor y su ascensión a la montaña su *esperanza*. Frente a la imagen arquetípica –Sísifo– de una civilización en continuo desencanto y decepción, una civilización que llena de espanto sólo producía su propia ruina. Comte-Sponville propone una nueva figura que logre llevarnos a una salida del movimiento, siempre constante e indefinidamente recomenzado, de Sísifo ascendiendo una montaña. Sísifo es la figura de un hombre que, a pesar de su ruina y absurdo, siempre seguirá ascendiendo a la montaña, su castigo es infinito tanto como su esperanza. Ícaro reconoce su absurdo y lo vive en su vuelo aceptando la condición finita de su existencia. Ícaro *desespera* cuando quiere alcanzar el sol, mientras que Sísifo, *espera* salir en algún momento de su ruinoso castigo, sigue confiando en el perdón de los dioses y en la espera de redención. Sísifo sigue *esperando* y es condenado a que su *espera* sea eterna, mientras desesperanzado, Ícaro se alegra de lo que le pasa y lo acepta trágicamente. Ícaro, *desespera* y muere. A Sísifo lo rebasa su vida y *espera* otra. Ícaro es digno de lo que le pasa y muere.

En *El mito de Ícaro. Tratado de la desesperanza y de la felicidad*¹, Comte-Sponville realiza una crítica materialista al orden subjetivo, político y estético que han

¹ André Comte-Sponville, *El mito de Ícaro. Tratado de la desesperanza y de la felicidad* [trad. de Luis arenas], Machado Libros, Madrid, 2001.

tenido como eje regulador de su acción a la esperanza. *Desesperar* se convierte en una actitud crítica con respecto a toda una producción trascendente, que por medio de la esperanza, ha configurado el orden del mundo. La *desesperanza* es el movimiento anti-platónico que pretende acceder al aquí y ahora (*hic et nunc*), es una empresa de desmitificación de todos los ideales trascendentes para un acercamiento a nuestra condición dolorosamente inmanente y finita. La reflexión sobre el aquí y ahora (*hic et nunc*) despierta necesariamente una crítica a la religión y una propuesta atea. El hecho de que la reflexión de Comte-Sponville dirija su atención a criticar el movimiento de la esperanza, lo llevará necesariamente a comprometerse en la discusión sobre la posibilidad de un ateísmo, pues siendo Dios y la religión mecanismos que producen esperanza, le será necesario desarticular el proyecto de Dios y la religión: *Desesperar* de Dios y la religión se convierte en imperativo de su reflexión.

Es así como se puede iniciar una lectura de uno de los últimos textos traducidos al español del presente filósofo francés, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*², donde pretenderá, de manera primaria, continuar con la crítica a la esperanza por una apuesta a lo que él llama: Felicidad en acto, es decir, una apuesta por ser fieles a lo que somos aquí y ahora.

“Es lo que llamo <<felicidad en acto>>, que no es otra cosa que el acto mismo como felicidad: desear lo que tenemos, lo que es, lo que no nos falta. Dicho de otro modo, gozar y alegrarse con lo que se nos da, con lo que somos. Sin embargo esta felicidad es una felicidad desesperada pues no espera nada”³.

En nuestro presente siglo, donde una oleada de retornos religiosos constituye la posible conformación de la espiritualidad humana, Comte-Sponville propone una mirada atea. El retorno de las religiones, ya largamente anunciado por reflexiones filosóficas en las últimas décadas del siglo XX⁴, es el retorno de la espiritualidad como

² André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios* [trad. de Jordi Terré], Paidós, Barcelona, 2006.

³ André Comte-Sponville, *La felicidad desesperadamente* [trad. Enrique Folch], Paidós, Barcelona, 2001, p. 42. Cf. André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, p. 183.

⁴ Cf. Gianni Vattimo, (ed.), *El futuro de la religión* [Trad. Teresa Oñate], Paidós, Barcelona, 1998. Cabe señalar que un estudio más especializado tendría que atravesar por una discusión de los textos de

espacio de autoinmunidad⁵. A ojos del filósofo francés, lo que regresa en muchos casos no es la fe, ni mucho menos la espiritualidad, sino el fanatismo y el dogmatismo que en virtud de proponer esferas de autoinmunidad (espiritualidad), disfrazan la intolerancia y la esclavitud. Pero aún –en el mejor de los casos– cuando regresara una espiritualidad, parecería evidente la necesidad de constituir una posible espiritualidad ajena al marco regulador de Dios y la religión. Es desde ese presunto retorno espiritual de las religiones donde Comte-Sponville se propone otro tipo de conformación para aquel que no cree en Dios, ni en los preceptos de la religión. Aquel que huye de la identificación de los valores de la vida con Dios, sigue manteniendo una espiritualidad que es necesario revelar y erigir como verdadera propuesta de un individuo humanamente comprometido. El hecho de que la vida interior siempre haya sido legitimada y construida por Dios y la religión, no impide reflexionar sobre una posible vida interior en el desamparo de Dios y la religión. Aquel que entiende por espiritualidad su interioridad y su relación radical con el absoluto inmanente (mundo, vida o ser) también posee espíritu, y es en la deconstrucción de la esfera religiosa y en el cuestionamiento de Dios donde se hace posible la reformulación de una espiritualidad atea. Espiritualidad que ponga su interioridad y su relación con el absoluto bajo el estatuto de una radical inmanencia, y una renuncia a la religión y a Dios.

“¿Qué es lo esencial? Al tratarse de espiritualidad consideré que se apoyaba en tres preguntas: <<¿Podemos prescindir de la religión?>>, <<¿Existe Dios?>>, <<¿Qué tipo de espiritualidad podemos proponer a los ateos?>>”⁶.

El hecho de que en la historia de la espiritualidad humana occidental la religión y Dios siempre hayan cumplido con un papel preponderante y abiertamente conformador, no impide abrir la posibilidad de una espiritualidad sin Dios que tenga como fundamento una profunda fidelidad a la inmanencia y lo humano. La tarea de

Vattimo, así como las nuevas discusiones en torno al ateísmo y al teísmo. Cf., Michel Onfray, Gianni Vattimo (ed), *Ateos y creyentes* [trad. Carlo Gentile], Paidós, Barcelona, 2009.

⁵ Para Comte-Sponville en Occidente siempre ha habido este profundo lazo entre espiritualidad y religión. Cf. André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, p. 148. La reflexión de la religión como esfera de inmunidad es una referencia explícita a Sloterdijk.

⁶ André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, p. 16-17.

Comte-Sponville se convierte en un análisis claramente delimitado a un entramado religioso.

Su ateísmo es una reflexión sobre la ausencia de Dios y la religión dentro de la esfera de la espiritualidad, es decir, dentro de la esfera de relación interior del sujeto y su relación con el absoluto. Para Comte-Sponville el ateísmo como movimiento crítico de toda trascendencia nos proporciona una constitución distinta de nuestra alma, constitución que terminará por concluir que la verdadera alma del ateísmo no es “el espíritu que desciende sino el espíritu que se abre y alegra”⁷.

1.1 Prescindir de la religión

La posibilidad de prescindir de la religión, en lo que respecta a la espiritualidad, es para André una necesidad inherente a un discurso ateo. Sólo mediante la posibilidad de renuncia al corpus trascendente de la religión es posible desligar lo que en Occidente siempre ha mantenido una estrecha relación: la espiritualidad y la religión. Es así como André Comte-Sponville realiza en el primer capítulo, del libro sobre el ateísmo, una reflexión sobre el significado de la religión que permitirá resolver la primera cuestión esencial de la propuesta de espiritualidad sin Dios: ¿Podemos prescindir de la religión?

La primera definición que da Comte-Sponville permite prescindir de la religión como forma de trascendencia, como mecanismo que promete una vida más allá de la vida, como “conjunto ordenado de creencias y de ritos referidos a cosas sagradas, sobrenaturales o trascendentes, y especialmente a uno o varios dioses”⁸. La religión, teniendo como fuerza incandescente proporcionar a la muerte una realidad que no tiene, al abrigarnos en el refugio de lo imaginario y la promesa de una vida después de la muerte, produce *esperanza*. Esperanza que aporta al movimiento de la existencia una consolación frente a su dolorosa finitud. Prescindir de la religión no es renunciar a la existencia, sino a los mecanismos, o al conjunto de creencias, que han motivado un vínculo social por medio de consoladoras ideas trascendentes que producen *fe*. La renuncia a la *fe*, no es la renuncia al mundo y sus valores, es la renuncia a creer en un más allá y, a que nuestros valores estén posibilitados por Dios. Para el filósofo francés,

⁷ André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 211.

⁸ André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 22.

el hecho de prescindir de ese conjunto ordenado de creencias no nos exime de adherirnos a un grupo social y mucho menos de comulgar con los valores siempre propugnados. Desde aquí, prescindir de la religión es prescindir de un mecanismo que produce la trascendencia y no de los valores que humanamente nos ordenan, es prescindir de una *espiritualidad vertical*, es decir, prescindir de una espiritualidad que abraza lo absoluto (Dios o lo trascendente), sólo a condición de que éste siempre sea la promesa o *esperanza* de una verdadera vida.

La segunda y tercera definición que da Comte-Sponville terminan por evidenciar la confusa, amplia y omniabarcante idea que poseemos de la religión. Pues derivadas de su sentido etimológico, las definiciones siguientes terminarán por convertir en acto religioso toda relación social, o bien, en vaciar de contenido semántico a la religión a falta de referentes claros. Es el juego etimológico entre *religare* y *relegere*, el que le permitirá al autor determinar un sentido específico de la religión que permita resolver la posibilidad de prescindir de la religión.

En el *religare* se observa la primera confusión, al ser su definición etimológica: <<vincular>>. La confusión a la que nos enfrentamos es entender que todo vínculo social sea posible sólo a través de la creencia en las cosas sagradas y en Dios, “la presuposición de que todo vínculo es religioso equivale a vaciar el concepto de religión de cualquier sentido razonablemente operatorio”⁹. Lo que se podría concluir, es que necesariamente ningún tipo de sociedad ha podido prescindir del vínculo y, por tanto, toda espiritualidad está siempre sostenida a partir de ese vínculo; o que, dada la falta de especificidad del sentido del *religare*, es posible reflexionar un tipo de vínculo que no sea religioso, es decir, un vínculo que permita comprender que la religión es vínculo sólo en la medida en que reúne o hace comulgar a la sociedad bajo lo divino o lo sagrado, y que despierte la posibilidad de vínculos sociales desligados de esas cosas sagradas y trascendentes de las que la religión habla. En lo esencial, se puede observar que “ninguna sociedad puede prescindir de vínculo o comunión, pero no toda comunión es religiosa: Es posible comulgar con otra cosa que no sea lo divino o lo sagrado”¹⁰.

⁹ André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 31.

¹⁰ André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 36.

Para Comte-Sponville, en el *relegere* se explica la posible comprensión del *religare*, como vínculo social a partir de las cosas sagradas y trascendentes, al ser su significado etimológico, <<recoger, releer>>. La religión concerniría a un recogimiento y relectura de la ley de Dios que hace posible la cohesión social. El *relegere* es el movimiento que en virtud de su recogimiento en la ley trascendente, en su relectura, hace posible el *religare*. Es el movimiento que en virtud de su fidelidad a la ley despierta la fe en un Dios. Pero también, el *relegere* despierta algo distinto a una *fe* en la ley, despierta una *fidelidad*. La *fidelidad* como actitud distinta frente a la ley y el vínculo social, actitud que lejos de renunciar al vínculo social y las leyes que la sociedad produce, se articula como adhesión, compromiso y reconocimiento de los valores socialmente instituidos. Aquí, el *relegere* deja de referirse a la religión y se convierte en mecanismo inmanente de cohesión social. Hay *comuni3n* y *fidelidad* si comprendemos que la religión es un tipo específico de comuni3n y fidelidad a partir de lo divino o lo sagrado que prometen trascendencia.

Es en la confusi3n de la religión, en sus posibles determinaciones etimol3gicas donde Comte-Sponville pronuncia una posibilidad de hacer del ateísmo no una experiencia de renuncia a la sociedad y al mundo, sino de renuncia a un Dios trascendente y a las cosas sagradas, y la apertura a una posibilidad de un vínculo social ajeno a los estatutos de Dios y las cosas sagradas a las que la religión se dirige. La conclusi3n necesaria es la siguiente:

“Una sociedad puede prescindir perfectamente de religión, en el sentido occidental y restringido de la palabra (la creencia en un Dios personal y creador) quizá también podría prescindir de lo sagrado y lo sobrenatural (de la religión en su sentido amplío), pero no puede prescindir de la comuni3n, ni de la fidelidad”¹¹.

En suma, se puede prescindir de la religión, si esta se configura como experiencia de recogimiento y adhesi3n social a partir de lo trascendente de un Dios y de lo sobrenatural y sagrado que este provoca. Si no es así, el concepto de religión se vacía de contenido operatorio y para restablecerlo será necesario esclarecerlo de vuelta con la definici3n primera. Es entonces necesario, comprender que toda religión,

¹¹ André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 44.

pretende lanzar la espiritualidad a cierta verticalidad provocada por la creencia en que toda adhesión social y relación interior de los individuos, es posibilitada por la relación directa o indirecta que trazan las determinadas creencias en un Dios y en cosas sagradas. Dicha espiritualidad se mueve bajo el mecanismo de la *esperanza* de que exista un Reino de los cielos, pues al arrojarnos a la adoración de lo que no está en el mundo, nos arrojamos a la posibilidad de que Dios exista y la promesa de que una vida más allá de la vida, sea verdadera. Para la religión el espíritu es pensado en su descenso y su posible ascenso a un reino prometido. La espiritualidad se convierte en verticalidad, en esperanza de ascender algún día al Reino de los Cielos. Una espiritualidad atea tendría que romper la verticalidad propuesta desde la religión y abrir al espíritu a una conformación horizontal, no de ascenso ni descenso, sino de apertura y encuentro.

1.2 Cuestionamiento de Dios

La creencia en la no existencia de Dios es un compromiso atento con todo lo que esto significa. Si antes se había resuelto que es posible prescindir de la religión y reformular una relación social, que nada tenga que ver con los mecanismos de trascendencia y con Dios. La propuesta del segundo capítulo del texto del presente filósofo será una explicación de su no creencia en la existencia de Dios. El ateísmo, como creencia negativa en torno a la existencia de Dios, se construirá como tal, en la explicación y argumentación de su creencia en la no existencia de Dios. Comte-Sponville desarrollará seis argumentos que justifican su creencia negativa¹².

Los primeros tres argumentos se constituyen como argumentos negativos que lejos de justificar la existencia de Dios terminan por demostrar su contenido trascendente y su falta de explicación. Tanto la prueba ontológica –que explica bajo argumentos lógicos la existencia–, como la cosmológica –que explica la existencia de Dios a partir de la idea de ser la explicación de todo lo contingente–, y la prueba físico-teleológica –que a partir de la idea de orden y finalidad concluye que este mundo es sólo posible por un creador que le dio orden y finalidad–, son pruebas que pretenden justificar la existencia de Dios sólo como entidad exterior al mundo y como posibilidad de explicación del mismo. Para Comte-Sponville dichas pruebas sólo pretenden explicar

¹² En dos libros de su autoría Comte-Sponville desarrolla estos argumentos de una manera idéntica. Cf. André Comte-Sponville, *op. cit.*, pp. 94-141. Y también: Cf. André Comte-Sponville, *Invitación a la filosofía* [trad. de Vicente Gómez], Paidós, Barcelona, 2002, pp. 99-113.

bajo supuestos teóricos algo que no se entiende con algo muchísimo más oscuro. El hecho de la contingencia en el mundo, de que la existencia preceda a cualquier determinación lógica, de que no haya finalidad en el mundo y de que el dominio del orden sólo es constituido por un efecto que el desorden produce (efecto entropía) es para Comte-Sponville algo que no se explica con la existencia de Dios, sino que con él, se vuelve más confuso.

“La creencia en Dios desde el punto de vista teórico, equivale siempre a querer explicar algo que no se entiende, mediante algo que se entiende aún menos: Dios”¹³.

Para André es necesario comprender que Dios es la solución universal a todo problema o misterio que enfrentamos en el universo. Dios se convierte en el asilo de la ignorancia y las puertas de explicaciones imaginarias. Frente al orden y al devenir del mundo nos vemos tentados a explicarlo mediante mecanismos que lo trascienden, con el fin de no evidenciar nuestra impotencia y reconfortarnos en los brazos de Dios padre. Es así como construimos la idea de un Dios personal y antropomorfizado. Con el fin de evadir la profunda orfandad que nos constituye, construimos la idea de un Dios personal que nos creó a su imagen y semejanza y promete una vida eterna después de ésta.

Los restantes tres argumentos son positivos en la medida en que ellos hacen posible una experiencia atea comprometida con el mundo. El primero que apela a la existencia del mal, convertirá al ateísmo en un compromiso de lucha contra su existencia, pues no habiendo creador bondadoso que haya originado el mundo, el mal se vuelve una existencia que es necesario combatir. El segundo argumento es producido por la mediocridad humana, pues comprendiendo la imposibilidad de un creador absolutamente perfecto para poder crear algo tan mediocre como lo humano, compromete al ateísmo en una posibilidad de buscar aquella perfección imposible como algo meramente inmanente y en la fidelidad a la humanidad misma. El tercer argumento del filósofo francés es creer que la existencia de Dios sería lo absolutamente deseable. El argumento es no creer en Dios, pues eso sería lo absolutamente deseable, es decir, el hecho de que prefiriéramos ser creados a imagen y semejanza de nuestro creador, de que haya un reino de los cielos prometido por el creador y de que el mundo posee un

¹³ André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 112.

relojero que le da cuerda, es lo que vuelve imposible la creencia en la existencia de Dios. Dios es aquello que quisiéramos que existiera para poder evadir nuestra finitud y justificar un incomprensible mundo. Por el hecho de que Dios “es demasiado deseable para ser verdad, y la religión demasiado reconfortante para ser creíble”¹⁴, es necesario hablar de una espiritualidad atea que mantenga al individuo en una relación consigo mismo, que sea apertura, que en su relación con lo absoluto se mantenga alegre de comprender que el absoluto no es Dios que lo trasciende –aunque eso le gustaría creer–, sino un mundo que lo atraviesa y abre. Una espiritualidad en plena comprensión de que las leyes no son producidas por esa trascendencia, sino por la fidelidad a un mundo y a la creación humana de ellas.

1.3 Una espiritualidad sin Dios

Las preguntas pertinentes, después de un desarrollo que arrojó a Comte-Sponville una posibilidad de prescindir de la religión en el sentido de un vínculo con lo trascendente, y una posibilidad de comprometerse con la creencia negativa sobre la existencia de Dios, son ¿qué queda del Occidente cristiano cuando ya no es cristiano? ¿Qué queda de la espiritualidad cuando Dios no es su condición de posibilidad? ¿Qué espiritualidad se le puede proponer a alguien que ha decidido prescindir de la religión y de Dios?

Una vez que se comprende la posibilidad de escapar de la religión y de Dios, como mecanismos que producen esperanza, nos queda la Tierra y la humanidad entera. La espiritualidad atea tendrá que conformarse en esa experiencia inmanente de la vida. Una espiritualidad de la inmanencia tendrá que descubrir su relación profunda con lo absoluto (mundo y ya no Dios) como algo que lo atraviesa y lo constituye. Tendrá que conformarse como “espiritualidad de la inmanencia más bien que de la trascendencia y de la apertura más bien que de la interioridad”¹⁵.

Comte-Sponville como ejemplo de una supuesta experiencia de espiritualidad confiesa haber experimentado su relación con el absoluto de manera cuasi-mística, o como una forma de “mística atea” donde lo interesante de la experiencia es el

¹⁴ André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 135.

¹⁵ André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 205.

descubrimiento de ser una apertura antes que una interioridad, de ser la ventana donde entra el aire antes que la capilla que adora a Dios¹⁶. Dicha experiencia al padecerse tan sólo unos instantes descubre la absoluta inanidad de haber creído en Dios y las religiones, pues lo que se experimenta es el ser completo sin Dios ni sujeto, el agua siendo agua en el río que fluye. La experiencia cuasi-mística de Comte-Sponville ofrece a la espiritualidad atea un tipo de conformación espiritual en la aceptación del mundo tal y como es, en la comprensión de que todo lo que sucede es el modo real y único en que sucede, una experiencia así, permite la apertura a una fidelidad. Fidelidad al mundo y a la humanidad que se origina en él. Es por eso que Comte-Sponville llamará ateísmo fiel al tipo de espiritualidad que, al comprender y aceptar el mundo del modo en que sucede, es fiel a esa experiencia inmediata del ser y de la humanidad, y se olvida de cualquier trascendencia que proporcione una esperanza al hombre. El ateísmo fiel sería el modo de espiritualidad humana que ama la absoluta forma en que la existencia se da, que vive la experiencia del todo a cada momento en que es fiel a un mundo constituido, pues sólo la fidelidad cobra sentido cuando comprendemos que las leyes humanas antes que provenir de una trascendencia son totalmente creadas y no pudieron ser de otra forma.

Pero entonces, ¿qué espiritualidad se le puede proponer a alguien que ha decidido prescindir de la religión y de Dios? “Repensando las tres virtudes teologales de la tradición cristiana, me gustaría responder; una espiritualidad de la fidelidad antes que de la fe; de la acción más que de la esperanza; y por último, del amor más que de la sumisión”¹⁷. Dicha espiritualidad no renuncia a un mundo, sino a que el sostén del mundo sea lo divino y la trascendencia. La espiritualidad atea no proporciona barbarie ni mucho menos nihilismo, pues no es una renuncia al carácter civilizatorio del hombre, el ateo no renuncia a la ley, se adhiere y compromete con un mundo quizá de una forma más fuerte que un religioso que lo hace por *fe* y *esperanza* en la salvación. El ateo fiel, busca hacer de este mundo el reino de los Cielos que las religiones siempre prometen, pues sabe que el único modo de amar la vida es aceptándola en toda su integridad.

Para Comte-Sponville el ateísmo es una crítica a la religión y a Dios como principios reguladores de la experiencia de lo absoluto y lo interior. La regulación que

¹⁶ Cf. André Comte-Sponville, *op. cit.*, pp. 149-203.

¹⁷ André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 149.

ejercen a la espiritualidad nos obliga a renunciar al mundo y confiar en la esperanza de otro mundo. El ateísmo fiel, es una renuncia radical a la experiencia de lo absoluto como algo trascendente, es la experiencia de la interioridad como algo que se abre para recibir lo absoluto, es la experiencia que posibilita una fidelidad a la humanidad y a la tierra por ser el único lugar donde es posible vivir y crear el Reino de los Cielos.

1.4 Conclusión crítica

Tras la lectura del texto sobre el ateísmo de Comte-Sponville, podemos concluir que la propuesta atea del filósofo francés se configura como respuesta posible al proyecto religioso de construcción de la vida espiritual humana. La espiritualidad atea es una crítica al sistema religioso que configura la espiritualidad bajo mecanismos de trascendencia que terminan por producir *esperanza* en algo más allá de este mundo que lo justifica y lo legitima. La apuesta atea del presente filósofo se configura como reflexión crítica de la idea de Dios como eje regulador de nuestra experiencia subjetiva en relación con nosotros mismos y la relación que tenemos con lo absoluto. Su conclusión es que podemos prescindir de Dios y de la religión, pero no por ello de nuestra espiritualidad, pues ella puede vivirse en una profunda aceptación del aquí y ahora (*hic et nunc*) que se ejecuta en el mundo. El ateísmo como empresa de posible constitución de una espiritualidad nos permitirá renunciar a Dios como eje regulador de la experiencia interior humana, nos abre a la idea de una espiritualidad *horizontal* donde lo interesante ya no es ascender a un más allá, sino mantenerse en el aquí y ahora (*hic et nunc*).

La conformación de dicha espiritualidad no origina ningún cambio en la estructura ontológica de Occidente. Comte-Sponville en su propuesta atea seguirá siendo fiel a una construcción teísta del mundo. El hecho de que Dios se ausente no significa –según él– la apertura a nuevos valores, ni mucho menos a una nueva estructura ontológica, sino tan sólo la comprensión y aceptación de un mundo que nos tocó vivir. Al afirmar el mundo en su aquí y ahora (*hic et nunc*) el filósofo francés afirma los valores cristianos y toda una estructura ontológica que, bajo la idea de fundamento o principio, mantiene a Dios escondido. El hecho de no poder renunciar a una ética cristiana revela –que ya comenta en su libro– que su ateísmo fiel, que quiere el mundo en su modo de ser, es un ateísmo cristiano que lejos de cuestionar una ética, una

política y una ontología construidas bajo la idea de Dios las afirma en la presunta renuncia a Dios y la trascendencia¹⁸.

¿Qué queda del Occidente cristiano cuando ya no es cristiano, cuando ha renunciado a la religión y Dios? Todo, pues lo único que hicimos con la espiritualidad atea es renunciar a Dios como ser personal y antropomórfico, y prescindimos de la religión como religión ritual, no renunciamos a los valores, ni mucho menos al modo de ser del mundo. Un cambio radical y fuerte en este movimiento ateo fue la aceptación del mundo en su única manera como puede ser. Es necesario valorar la experiencia atea – que nos narra Comte-Sponville– que descubre que el mundo es tal y como debe ser, pues en su profunda aceptación del mundo ya constituido, con sus prácticas y sus valores, lejos de afirmar la existencia del mundo nos acerca a “la impasibilidad de un cadáver”¹⁹ que la niega. Nada curioso es encontrar profundas reflexiones comparativas entre la espiritualidad oriental y esta propuesta atea, pues lejos de afirmar un mundo, lo niegan en su aceptación vacía de lo que es²⁰. La recriminación severa a la propuesta atea del presente filósofo es no dar cuenta de que la constitución de los valores Occidentales es producto de una hegemonía de Dios, el hecho de que mantenga su reflexión atea en los espacios, definidos por él, de la religión y la existencia de Dios permiten pensar que su ateísmo fiel lejos de ser una propuesta atea es tan sólo un intento de disfrazar y justificar todo un mundo cristiano que ha creado valores trascendentes. Comte-Sponville no abre la posibilidad de pensar el ateísmo como una transformación radical de la experiencia, pues no da cuenta que el centro hegemónico donde se activa la idea de Dios es la ontología misma, que al suponer siempre un principio o fundamento, marca la pauta para fabricar trascendencias que justifican, juzgan y legitiman al mundo. El intento de Comte-Sponville es más propositivo; justificar lo que es, en la supuesta renuncia de Dios y la religión, nunca se atreve a pensar que el ateísmo sería una genealogía del pensamiento mismo, una deconstrucción de la ontología, y, con ello, una nueva posibilidad de formular otra sensibilidad, u otra experiencia. Una posibilidad de

¹⁸ Cf. André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 16.

¹⁹ Es Michel Onfray quien usa dicha expresión para referirse a la filosofía de Comte-Sponville. Como bien supone Onfray, la filosofía de Comte-Sponville parece ser la escuela de adiestramiento de la *experiencia* para justificar y legitimar como nos han dicho que la experiencia tenía que ser.

²⁰ Es quizá Žižek quien revela la constitución profunda de los orientalismos. Su profunda mirada de benevolencia y paz no es más que la cara perversa de su exclusión y de su auténtico arte de matar. Cf. capítulo 3.

llevar la reflexión a un empirismo trascendental. Su preocupación es otra; el alma le preocupa tanto, como para dejarla a un lado. Y su reflexión sobre el alma del ateísmo propicia una experiencia atea de la trascendencia en la fidelidad, en la acción y en el amor. Fidelidad, acción y amor de aquello mismo que habría que poner en cuestión: Los valores que fueron construidos bajo la religión y Dios.

Capítulo 2

Michel Onfray: El drama de la carne, de la confesión a la veleidad



“Dios está cuanto más sucia es la carne, cuanto más está mancillada, cuanto más bella y apetecible es”.

Ignacio Díaz de la Serna, *Del desorden de Dios*

Por encima de la cabeza del hombre altivo y cortés, se dibuja una aureola. Ejemplo de su fuerza que puede llegar a abrir los cielos, las nubes dibujan una abertura que parece una aureola. ¡Es Alejandro, el conquistador! De pie, con una mirada de respeto y goce frente al que yace enfrente, Alejandro parece con la mano izquierda ofrecerle el mundo. Su cuerpo vestido y torneado no se turba y, su postura permanece fiel a los manuales del cuerpo sano y poderoso: fuerte, musculoso y dispuesto a ser dibujado siempre. De frente a Alejandro, se encuentra Diógenes [el perro], que de manera risible conserva una aureola, ya no dibujada por el cielo que se abre sino por su tonel; Alejandro dueño de los cielos frente a Diógenes dueño de su tonel, la escena comienza a cobrar sentido... La repartición del cuerpo de Diógenes estará sobre el suelo, la de Alejandro parece sostenerse sobre dos pies que no tiemblan. Símbolo de su

falta de poder, los pies de Diógenes no tocan de manera fija y sostenida el suelo, mientras que Alejandro parece darse la oportunidad de descansar el derecho. Diógenes revela impotencia, Alejandro potencia. El cuerpo de Diógenes está desnudo, síntoma de su desapego a la restricción social de no mostrar la carne que somos, el de Alejandro viste un uniforme guerrero, síntoma de su disposición a hacer la guerra a quien se encuentre frente. La caracterización de Diógenes culmina con un bastón en la mano izquierda que simboliza –a manera paródica- el poder que Diógenes tiene sobre sí mismo.¹ De esta manera, el cuadro representa perfectamente una lucha y, temeroso por el enfrentamiento, un soldado detrás de Alejandro mira con pavor y camina sigilosamente. Es así como el cuadro evidencia su división, señalada muy bien por la mano izquierda de Alejandro que parece ofrecer algo y por la mano derecha de Diógenes que parece despreciarlo. Del lado izquierdo [el lado de Alejandro] parece dibujarse la ciudad, aunque en sombras y sobre nubes, Alejandro es fiel a los principios de un orden cultural, casa sinónimo de cultura. Del lado derecho, detrás de Diógenes, ni el cielo ni las nubes ocupan el gran espacio, sino árboles y un tonel, los árboles señalan su cercanía con lo natural y su tonel la cercanía con la austeridad. Diógenes dueño de sí mismo y Alejandro dueño del mundo entero pelean ferozmente. La escena se completa con una lucha abatida en un pequeño discurso que Diógenes Laercio nos recuerda: Alejandro le dice a Diógenes: “Pídeme lo que quieras”. Diógenes le responde: “No me hagas sombra”.² El drama de la pintura recorrerá toda la historia de Occidente...

Las virtudes del cínico, que se tira pedos para instruir, que se masturba en la plaza pública con el afán de arruinar discursos, o que prefiere el Sol teniendo los ofrecimientos de Alejandro Magno, son socorridas nuevamente. Desde Nietzsche hasta Sloterdijk se logra vislumbrar una nueva conciencia cínica. El cinismo se eleva como actitud contra el poder. Para Foucault, por ejemplo, el cínico es “el perro de la verdad, pero no porque la protegiera como un fiel guardián, sino por ladrar palabras verdaderas y morder con ellas”.³ El cínico inventa un estilo de vida emparentado con la verdad de

¹ En la Antigüedad griega el báculo formaba parte de los gobernantes. Diógenes descuella en su crítica y usa un bastón como ejemplo del gobierno de sí mismo.

² Cf. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres* [traducción, introducción y notas de Carlos García Gual], Alianza Editorial, Madrid, 2007. Libro VI, 38, p. 296.

³ Federico Gross, *Michel Foucault* [trad. de Irene Agoff], Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 160.

su cuerpo, por eso no lo esconde. Para Sloterdijk el *quinico* es el ser insolente frente al poder. El que con sus palabras descuella al poderoso y le muestra su impotencia. Aquel que no pudiendo escupir en una mansión le escupe en la cara al dueño argumentando no encontrar un lugar más sucio. La figura del contrapoder es manifiestamente usada por Sloterdijk como ideal regulador, regresar a esa insolencia para dejar de practicar nuestro cinismo vulgar. La *falsa conciencia ilustrada* [cinismo] necesita un contrapoder [quinismo] que se le resista. Para Sloterdijk “suena la hora de un quinismo que no es más que la filosofía de la vida para tiempos de crisis. Solamente bajo su signo es posible la felicidad en lo incierto, pues enseña la limitación de las exigencias, adaptabilidad, presencia de espíritu, a atender a imperativos del momento”.⁴ Para Michel Onfray, el cinismo es la encarnación del contrapoder que los filósofos nunca deberían dejar de ejercer. De ahí la necesidad de recuperar sus gracias.

“Hoy es perentorio que aparezcan nuevos cínicos: a ellos les correspondería la tarea de arrancar las máscaras, de denunciar las supercherías, de destruir las mitologías y de hacer estallar en mil pedazos los bovarismos generados y luego amparados por la sociedad. Por último, podrían señalar el carácter resueltamente antinómico del saber y los poderes institucionalizados. Figura de la resistencia, el nuevo cínico impediría que las cristalizaciones sociales y las virtudes colectivas, transformadas en ideologías y en conformismo, se impusieran a las singularidades.”⁵

El cinismo es capaz de ejemplificar con su vida (dramatizar) la lucha contra el poder y los saberes establecidos. De ahí el entusiasmo de Onfray. En ello se descubre el carácter personal de toda obra filosófica. La dramatización pone en escena la verdad de uno mismo, su constitución como sujeto. La intención de Michel Onfray es poner en escena un nuevo drama, un drama que sea capaz de hacer accesible una experiencia sin Dios y sin trascendencia. Un drama ateo que sea capaz de presentar una experiencia distinta del mundo y de lo que somos y, “Diógenes reivindicaba en voz alta y clara un

⁴ Peter Sloterdijk, *Crítica de la Razón Cínica*. 209.

⁵ Michel Onfray, *Op. Cit.*, p. 32.

mundo sin Dios, sin trascendencia, sin salvación, sin salida después de la muerte”.⁶ Por eso su recurrencia al mundo Antiguo, para él “todos teatralizaron su pensamiento (los griegos) que no sólo existe en su papel sino en cada gesto corporal. El cuerpo les sirvió para teatralizar el pensamiento y escenificar las ideas.”⁷

Su lectura del mundo griego⁸ le permitirá acceder a conclusiones foucaultianas: En el mundo griego, observa que la experiencia del pensamiento era distinta, y la expresión de la relación con uno mismo y sus placeres configura estilos o artes de existencia, más que actitudes de desprecio a los placeres se configura una Diétetica, una Economía y una Erotica, es decir, un cierto uso de los placeres. Las *aphrodisia* ocupan un lugar importante en la configuración de su relación con el cuerpo y los otros cuerpos.⁹ Ahí, es posible configurar una historia distinta del pensamiento, historia que narre la posibilidad de salir de la constitución en la que nos encontramos.¹⁰ Qué el mundo, lejos de haber erradicado a Dios en la secularización, lo haya ocultado en la carne que somos, convierte su intensión de regresar a reformular el pensamiento, y con ello, lo que somos, en una intensión preponderante. El ateísmo se convierte entonces en la condición de posibilidad de un pensamiento postmetafísico que abre la posibilidad de pensarnos de otro modo, posibilidad de emparentar la estética y la existencia.

Toda la obra del presente filósofo francés puede cobrar sentido después de observar sus alianzas con el mundo griego, con Bataille y con Foucault. Del mundo griego esa virtud [cínica, epicúrea, o cirenaica] de ser dueños de sí mismos y hacer de la vida una obra de arte, de Bataille la comprensión de que todo proyecto es el drama de una existencia, el descubrimiento de la dramatización como eje regulador del discurso

⁶ Michel Onfray, *Op. Cit.*, p.135.

⁷ Michel Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista* [trad. de Luis Freire], Anagrama, Barcelona, 2008, p. 164.

⁸ En varios textos, Onfray regresa al mundo griego con el fin de observar formas de subjetividad distintas a las profesadas en el mundo contemporáneo. Cf. Michel Onfray, *L'invention du plaisir : fragments cyrénaïques*, Livre de Poche, Paris, 2002. Cf., Michel Onfray, *Las Sabidurías de la Antigüedad: Contrahistoria de la Filosofía I*; Barcelona, Anagrama, 2007. Cf., Michel Onfray, *Cinismos, Tratado de los filósofos llamados "perros"*, Paidós-Argentina, 2002.

⁹Cf. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres* [trad. de Martí Soler], Siglo XXI, México, 2005.

¹⁰ De ahí su deseo de hacer una *Contrahistoria de la filosofía* que abra una nueva constitución del pensamiento, una historia del pensamiento materialista.

lo llevará a abrir la posibilidad de un nuevo drama, de Foucault, la posibilidad de levantar una *ontología de nosotros mismos*, ontología que además de revelarnos *¿Cómo es que hemos llegado a ser lo que somos?* Nos abre la posibilidad de ser de otra forma. Las tres herencias, que se tocan de manera compulsiva siempre, harán del proyecto ateo de Onfray, un proyecto que en la subjetividad trata de reformular todas las condiciones de posibilidad de la experiencia. El ateísmo es la condición de posibilidad de una nueva experiencia. Es la posibilidad de salir de la carne en la que nos vivimos, pensamos y sentimos. Su apuesta a un filósofo libertino es consecuencia de toda esa genealogía del pensamiento que en su *Tratado de ateología* explicita:

“La ateología se propone realizar una *deconstrucción* de los tres monoteísmos y mostrar cómo, a pesar de sus diversidades históricas y geográficas, a pesar del odio que se manifiestan los protagonistas de las tres religiones desde hace siglos, a pesar de la aparente irreductibilidad, en la superficie, de la ley mosaica, de los dichos de Jesús y de la palabra del Profeta, a pesar de los tiempos genealógicos diferentes de las tres variaciones llevadas a cabo durante más de diez siglos de un solo y único tema, la base sigue siendo la misma.”¹¹

Así pues, la intención del proyecto ateo en Onfray podrá desarrollarse bajo dos breves apartados que nos permitirán comprender su proyecto como la posibilidad de pensar el mundo y el cuerpo de otra forma. El primer apartado desarrolla la idea de dramatización como eje discursivo de Onfray, idea que, heredada de Bataille, le permitirá comprender que todo discurso atraviesa un cuerpo y lo constituye. El segundo apartado desarrollará una ontología de nosotros mismos que tratará de sumergirse en ese cuerpo que somos, apoyados en la idea del apartado anterior, se pretenderá dar cuenta de cómo el drama de nuestra carne es un drama cristiano atravesado por distintos dispositivos que lo generan. Y por último, se desarrollará la idea de un cuerpo libertino hedonista, cuerpo posible después de haber atravesado la carnalidad cristiana. El interés por la subjetividad cobra tintes ontológicos en el autor, que lejos de sólo transformar nuestra mirada (como en Comte-Sponville) el ateísmo es la condición de posibilidad de

¹¹ Michel Onfray, *Tratado de Ateología* [trad. de Luz Freire], Anagrama, Barcelona, 2006, p. 73.

transformación de la carne, y con ello, de todas sus prácticas; ética, estética, política, medica, etc.

2.1 La dramatización y el cuerpo

Abro en mí un teatro /donde se representa un
falso sueño/ un simulacro sin objeto/una
vergüenza que me hace sudar

Georges Bataille, *Lo arcangélico y otros poemas*

El pensamiento emana, pues, de la interacción
de una carne subjetiva que dice yo y el mundo
que la contiene.

Michel Onfray, *La fuerza de existir*

Somos una cultura que necesita desubicarse para poder mirarse, lo que tratamos de manera airada es representarnos para comprendernos. Es así como surge un fascinante deseo de dramatizar. Dramatizamos con el fin de poder comprendernos. Bataille lo sabía muy bien; en la dramatización se vive una puesta en escena de lo que somos. “Si no supiésemos dramatizar, no sabríamos salir de nosotros mismos”.¹² Gran parte de la filosofía moderna se baño de este medio para expresar la experiencia. Desde Descartes hasta Onfray la idea de dramatizar sigue jugando un papel preponderante en filosofía, en ella se manifiesta un modo (quizá el más socorrido) de expresar la experiencia. Para Onfray como para Bataille dramatizamos porque ‘lo otro’ es indemostrable, porque lo único verdadero es lo vivido, por eso siempre estamos puestos en escena. Aunque podríamos dividir la filosofía expresamente en dos partes;

“Por un lado, los filósofos que no dan lugar a la confesión autobiográfica, al detalle tomado de una experiencia personal, al hecho extraído de una experiencia personal, por el otro, los que se basan en su vida, enriquecen sus consideraciones y reconocen extraer de ahí sus lecciones.”¹³

¹² Georges Bataille, *La experiencia interior*, p. 20.

¹³ Michel Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, p. 65.

Bien señala Onfray que dicha separación es insostenible, y los que no dan lugar a la autobiografía sólo pueden hacerlo desde su propia vida; *fingiendo* objetividad intentan desprenderse de lo vivido sin darse cuenta que todo nació de un drama interior. Desde Descartes hasta Onfray nos bañamos de una idea, que el Yo es la VERDAD, es decir, no que el Yo sea el lugar donde se hace posible la constitución de la verdad, no como fundamento siempre presente por el cual es posible la verdad, sino como lugar donde se aloja la verdad, se produce y se reproduce. Por eso Descartes está dispuesto a dudar de lo que le pasa, sus atavíos darán cuenta de la verdad que atraviesa el Yo. Foucault terminará advirtiéndolo que de lo que trataban todos sus textos era solamente de la cuestión del sujeto; ¿cómo se generan sujetos de saber, sujetos de poder, y sujetos de deseo? Pero el sujeto-Yo –desde ahora y siempre- no es un núcleo donde emanan ideas, imágenes y palabras. El Yo no es la condición trascendental de posibilidad de síntesis de las representaciones. El Yo es el escenario de un drama, escenario donde se expresa eso que se padece (un saber, un sexo, un poder). Por eso la recurrencia al drama. El drama permite acceder a un espacio interior donde se juega la propia experiencia del sujeto que la vive, en ese sentido el drama tiene la facilidad de *conmover*, es decir, es capaz de poner en escena una experiencia y, mediante su escenificación, comunicarla. La dramatización hace posible el ejercicio de comunicación y objetividad gracias a su capacidad de *conmover*, es decir, de hacer de la puesta en escena algo que contagia lo vivible representado. Si el drama es *efectivo* origina la posibilidad de una universalización, y con ello, de una verdad. Por eso Descartes escribe en primera persona, pues entiende perfectamente que para comunicar su descubrimiento y transformarlo en fundamento y verdad es mejor hablar desde sí intentando *conmover*. En religión ocurre una homología, es ejemplar que la mayoría de los místicos hablen en primera persona, una manera idónea de transferir ideas, sentimientos y supuestas verdades es hablar del ardor divino que se encuentra en el interior o las hazañas que uno vive en la subida al Monte Carmelo. La argumentación siempre será la misma; yo lo viví *ergo* es verdad. En suma, la dramatización es nuestra manera de salirnos de nosotros mismos y podernos comprender. Sólo poniéndonos en escena nos podemos mirar. Poniéndonos en escena somos capaces de salirnos de sí, de exponer la experiencia, de *conmover*, y por tanto, de comunicar. Dramatizar es nuestra manera más efectiva de comunicar algo. Lo que dramatizamos y exponemos es ese múltiple confrontamiento de fuerzas y luchas que nos constituyen, ese juego de la verdad que se aloja en nuestro interior y nos hace ser lo que somos.

Pensar entonces, ya no es el juego libre de las disposiciones que el intelecto posee. Ni mucho menos, la síntesis ideal de todas las representaciones del mundo en la integridad del sujeto que las sintetiza. “Pensar es sinónimo de *dramatizar*, poner en escena las ambigüedades, las paradojas, los deseos equívocos que desgarran al que piensa y escribe.”¹⁴ Es abrir el escenario donde ocurre una lucha que desgarra al que piensa y de la que quiere salir librado (sólo Bataille no quiere salir librado). Si lo vivido es el lugar donde se aloja la verdad, pensar como escenificación de lo vivido es un método muy fecundo en filosofía.

Diógenes ejerce fascinación en Onfray por esa capacidad de dramatizar su vida. Diógenes pone en escena su vida, y con ello, abre el escenario donde se librará una lucha. La lucha del poder contra la impotencia. La vida desnuda impotente y la vida cultural potente, en dicha lucha la vida en la cultura sale mal parada, puesto que no dispensa ni sacia la estética necesaria para existir. La impotencia es la virtud de la que emana energía para poder resistirse al poder. El poderoso no sabe qué hacer con el impotente que se mantiene aún siendo capturado como esclavo. ¿Qué sabes hacer? Le preguntan insidiosamente. *Mandar*, contesta el impotente que no se intimida frente al poder. Enseñanza dramática de Diógenes; primero gobiérnate en tu impotencia antes de gobernar el mundo.

Es Descartes un filósofo recurrido, por Bataille y Onfray, para ejemplificar la idea de dramatización. Onfray nos recuerda que “Adrien Bellier, el primer biógrafo de Descartes, cuenta que el famoso *Discurso del Método* por poco se llamaba *Historia de mi vida*.”¹⁵ Nada particular en el título presupuesto, el *Discurso del Método* es la dramatización de una vida que en su escenificación pretende hallar la verdad. A medida que avanza en sus avatares, Descartes permite comprender lo que se juega en ellos. Su vida será el escenario donde se libra la batalla entre la verdad y el error. Batalla que le permitirá fundar una Ciencia Universal. Después de haber dudado de todo (es extraño no encontrar terror en esa narración y por eso resulta poco conmovedora) encuentra el fundamento inamovible de todo saber. Entonces nos podrá decir, *cogito ergo sum*.

¹⁴ Georges Bataille, *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la comunicación de la Summa Ateológica* Selección, traducción y epílogo de Ignacio Díaz de la Serna], Taurus, México, 2001, p. 234.

¹⁵ Michel Onfray, *op. cit.*, p. 67.

En Bataille la dramatización es la dramatización que se juega a sí misma su posibilidad de existir, el escenario que Bataille pone en escena es la lucha entre el pensamiento y su imposibilidad. La palabrería y el silencio. Para Bataille la filosofía siempre evadió la posibilidad de su *autoaniquilamiento*, siempre se vivió como parloteo y salvación. Bataille quiere terminar los dramas escenificando un drama donde el silencio ocurra y la imposibilidad del pensamiento se abra. Pensar resulta poderosamente salvífico, en el drama de Bataille el pensamiento apuesta por su autoaniquilamiento. Por eso, la experiencia interior es la experiencia de un homicidio, pues se trata “de la experiencia donde el pensamiento es conducido, paso a paso, a su muerte.”¹⁶ Es así, como el drama de Bataille nos toca y nos lega un pensamiento de lo imposible, roto desde siempre y sin posibilidad de salvarse. Pensamiento que se expía a sí mismo, que busca su propio autoaniquilamiento. Su escenificación si nos conmueve nos desarma. Es así como la herencia batailleana tiene que quedarse en una herencia de método y no de seguimiento fiel. Si lo seguimos *al pie de la letra* sería tanto como morir. Bataille nos enseña o descubre la dramatización como método filosófico para desarrollar luchas interiores. Su herencia se observa en filósofos contemporáneos que al final de su vida, confiesan haber dramatizado en toda su filosofía.

Ejemplo paradigmático de este “método” es Derrida, que en *Dar la muerte* ya nos habla de una *Egodicea* que, a manera de *Teodicea* intenta dramatizar y poner en escena luchas que se viven en el interior como si fueran luchas Universales. En *Circonfesión* nos cuenta:

“Circuncisión, nunca he hablado más que de ello, tened en cuenta el discurso sobre el límite, los márgenes, las marcas, los pasos, etc., el cierre, el anillo (alianza y don), el sacrificio, la escritura del cuerpo, el pharmakos excluido o retraído, el corte/costura de Glas, cortarlo y volverlo a coser, que da pie a la hipótesis según la cual es de eso, de la circuncisión, de lo que sin saberlo, sin hablar jamás de ello o hablando sólo de paso, como de un ejemplo, hablaba o me permitía hablar siempre”.¹⁷

¹⁶ Georges Bataille, *La oscuridad no miente*, p. 238.

¹⁷ Geoffrey Bennintong y Jacques Derrida, *Jacques Derrida* [trad. de Ma. Luisa Rodríguez], Cátedra, Madrid, 1994, p. 93.

Derrida el circunciso sólo dramatizaba en sus libros esa experiencia que acontecía en su cuerpo. El límite (no- paso), el margen, el corte, la huella (sin origen) son maneras de dramatizar en su Yo aquella anterioridad irreductible, la marca/corte del circunciso. Escenificar la irreductibilidad del existir, la desfiguración (*Enstellung*) permanente, el borde y el desborde, el abrirse-paso en el corte/costura. De todo ello Derrida podrá concluir que él es una escena más de escritura. Poner (se) en escena es atender a su vez a la imposibilidad de una escena originaria. Finalmente todos dramatizamos, y la vida como puesta en escena permitirá terminar hablando de *Egodicea*, pues sólo ahí, en la dramatización que se ejecuta en el Yo es posible acceder a la comprensión de todo aquello que se intenta escenificar en una obra. La escenificación de Derrida es la del circunciso que lucha entre el testimonio y el olvido, entre lo revelado y lo reprimido, entre el paso y el no-paso, entre la *differance* y la *différance*, entre el *pharmako* como veneno y cura, entre el *a-Dios* y el *Adios*, entre el animal que revienta y el hombre que quiere ser dueño de su propia muerte (ser para la muerte). Dramatizar la *aporía*, el amigo/enemigo, la voz y la escritura, *Deconstruir* la metafísica son siempre la huella de un circunciso que experimenta el corte/*fisura* desde siempre en su propio cuerpo.

De todo esto Onfray es consciente, y lo lleva a escribir su propio drama. Para Onfray la existencia es el juego donde chocan sentires y pensamientos. La existencia la constituye un estar atravesado por discursos, trayectos, ideas, cuerpos, sentires, fuegos y mesetas. En algún momento habla de la existencia como Archipiélago:

“A su manera, una existencia es también un archipiélago, una conjunción de momentos, figuras, señales, recuerdos, trayectos, personas, lecturas, ideales, digresiones, meditaciones, fulgores, confesiones, confidencias”.¹⁸

De lo que se trata para Onfray es dramatizar la existencia. Llevar los deseos, prohibiciones, confidencias, recuerdos, trayectos, y sentires, al momento en que surja un *hápx existencial*. Momento en que se resuelvan todas las contradicciones acumuladas en el cuerpo y se haga posible la comprensión de lo que era el drama. Onfray nos

¹⁸ Michel Onfray, *El deseo de ser un Volcán. Diario hedonista* [trad. de Silvia Kot], Libros Perfil, Buenos Aires, 1999, 15.

recuerda el momento en que Nietzsche descubre en Sils Maria la visión del eterno retorno, o el momento descrito en la *experiencia interior* donde bajo una sombrilla y corriendo sin ningún objeto, Bataille descubre la experiencia interior. Para Onfray, la dramatización tomará la forma de un *psicoanálisis existencial* que permitirá comprender los mecanismos que produjeron el drama y todo aquello que se jugaba en la certeza de un cuerpo que los revela. La dramatización se convertirá en “la captación de que la naturaleza de una obra surge sólo después de la comprensión de los mecanismos que la producen.”¹⁹ Es por ahí donde se puede comprender la filosofía de Onfray, a partir de un *psicoanálisis existencial* que descubra las luchas internas que se viven. ¿De qué es escenario Onfray? ¿Qué se dramatiza? A diferencia de los filósofos mencionados, donde se dramatiza la lucha entre la verdad y el error, el pensar y su imposibilidad, etc. En Onfray se dramatiza el cuerpo atravesada por Dios. Para Onfray todo emana de un cuerpo y ahí la existencia se juega verdaderamente. Lo que pretende escenificar es la lucha que se vive en el cuerpo, una lucha entre la episteme judeocristiana y la posibilidad de una nueva formulación libertina del cuerpo. Su drama es el drama del cuerpo que se vive en la confesión como una condena y su posibilidad de liberarse en un cuerpo hedonista. Sólo “el hedonismo, a pesar de los malentendidos, nombra esa visión del mundo que propongo en treinta libros.”²⁰ Y para revelarlo como una verdadera propuesta tiene que dramatizar y hacer evidente una lucha en la que el cuerpo es el escenario. De esta manera, la herencia batailleana es transformada y llevada a un drama corporal, lo que intenta dramatizar Onfray es la lucha que se vive en el cuerpo, la lucha entre un cuerpo cristiano y un cuerpo hedonista. Su drama sólo es posible por un ateísmo que le permita hacer una genealogía del pensamiento y le descubra como ha sido atravesado el cuerpo por una episteme judeocristiana. Es entonces cómo su ejercicio dramático cobra sentido, primero intenta escenificar los mecanismos o dispositivos que atraviesan el cuerpo y, segundo; intenta evidenciar las posibilidades de salir de nuestra manera de vivir el cuerpo y, con ello, todas nuestras prácticas. Es entonces cuando a la idea de la dramatización se le une una *ontología de nosotros mismos*, pues sólo en el marco de la dramatización se podrá cumplir con una ontología

¹⁹ Michel Onfray, *Op. Cit.*, p. 68.

²⁰ Michel Onfray, *Op. Cit.*, p. 83.

histórica de nosotros mismos, que nos revele cómo hemos constituido nuestro cuerpo bajo la episteme judeocristiana y que haga posible una salida en el hedonismo.

2.2 La ontología de nosotros mismo

El pensamiento piensa su propia historia (pasado), pero para liberarse de lo que piensa (presente), para poder finalmente <<pensar de otra forma>> (futuro).

Gilles Deleuze, *Foucault*

Una de las propuestas filosóficas de la modernidad –según Foucault– se constituye en la emergencia de una pregunta sobre nuestra actualidad. La modernidad no sería un periodo histórico que permitió pensar al hombre como origen y fundamento de todo saber, sino la inauguración de un modo de relación (*ethos*) con respecto al presente. Ser moderno significa relacionarte con tu actualidad de una manera crítica. Dentro del análisis –que Foucault efectúa a un breve texto de Kant– se observa un nuevo *ethos* que recorrerá la lectura de Foucault y que permitirá una nueva revaloración de toda su propuesta filosófica. En el texto de Foucault, se descubre como modernidad no un conjunto de teorías o mecanismos para relacionarnos con nuestro presente, sino un *ethos*, una manera de relacionarnos que nos permite observar los límites por los que somos lo que somos y la posibilidad de transgredirlos. Ahí, en ese texto, se descubre la razón como razón *en* y *de* la historia. Es así como el *ethos*, que instaura la modernidad con respecto a la actualidad, inaugura un nuevo tipo de formulación de preguntas con respecto a nosotros mismos. Ya no se intenta abrir el horizonte trascendental por el cual nos es posible comprender la totalidad de lo que acontece, lo que se intenta es descubrir las condiciones de posibilidad –siempre históricas– por las cuales nos es posible pensar nuestra actualidad, y en ella, lo que somos. De esta manera, lo que descubre Foucault en ese texto es un *ethos* que permitirá al hombre liberarse de su culpable incapacidad. Ser moderno significa tener una actitud crítica con respecto a nuestro presente, y con respecto a nosotros mismos, que nos abre la posibilidad de ser de otro modo. “Ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como uno es en el flujo de momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura”.²¹ Es allí donde se abre la posibilidad de una ontología de nosotros mismos, que no sería otra cosa que un análisis de nosotros mismos en tanto seres históricamente determinados, y con el fin

²¹ Michel Foucault, *Sobre la Ilustración* [trad. de Antonio Campillo, Javier de la Higuera y Eduardo Bello], Tecnos, Madrid, 2003, p. 85.

último de trasgredir esas determinaciones. Ontología del presente o de nosotros mismos entendida no como un conjunto de conocimientos estables e inamovibles sino como un modo de encarar la vida. Ontología que busca; una *arqueología* que le dé cuenta de los discursos que nos articulan en nuestra manera de pensar y sentir; y una *genealogía* que deducirá de esos discursos no sólo el límite de lo que podemos llegar a ser sino la posibilidad de ser de otro modo. Dicha ontología se convierte en un *ethos* dividido en dos modos de relación que nos permitirán, primero; comprender lo que somos dentro de los límites históricamente impuestos, y segundo; abrir el espacio para poder transgredir lo que somos. Es señalado de manera pertinente -por Patxi Lanceros- que el *ethos* moderno se conformará bajo una *actitud límite* que, a manera kantiana, revelará los límites de lo cognoscible y pensado, es decir, revelará las condiciones de posibilidad (históricas) que nos han constituido, y bajo una *actitud experimental* que a manera baudelairiana complementará la actitud límite con la transformación práctica de uno mismo, es decir, permitirá comprender los límites en los cuales nos constituimos como sujetos, pero todo con la intención de violarlos y transgredirlos.²²

Foucault habla de un *ethos* que toca y atraviesa toda nuestra actualidad y del que uno tendría que participar para alcanzar la máxima ilustrada de liberarnos de nuestra culpable incapacidad y, de este modo, lograr el gobierno de nosotros mismos bajo un estilo o una estética. Estilo o estética que estarían emparentados con la frase con la que Kant pretende sintetizar la *Ilustración*: “¡*Sapere Aude!* (¡*Atrévete a saber!*) Ten el valor de servirte de tu propia razón”.²³ Un *Sapere Aude* que desde la ontología de nosotros mismos terminaría por adoptar dos significados primordiales de dicho *ethos*. *Sapere*: Aprende o descubre las condiciones de posibilidad de lo que eres (*actitud límite*) y *Aude*: atrévete a transgredir, se capaz de salir de esos límites meramente históricos (*actitud experimental*).

De dicho *ethos* Michel Onfray será un heredero en silencio. Para Onfray es necesario regresar al siglo de las Luces, pues ahí se observa la posibilidad de hacer de nuestra existencia una estética. Solo el buen uso de la razón podrá liberarnos de nuestras sujeciones. *El devenir revolucionario de las subjetividades* sólo puede ser posible bajo

²² Patxi Lanceros, *Los Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1994, pp. 220-224.

²³ Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia* [trad. de Eugenio Imaz], F. C. E., México, 2002.

una óptica que a la manera de la *ontología de nosotros mismos* revele los dispositivos y discursos que atravesaron nuestro cuerpo y lo constituyeron, y todo esto para hacer posible la constitución de un nuevo cuerpo. Para Onfray la división del *ethos* moderno es claramente objetivable y el ateísmo constituye esa *actitud límite* que permitirá evidenciar como nuestro cuerpo ha sido atravesado por la episteme judeocristiana, mientras que sus trabajos sobre los griegos, su historiografía y sus diarios permitirán abrirnos a la *actitud experimental* que haga posible de manera ejemplar un dandismo. Dandismo entendido como arte de invención de uno mismo en la actualidad, arte de tomarse como objeto de conocimiento para crearse una poética del existir. Poética que permita tensar la vida a un solo deseo, aquel que se dirige a la invención estética de uno mismo y que nos orienta a buscar “todos los días ser el más grande de todos los hombres”.²⁴ Para Onfray :

“El dandi aspira a una moral diferente; poscristiana, podríamos decir. Una ética basada en la estética y no en la teología o el cientificismo, esas dos pestes que les debemos las miserias de la filosofía moral.”²⁵

Es a partir de comulgar con el *ethos* del que nos habla Foucault donde se podrá sintetizar y comprender la dramatización de Onfray que aspira a un dandismo poscristiano, a una subjetividad postmetafísica que sea capaz de destruir la constitución de su propia carne. Habíamos anticipado que en Onfray la dramatización era la lucha entre un cuerpo cristiano y un cuerpo hedonista, ahora no costará trabajo evidenciar que el drama se esclarece con cierta actitud respecto a nuestra actualidad. Actitud que revelará cuales son los límites y discursos que constituyen ese cuerpo en el que se nos va la vida y que construyen nuestra propia subjetividad, pero que a su vez, nos permitirá pensar la posibilidad de su transgresión, es decir, la posibilidad de un dandismo que haya tomado como núcleo de partida, un ateísmo que le permite hacer una “arqueología del sentimiento religioso”. Arqueología que le permitirá concluir en un *Ateísmo tranquilo* para el cual la muerte de Dios o su inexistencia no sería un problema sino la condición de posibilidad adquirida para experimentar los verdaderos problemas.²⁶

²⁴ Charles Baudelaire, *Mi corazón al desnudo* [trad. de Nidya Lamarque], Aguilar, México, 1961, p. 38.

²⁵ Michel Onfray, *Deseo de ser un Volcán*, p. 63.

²⁶ Cf. Michel Onfray, *Tratado de Ateología*, pp. 35-55. Es de Deleuze el término de *Ateísmo tranquilo* con el que trata de caracterizar Onfray su ateísmo. En *Pericles y verdi* Deleuze nos dice: “Por ateísmo

Ateísmo tranquilo que en las cimas de su cumplimiento abre la posibilidad de una subjetividad postmetafísica.

2.2.1 *El drama del cuerpo cristiano y la ateología como actitud límite.*

¡Mirad los rostros de los grandes cristianos!
Son rostros de gente que odia mucho.

Nietzsche, *Aurora*

En el *Tratado de Ateología* Michel Onfray organizará todo un trabajo teórico que le permitirá dar cuenta de que aquello que rebasa el contenido de la razón se llama cuerpo y ese cuerpo es profundamente cristiano. Aunque en todos sus textos se encuentra siempre esa advertencia de estar atravesados por una corporalidad cristiana, es ejemplar el *Tratado de Ateología* en tanto que tratará de descubrir todos los dispositivos que hacen posible la constitución cristiana de nuestra corporalidad. De esta manera, el texto tiene como materia; elaborar una deconstrucción de los monoteísmos que le permita revelar la constitución de nuestra corporalidad. Es en este sentido el texto que más se orienta a cumplir con la *actitud límite* que bosquejamos anteriormente. Pues en él, pretende que la disciplina ateológica nos lleve a todo un estudio de los mecanismos que constituyen nuestra corporalidad, desde una *psicología* que sea capaz de examinar los mecanismos de la función fabuladora, y como esta, ha producido a Dios y la trascendencia, hasta una *lingüística* que permita comprender y analizar el idioma local y la constitución y tratamiento de la corporalidad.²⁷ El *Tratado* tendría como intención:

- a) Deconstruir los monoteísmos con el fin de hallar un elemento común dentro de las tres grandes religiones, y ese será el cuerpo como lo que tiene que ser despreciado. A partir de ese momento la activación metafísica de la trascendencia afectara todas nuestras prácticas. El dispositivo de trascendencia emerge y será crucial para atravesar nuestra corporalidad.

tranquilo entendemos una filosofía para la que Dios no es un problema, para la que la inexistencia o incluso la muerte de Dios no son problema, sino, al contrario, condiciones que hay que considerar como adquiridas para hacer surgir los verdaderos problemas". Cf., Gilles Deleuze, *Pericles y Verdi. La filosofía de Francois Chatelet* [trad. de José Vasquéz], Pre-Textos, Valencia, 1989, p. 7.

²⁷ Cf. Michel Onfray, *Tratado de Ateología*, p. 27.

- b) Desarrollar la experiencia corporal cristiana que formulará Pablo y de la cual se contagiara toda nuestra experiencia. Revelar que la constitución de la corporalidad cristiana pone una *escara* en el cuerpo y hace que este comience a separarse y revelarse como indigno. Es de esta constitución corporal donde nacerá la idea de una verdadera vida, y con ella, el dispositivo de confesión como renuncia a sí mismo. En el dispositivo de confesión se manifestará el relevo del alma a un cuerpo donde anida el Diabolo al cual uno debe vigilar.
- c) Desarrollar un análisis de la Teocracia que termine por establecer cómo Dios se vuelve garante digno de ordenar y guiar nuestra vida, todo ello, bajo un *Poder pastoral* nacido de la emergencia de la confesión. Y esto se extenderá a la comprensión del mundo islámico. El musulmán puede llegar a creer que no recibirá el cielo por haber matado un chacal, pero también puede llegar a creer alcanzar la gloria fungiendo como instrumento en la guerra Santa (siendo un kamikaze).

Es a partir de estos tres cometidos (que se convierten a su vez en la emergencia de tres dispositivos), como se comienza a revelar la constitución de nuestra corporalidad, y en ello, nuestra subjetividad. En el presente filósofo francés lejos de revelarse nuestra actualidad como momento histórico donde se rompen todos los metarelatos y con ello la muerte de Dios arriba como anuncio alegre. Es el tiempo donde el judeo-cristianismo se difumina dentro del cuerpo y participa de manera oscura e invisible dentro de toda nuestra experiencia. Es en este sentido que la secularización como proceso de mundanización del mundo sólo fue uno de los mecanismos por los cuales el judeo-cristianismo pudo mantenerse vivo dentro del cuerpo y atravesarlo. La separación entre el Estado y la religión, las ciencias psiquiátricas y la confesión cristiana e incluso entre tecnología (ciencias) y los milagros no son movimientos que terminen por diluir la constitución del cuerpo sino que trabajan bajo los estatutos judeo-cristianos. Para Onfray incluso el ateísmo profesado por muchos de los filósofos actuales (especialmente Comte-Sponville) como intento de desmitificar la subjetividad y abrir un espacio para la constitución de nuevos modos de espiritualidad es un modo más de seguir la constitución corporal que ha hecho el judeo-cristianismo.²⁸ El judeo-

²⁸ La espiritualidad sin Dios –que propone Comte-Sponville- no cumpliría con una transformación verdadera sino sería el anuncio conservador de quedarse con el cuerpo que somos aceptándolo tal y como nos lo ha dado el judeo-cristianismo, por eso es Ateísmo fiel, fiel al judeo-cristianismo; a su

cristianismo lejos de ser una forma de religión profesada por un conjunto de libros, reglas y modos de regular a los hombres es la *episteme* donde nos alojamos, es decir, es el zócalo sobre el cual se hace posible cualquier experiencia. De esta manera, el *Tratado de Ateología* es un intento arqueológico de revelar o describir ese zócalo en el que se constituye toda la experiencia del cuerpo y de sus prácticas. Fijar los apartados de estudio de dicha *episteme* nos permitirá desarrollar de manera efectiva algunas de las repercusiones que tendrá en la subjetividad.

a) *Deconstrucción de los Monoteísmos o El dispositivo de trascendencia*

Una de las aportaciones de Foucault en el tercer libro de su *Historia de la sexualidad* fue atisbar los mecanismos mediante los cuales, en el mundo romano, se constituía una relación con respecto a sí mismo distinta al movimiento cristiano que les seguirá en el transcurso histórico. En el libro tercero Foucault nos habla de una experiencia común en los siglos I y II con respecto a nosotros mismos. Su preocupación es revelar una constitución subjetiva donde la experiencia inmanente del cuerpo y su preocupación por él atañen al individuo que lo posee y que tiene que hacerse cargo mediante un cuidado de sí. En este momento histórico aparece un vocabulario para elaborar las distintas formas de preocupación sobre sí mismo, nace propiamente una inquietud por el sí mismo que creará una reflexión sobre el cuidado de sí (*epimeleia heautou*). Desde Séneca hasta Marco Aurelio la atención se centra en orientar esa inquietud de sí, nace una duda con respecto a las *aphrodisia* y su uso. En suma, nace una inquietud de sí que elabora una nueva conformación del cuerpo y los placeres distinta a la griega, pero que aún no es el marco de aparición de lo que será el cristianismo. Nace una necesidad de confesión o *escritura* de sí mismo que alentará al cuidado de sí y a la contención del placer elaborando un nuevo modo de práctica de los placeres, pero no nacerá aún lo que propiamente llamaremos cristianismo. En ese momento histórico, emergen instructores que elaboran formas de enseñanza del cuidado de sí, pero no ha nacido el pastor cristiano que regula todas las inquietudes. Incluso se puede decir que, nace una *ascesis* que hará un nuevo régimen de los placeres orientado a la abstención del placer, nace un nuevo arte de relacionarse con uno mismo, pero aún no nace como núcleo emergente el cristianismo. Para que el cristianismo aparezca como

constitución corporal y a todas esas prácticas que habría que cuestionar. Cf. capítulo uno de la presente tesis.

regla del vivir y el actuar tendrá que nacer un poder político que lo interiorice y absorba los dispositivos que se generaron en esa práctica. Es entonces la aparición del Imperio y su expansión la que hará posible un pensamiento como el cristiano, su capacidad de integración y regulación permite que el poder se ejerza de maneras sutiles, la práctica y el cuidado de sí será sustituido por la confesión de uno mismo. Pero para que en el orden de las evoluciones lentas el cristianismo fuera capaz de apropiarse las prácticas de la Roma y las transformará tuvo que aparecer un dispositivo que las orientará, es así como emerge el dispositivo de la trascendencia, y con él, los subsiguientes dispositivos que conformarán nuestro cuerpo y nuestra subjetividad.

En la Segunda parte del *Tratado*, Onfray intenta revelarnos un dispositivo común a las tres religiones del libro. Usando el término *deconstrucción*, para advertir el desmantelamiento de tres grandes religiones (judaísmo, islam y cristianismo), se descubre que el núcleo que subyace a las tres religiones es el dispositivo de trascendencia. Dispositivo que terminará por hacer posible una nueva conformación del cuerpo y nuestra relación con él. Dicho dispositivo se ordena en relación con Dios. Cuando Dios se vuelve eje ordenador y garante de todo sentido, el orden epistémico naciente comienza a hacer emerger dispositivos que lo justifiquen. El primero de ellos será el dispositivo de trascendencia, que nace:

“En el concepto de que la materia, lo real y el mundo no agotan la totalidad. *Algo* queda fuera de las instancias explicativas dignas de ese nombre: fuerza, potencia, energía, determinismo, voluntad y querer. ¿Después de la muerte? No es posible que no haya nada; seguramente, *algo* hay.”²⁹

En el nacimiento del monoteísmo, es decir, en la idea de un solo Dios como eje regulador de la vida se tiene que abrir y legitimar su gobierno y, es la trascendencia ese dispositivo que ejecuta la función de legitimación. Dios es la trascendencia absoluta que justifica el nacimiento del mundo. Si hay Dios y no es visible es porque hay algo detrás de lo real más primordial. Pero aclaremos, el resultado de emergencia de este Discurso no es un resultado totalmente innovador con respecto a su pasado es una transformación del mismo. En textos pitagóricos, platónicos y órficos ya se lograba vislumbrar este dispositivo de trascendencia, pero aún no ocupa el espacio preponderante en la

²⁹ Michel Onfray, *Tratado de Ateología*, p. 51.

constitución de las subjetividades, este dispositivo es uno más entre las diferentes constituciones y formas de *ejercicios espirituales* griegos. En el cristianismo logra sus verdaderos efectos. El cristianismo, obsesionado por el terror a la muerte, elabora -con discursos legados- toda una máquina de trascendencia. Es ese dispositivo del que a ojos de Onfray comulgan todas las religiones analizadas, y además, abre el régimen de nuevas verdades y de nuevos dispositivos que se imprimirán en el cuerpo. El dispositivo de trascendencia se convierte en un mecanismo que hace aparecer en el cuerpo un más allá al cual es posible acceder. En suma, mediante el dispositivo de trascendencia aparece un espacio nuevo de conformación corporal, la carne será atravesada por algo que escapa a la muerte y desintegración. El dispositivo de trascendencia³⁰ hace nacer un Dios como dueño del mundo y que no está en el mundo, pero también hará posible una nueva relación de las prácticas anteriores que Foucault nos narra en su historia de la sexualidad. Con la emergencia de un dispositivo que transfiera la verdad a un espacio no ocupado por la realidad (trascendencia) se comenzará a inscribir en la carne esa *escara* que contaminará todo el cuerpo.

El dispositivo de trascendencia es el mecanismo mediante el cual el mundo se divide, aparecerá la zona de la verdadera vida y del mundo verdadero, es entonces cuando la escara comienza a carcomer la carne. El desprecio a este mundo se vuelve infinito y con ello las prácticas en relación con uno mismo se transforman. Es el cuerpo lo que tiene que ser negado y despreciado. Aparecerán nuevos paradigmas de relación con uno mismo, ya no será la práctica del cuidado de uno mismo y sus placeres, emergerá una subjetividad que practicará la imitación de aquello que la trascendencia produce. A ojos de Onfray, este dispositivo termina por producir dos arquetipos que regularan la vida, él nos dice:

“El mundo fuera del mundo produce dos criaturas fantásticas:
el Ángel y el Paraíso. El primero funciona como prototipo del
antihombre; el segundo, como antimundo.”³¹

³⁰ Es interesante que nuevos discursos tecnológicos juegan aún con este dispositivo. Las diferencias son sutiles pero el terreno que inauguran es totalmente el mismo. En el orden de la reflexión tecnológica el individuo Cyborg y el espacio web fungen como trascendencias a las cuales el hombre podrá acceder. No morir y alcanzar la verdadera vida es transformado sutilmente en la posibilidad de ser trasladado a la vida trascendente de la web. El mundo virtual como espacio trascendente en el transcurso del trabajo se esclarecerá un poco más.

³¹ Michel Onfray, *Tratado de Ateología*, p. 110.

El dispositivo de trascendencia, que termina por crear estos arquetipos, transformará toda la práctica de uno mismo. A partir de ahora todo se ordenará en seguimiento con los arquetipos producidos. La trascendencia dicotomiza el mundo, y con ello, eleva el mundo fabricado a entidad superior contaminando el cuerpo. La subjetividad comienza a construirse bajo el desprecio al cuerpo y su orientación a la santidad. El cuerpo comienza a fungir como cárcel y el mundo como sombra, Platón gobierna en la escena discursiva y contamina todo. En el *Fedro* podemos entender cómo en Platón se anidaba el germen cristiano de odio infinito al cuerpo. La subjetividad nace como desprecio infinito al cuerpo y todo lo que se corrompe.

b) Dispositivo de confesión como renuncia a sí mismo

Con el nacimiento de lo que Onfray llama la criatura ángel nace una relación normativa con nuestro cuerpo y los placeres. El Ángel se convierte en mecanismo ordenador de la vida, y en ello, se producirá un nuevo régimen de verdades.

“La creación del dispositivo *ángel* tendría que ver con la negación y desprecio a lo finito. Como espíritus puros compuestos de luz -lo que, lógicamente, no impide las plumas y las alas, sin duda espirituales y luminosas-, los ángeles merecen nuestra atención porque no tienen sexo. No son ni hombres ni mujeres, más bien andróginos, un poco de ambos, incluso infantiles, salvados de las ansias de la copulación. Como volátiles felices, ignoran la condición sexuada: no tienen deseos, ni libido. Como aves beatíficas, no conocen el hambre y la sed, se alimentan, sin embargo, de maná -la ambrosía de los dioses paganos-, pero, desde luego, no defecan: Como pájaros alegres, ignoran la corrupción, la decadencia y la muerte.”³²

³² Michel Onfray, *Tratado de Ateología*, p. 111. En varios textos Onfray regresa al Ángel como dispositivo ordenador de la subjetividad. Es también ejemplar un gran uso del Ángel en la Biblia como medio de salvación. En *Heb.1:13-14* se describen como “*espíritus ministradores, enviados para servicio, a favor de los que serán herederos de la salvación*”. Para la referencia a la Biblia véase: Sal 148, 1-2^a, Lc 2, 10, Daniel 10, 13-21, Tobías 3,16-17, Mt 25, 31, etc. A la par de la Biblia contaminada de menciones al dispositivo ángel aparecerán discursos que reflexionan sobre el ángel, entre ellos se destaca Santo Tomás en la *Summa Theológica*, así como Dioniso de Areopagita (Pseudodioniso) en su texto . Un

Con el Ángel, el dispositivo de trascendencia se magnifica, comienza el desprecio al cuerpo y a lo que se corrompe (este mundo).³³ Es entonces comprensible el discurso de Pablo de Tarso que denigrará el cuerpo como instrumento o vestido del alma.³⁴ Como forma de continuar con el dispositivo de trascendencia, el cuerpo mismo se divide. Nace la cultura de pulsión de muerte -dirá Onfray. Cultura que pone sus propósitos en un desprecio a lo finito y, de esta manera, el cuerpo es tatuado con el ideal de trascendencia. El ángel se vuelve regla y el cuerpo culpa. San Agustín nos dice:

“Por consiguiente, nunca está el hombre en la vida desde que está en el cuerpo, más bien muriente que viviente, sin poder estar a la vez en la vida y en la muerte.”³⁵

A partir de aquí, todas las regulaciones que uno tiene consigo mismo comienzan a transformarse. La neurosis de Pablo se convierte en neurosis del Imperio. “Incapaz de poder llevar una vida sexual digna de ese nombre, Pablo decreta nula y sin valor cualquier forma de sexualidad para él, sin duda, pero también para todos.”³⁶ Es entonces que se inicia una transformación del dispositivo de confesión que atravesará toda la historia. El cuerpo como lugar donde anida el pecado y la condena a lo irreparable hace funcionar de otra forma la confesión.

análisis crítico de dicho dispositivo permitirá comprender la emergencia de ese naciente dispositivo y su necesidad para colaborar con el discurso cristiano de constitución de la corporalidad. Siguiendo lo que llamare el actual *hipercristianismo*, cabe preguntarse si la androginia de Marilyn Manson, o de Brian Molko entre otros no es la integración del cristianismo en la esfera permisiva de la cultura contemporánea.

³³ Ya en Nancy la problemática de una ontología angelical aparece como tema de relevancia. Para Nancy: “es el *ángel*, el mensajero *sin cuerpo*, el que porta la noticia de la encarnación. Lógica angelical de la anunciación occidental...” Occidente se mira ya siempre desde esta lógica angelical y no es capaz de pensar el cuerpo que ha despreciado, de esta manera, el ángel es la aparición de la metafísica como imposibilidad de pensar la ontología del cuerpo o lo corporal de toda ontología. Cf., Jean Luc Nancy, *Corpus*, Libros Arena, Madrid, 2008, p. 59. De igual modo Derrida trabajará el tema de la asexualidad ontológica de Occidente en un texto titulado: “*Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique*” (1983) en *Psyché. Invention de l'autre*. Paris, Galilée, 1987, pp. 395 y ss.

³⁴ En la versión tecnológica continua este movimiento. El ideal *hiperpaulino* será hoy, la colonización del propio cuerpo según las exigencias de la máquina. El desprecio del cuerpo por la máquina comienza a ordenar nuevas políticas y prácticas con uno mismo.

³⁵ San Agustín, *De civitas Dei*, B.A. C. Madrid, 1948, XIII, 10.

³⁶ Michel Onfray, *Tratado de Ateología*, p. 146.

Mientras el dispositivo de confesión era ampliamente usado por el mundo grecolatino para orientar, guiar y descubrir el sí mismo y todos sus placeres. En el cristianismo la confesión de uno mismo es transformada en medio de desciframiento y sospecha de sí. ¿Qué es lo que se descifra y sospecha?

“En primer lugar, debo intentar descifrar en mí todo lo que puede ser las huellas ... ¿Las huellas de qué? Pues bien, [las huellas] de mis defectos y mis debilidades, en los estoicos; las huellas de mi caída, en los cristianos, y en estos, las huellas de la presencia no de Dios, sino del Otro, del Diablo. Y ese desciframiento de sí como tejido de movimientos, movimientos del pensamiento y del corazón que llevan la marca del mal, y que acaso instile en nosotros la presencia vecina e incluso interior del Diablo, es la materia esencial de los ejercicios de autoconocimiento que la espiritualidad cristiana va a desarrollar en función de, a partir de y de acuerdo con el modelo de la vieja sospecha estoica con respecto a sí mismo.”³⁷

El ejercicio de inquietud de uno mismo es transformado en vigilancia y sospecha de uno mismo, la práctica de los placeres es transformada en abstinencia total. El dispositivo de confesión aparece como mecanismo que vigila y controla los cuerpos. La subjetividad ya no se vive como inquietud de sí, sino como espacio de liberación del alma. La emergencia del autogobierno comienza a ceder paso a una emergencia de control y vigilancia. Es así como comienza a nacer una necesidad inaudita de control y vigilancia que nos atañe a nosotros como modernos. “La confesión se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder”.³⁸ La instauración del dispositivo de confesión cristiana lejos de exigir una lucha por el cuidado de uno mismo, transforma el cuidado en conocimiento, conócete a ti mismo, conoce en ti la caída y la culpa, se capaz de renunciar a la vida y cumplir con el divino designio de ser un ángel. A primera vista, el dispositivo terminará por regular nuestras relaciones y prácticas cotidianas. La práctica sexual se hace de manera oculta para no

³⁷ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* [Trad. de Horacio Pons], F. C. E., México, 2006, p. 400.

³⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. Voluntad de saber* [trad. de Ulises Guiñazu], Siglo XXI, México, 1977, p. 73.

evidenciar la culpa. El matrimonio sirve para ordenar la práctica sexual en torno a la reproducción. Los placeres son prácticamente cancelados y el cuerpo es vigilado. Si bien es cierto que el mecanismo de confesión cristiano es transformado en la actualidad, es también cierto que la aparición del dispositivo de sexualidad, es decir, de la práctica de una ciencia sexual no es más que el relato sofisticado de dicho dispositivo. La confesión se vuelve un modo de instigar al cuerpo a condenarse y vigilarse. Las prácticas comienzan a cortar todos los mecanismos de producción del placer. Llevar a la palabra los placeres es una práctica que no sólo hace posible evidenciar lo demoníaco en nosotros sino la posibilidad de librarnos de ello en la gestión y la orientación. La confesión circula como dispositivo que hace posible la valoración positiva de un alma, pero más importante, hace emerger en el cuerpo la culpa y corta todo lo que pudo haber en el de alegre y exuberante. Es así como uno se confiesa no para cuidar de sus placeres sino para renunciar a ellos, la confesión es la confesión que renuncia al cuerpo y a la vida. Es evidente que los tres monoteísmos (siguiendo a Onfray) ejercen de manera contundente prácticas a partir de estos dos dispositivos mencionados hasta el momento: Corte de prepucios, de clítoris, manchar con esa *escara* la carne, cortarla, reventarla, convertirla en una práctica médica. Hacer del psicoanalista un nuevo confesor, ordenar los sexos, denigrar a la mujer (germen de caída y placer), hacer del placer algo que se debe ocultar. Pero incluso más fuerte, hacer del sexo algo que se publica y se masifica no es más que una tentativa grandilocuente de persuadir al otro en el placer, orientarlo en sus placeres, no dejarlo sentir, decirle qué debe sentir, vigilarlo en lo que siente. La empresa cultural contemporánea no ha dejado de actuar bajo la confesión la ha masificado en medios web,³⁹ la ha organizado con la aparición libre del sexo. Como bien lo enuncia Foucault; con la confesión se hará posible el nacimiento de un “sexo” que tendrá como fin una biopolítica que administra los cuerpos, y con ello, hace emerger una subjetividad culpable y vigilante de sí misma. El dispositivo de la confesión:

³⁹ Siguiendo la analogía entre el cuerpo cristiano y el *cyborg*, el hiper cristianismo web ya no necesita confesores, somos nosotros mismos quienes nos confesamos. *Blogs, FaceBook y Hi* nuevos dispositivos de confesión para orientarnos. Es la exhibición de uno mismo dentro del chat lo que seguirá permitiendo el permanente mecanismo de vigilancia y control. Es verdad que somos la cultura de la información, pero también, como lo advierte Deleuze, somos la sociedad de control extremo.

“Constituyó al "sexo" mismo como deseable. Y esa deseabilidad del sexo nos fija a cada uno de nosotros al imperio de conocerlo, de sacar a la luz su ley y su poder; esa deseabilidad nos hace creer que afirmamos contra todo poder los derechos de nuestro sexo, mientras en realidad nos ata al dispositivo de sexualidad que ha hecho subir desde el fondo de nosotros mismos, como un espejismo en el que creemos reconocernos, el brillo negro del sexo.”⁴⁰

Es en este sentido que el dispositivo de trascendencia y el de confesión siguen fungiendo como ejes de nuestro cuerpo, no lo vivimos si no es a condición de órdenes que lo regulen. El autogobierno bajo estos dispositivos cedió el paso a un gobierno y administración de la vida misma. Nuestro cuerpo es administrado, lacerado y carcomido. Desde el nacimiento del cristianismo hasta hoy hemos instaurado tecnologías para controlar nuestro cuerpo y sus placeres, sus formas son transformadas pero radicalmente sigue el cuerpo siendo el espacio para un ataque. La subjetividad se orienta desde la vigilancia y control de su cuerpo y los placeres que puede tener. Emerge el hombre-deseo como carencia y culpa, como hombre incapaz de tener placer si no es condición de ser regulado por una instancia externa que lo obliga a confesarse y lo orienta en la negación de su cuerpo y su placer.

c) La Teocracia o el Dispositivo del Poder pastoral

En la última parte del *Tratado*, Onfray dará paso a la comprensión del dispositivo de poder pastoral. Para Onfray, al dispositivo de trascendencia y de confesión, que hacen que la carne se experimente como una condena, se le unirá un amplio poder político de administración. Toda gran religión cumple con el requisito no sólo de llevar al espacio de confesión y condena del placer al cuerpo, sino al espacio de su gestión. Es así, como se abre el espacio para que el poder pastoral sea la regla de actuar sobre nuestro cuerpo. El drama de nuestra carne es administrado por leyes trascendentes. “La inmanencia debe asumir las reglas de la trascendencia”⁴¹ y, esa trascendencia es legitimada por sus vehículos en la tierra; la escritura sagrada y el

⁴⁰ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. Voluntad de saber*, p. 190.

⁴¹ Michel Onfray, *Tratado de Ateología*, p. 185.

mensajero de Dios. Es así como la práctica educativa comienza a transformarse con respecto al mundo grecolatino. Si en el mundo grecolatino la práctica de educación estaba orientada al cuidado de sí (*epimeleia heautou*), y a orientarnos en la libre gestión de nuestro cuerpo y los placeres, en el cristianismo nacerá una nueva educación que tendrá como fin adiestrar y regular los placeres y el cuerpo desde un poder externo. Si bien es cierto que las Cartas de Seneca y Marco Aurelio fungían como medios de orientación en el cuidado de sí, no funcionaban como reglas inamovibles para ordenar los placeres y el cuerpo. La práctica educacional grecolatina al igual que la escritura de sí eran maneras de poder acceder al autogobierno y a un estilo propio de existencia. Las cartas y discursos permitían elaborar una poética propia de la existencia. Con la aparición de la trascendencia nacerán leyes escriturales y orientadores capaces de llevarnos a seguir con el cumplimiento fiel de esas leyes. El cuerpo y su gestión ya no serán de uno mismo. Aparecerá un dispositivo mediador entre nosotros y nuestro cuerpo, dicho dispositivo es el poder pastoral, o como lo llama Onfray, el poder de la Teocracia.

Con la aparición del dispositivo de trascendencia y de confesión bien detecta Onfray que aparece la gestión externa de ese cuerpo degradado. Aparecerá el discurso del Gran Libro que es beneficiario del control y regulación del cuerpo. El Libro revela la verdad a seguir y orienta las individualidades.

“Dios domina el uso de la razón, el principio de la no contradicción, la dialéctica de las consecuencias y la causalidad lógica, pues de lo contrario no es Dios. Como el Todo es perfecto, las Partes que lo constituyen también lo son. Así, la totalidad del libro obedece a la perfección de las instancias que lo integran: la Biblia es Verdadera, por lo tanto cada uno de sus fragmentos lo es también, lo mismo que una frase seleccionada.”⁴²

El texto sagrado funge como revelador de verdad y con ello aparece el mecanismo de gobierno de nuestro cuerpo. El movimiento entre la expiación de culpas, la gestión sobre el cuerpo y el texto sagrado como revelador de verdad hacen que el mecanismo de poder pastoral se convierta en regla y norma del dominio de sí y la cancelación de nuestros placeres. Es así como, dirá Onfray, la Teocracia atraviesa los

⁴² Michel Onfray, *Tratado de Ateología*, p.169.

monoteísmos, y no es nada casual que dichas religiones nazcan de la obediencia y la gestión bajo Libros Sagrados. La gestión musulmana del cuerpo hace que se corten clítoris o que se haga la guerra santa, de la misma forma el judaísmo mata en la franja de Gaza, nada extraño a las infinitas muertes perpetradas por el cristianismo durante toda su historia. El valor de la ley permite matar por piedad, cortar los cuerpos en beneficio de cortar el placer, hacer de la vida algo orientado por normas que gestionaran nuestro cuerpo y lo harán cada vez más débil y disponible a la ley.

Por descabellado que esto pueda parecer “la laicización de la moral judeocristiana proviene a menudo de la reescritura inmanente de un discurso trascendente.”⁴³. El discurso secularizado no hace más que llevar las reglas trascendentes a un discurso que las disfrace de inmanencia. Así, nacen discursos médicos que justifican el corte de prepucio como sanidad. Nace la idea de perversión sexual para poder orientar los sexos. Nacen nuevos mecanismos de gestión de los cuerpos que harán posible lo que Foucault llamó *biopolítica*. Esa nueva gubernamentalidad orientada a administrar la vida es germen de toda una episteme judeo-cristiana que se dedica; a confesar y hacernos un cuerpo a despreciar: unas leyes a las que seguir, un trabajo con respecto a sí mismo que resulto ser la renuncia al cuerpo, y lo fundamental en él (el placer). Episteme que hizo de la vida algo que debía ser despreciado, y alimentó en ella, la necesidad de una pulsión de muerte. Después de esta laicización vemos como el judeocristianismo está en todas partes de nuestro cuerpo, nuestra decisión atea es atravesada ya por un cuerpo que se confiesa, que en la sexualidad ha aprendido a difuminar el placer mismo. En suma, el cuerpo está siendo atravesado por una gestión biopolítica que lo supera y lo hace hablar y sentir bajo la forma judeo-cristiana. Onfray lo dice muy bien:

“La carne occidental es cristiana. Incluso la de los ateos, musulmanes, deístas y agnósticos educados, criados o instruidos en la zona geográfica e ideológica judeocristiana... El cuerpo que habitamos, el esquema corporal platónico-cristiano que heredamos, la simbólica de los órganos y sus funciones jerarquizadas -la nobleza del corazón y el cerebro, la grosería de las vísceras y el sexo, neurocirujano contra proctólogo...-, la espiritualización y desmaterialización del alma, la articulación de

⁴³ Michel Onfray, *Tratado de Ateología*, p. 221.

una materia pecaminosa y un espíritu luminoso, la connotación ontológica de esas dos instancias opuestas de modo artificial, las fuerzas turbadoras de una economía libidinal moralmente captada, todo eso estructura el cuerpo a partir de dos mil años de discursos cristianos: la anatomía, la medicina, la fisiología, desde luego, pero también la filosofía, la teología y la estética contribuyen a la escultura cristiana de la carne.”⁴⁴

Y más adelante añade:

“Hablamos, pensamos, vivimos, actuamos, soñamos, imaginamos, comemos, sufrimos, dormimos y concebimos en judeocristiano, moldeados por dos mil años de formateado de monoteísmo bíblico. Desde entonces, la laicidad hace grandes esfuerzos por permitir que cada cual piense lo que quiera, que elija a su propio dios, siempre y cuando no lo haga en público. Pero, públicamente, la religión laicizada de Cristo lleva la batuta...”⁴⁵

A modo Hegeliano, hablar es darle la razón al cristianismo. Masificar el sexo, hacer de la práctica de confesión un divertimento de web, portar de manera irreverente todos los *gadgets* no nos hace menos cristianos, por el contrario, es el nuevo impulso del cristianismo. Hiper cristianismo que castiga al cuerpo dosificándolo, escurriendo en él todo lo que debe sentir y no dar espacio a la libre gestión del cuerpo y los placeres. El cuerpo ha sido atravesado con la culpa y el odio, una lucha por un cuerpo hedonista no parece descabellada, al final como bien lo detecto Foucault “el punto de apoyo del contrato no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres.”⁴⁶.

2.2.2 El drama del cuerpo hedonista y la ‘Contrahistoria de la filosofía’ como actitud experimental.

⁴⁴ Michel Onfray, *Tratado de Ateología*, p. 63.

⁴⁵ Michel Onfray, *Tratado de Ateología*, p. 223.

⁴⁶ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de Saber*, p. 191.

“Haría falta hacer una historia de las técnicas de sí y de las estéticas de la existencia en el mundo moderno [...] hacer la historia de la existencia como arte y estilo”.

Michel Foucault

Con la aparición del cuerpo cristiano nace una nueva formulación del hombre-deseo, el cuerpo es transformado violentamente y las prácticas de sí comienzan a ceder paso a la contención del deseo, a la castración del placer y a la retórica del vivir-juntos atravesada por la gobernabilidad de los cuerpos dada por la escritura sagrada. El deseo se convierte en carencia, el placer en pecado y la libre disposición de uno mismo se convierte en manifestación de una anomia. La subjetividad se vive en ese drama de la carne como la vigilancia y control de ella misma. El movimiento arqueológico realizado por Onfray en el *Tratado de Ateología* nos permite comprender un poco el drama de nuestra carne y toda la configuración epistémica que se produce bajo el cristianismo. La relación con uno mismo cedió paso a prácticas de dominación y objetivación de los cuerpos y los placeres. De esta manera la *actitud límite* ejercida en el *Tratado* nos revela el trabajo del cristianismo sobre nuestra carne. La disposición de nuestra sexualidad y de nuestros deseos será una continuación de todas las técnicas implementadas por el cristianismo. El nacimiento del dispositivo de sexualidad, la empresa de esculpimiento del cuerpo y la aparición contemporánea de nuevos *gadgets* son el emblema transformado de una carne atravesada por cristianismo. La fijación a ser individuos con sexo no es la aparición de un nuevo uso de las *aphrodisia* sino la aparición de una nueva gestión externa sobre el cuerpo. La empresa masificada de glorificar los cuerpos bellos, lejos de hacer una nueva política de autogestión del cuerpo es la negación en su práctica exhaustiva, no nos embellecemos para rendirle pleitesía al cuerpo sino para ocultar la culpa que anida en su interior. En nuestro *hipercristianismo* la anorexia, la perversión sexual, el cyborg son nuestros nuevos modos de exasperar en la renuncia al cuerpo, en ponerle una escara y atravesarlo con el desprecio y la culpa.

En el texto titulado *Teoría del cuerpo enamorado*⁴⁷ Onfray manifiesta de manera peculiar este trabajo realizado en el cristianismo. La aparición de un bestiario patrístico para ejemplificar las virtudes cristianas y los vicios paganos permite comprender perfectamente todo un trabajo sobre el cuerpo y los placeres. La exaltación cristiana del

⁴⁷ Michel Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado* [trad. de Ximo Brotons], Pre-textos, Valencia, 2002.

cuerpo mancillado, la manifestación común de cancelar el placer, la búsqueda exhaustiva por la fidelidad conyugal y la incesante interpelación de conjugar los cuerpos en una sociedad gobernada por las leyes de Dios es un trabajo común en toda la patrística.⁴⁸ La condena de la carne y la renuncia al placer son temas populares en esta nueva configuración. Desde Gregorio de Nisa con un tratado que exalta la virginidad⁴⁹ hasta San Agustín con tratados sobre el matrimonio y la castidad⁵⁰ comienzan a modelar lo que será un bestiario que adorara a la ostra como emblema del deseo como carencia, al elefante como emblema de fidelidad y castidad, y a la abeja como estandarte del orden y la obediencia. Animales todos ellos que se alían a los dispositivos antes mencionados; la ostra y la perla como aquello trascendente que anida en nosotros, el elefante y su disposición a la castidad como confesión del cuerpo y sus culpas, y la abeja y su obediencia como germen anidado del dispositivo de poder pastoral. Todos ellos explicitan el drama de una subjetividad que emerge como una manera de control, cancelación y desprecio al cuerpo. Somos sujetos en tanto somos capaces de hacer de nuestro cuerpo el lugar de un desprecio sin sosiego, de acumular en el cuerpo las infinitas ganas de no-ser.

Entre todo ello anida el *Deseo de ser un volcán*, deseo de ser un espacio donde estalle una violenta alegría por el estar vivo, y sea capaz de transformar ese cuerpo odiado en el único donde es posible la alegría y el estilo. Acumular las fuerzas del cuerpo y abrir un espacio para una relación estética de la existencia. Cumplir con el proyecto de hacer del cuerpo una escultura. Abrir una lucha donde se invente una nueva relación con el cuerpo y los placeres. Es aquí donde se comprende su retorno a los griegos, y su proyecto de *Contrahistoria de la filosofía* como ese ímpetu de levantar una

⁴⁸ Es ejemplar en la construcción del cristianismo la astucia de suplir el reinado de la paideia griega y todas las prácticas de sí mismo grecolatinas bajo lo que Gregorio de Nisa llama la *Paideia cristiana*, que tiene como fin todo el entramado que el *Tratado de ateología* de Onfray explicita. Un estudio como el de W. Jaeger permite comprender a *grosso modo* cómo el trabajo ideológico del cristianismo se ve a sí mismo como una superación hegeliana de toda una paideia que lejos de superar, la rechaza y termina por fabricar una nueva historia que tomará a Platón y toda esa tradición griega que desprecia el cuerpo como estandarte que le permitirá configurar un desprecio a este mundo y sus placeres. Cf., Werner Jaeger, *El cristianismo primitivo y la Paideia griega* [trad. Elsa Frost], F. C. E., México, 2001. Un estudio detallado permitirá comprender como nuestra historia de la filosofía es ya un trabajo dirigido por el cristianismo. Si nuestra episteme es judeo-cristiana, nuestra historia es una mirada judeo-cristiana de nosotros mismos, salir de ahí será tanto como abrir el espacio de una nueva experiencia.

⁴⁹ Cf. Gregorio de Nisa *La virginidad*, Ciudad Nueva, Madrid, 1985.

⁵⁰ Cf. San Agustín, *Obras (Volumen XII)*, 'Del bien del Matrimonio', B. A. C., Madrid, 2000.

nueva constitución del cuerpo, el ímpetu de aparecer la posibilidad de una subjetividad postmetafísica que sea capaz de no despreciar el cuerpo sino de exaltarlo como único lugar de posibilidad de exaltación de vida. La *actitud experimental* se abriría en los lugares donde la episteme judeo-cristiana flaquea y donde se hace posible una actitud distinta con respecto al cuerpo y los placeres. Es en este sentido que Onfray buscara en los griegos revelar esa actitud que hace posible la construcción de otra corporalidad. Su *Contrahistoria* es también la explicitación de que no sólo en el mundo griego se experimenta este espacio de constitución distinta de lo que somos. El dandismo atraviesa Occidente como su otro que no puede pensar. De esta manera sus diarios son el ejemplo fidedigno de esa lucha entre un Occidente que se vive como cristianismo y su posibilidad misma de reventar y hacer emerger un cuerpo hedonista. Cuerpo que sea capaz de restaurar “la practica antigua y su preocupación por la conversión, en la perspectiva de una creación de sí mismo”.⁵¹ Que sea capaz de hacer posible la elaboración de una ética estética, y en ello, abrir el espacio para una subjetividad no configurada en relación al orden epistémico judeo-cristiano.

Es claro para Onfray que todo esto tiene que venir a estallar el judeo-cristianismo, los dispositivos tendrán que ser reventados y la aparición de ese nuevo cuerpo sólo es posible sin Dios y sin todos los mecanismos que se producen en el monoteísmo. Para esto Onfray leerá los griegos, hará una *Contrahistoria* y en ello hablará de su vida para poder evidenciar el espacio que se hace posible para una subjetivación que sea capaz de verse a sí misma como una escultura.⁵²

a) *El mundo griego y la inmanencia*

Para Onfray es necesario romper con la idea de la trascendencia y con ello con la idea de un Dios. De esta manera, se afirmarí un momento para que la inmanencia se abra como único espacio donde es posible pensar y la preocupación por el mundo más allá del mundo desaparezca. El cuerpo hedonista es un cuerpo que piensa un plano de

⁵¹ Michel Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular* [Trad. Antonio García Castro], Gedisa, Barcelona, 2008, p. 154

⁵² Cf. Michel Onfray, *La sculpture de soi: la morale esthétique*, Livre de Poche, Paris, 1996.

inmanencia.⁵³ La vida es fuerza y energía, es un acontecer permanente, algo que se abre y se repite abriéndose. La composición del cuerpo no se encuentra en alterar el mundo sino buscar los mayores ordenamientos en esa aleatoriedad que es la vida. Onfray llama ‘orden aleatorio’ a esa posibilidad de propiciar en la aleatoriedad de la vida un orden encaminado no a despreciar el cuerpo sino a vehicularlo hacia una mejor forma de goce y disfrute. Foucault como Onfray no se equivocan al ver en el mundo griego una experiencia del cuerpo y uso de los placeres distinto, pues el plano de inmanencia activa incluso el orden de lo divino; los dioses conviven con lo humano, ellos usan y abusan de los cuerpos y los placeres. El hecho de que en el mundo griego la relación social preponderante estuviera actuando bajo un plano de inmanencia les permitía elaborar distintos mecanismos de uso y elaboración de sus placeres. La reflexión sobre un determinado uso de sus placeres les permitía hacer de la práctica teórica una extensión del cuerpo. Se pensaba para orientar y vehicular el placer no para cancelarlo. Como bien lo explica Hadot incluso la práctica filosófica era una manera de vivir con respecto a esa aleatoriedad de la vida, en suma, lo que se propiciaba era un estilo. La inmanencia acontecía como dispositivo que obligaba a un arte de existencia. Los usos de cada secta (epicúrea, cínica, cirenaica, sofista) tenían como fin, crear estilos o maneras de enfrentarse a la existencia y hacerla menos dolorosa. El plano de inmanencia no sólo proporcionaba ver el cuerpo como ese espacio que hay que cuidar, sino practicar distintas formas o estilos en relación con uno mismo. El hombre-deseo emergía ya siempre en su relación activa con el afuera que era parte de sí mismo. La relación fuerte de un sujeto distinto al mundo en el que vive no puede nacer en un espacio constituido por una inmanencia. Para Onfray la filosofía cínica, la filosofía círenaica o la hedonista permitían desarrollar una práctica del cuerpo que orientaba los placeres de tal modo que estos no se adueñaran del cuerpo. Hiparquía tenía coito con Crates en la plaza pública para revelar una manera de vehicular el placer sexual, Diógenes revelaba que antes de que el placer se hiciera dueño de nosotros la mejor manera era vehicularlo de buena forma, y lo ejemplificaba comiendo en la plaza pública o bañándose en las fuentes. Aristipo iba con las prostitutas analogándolas con los navíos viejos en los que se navega

⁵³ Y es justo Leucipo y Demócrito quienes inician su Contrahistoria de la filosofía. Pensadores que hacen posible un plano de inmanencia, la reflexión de los átomos y el vacío sería la justa expresión del carácter infundado de la existencia o el carácter siempre auto-fundante de sí misma que tiene la existencia. Cf., Michel Onfray, *Contrahistoria de la Filosofía I Las Sabidurías de la Antigüedad*; Barcelona, Anagrama, 2007.

mejor. En todos ellos se veía este uso de los placeres del que nos habla Foucault en su segundo tomo de *Historia de la sexualidad*, cada escuela era una arte de existencia que abría la posibilidad de un uso del placer. El mundo griego para Onfray es el contraataque para un poder cristiano que pretende culpar y odiar el cuerpo.

En *La invención del placer*, Onfray revela cómo Aristipo propone el goce del placer como principio de acción. Un goce que no se realiza contra la consciencia ni a pesar de ella: por el contrario, aquél necesita de ésta para ser verdadero goce. El goce de las bestias jamás interesó a Aristipo ¿Qué sería de un goce no trabajado por la inteligencia? Una descarga nerviosa que recorre los músculos de una rana, una profunda y nada inconsciencia que asemejaría los placeres del cerdo con los placeres del hombre. En consecuencia de esta afirmación, el placer al que aspira Aristipo es un placer querido, deseado, escogido, dominado, producido en atención a sí mismo, al cuidado del cuerpo. Este filósofo, más que continuar con el ideal del desprecio al cuerpo en virtud de una razón que lo gobierna todo, sabe que el que gobierna es el cuerpo. El ideal hedonista no es privarse de la razón, y enaltecer al cuerpo, sino hacer a la razón una carne. La razón como pliegue del cuerpo.

“Tal es la delicada naturaleza de Aristipo que juzga la naturaleza por el tacto”.⁵⁴

Para Aristipo, la razón no va a decir que desear, ayudara a vehicular y elegir los deseos a la altura del cuerpo, nunca los destruirá. “La destrucción de los deseos no constituye una manera de crear placer: si así fuera. ¡Platón y los cristianos serían hedonistas! ¡Abrirse al presente y pedirle abundantes ocasiones de voluptuosidad que halaguen los sentidos, en palabras de Cicerón: está es una definición del hedonismo. Pura presencia en el mundo, capacidad para acoger voluptuosidades y alegrías, adhesión a la realidad, son otras tantas maneras de curarse de los sufrimientos psíquicos, tareas a las que Aristipo destina la filosofía.”⁵⁵

⁵⁴ Diógenes Laercio, *La vida de los filósofos más ilustres*, Libro II 66-67, p. 119.

⁵⁵ Michel Onfray, *op. cit.*, p. 115.

De esta manera, Aristipo funda una relación con la *inmanencia*, que lejos de instaurar un *nomos*, funda un *ethos hedonista* que aprende a querer la vida por su instantaneidad, su corporalidad y su finitud.

De la misma forma trabajará a los cínicos, para Onfray ellos elevan la inmanencia a condición de posibilidad de la existencia y al cuerpo en lugar de posibilidad del exaltamiento. Aparece la posibilidad de hacer de la vida un estilo. En los cínicos haya esa virtud de ser siempre dueños de sí mismos, de ser capaces de reiterar en la libertad y la insolencia. Para los cínicos su acercamiento más a lo natural que a la cultura, más a la austeridad que al lujo lo lleva a pensar en un estilo capaz de hacer de la vida un arte en la nómades y el autodomínio que no pretende negar el cuerpo y su placer sino hacerlo entender que el verdadero placer está en no estar alienado a nada, en ser capaz de hacer un buen uso de sus placeres y la libertad. Para los cínicos la libertad es el triunfo más radical y aceptación de la *inmanencia*. Es por la libertad que uno puede ser capaz de orientarse en esa inmanencia absoluta en la que uno está inserto. La emergencia de la inmanencia en un mundo como el griego produce una relación con el cuerpo y los placeres que le da un uso y una orientación adecuada, los placeres no son cancelados ni aceptados de manera irracional, son objeto de una práctica o estilo de vida. Cada escuela (de no ser la pitagórica-platónica) inventa su arte. La inmanencia se descubre absoluta y el cuerpo no puede pensar su división y mucho menos su culpa, es entonces el objeto mismo de cuidado y soporte de toda relación social. Nace la *enkrateia* como control sobre uno mismo y los otros (¿Cómo gobernar a los demás sin el gobierno de uno mismo?). Se cancela la trascendencia y con ello se deja de mancillar el cuerpo. Para Onfray esto propicia la posibilidad de crear una subjetividad en la inmanencia que lejos de hacer del cuerpo un espacio a mancillar es el espacio donde se vive y piensa la subjetividad. La subjetividad es entonces cuerpo que busca un estilo para orientarse en el mundo.

b) La Contrahistoria de la filosofía o la voluntad de potencia

Si la trascendencia produce el espacio de reflexión para duplicar el mundo y hacer del trabajo de *escritura de sí* grecolatino un dispositivo de confesión donde el cuerpo es conducido a la culpa y la condena. Si el dispositivo de confesión es una máquina de producción de culpabilidad que no solo vigila el deseo sino hace de él aquello mismo que anhela otro mundo, es decir, hace del deseo carencia. El carácter inmanente de la

filosofía griega analizado por Onfray permite abrir el espacio para poder pensar el deseo como potencia, y esa potencia es la que hace que el cuerpo active un mundo y produzca lo real. De esta manera ambos dispositivos y su concepción del deseo abren dos formas de Historiografía.

1. En el impulso cristiano, se produce una historia donde no cabe la inmanencia, donde el cuerpo es regulado y castigado por la trascendencia. Una historia de pulsión de muerte que imprime en la voluntad de vida una *escara* en la carne. Historia que Onfray llamará idealista, y que no puede ser sino historia de confesión y culpabilidad de la vida.
2. En el impulso anti-cristiano (griego) se abre la posibilidad de una historia donde se observe el carácter inmanente de la existencia y el deseo como potencia o voluntad de poder. Historia que sea capaz de descubrir en su recorrido histórico no una potencia de confesión y culpabilidad sino de alegría y creación de sí mismo.

En este sentido es que la Contrahistoria de la filosofía que Onfray postula no es sólo un discurso que pretende acusar al imperialismo platónico-cristiano que mancilla a la carne, ni mucho menos, el espacio de una batalla entre Platon y Demócrito o Montaigne y Pascal. La Contrahistoria es el impulso de atravesar el cristianismo con una potencia de vida. Potencia que relevaría a la culpa o al pecado y haría del cuerpo el espacio para una activación alegre.

La Contrahistoria de la filosofía se convierte en esa historia de las subjetividades que hacen de la vida una obra de arte, que siguen la pulsión de vida y comprenden muy bien la vida como autopoiesis. De esta forma, la Contrahistoria pretende hacer aparecer la inmanencia como energía que atraviesa y compone todo cuerpo. Como energía que obliga a una subjetivación poética en el devenir infinito de la vida. Al activarse la inmanencia la confesión cede su lugar a la poética y al deseo de ser un volcán. La relación con el cuerpo y los placeres se descubre de otra forma. El cuerpo es potencia y el placer beatitud. Entonces todos los discursos elaborados para cancelar el cuerpo se descubren como microfascismos para desactivar la potencia y producir tristeza en este mundo. La Contrahistoria tiene que descubrir ese impulso que aún cuando el cristianismo gobierna permanece en el transcurso histórico. Así, un libro sobre la inmanencia, la potencia, el uso del cuerpo y los placeres en el mundo griego era ya

declarado en sus textos sobre cínicos, sobre epicúreos, sobre atomistas y sobre los cirenaicos.⁵⁶ Pero también era necesario recorrer el impulso dentro del momento más fuerte del cristianismo. Ahí, en casi un milenio de oscurantismo extremo, Onfray descubre cristianos hedonistas. Cristianos capaces de hacer del mensaje divino un mensaje inmanente que obliga a hacer uso del cuerpo y el placer. Ahí descubre a Simón el Mago capaz de preferir el desuso del cuerpo por agotamiento que por abstención.⁵⁷ Descubre a Valentín que busca la negación del cuerpo en su afirmación absoluta.⁵⁸ Descubre la tradición del Espíritu libre que le da vuelta a San Pablo y hace que el Imperativo de abstención, es decir, del imperativo de no hacer del otro lo que no quisiéramos que éste nos hiciera, un imperativo de potencia, imperativo que obliga a hacerle al otro lo que quisiéramos que éste nos hiciera.⁵⁹ Es entonces que se descubre en su Contrahistoria un quiebre con el dispositivo de confesión, no se hace historia para confesar la culpa que anida en el interior de todo discurso sino para activar la potencia, para activar la autopoiesis de la vida con ejemplos de subjetividades capaces de hacer de la vida un arte. La exigencia Foucaultiana de hacer una historia de las subjetividades o técnicas de sí orientadas a lo estético queda en gran medida cumplida en este proyecto de Contrahistoria. La Contrahistoria es la historia de la filosofía como arte y estilo. Es la historia que abre la potencia de la inmanencia y hace aparecer subjetividades nómadas o como lo quería Deleuze hace posible un *devenir revolucionario de los individuos*. Es así como se pueden leer los seis tomos publicados de su Contrahistoria, como el intento de describir las subjetividades capaces de exaltar el cuerpo y los placeres. Como una historia capaz de orientar la existencia hacia estilos y artes más que a condenas y culpas. En ella aparece Cyrano de Bergerac como filósofo libertino que busca darle estilo a su existencia, como filósofo capaz de buscar que su vida sea un bello trazo en la inmanencia.⁶⁰ Aparece La Mettrie intentando comprender el hombre máquina y sus

⁵⁶ A todas estas escuelas Onfray les dedica un libro y que en la Contrahistoria volverá a trabajar.

⁵⁷ Cf. Michel Onfray, *Contrahistoria de la filosofía II. El cristianismo hedonista* [Trad. Marco Aurelio Galmarini], Anagrama, Barcelona, 2007, pp. 47-51.

⁵⁸ Cf. Michel Onfray, *Op. Cit.*, pp. 57-59.

⁵⁹ Cf. Michel Onfray, *Op. Cit.*, pp. 121-123.

⁶⁰ Cf., Michel Onfray, *Contre-histoire de la philosophie 3. Les libertins baroque*, livre de Poche, Paris, 2009.

funciones, intentando buscar la felicidad en la composición más adecuada de esa máquina que somos.⁶¹ En toda esta historia aparece la experiencia de una filosofía que reflexiona el plano de inmanencia de manera radical y que abre espacio para subjetividades nómadas. Todo esto para abrir paso a una constitución distinta del cuerpo y el placer, si la inmanencia es el lugar de una poética y no de una confesión, lo que restaría, y muy bien lo sabe Onfray, es educarnos en el arte de hacernos cargo de nosotros mismos, arte de hacer de nuestra vida una obra de arte y tratar de manera permanente una inquietud totalmente inmanente y necesaria de responder: *¿Qué es lo que puede un cuerpo?*

c) *La Universidad popular o el proyecto de una Universitas Vitae*

¿Dónde volveremos a edificar el jardín de Epicuro?

Friedrich Nietzsche, *Carta a Peter Gast*

Para Onfray, toda subjetividad se configura en el cuerpo y su relación con el mismo. Sólo atravesando el drama de la corporalidad judeo-cristiana se descubrirá una subjetividad que sea capaz de orientar la ética a la estética. Si el plano de inmanencia permite revalorar nuestra concepción del cuerpo y abre la historia de confesión a una esfera donde aparece la poiesis, no se sostiene ya el espacio Teocrático que gestiona los cuerpos y organiza todas las subjetividades. La aparición del plano de inmanencia no sólo abre espacio para pensar una poética del existir sino para pensar un espaciamiento del propio espacio. Es ella la apertura misma a otro pensar. Sólo así es posible renovar el dandismo y hacer de la máxima epicúrea (Vivir la vida como goce) un primado posible dentro de este orden global. La *Contrahistoria* encuentra su campo de problematización radical, no en mostrarnos la vida soterrada de artistas de la existencia, además de eso, es capaz de abrir el espacio de configuración del cuerpo y los placeres. La *Contrahistoria* descubre que el verdadero jardín de Epicuro es nómada, portátil y volátil, se anida en uno mismo y es nuestro cuerpo. Si la condición de posibilidad de

⁶¹ Cf., Michel Onfray, *Contre-histoire de la philosophie 4. Les ultras des Lumières*, Grasset, Paris, 2007.

una Teocracia anida en que el espaciamento de nuestro cuerpo viene producido por una instancia externa que lo regula (la ley, Dios). Espaciar el cuerpo es el espaciamento de la episteme judeo-cristiana. Es entonces la aparición de una libre gestión del cuerpo y los placeres lo que permitirá atravesar nuestro cuerpo cristiano. Si la inmanencia es absoluta y el cuerpo es potencia y autopoiesis es posible la renovación de lo que ya los griegos llamaban *Enkrateia*, es decir, una relación consigo mismo de control que permita el gobierno con respecto a sí mismo y al otro. Una nueva forma de educación que permita espaciar ese cuerpo y abra la posibilidad de una libre gestión. Es entonces que el poder pastoral o teocrático cede su paso a un poder de conversión de sí mismo orientado a la creación de tu propio estilo. La organización de las subjetividades bajo la episteme judeo-cristiana cede su paso a una subjetividad post-metafísica que es capaz de hacerse su propio estilo. Subjetividad siempre articulada en el orden de orientación del placer de uno mismo y del otro. “Goza y haz gozar, sin hacer daño a ti ni a nadie, he aquí toda la moral”. Es en este plano de inmanencia donde no sólo se abre el espacio para una poética del existir sino para que dicha poética sea un doblez de la relación con el otro. La transformación del poder pastoral a una conversión dirigida a uno mismo y su propia gestión va en el orden de ser capaz de ordenar tu vida con respecto a ti mismo y con respecto al otro. Es entonces que la educación como adiestramiento, ampliamente difundida en nuestro mundo cede su paso a una educación orientada a la vida y su propia autogestión. Enseñar a hacer cargo de su placer sin intervenir o abusar en el placer del otro. La vida en la inmanencia deberá atravesar la gestión biopolítica de los cuerpos y hacer posible una vida sin gestión externa, sin cuerpo a castrar ni placer que despreciar. Es entonces como el papel de toda Institución educativa se transforma, no deberá tener como gobierno el poder pastoral que obliga a sentir, vivir y pensar como lo hace el judeo-cristianismo, deberá de ser una educación orientada a la transformación de uno mismo. Hacer que uno sea el objeto del propio análisis y ahí se haga posible la creación de sí mismo por sí mismo. Liberarnos de la Universidad del adiestramiento para ceder su paso a la Universidad de la vida que lejos de adiestrar es la lucha por crear las condiciones para una vida que no desprecia al cuerpo y los placeres. Solo activándose un espacio para educar en la propia vida es posible una resistencia frente al poder pastoral. Sólo abriendo la inmanencia como único plano de existencia, descubriendo el deseo como única potencia autogenerativa del plano y haciendo posible una educación en la orientación de la propia existencia es posible atravesar el cristianismo y abrir la zona del cuerpo y el placer como una nueva dimensión. Enseñar a

crearse su propia existencia. Trastornar el primado de la educación que pone una escara en el cuerpo y hacer posible una educación dirigida a un buen uso y goce de los placeres. Hacer posible una subjetividad posmetafísica que rompa con los dispositivos rectores del cristianismo, he ahí la revolución -diría Onfray.

“Las revoluciones a la manera antigua se han vuelto imposibles en la historia posmoderna. En lugar de esa esperanza abolida queda lo que Deleuze llama *el devenir revolucionario de los individuos*. Si un cambio es posible es por microcapilaridad; seguir un modelo político insurreccional es inútil.”⁶²

Revolución orientada a transformar el cuerpo y hacer emerger una subjetividad capaz de salirse del escollo del cristianismo, pues como lo entiende Onfray:

“No puede haber progreso (verdadero, es decir, moral) sino en el individuo y por el individuo mismo” Baudelaire. Me adhiero a ese axioma. Todo mi trabajo se inspira en él.”⁶³

Es por la subjetividad donde acontecen los verdaderos cambios y si logramos desfragmentar el poder pastoral en una educación orientada a enseñar o hacernos cargos de nosotros mismos es donde se hace posible un espaciamiento del espacio mismo. Lo que se espacia es el espacio donde se impregnaba la moral cristiana; el cuerpo. Lo que se abre es la moral estética que intenta vivir su vida como una obra de arte, el cuerpo se abre como espacio que es necesario pensar. Sólo cuando el cuerpo no es atravesado por la trascendencia, ni por la confesión, ni por el poder pastoral es posible de nuevo regresar a él y preguntarnos: ¿cómo es posible generar un arte que sea capaz de hacer del cuerpo su único objeto, un arte que tenga cómo fin nuestra existencia de carne y hueso?

2.3 Conclusión crítica

⁶² Michel Onfray, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular* [trad. Antonio García Castro], Gedisa, Barcelona 2008, p. 30.

⁶³ Michel Onfray, *Deseo de ser un volcán*, p. 63.

Todo el recorrido que se ha hecho del pensamiento de Onfray nos lleva a comprender su proyecto de crear una subjetividad postmetafísica hedonista. Para él, sólo es posible la ruptura y la aparición de una nueva subjetividad cuando se es capaz de salir del drama en el que se vivía el cuerpo en el judeo-cristianismo. Drama que explicitará con su vida cuando nos hable de sus años en el orfanato. Educado en una moral cristiana que atravesará su corporalidad y hará emerger una subjetividad orientada a despreciar y vigilar el cuerpo, Onfray postula una subjetividad hedonista capaz de hacer de la vida una alegría y un gozo. Vivir de acuerdo al cuerpo y hacer de él el divino objeto de trabajo y esculpimiento de la subjetividad. He ahí el verdadero trabajo de toda existencia, convertir el cuerpo en el único objeto y el placer en alegría. Sólo entonces la filosofía cobra sentido para Onfray, cuando es capaz de hacer salir de las regulaciones de la episteme judeo-cristiana y brinda la oportuna idea de crearnos una subjetividad estética.

El ateísmo entonces se convierte en una condición de posibilidad de esta nueva experiencia que sólo se abre si es capaz de romper con Dios, la absoluta trascendencia que genera maneras de regular el cuerpo y hacer de la subjetividad algo controlado por un estado, por un sexo, por la confesión, etc. El ateísmo es ya el espaciamiento del cuerpo que permite formularnos una subjetividad postmetafísica. Para Onfray, todo proyecto ya sea político, estético, ético y ontológico debe comenzar en la subjetividad, sólo en su posible transformación se abre el espacio de nuevos proyectos; políticos, estéticos, éticos, biotecnológicos, etc. Siguiendo a Foucault y Deleuze, comprende bien que toda revolución es una micro revolución, no atacar el estado y su poder sino aquello que nos hace partícipes de su poder, no hacer la guerra sino es contra nosotros mismos y nuestra corporalidad, todo con el fin de inventar un nuevo arte subjetivo que produzca nuevos escenarios para pensar. Onfray piensa el sujeto como el lugar de alojamiento de todo régimen de verdad, por eso su alianza con Foucault que lo llevará a concluir: Si la subjetividad es el espacio de alojamiento de la verdad cristiana que desprecia los cuerpos y los placeres, y que además, constituye el escenario de todas nuestras prácticas con respecto a nosotros y los demás. La posibilidad de una nueva subjetividad que se reactive en la inmanencia es la apertura a nueva *experiencia*. Nueva experiencia que verdaderamente romperá los lazos con Dios y con toda trascendencia. Es entonces que el *acontecimiento* de la muerte de Dios no se da en un designio atribuido a Lutero y pasado por Nietzsche y Hegel, el *acontecimiento* sólo es posible cuando el ateísmo se

descubre como condición de posibilidad para pensar de nuevo la subjetividad, pues según Onfray y Foucault; ahí en los sujetos nace la verdadera lucha por pensar de otra forma. Por hacer emerger en el desierto una nueva potencia y alegría por vivir.

El ateísmo se descubre como posibilidad de experimentar un drama sin Dios, sin cuerpo que culpar, sin placer que negar y sin poder que obedecer si no es el de nosotros mismos. Drama que permitirá atravesar toda la experiencia de Occidente y hará posible un nuevo orden de experiencia. Onfray sabe muy bien que el desierto crece y la lucha activa por hacer una subjetividad postmetafísica que sea creadora de su propio estilo es un trabajo imposible dentro de técnicas y retornos de lo religioso que, lejos de emanciparnos, nos construyen la propia subjetividad. Y sabe que aún cuando la suma de los regímenes de verdad atraviesa las subjetividades, y las construye, siempre queda un espacio para la resistencia. Este lo encuentra en el ateísmo como apertura y el hedonismo como lugar de llegada. Sólo entonces el cielo se crispa y la tierra aunque parecía ingrata descubre su alegría.

Capítulo 3

La Universalidad de los impotentes: Slavoj Žižek y el devenir ateo del cristianismo

No se trata de resucitar la religión, ni siquiera aquella que Kant quería contener “en los límites de la mera razón”. Se trata por el contrario de abrir la mera razón a la ilimitación que la constituye.

No se trata de volver a pintar los cielos: se trata de abrir la tierra oscura y dura, perdida en el espacio.

Jean Luc-Nancy, *La declosión*

¿Cómo amar lo imperfecto,
si escuchamos a través de las cosas
cómo nos llama lo perfecto?

¿Cómo alcanzar a seguir
en la caída o el fracaso de las cosas
la huella de lo que no cae ni fracasa?

Quizá debamos aprender que lo imperfecto
es otra forma de la perfección:
la forma que la perfección asume
para poder ser amada.

Roberto Juarroz, *Poesía vertical*

La historia nos ha heredado la confusa idea de creer que la religión nos hace capaces de transportarnos a un nivel espiritual más elevado, nos hace posible una relación interior con Dios. Para Žižek, la religión es ese espacio de apertura a un *vivir-juntos*, es la apertura a un orden político más que a una interioridad. La aparición de un ateísmo sólo es posible cuando la estructura (Dios-Gran Otro) que codifica ese espacio del *vivir-juntos* es rota. Žižek piensa que eso lo hace posible el propio cristianismo, su lectura permitirá comprender el devenir ateo del cristianismo, y con ello, que la verdadera descristianización del mundo es la cristianización del mismo, pues el núcleo (perverso) del cristianismo no sólo opera como su propio verdugo, hace posible una concepción política del *vivir-juntos* hecha desde la impotencia y la aceptación de no tener testigo, ni Dios en quien cobijarnos (Gran Otro). El ateísmo para Žižek anida en el

cristianismo como su propia *extimidad* y, sólo a través de un análisis del legado cristiano podremos comprender el compromiso cristiano con el ateísmo,¹ y con ello, con la esfera del *vivir-juntos*. Hablar de este *vivir* se convierte en gesto necesario que permitirá comprender la transición de un orden crítico espiritual (Comte-Sponville) a un orden crítico Universal de la religión. Para Žižek la religión no sólo brinda un espacio donde la interioridad cumple con su relación con lo absoluto (Comte-Sponville) sino que también es el gesto primordial de apertura a Universalizaciones políticas. El escenario cambia, ya no hay una interioridad en repliegue buscando su conformación en su relación individual con lo absoluto, lo que aparece es el escenario del *vivir-juntos*.

Insertados en el escenario del *vivir-juntos*. El *vivir-juntos* nos convoca a hablar. Y hablamos aquí de la energía del vivir en el *vivir-juntos*, hablamos de ese gesto que, a pesar del quiebre, exige Universalización. Toda intención de hablar es ya un gesto para hablar del *vivir-juntos*. Entonces, todos los gestos son el gesto único del encuentro. Encontrarse en el mundo es situarse en el espacio de escenificación de un encuentro, el encuentro de la vida con el *vivir-juntos*, el encuentro de la vida con la posibilidad de Universalizarse. En el capitalismo tardío la mercancía juega un papel preponderante en esta propensión a la Universalidad: Uno se siente tentado de ver en el mecanismo de la mercancía la estructura que subyace por debajo de todo proyecto de Universalización (religioso, político, etc...). La mercancía juega el papel de ser un objeto físico que satisface una necesidad particular, pero al mismo tiempo es la promesa de “algo más”, y ese “algo más”, ¿no es el núcleo central de todo proyecto Universalista? “En la forma mercancía definitivamente hay más en juego que la propia forma mercancía y es precisamente este “más” el que ejerce sobre nosotros ese fascinante poder de atracción”². Es en ese “más” donde se inicia la reflexión que posibilita la Universalidad. Pues el logro más genuino de la mercancía es haberse convertido en el lugar específico de las relaciones sociales, gracias a su fascinante estructuración como la promesa de algo más. Un ejemplo paradigmático, que analiza Slavoj Žižek, para describir la funcionalidad de esta forma, es el famoso huevo *Kinder Sorpresa*, un dulce hecho de chocolate que simula ser una cáscara de huevo, que en el interior posee un juguete

¹ Es, quizá, Nancy quien exprime con más fuerza la idea de comprender que la historia de occidente y todas sus religiones no son más que la invención del ateísmo. Un capítulo de la presente tesis se concentrara en la revisión del autor.

² Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología* [trad. Isabel Vericat], Siglo XXI, México, 2008, p. 41.

(inútil). Un niño que compra este objeto, inmediatamente lo desenvuelve y rompe el chocolate sin interesarse en comerlo; interesado sólo en el juguete que hay en el interior, no sólo expresa la forma de ser de la mercancía (si usted compra X, no sólo obtendrá un dulce, sino algo más), también la del sujeto mismo (usted no es sólo lo que ve en el espejo, sino algo más)³. La forma mercancía, al abrir el espacio de un vacío que se llena ya sea con un juguete inútil, o con la promesa de saciar la sed (“*Sprite sí quita la sed*”), describe perfectamente la experiencia especulativa de Occidente. En su análisis de la vasija griega, Heidegger apelaba a que la vasija estaba formada alrededor de una nada central, nada que en el capitalismo tardío será recubierta por un juguete, “resulta difícil sustraerse a reunir en una sola lectura la vasija griega y el huevo Kínder como los dos momentos de la Cosa en Occidente, la cosa sagrada en su amanecer y la mercancía ridícula en su ocaso...”⁴. En el plano de la subjetividad ocurre una homología, la estructura del sujeto es ser ese cascarón cubierto de chocolate que en su interior es algo más. Propiamente, el sujeto es una falta (en sentido lacaniano) llenada con un juguete. En el plano de la discursividad humanista podríamos ser negros, blancos o amarillos, pero en el fondo todos guardamos una moral que nos hace dignos de compartir el mundo. El aparato trascendental kantiano se convierte en el juguete oculto detrás del cascarón que somos. Lo mismo ocurre con la Historia como horizonte de posibilidad de comprensión. La razón, el lenguaje y el habla son esos tesoros ocultos que, una vez descubiertos, nos impulsan a una posible Universalidad. De esta manera, la Universalidad en Occidente siempre se ha propuesto como resguardo de nuestro tesoro oculto, como salvaguardia de ese “más” que, en el fondo, todos poseemos. La Universalidad en el “más” parece abrirnos a una sofocante dominación, donde el Otro que no posee el tesoro oculto es excluido. Este proceso de exclusión es el mismo manejado por Foucault, cuando advierte que en la constitución soberana de la razón (nuestro tesoro), la locura quedaría excluida.⁵ El tesoro secreto que todos guardamos produce normas implícitas y explícitas que en la formulación lacaniana producen un

³ Cf. *Ibid.*, p. 41. “En otras palabras, en la estructura de la forma mercancía se puede encontrar el sujeto trascendental: la forma mercancía articula de antemano la anatomía, el esqueleto del sujeto trascendental kantiano”.

⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁵ Cf. Michel Foucault, *Historia de la locura*, “Prefacio”, FCE, México, 2002. También, Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2000.

Gran Otro que nos fuerza a actuar. Así, el Imperativo Categórico se convierte en el “como si” (el Gran Otro), producido por ese “más” (la razón como tesoro), que nos obliga a actuar.⁶ Y esto se extiende hasta el momento en que el Derecho es la condición de posibilidad (el gran Otro) de una “constitución Universal”. Todo termina por cerrarse, el *vivir-juntos* nos convoca al resguardo de nuestro gran tesoro, y ese gran tesoro nos interpela a actuar bajo sus reglas y normas (el gran Otro). *Vivir-juntos* nos convoca ya siempre a un cierto Universalismo.

En este nuevo orden global, el *vivir-juntos* se quiebra cada vez más, o mejor, se revela su carácter quebradizo, los mecanismos de resguardo de nuestro gran tesoro estallan. El lazo social se vive por una especie de milagro.⁷ El *vivir-juntos* se convierte en la amenaza misma. La amenaza permanente de quiebre se convierte en signo eminente de nuestro tiempo. La amenaza incluso le viene de su estructura (Derecho, Estado, Razón). Es entonces cuando el retorno de lo religioso cobra un particular sentido, es en él donde se vislumbra la posibilidad o imposibilidad de un cierto Universalismo. Universalismo que termina por fortalecer el sistema o por quebrarlo, he ahí la indecisión; o bien, funciona como instrumento de dominación o como el núcleo de resistencia a la dominación⁸. O bien, ayuda a los individuos a funcionar perfectamente en el orden existente y fortalecer al gran Otro (Derecho, Estado, Ley); o bien, intenta afirmarse como una instancia crítica del orden y, así, jugar el papel de una herejía.⁹ La religión ocupa el lugar de una aporía; o nos salva, o nos pierde.

En esta apertura de la religión como salvación/perdición, es necesario apelar al cristianismo como potencialidad que se resiste a la forma de Universalización común. El cristianismo como religión del ateísmo deberá revelar que el gran Otro (Dios) – mecanismo que ordena, y a manera de interpelación ideológica, construye las subjetividades en el “más” –, no existe, o mejor, ha sido quebrado como única manera de interpelar al otro para que goce de la plena potencia de su fragilidad. En el cristianismo se funda la experiencia de la Universalidad del resto, posibilitada por su

⁶ Si existe ese tesoro (la razón), debe producir su propia legislación (el Imperativo Categórico).

⁷ Peter Sloterdijk, *Esferas II*, Siruela, Madrid, 2003.

⁸ Cf. Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid, 2000, p. 413.

⁹ Cf. Slavoj Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 10.

núcleo perverso: la ruptura. Es el cristianismo una Universalidad *en lucha*, en constante batalla por renunciar al resguardo de la ley (el gran tesoro) y su suplemento (el pecado), por el amor (agápe). Es necesario, entonces, separarla y luchar por ese legado cristiano que la distingue de las demás, y permite abrirnos a una Universalidad desde la impotencia, Universalidad desde el no poder ser del círculo del “más”. El legado del cristianismo pone en jaque la lógica del poderoso, al lanzar la Universalidad, no en el tesoro oculto (en ese “más”), sino en la excepción, en el acto constitutivo de atravesar la *fantasía ideológica*¹⁰ del gran tesoro y confiarnos al sin-resguardo.

3.1 De beatitud y desprecio

Una de las religiones que ha cobrado importancia dentro del nuevo orden global es el budismo¹¹. Su aire de beatitud, nobleza y desapego permiten confiar en que su propuesta de Universalidad está orientada a la paz interior y, con ello, a una escenificación Universal más amable y equilibrada. Los relatos que tienen sobre el cuidado de no atentar siquiera contra la vida de un gusano, permiten pensar el mundo más amable en el gran tesoro que guarda el budismo. En las representaciones de Buda hallamos siempre “una mirada benévola e introvertida, que simplemente deja que las cosas sean como son, que renuncia a su urgencia por controlarlas...”¹² En Buda hallamos una especie de tranquilidad y calma irresistibles que nos convocan a construir un lazo social en esta grandeza. Sin embargo, en el acto de construcción de la mirada de paz de las representaciones de Buda se asoma una extraña luz sobre esta paz. Cuando el artista pinta los ojos, no puede mirar de frente la cara de la estatua, por consiguiente deberá trabajar de espaldas a ella, deberá pintarla desde los costados o con un espejo que refleje la mirada por pintar. Una vez que concluye, el artista deberá vendarse los

¹⁰ Un estudio detallado del pensamiento de Slavoj Žižek permitiría comprender la gran carga constructiva que posee el concepto de *fantasía ideológica*. La *fantasía ideológica* es el lugar inconsciente de estructuración de lo real, es el cumplimiento de la ilusión a través de lo real, atravesar la fantasía ideológica significaría atravesar la realidad misma, pues la realidad es una *fantasía ideológica*. Cf. Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, pp. 58-62. “[...] esta ilusión inconsciente que se pasa por alto [y que estructura lo real] es lo que se podría denominar la *fantasía ideológica*”.

¹¹ En la actualidad existe el Budismo zen corporativo: Escuelas de budismo en todas partes, incluso programas de orden budista para los interesados en introducirse a la religión y sus prácticas. La sacudida global permitió que las religiones tendieran a la globalización, ya no es extraño que el vecino comulgue con ideas y prácticas budistas.

¹² Cf. Slavoj Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 31.

ojos, y lejos de la estatua deberá fijar su mirada en algún objeto, que después será destruido.¹³ En este rito, quizá se encuentre la prueba empírica que hace posible la constitución del budismo como religión de paz. Para que la experiencia del Nirvana se atestigüe en la mirada interiorizada de Buda es necesario que no haya otra mirada que la vea (incluso en su construcción), es necesario que la mirada indirecta del Otro (el pintor) sea destruida, y, ese es el gesto último de destrucción del objeto en el rito. Lo que se destruye no es el objeto contaminado de un mal irreparable, es la propia mirada del otro que pintó al Buda. Así, la enseñanza del rito budista dice mucho sobre la construcción del Universalismo en la religión budista: Para que la paz exista, el Otro debe ser *excluido* y, en el peor de los casos, *destruido*.

En el breve análisis, descubrimos que lo que da vida a la experiencia de beatitud es justo un elemento destructivo, la *exclusión* del Otro. Poco esfuerzo nos costaría, desde aquí, trasladarnos a las esferas budistas que justifican el acto de matar. Siendo una religión de la beatitud y la serenidad, para el budismo la experiencia de matar se configura como un acto de compasión. “Aun cuando Buda haya prohibido quitar la vida, también enseñó que hasta que todos los seres sensibles no estuvieran unidos a través del ejercicio de la compasión infinita, nunca habría paz. Por consiguiente, como medio de armonizar esas dos cosas que son incompatibles, matar y hacer la guerra son acciones necesarias”¹⁴. Matar y hacer la guerra son actos de compasión que pretenden destruir la mirada del Otro como un efecto de la compasión infinita.¹⁵ Para que haya paz es necesario destruir al otro. Pero aquí no acaba todo el gesto, la religión budista puede justificar de otro modo la muerte. Victoria nos dice: En las batallas, “el zen y la espada son la misma cosa”¹⁶. Frente a nuestra actitud reflexiva (donde luchamos por nuestra vida y la mantenemos hasta más no poder), la iluminación budista revela una profunda indiferencia respecto a la vida y la muerte, en ella uno se desubjetiva y se convierte en parte de la primordial Nada (Nirvana). De esta manera la espada es la que cumple el papel de matar, el enemigo aparece y se convierte en víctima, “no es sino la propia espada la que mata. Es como si la espada cumpliera automáticamente su función de

¹³ Slavoj Žižek, *Ibid.*, p. 31.

¹⁴ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵ Žižek nos dice que de esta forma Japón justificó su intervención en China en la década de 1930.

¹⁶ *Ibid.*, p. 42.

justicia, que es la función de piedad.”¹⁷ El mensaje básico de esta justificación es que para alcanzar la iluminación uno debe dejar de ser sí mismo y unirse a la Nada primordial, por consiguiente, uno debe dejar que las cosas ocurran, de tal manera que uno no se sienta tentado a ser parte de ellas. Si la espada se eleva y mata es porque buscaba justicia, si la víctima sale al encuentro y muere, es tan sólo un acto de piedad.

Con lo anterior, a diferencia de lo que comúnmente se observa de la religión budista, podemos advertir que el Universalismo propuesto en la mirada pacífica de Buda, no es aquél que goza de una paz infinita llena de beatitud, por el contrario, el Universalismo budista es una auténtica maquinaria de matar y excluir. Lejos de comprobar que la experiencia zen es una experiencia amable, holística y ecológica, observamos que estos rasgos coinciden con la subordinación y la capacidad de formar individuos capaces hasta de matar. Por eso, el rasgo primordial del zen (deja el sí mismo y únete con la NADA primordial) es idéntico al mensaje militar (acata las órdenes sin tener en cuenta el sí mismo y sus intereses). Y por eso mismo, es evidente su masificación en Occidente como religión corporativa. En el zen corporativo o en la guerra, el individuo acata las órdenes y se olvida de sí mismo; aparece una interpelación del gran Otro (capitalismo, totalitarismo, nacionalismo, etc.) que obliga a demostrar cómo uno puede dejar de ser sujeto y transformarse en maquinaria para el Estado, ya sea para producir o para matar.

En el cristianismo ocurre algo distinto, frente a esta religión que construye una auténtica máquina de matar, el cristianismo busca la separación. ¿Qué es este Dios que se encarna, sino el gesto de la separación? Frente a esta lucha por el acceso a la NADA primordial, el cristianismo celebra este mundo fragmentado, por eso Dios mismo se fragmenta. Frente a la mirada Budista de benevolencia y paz, los santos cristianos poseen una mirada extática, paranoica, en busca de una amenaza. Dicha mirada se construye en la observación honesta de que hay Otro que me acecha, y que al no poder controlarlo, me cuido paranoicamente de él. Mientras el budismo une en la NADA primordial, el cristianismo desconecta; quizá este es el abismo que separa a las dos religiones. Al revelarnos que la brecha es Dios mismo, el cristianismo aparece como el legado que Universaliza en la desconexión, en la celebración de la ruptura como núcleo.

¹⁷ Slavoj Žižek, *Visión de paralaje* [trad. Marcos Mayer], FCE, Buenos Aires, 2003, p. 435.

En todas las religiones, Dios exige fidelidad. Sólo el cristianismo exige la traición (ruptura). Su núcleo no está en la fidelidad y desubjetivación para acceder a la NADA primordial, sino en la RUPTURA. Hay algo enigmático desde Adán –que traiciona a Dios y cae en la culpa-hasta Pablo –que traiciona el círculo íntimo de los apóstoles y funda la religión-, pasando por Judas –que traiciona a Cristo y lo entrega- y el propio Cristo –que traiciona a Dios mismo-, y es que para que el cristianismo se constituya como Universal, o como religión de Universalidad, debe haber un elemento *extimo* que configura la propia intimidad,¹⁸ y ese elemento es la traición. Dios mismo exige ese gesto. Mientras el budismo exige conexión con la NADA primordial en la iluminación y desubjetivación, el cristianismo exige separación; es por eso que Dios mismo se fragmenta, no para revelarnos lo humano que hay en Dios, sino la RUPTURA que hay en él mismo. “Para el budista o el teósofo, la personalidad es la caída del hombre, mientras que para el cristiano es el designio de Dios, el punto esencial de su idea cósmica”¹⁹. La libertad para el cristiano no es la liberación de este mundo en un estado neutral de armonía y equilibrio, sino el acto mismo que perturba todo equilibrio: la separación. Para Žižek “la posición budista es finalmente la de la indiferencia, la de sofocar todas las pasiones que pugnan por establecer diferencias, mientras que el amor cristiano es una pasión violenta por introducir una Diferencia, una Brecha en el orden del ser”²⁰. La religión cristiana, lejos de tener como núcleo íntimo un desapego del mundo y una unificación con la NADA, tiene como fin celebrar la separación y la brecha que anida en el orden del ser mismo, incluso en el orden de Dios mismo. Para Žižek:

“...el cristianismo considera que el acto más elevado es precisamente aquél que la sabiduría [budista] condena como fuente del mal: el gesto de *separación*, de trazar una línea divisoria precisa, de aferrarse a un elemento particular que perturba el equilibrio del todo. La crítica [budista] de que la visión cristiana no logra captar el uno-*Todo* primordial, se equivoca, el cristianismo es el acontecimiento milagroso que trastorna el equilibrio del Uno-*Todo*:

¹⁸ Más acertado es advertir que el núcleo fundamental del cristianismo es la *extimidad*.

¹⁹ Slavoj Žižek, *El títere y el enano*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 23.

²⁰ *Ibid.*, p. 48.

es la violenta intrusión de la diferencia la que precisamente *desquicia el circuito equilibrado del universo*”²¹.

De aquí que la Universalidad cristiana se configure ya desde el Resto, desde el No-Todo. Su forma de configuración es a partir de la separación con el Todo.

“Dios ha escogido a los que el mundo tiene por tontos; y para avergonzar a los fuertes ha elegido a los que el mundo tiene por débiles. Dios ha elegido a la gente despreciada y sin importancia en este mundo, es decir, a los que no son nada, para anular a los que son algo”²².

Las bienaventuranzas cristianas, ¿no son el gesto de comunión con el Resto? De esta manera, la comunidad cristiana se constituye como un colectivo de los excluidos, como un colectivo de los que lloran, de los que tienen hambre y sed, un colectivo que se encuentra en el extremo opuesto de cualquier grupo orgánico establecido²³. El budismo *salva/pierde* en el acceso al Uno-Todo (la NADA primordial) que terminará por suprimir la singularidad, el cristianismo *salva/pierde* en la celebración de la separación, en el acceso al Uno-Todo como RUPTURA.

3.2 De la ley al amor (*agápe*)

Uno de los referentes con más fuerza en el universo actual es el neo-paganismo de la New Age, que en la figura de John Gray, autor de *Los hombres son de Marte y las mujeres de Venus*, se logra vislumbrar su propuesta permisiva y desembarazosa. En uno de los programas más famosos de televisión, el autor propuso la versión vulgarizada de la terapia narrativista-deconstruccionista: “Puesto que, en último término, somos las historias que nos contamos a nosotros mismos; la solución a un *impasse* psíquico consiste en una re-escritura “positiva” y creadora de nosotros mismos.”²⁴ Para Gray es

²¹ Slavoj Žižek, *El frágil absoluto o ¿por qué vale la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 158.

²² San Pablo, Cor.1, 1,27.

²³ Cf. San Pablo, Rom. 11,11.

²⁴ Slavoj Žižek, *El frágil absoluto*, p. 141.

posible el retorno a una escena traumática primordial y volver a describirla de manera positiva. Ejemplos de este proyecto abundan; si uno tiene miedo a los perros, el regreso a la escena traumática donde un perro le muerde la mano y su re-escritura le permitirá poder salir del miedo. En la *New Age*, es posible una liberación de toda condición traumática con tan sólo apelar a su re-escritura. Lo que subyace es la búsqueda y desembarazo de cualquier ley en virtud de la auto-realización. En consecuencia, uno debería reescribir el Decálogo²⁵ mismo, por ejemplo, el *adulterio*, a condición de que sea sincero y sirva para las autorrealizaciones, sería válido re-escribirlo. Uno debería estar dispuesto a regresar a la escena del Monte Sinaí y re-escribir los Mandamientos. Los Derechos Humanos, ¿no son la re-escritura misma? ¿El derecho a la intimidad, no es la instigación a cometer adulterio? El derecho a la propiedad privada, ¿no es el derecho a robar y explotar al otro? El derecho de libertad de expresión, ¿no es la violenta re-escritura que permite *mentir*? Lo que aquí aparece a primera instancia es una violenta confrontación entre la ley y su transgresión. Pero, la permisiva y autocreadora ley que produce la *New Age* y la traumática ley judía, lejos de ser ajenas, son los gestos de un círculo que ya Pablo había mostrado en su explicación de la ley y su transgresión²⁶. Para Pablo “la ley genera, como daño colateral de su imposición, su propia transgresión/exceso”²⁷. Tal parece que la ley traumática judía en su represión instiga a ser violada por la permisiva ley de la *New Age*. El judaísmo con su ley inconmensurable pretende revelar lo real de la ley, y con ello lo real de su gesto fundador, mientras que el neo-paganismo en la purificación-renovación del Yo, pretende revelar lo real del deseo en la propuesta transgresiva de la ley traumática. El núcleo que les subyace es que para que la ley traumática sea fundadora es necesario que exista su transgresión, y viceversa, lo que mantiene la posibilidad inquietante de transgredir es la existencia de la ley traumática. Así, el horizonte de Universalización propuesto desde la *New Age* hasta el judaísmo se concentra en una interpelación ideológica bajo la fórmula del *Tú debes/Tú quieres*. La proclamación del Decálogo en el Monte Sinaí, que es posiblemente el momento supremo de interpelación ideológico-religiosa, configura la Universalidad en ese precioso tesoro que uno *debe* y *quiere* seguir por ser el gesto fundador. Lo mismo

²⁵ Es evidente que esta mención al Decálogo es una mención a la instauración de la ley judía como un núcleo traumático.

²⁶ Cf. San Pablo, Rom. 3, 20.

²⁷ Slavoj Žižek, *El títere y el enano*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 156.

ocurre con el gesto transgresor de la *New Age*, para que la Universalidad se dé, es necesario seguir la interpelación ideológica, y *querer*, como un *deber* la propia transgresión de la ley, pues sólo allí uno puede seguir en la renovación y re-escritura del sí mismo²⁸.

En esta breve explicación, lo que subyace en la proclama Universalista de la *New Age* y del judaísmo, es una adherencia al círculo vicioso (ley/transgresión) del cual el cristianismo pretenderá salirse. El gran tesoro judío (la ley) y el gran tesoro de la *New Age* (el Yo permisivo) son resguardados sólo cuando uno toma como un deber su sentimiento libre de permanecer fiel a ese tesoro. El cristianismo pretende desplazar el horizonte mórbido del *tú debes/tú quieres* a una zona de amor (*agápe*) donde uno actúe en él sin resguardo. Para Pablo es posible salir de ese círculo en el amor. Un amor que suspende la fuerza per-formativa de la interpelación ideológica y que nos impulsa a aceptar nuestro lugar determinado en el edificio socio simbólico. El amor (*agápe*) es el amor que desconecta, y que al desconectar interpela al otro a hacerse cargo de su lugar en el mundo. En el amor uno se desconecta de la comunidad orgánica en que ha nacido, uno traiciona hasta su intimidad. En el amor uno puede ser capaz de *descargar el golpe contra sí mismo*, uno puede desligarse del tesoro precioso cuya posesión lo tenía en jaque, y de esta manera, ganar espacio para la acción libre. Sólo el cristianismo es el único capaz de levantar un golpe contra sí mismo, es el único capaz de romper con su gran tesoro. ¿No es Dios mismo quien entrega a su hijo, y, con ello, el primero que se golpea a sí mismo?²⁹

La universalidad cristiana no sólo se funda en el gesto de desconexión que permite la apertura a una comunidad del Resto, sino en el gesto de renuncia de su gran

²⁸ En este mismo sentido es que Kant y Sade circulan como las dos caras de una moneda. Kant como el surgimiento del puro *goce de la ley*, y Sade, como el surgimiento de la pura *ley de goce*. Cf. Žižek, Slavoj, *Visión de paralaje*, pp. 140-148.

²⁹ Žižek advierte este gesto como el punto capital del último libro de Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, donde frente a la amenaza antisemita decide convertir en blanco a su pueblo y su legado con la parte más preciosa de su herencia, la figura fundacional de Moisés, y de esta manera, socavar los fundamentos inconscientes del antisemitismo mostrando que Moisés no era judío, sino egipcio. Cf. Žižek, Slavoj, *El frágil absoluto*, p. 195. También Cf. Slavoj Žižek, *El títere y el enano*, p. 27. Bajo la misma línea y mostrando una correlativa experiencia entre la *Enstellung* (desfiguración) de Freud y la *différance* de Derrida, Sloterdijk adjudica este elemento de desfiguración como el propio acto constitutivo de la filosofía de Jacques Derrida. Lo que en un momento se llamó *deconstrucción* es ese gesto de golpe contra sí mismo que ejecuta la filosofía a su propio legado. Cf. Sloterdijk, Peter, *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía* [trad. Horacio Pons], Amorrortu, Buenos Aires, 2007, pp. 26-33.

tesoro en el amor. La Universalidad cristiana, desde Žižek, no sólo es del Resto, sino también de la exposición y del sin resguardo. Universalidad de la fragilidad en tanto que está expuesta siempre, en tanto que su núcleo íntimo es ya siempre la traición y la ruptura, la *extimidad*.

3.3 De una escena de impotencia

Uno de los grandes logros del cristianismo fue elevar a un ser que ama (imperfecto) a la condición de Dios. Dios se revela para el cristiano como amor puro en tanto que es un impotente. La escena más lograda de este suceso es el sacrificio de su Hijo para la salvación de los hombres. “¿Por quién –por qué autoridad superior a la suya– se ve Dios obligado a sacrificar a su hijo?, ¿o es que se entrega a juegos perversos consigo mismo y, en consecuencia, con nosotros?”³⁰ ¿Es que Dios en su sacrificio quiso renunciar al amor y mostrarnos su violenta cara de perversión y destrucción, incluso consigo mismo? Las respuestas a estas preguntas parecen jugarse de dos lados, que bien podrían transformar la comprensión misma del cristianismo como religión del amor:

1. Si en su sacrificio, Dios, un ser omnipotente, quiso jugar un juego perverso con nosotros, y mostrarnos su cara maligna, entonces, la religión cristiana como religión de amor se socava, la salvación promovida en la crucifixión es una treta de Dios para burlarse de nosotros, y el benigno ejercicio de desconexión cristiana es la cara oculta de un ejercicio vacío.
2. Si en su sacrificio, Dios verdaderamente quiso salvar a la humanidad, éste se debe revelar como un impotente, incapaz, incluso, de resguardar su propio tesoro (su Hijo).

Nuestra conclusión se orienta hacia la segunda opción. Para mostrarse como religión de Universalidad en el amor y la desconexión, el cristianismo debe revelar su impotencia, y Dios mismo es quien la revela. La comunidad cristiana es una comunidad de los excluidos, de los que no forman parte del todo justo porque son incapaces de resguardar su propio tesoro. Para ellos su impotencia es su virtud. Pues gracias a que Dios mismo no puede resguardar su tesoro, es posible que los que no tienen nada puedan introducirse en la Universalidad. Por eso Pablo hablaba para los judíos y *los no-*

³⁰ Slavoj Žižek, *El frágil absoluto*, p. 203.

judíos (la extimidad), pues el discurso cristiano está dispuesto a traicionarse a sí mismo con el fin de renunciar a cualquier tesoro. Es aquí donde el cristianismo deviene ateo, pues su gran renuncia es traicionar su propio legado, y asumir la Caída como la verdadera salvación.³¹ Agamben se equivoca cuando advertía que sólo en el marxismo mesiánico de Benjamín³² se podía hacer comprensible el cristianismo de Pablo. Para Pablo “el fin de los tiempos” y la renovación humana ya sucedió, el Acontecimiento ya ocurrió, y el Mesías ya llegó, sólo nos resta estar a la altura de ese Acontecimiento. La lección de Schelling se vuelve pertinente: Dios se libera de las sofocantes cadenas de la eternidad cuando elige la temporalidad y se “encarna”, Dios se vuelve Amor puro cuando muestra su imperfección y se mata.

Una de las ideas esenciales de Žižek es que en el cristianismo, existe una dimensión que le permite ser una religión de Universalidad distinta a la que guarda su gran tesoro, y esa dimensión está inserta en el descubrimiento de que Dios mismo es un impotente. La Universalidad de los impotentes sólo es posible cuando uno da cuenta de que no hay Dios a quien acudir, de que en todo caso, la regla para que la Universalidad se dé es renunciar a la legitimidad en Dios (el gran otro). En una película ampliamente difundida, llamada *Estigma*, lo que Dios revela a la comunidad de creyentes es que el verdadero gesto del cristianismo no es la renovación de la iglesia, sino de uno mismo en el sin resguardo. La universalidad cristiana nos salva/pierde sólo cuando desarma al poderoso y le muestra que su gran tesoro no existe. Así, la gran revelación del cristianismo es que, para resguardar su gran legado, uno debe comprender que ella debe de salir de su bloqueo institucional y devenir una religión sin resguardo, uno debe entender que el cristianismo para salvarnos/perdernos como religión de Universalidad debe luchar por romper con la premisa de un tesoro oculto y lanzarnos a la fragilidad como posibilidad del encuentro. No hay nada que guardar, por eso, la religión cristiana es la Religión Revelada. Su triunfo como religión de Universalidad sólo es posible cuando es capaz de *descargar el golpe contra sí misma* y su tesoro. En una de las escenas más importantes de la tercera parte de *Matrix*, *Neo* (Keanu Reeves) se da cuenta de que la única posibilidad de destrucción de *Smith* (Hugo Weaving), consiste en

³¹ ¿No es la caída misma la condición de posibilidad del amor y la salvación? Lejos de pensar la caída como una condición de imposibilidad de la salvación es ella misma la que posee -a manera hegeliana- la posibilidad de que el amor nazca, y con ello, Cristo el redentor.

³² Cf. Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*, Trotta, Barcelona, 2006.

destruirse a sí mismo. De esta manera uno destruye lo que nos tenía en jaque. Para Žižek merece la pena luchar por el legado cristiano porque su virtud consiste en destruir ese foco de Universalización a partir de la exclusión o destrucción del otro:

“La Universalidad cristiana es la que emerge como un punto sintomático de aquéllos que son “parte de la no-parte” del orden global. Es aquí donde se equivocarían las denuncias de exclusión: la universalidad cristiana, lejos de excluir a algunos sujetos, *es formulada desde la posición de aquellos excluidos*, de aquellos para quienes no hay un lugar específico dentro del orden existente.”³³

Es así como el cristianismo configura la Universalidad desde la ruptura. El cristianismo celebra la ruptura, es la apertura a la Universalidad desde la separación. Cabría preguntar: ¿qué tan dispuesto está uno en descubrir su propia fragilidad?, ¿qué tan dispuesto está uno en golpear su propio tesoro (su razón, su lenguaje, su poder)?, ¿qué tan dispuesto está uno a hablar desde su propia impotencia? En suma, ¿qué tan dispuesto está uno a abrir la razón a su *extimidad*, es decir, a la ilimitación que la constituye?

3.4 Conclusión crítica

Para Žižek³⁴, una de las ideas fundamentales del cristianismo es salirse del escollo de las filosofías de la finitud, donde la muerte de Dios atraviesa el gesto melancólico de querer recuperarlo (no en vano Heidegger espera que un nuevo Dios nos salve), y nos abran un espacio de seriedad y heroicidad frente a nuestro destino finito. Para la filosofía de la finitud, el *Acontecimiento* de la muerte de Dios animaría un sentimiento

³³ Žižek, Slavoj, *Visión de paralaje*, p. 55.

³⁴ Es necesario advertir que toda esta interpretación del cristianismo no se inscribe en el marco legal de lo que el cristianismo como institución ha sido, por eso, el propio Žižek advierte al final de *El títere y el enano* que el devenir del cristianismo necesariamente tendría que llevarla a romper su bloqueo institucional. Es el núcleo del cristianismo lo que, según Žižek, el cristianismo institucional mantiene escondido, falsificando de esta manera el legado del cristianismo y renunciando a su verdadera proyección. De esta manera, es como el cristianismo institucional sigue actuando bajo la ley traumática judía y no puede abrirse como religión de amor. Un trabajo similar se puede observar en la distinción que Kierkegaard hace entre el Cristianismo y la Cristiandad.

de profunda melancolía,³⁵ mientras que para el cristianismo, es la condición necesaria de salvación, es la salvación misma. Dios muere para salvarnos, no para que lamentemos su retiro sino para ocuparnos de ese sitio vacío. La filosofía de la existencia no llevaría a romper la experiencia de Dios sino reservaría las últimas fuerzas de su ruptura en la esperanza de que un nuevo Dios nazca³⁶, por eso la filosofía de la finitud no puede reír, pues es la reflexión llena de heroicidad y melancolía que espera volver a encontrar un resguardo donde poder salvarnos. El cristianismo es el gesto humorístico de darse muerte a sí mismo y levantar una nueva vida en la caída de Dios. Es la aparición de la posibilidad de una formulación distinta de la experiencia en el sin-resguardo, en la ruptura especular con cualquier tesoro. El cristianismo es el gesto violento de atravesar la *fantasía ideológica* de la salvación (de un tesoro) y hacernos conscientes de que no existe salvación alguna. En todo caso, la salvación es la Caída misma, y la experiencia del sin-resguardo, impotencia y separación, son condiciones de posibilidad de la experiencia misma. No hay tesoro oculto.

Mientras que en todas las religiones se sacrifica por algo (la ley traumática, el yo permisivo, la NADA primordial) para preservar su legado y, con ello, su proyecto de Universalidad. El cristianismo sacrifica su propio legado para devenir en ateísmo y, así, en Universalidad desde el resto y la impotencia. De esta manera, el ateísmo para Žižek “no es una posición patética y miserable de aquellos que desean a Dios, pero no pueden encontrarlo (filosofías de la finitud)”³⁷. Es la clausura de un proyecto Universalista de las religiones que se orientan a la exclusión³⁸. Es el gesto de RUPTURA radical con

³⁵ El existencialismo desde Sartre hasta Heidegger recorriendo a Camus, y otros más, encuentra un vasto modelo arquetípico en figuras o expresiones heroicas y trágicas. Sísifo es el ejemplo quizá más emblemático de esa experiencia.

³⁶ En un estudio más detallado sería pertinente ver la experiencia del Lenguaje y la *Vershten* en la Hermenéutica y la acción comunicativa en Habermas, como el germen de nacimiento de un nuevo Dios. La mutua implicación entre Lenguaje-Comunicación-Dios nos llevaría a comprender una de las miradas que se dieron respecto al nihilismo que atravesaba el siglo pasado, después de la caída de Dios y su nueva fundación Universal desde la exclusión del tartamudo, y más fuerte, del que no puede hablar y no puede dar testimonio de su propia historia. Quizá estas filosofías no pueden atravesar la fantasía ideológica del gran tesoro y se insertan en el mecanismo propio de lo religioso y lo financiero (recuérdese la analogía entre el huevo Kinder y la vasija griega).

³⁷ Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, p. 148. Los paréntesis son míos.

³⁸ La cuestión introducida implícitamente es preguntarnos si no es el mecanismo propio de todas las Universalizaciones este que explicita la religión. Si seguimos la analogía del huevo Kinder y el sujeto en Occidente, parece no poder evitarse la cuestión de una exclusión Universalista en toda la Historia de la filosofía, desde Husserl y la intencionalidad como tesoro, a Descartes y el cogito como tesoro. Por eso

cualquier Gran Otro (Dios) que pueda regular la vida humana. El ateísmo es la *extimidad* del cristianismo, es el golpeo del cristianismo sobre sí para devenir una Universalidad del resto y la impotencia. En el cristianismo lo que aparece como núcleo es la impotencia y la separación, que abren la Universalidad como Universalidad en lucha, Universalidad de las partes que no son parte del Todo-Uno.

Es de René Girard³⁹ la profunda idea de que la Pasión de Cristo es el sacrificio que intenta abolir todos los sacrificios, pues lo que se sacrifica es el propio legado, y con ello, aquello que puede ser usado como legitimidad para ser víctima o victimario; el tesoro. Es en el cristianismo donde se pretende abolir el orden temático del chivo expiatorio. Para Girard, el discurso cristiano es el primero en romper con la estructura discursiva cuasi-universal de la persecución⁴⁰. El cristianismo no haya acusados ni víctimas es el discurso de las víctimas y los acusados, discurso que derribará la persecución persiguiéndose a sí mismo y matando su gran tesoro (Dios). El cristianismo deviene ateo en el momento en que entrega el Gran Otro (Dios) a la cruz, y por consiguiente, abre la posibilidad de una fundación Universal distinta a las comunes que siempre terminan por excluir y -siguiendo a Girard- usar un elemento de persecución. De esta manera, el ateísmo recorre el cristianismo como su *extimidad*, es decir, como lo más íntimo que se deja ver una vez que se revela la salvación en la muerte de Dios en la cruz. Dios muere para que el ateo nazca como su propia condición de posibilidad, pues sólo así, Dios nos entrega a la temporalidad y la finitud como gesto único de alegre salvación. Mientras que la Universalidad Budista o de la *New Age* es el gesto violento de negación del otro para afirmar su legado, la Universalidad cristiana es la violencia dirigida a sí misma para poder devenir ateísmo. Ateísmo que permitiría una configuración política más honesta en el orden de proximidad y relación con el *otro*

para Žižek el sujeto no se estructuraría como el resguardo de un gran tesoro, sino como la brecha misma, como la aparición de la falta y el sin resguardo. La condición de posibilidad de la experiencia no sería aquilatada y resguardada por un tesoro que posee el sujeto, es la *extimidad* esa condición de posibilidad que constituye *la experiencia*.

³⁹ Cf. René Girard, *El chivo expiatorio* [trad. Joaquín Jordá], Anagrama, Barcelona, 1986.

⁴⁰ Es inevitable no mencionar la profunda reflexión de Girard sobre los mitos y su estructura. Para Girard la estructura que regula todo discurso parece articularse bajo un elemento persecutorio, denominado acertadamente: "El chivo expiatorio". La explicación profunda de esta tesis nos llevaría perfectamente a comprender muy bien cómo ese elemento persecutorio se introduce en el proyecto de Universalidad religioso, por lo que, aunque no trabajado con el debido respeto es necesario tener presentes las tesis de Girard. Cf. René Girard, *El chivo expiatorio* [trad. Joaquín Jordá], Anagrama, Barcelona, 1986.

extranjero (ahora inmigrante), judío o no-judío (ahora musulmán). Es entonces una ontología política lo que propicia el ateísmo, ontología política que reformula la experiencia política de Occidente y permite las condiciones de apertura para una nueva experiencia. Para el pensador esloveno, el espaciamento que permite pensar una reformulación de la experiencia es siempre un espaciamento político. Su pensamiento no necesita una reformulación ontológica de Occidente, atravesar la *fantasía ideológica* de Occidente es ya esa reformulación. Así, el devenir ateo del cristianismo que Slavoj nos brinda se puede inscribir en ese proyecto de crítica del pensamiento ateo, pues el intento de Žižek es reformular la experiencia de Occidente desde lo político.

En Žižek el *Acontecimiento* de la muerte de Dios toma una perspectiva fundacional política y ya no sólo subjetiva como en Comte-Sponville u Onfray. El marco de la propuesta de Žižek es el intento de atravesar la *fantasía ideológica* de todo Occidente (el tesoro), y esa ruptura, puede ser experimentada en su gran religión; el cristianismo. Es así, como Žižek se convierte en un crítico reformulador de la experiencia política occidental, y con ello, el orden de una nueva crítica política aparece. Su interés es construir un espacio para la resistencia al Gran Otro (último sitio de toda *fantasía ideológica*), y con ello, un espacio para un violento ateísmo que dirija su violencia no contra el otro musulmán o inmigrante, sino contra toda *fantasía ideológica* que se reclame como la verdadera condición de legitimidad para un proyecto Universal político. Por eso, en uno de sus textos publicados en la red,⁴¹ Žižek comenta que el ateísmo es un legado que hay que rescatar con gran insistencia y fuerza, pues sólo ahí, se hace caso a ese ser miserable, abyecto e impotente que somos. Sólo ahí, en el espacio abierto por la muerte de Dios es posible la aparición inédita de una nueva figura política y subjetiva. Ahí, en el espacio que se abre en el cristianismo, para dar paso al ateísmo, la razón redescubre “la tierra oscura y dura; perdida en el espacio”⁴².

⁴¹Cf. http://www.taichichuaneskola.com/pdf/la_religion_anonima_del_ateismo.pdf, y también, Cf. <http://ateosteistas.com/biblioteca/?p=292>. El ateísmo se convierte en la verdadera postura política totalmente ajena al plan exclutorio de las religiones, para Žižek, el ateísmo es el único momento en que el hombre combina la humilde conciencia de ser un ser abyecto e impotente, parte de un todo totalmente contingente, con la profunda disponibilidad de aceptar el peso de nuestra existencia, sin un Gran otro que la justifique o la redima.

⁴² Jean-Luc Nancy, *La Declosión (deconstrucción del cristianismo 1)* [trad. Guadalupe Lucero], La Cebra, Buenos Aires, 2008, p. 7.

Capítulo 4

La Declosión: Jean-luc Nancy y el ateísmo



La muerte de Dios es el advenimiento y el *acontecimiento* de la metafísica en su acabamiento, en su agotamiento.

Jean-Luc Nancy, *El olvido de la filosofía*

La existencia es la creación –la nuestra-, el origen y el fin que somos nosotros.

Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*

En el mirar, los párpados se contraen y ceden paso al ojo que pertenece al plano de lo sensible, ahí se inicia uno de los espectáculos del tocar, el hombre sale de sí y toca el mundo: Mira. Todo retrato que pinta un ojo, pinta el tocar del mundo. En *La mirada del retrato*¹, Nancy problematiza la cuestión del sujeto en el retrato. La intención no es descubrir el gesto mediante el cual el sujeto se instaure como interioridad frente a un mundo, sino como exposición. Lo que se ve en un retrato no es el retiro del sujeto en su perpetua distancia con el mundo que inaugura la filosofía desde Descartes hasta Kant, sino, también, la mirada que se instala como decisión infundada de permanecer afuera, de ser siempre un estar en apertura. La mirada del retrato es la mirada que se instala como apertura y exige la exposición misma. Lo que se mira es la propia nada en la que

¹ Jean-Luc Nancy, *La mirada del retrato* [trad. Irene Agoff], Amorrortu, Argentina, 2006.

se instala y exige fervorosamente un existir sin más. El retrato pinta entonces “la exposición”, el estar fuera de sí del sujeto, e incluso, del mismo ser:

“La mirada es la cosa que sale, la cosa de la salida; y, para ser más precisos: la mirada no es nada fenoménico; por el contrario, es la cosa *en sí* de una salida de sí, por la cual solamente un sujeto se hace sujeto, y la cosa en sí de la salida no es una mirada sobre un objeto, sino la abertura hacia un mundo. En Verdad ya no es siquiera en absoluto una mirada-*sobre*: es una mirada a secas, abierta no sobre, sino por la evidencia del mundo.”²

Lo que se descubre en toda mirada de retrato es lo que Magritte pone en escena en *El espejo falso*; la incesante exposición y exigencia de estar ya siendo fuera, no *sobre*, sino por y en la evidencia del mundo. Una mirada entonces sería ese movimiento de lo interior que evidencia al sujeto como exposición. En suma, detrás del ojo no hay nada, es él sólo la pura exposición. Soy sujeto porque estoy afuera, porque el ser se me da como exposición y yo soy *en* y *de* la exposición. El ser sería entonces esa mirada que exige desde siempre su afuera como interior, el ser es exposición, si no es nada. La mirada suscita ese gesto vacío (vacío en tanto que no posee finalidad) de estar ya siendo siempre *en* y *al* mundo. “La mirada de la imagen es un guiño de la libertad, que nos hace señas. La libertad expresa: <<¡Ven afuera!>>”.³

Es entonces posible comprender, a groso modo, el proyecto de Nancy; hacer del ser una exposición, la infinita *apertura*. Hacer de la vida un acontecer permanente, algo que se repite abriéndose. Hacer de la existencia algo que se vive como un darse a sí mismo y para sí mismo. Hacer un plano de inmanencia absoluta de lo Abierto. No hay otro que el ser, él es su siempre otro que se difiere y se repite difiriéndose.⁴ A diferencia de las filosofías de la Otredad (Levinas, Buber), su filosofía se puede mirar como

² Jean-Luc Nancy, *La mirada del retrato*, p. 80.

³ Jean-Luc Nancy, *La mirada del retrato*, p. 87.

⁴ Guiño a la ontología deleuziana que siempre está presente en su discurso. Cf., Monica Cragolini (Comp.), *Por amor a Derrida*, ‘Las diferencias paralelas. Deleuze y Derrida’, La cebra, Buenos Aires, 2008, pp. 249-262. “La fórmula de Deleuze se enuncia: *diferir consigo mismo*”. Es este diferir de la inmanencia consigo misma lo que se puede pensar como una vida dirá Deleuze. Cf., Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, La inmanencia: una vida’, Pre-textos, Valencia, 2006.

filosofía de la *relación*, no la de atravesar lo idéntico con lo otro, sino la del atravesar mismo, el ser es ese atravesar-*se* como exposición, ese estar siempre expuesto a sí mismo. El ser es lo singular plural, cada existencia repite la singularidad del ser. El ser es ya siempre un *ser-con* que hace imposible la Otredad y la Identidad, pues el *ser-con* nos abre a la exposición como carácter fundacional del ser. La apertura del ser no está en ese Ser-ahí (Dasein) en el que se abre la pregunta por el sentido del ser, el *ser-con* (Mitsein) antecede toda originalidad del ser-ahí, y nos envía a la *apertura* como principio. “Que el ser, absolutamente, es *ser-con*, esto es lo que nos hace falta pensar. *Con* es el primer rasgo del ser, el rasgo de la singular pluralidad del origen o de los orígenes en sí”.⁵ Al advertir este giro, todo se crispa y se vuelve posible un recomenzar. Recomienzo *Da capo* como -Nancy- lo advertía con Derrida y Deleuze,⁶ recomienzo que haga posible una ontología de la exposición o de lo singular plural.

“Es entonces una “filosofía primera” que es necesaria, en el sentido canónico de la expresión, es decir, una ontología. La filosofía debe re-comenzar, re-comenzarse a partir de sí misma contra sí misma.”⁷

Si bien Derrida, en su repetición *da capo*, hizo posible el gesto de una arjontología [como ciencia del *arke*] -como lo llama Nancy- que explicita la ausencia de todo origen, o mejor, el carácter diferido del origen. Arjontología que hace posible comprender que “en el principio, el principio no está dado. Y quizás no lo estará jamás”.⁸ Deleuze, por su parte, en su repetición *da capo*, hizo posible la aparición de lo singular como la vida difiriéndose a sí misma, es decir, abrió la posibilidad de pensar una inmanencia absoluta como inmanencia en que la vida hace posible su propia velocidad en la potencia. “Todo se resume en la potencia”.⁹ Para Nancy esto es tan sólo el trazado para hacer posible la ontología de lo singular plural, para hacer posible una *repetición da capo* que, en el trazado mismo de esta herencia, apueste a tomar los

⁵ Jean-Luc Nancy, *El ser singular plural*, p.70.

⁶ Jacques Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo*, Epílogo, Pre-Textos, Valencia, 2005.

⁷ Jean-Luc Nancy, *El ser singular plural*, p. 35.

⁸ Jean-Luc Nancy, *Derrida Da Capo*, p. 5.

⁹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Gallimard, París, p. 15.

riesgos de una exposición *en y al* infinito. La ontología del *con-* es una ontología que retira la cuestión del principio, la deconstruye y abre lo singular de la vida bajo el plano de lo plural. “El ser se realiza *entre* nosotros, no podría tener otro sentido que la disposición de este *entre*”.¹⁰ Es entonces, una ontología donde la presuposición de la que emana todo discurso filosófico es la no-presuposición y el acto originario del ser no se encuentra en una entidad siempre presente que revela el sentido del mundo (Dios), sino en el acto de creación del ser plural sobre sí mismo (en la potencia). Es ese *ser-con* que atraviesa el plano de lo originario y es el origen plural mismo que hace posible de nuevo el espaciamiento de todo lo que hasta ahora se llamó filosofía.

El *ser-con* lleva al pensamiento de la metafísica fuera de sus goznes. *Da capo*, rompe con la esfera de pertenencia a un principio, pero también, rompe con la esfera de lo Uno-Todo-Mismo [identidad]. El *ser-con* disemina esencialmente el origen del mundo, y revela el surgimiento del mundo en todas partes. Cada existente es la repetición del origen, pues el origen es siempre *ser-con*. Lo que surge [la existencia], surge siempre como *ser-con* y esto no revela la fundación de la existencia en algo anterior, sino el carácter siempre creativo del *ser-con*, su potencia:

“Un origen es otra cosa que un comienzo, es a la vez, principio y surgimiento, y como tal se repite, “creación continua” en cada punto de lo que origina”.¹¹

El *ser-con* también abre el espacio de la identidad y la alteridad, no se es idéntico ni otro, sino una apertura, un *ser-con* es el movimiento de la existencia a estar ya siempre en relación. La diferencia está instalada en el interior del ser y es ella la que espacia el sí mismo como pura diferencia. Ser singular plural es ser-unos-con-otros, es ver el Uno siempre desde lo plural.¹²

¹⁰ Jean-Luc Nancy, *El ser singular plural*, p. 37.

¹¹ Jean-Luc Nancy, *El ser singular plural*, p. 90.

¹² Es aquí donde comienza el pensamiento de la comunidad como lo que está siempre en el principio del espacio ontológico. Aún cuando se piense el acabamiento de la comunidad, para Nancy es la comunidad lo que hace falta pensar. No la comunidad del existente bajo el contrato social, sino la comunidad como comunión en el ser. No la esencia de la comunidad sino la comunidad como esencia. Cf. Jean-Luc Nancy,

Es entonces que el programa filosófico de Nancy se vuelve una empresa de *repetición da capo*, donde se hace posible llevar a Occidente a su propia auto-deconstrucción que, permite espaciar lo que somos y, hace posible la llegada de la *acontecimiento ya siempre con nosotros pero todavía no* llegado. Para Nancy es el fin de Occidente su apertura. Occidente se está agotando y su agotamiento es la clausura de la metafísica, pero esa clausura es la *apertura* de Occidente, por lo cual Occidente, y con ello, la filosofía, puede experimentar de nuevo su propia posibilidad. Posibilidad en lo Abierto, en el ser mismo expuesto desde la clausura. Entonces la posibilidad agenciada del sentido del mundo ya no está en otro mundo (y recuérdese la filosofía de Wittgenstein: “6.41 El sentido del mundo está fuera del mundo”¹³), ya no es siquiera un valor, se convierte en el lugar de posibilidad del mundo como exposición. El sentido es la exposición del *ser-con*. Sentido es siempre doble; por un lado es el sentir-se, y por otro, el abrir-se de lo singular plural. El programa de Nancy, inevitablemente lo transitaremos desde coordenadas de sentido que nunca apropiarán el sentido (de hecho, aquí el sentido ya no puede ser lo apropiable), sino sólo permitirán comprender que, en la clausura de la metafísica, el sentido se convierte en lo abierto mismo. Es entonces esta filosofía la que permite exponer cómo el ateísmo es el lugar donde Occidente se re-inventa, donde la ‘muerte de Dios’ es el advenimiento de un nuevo espacio. Donde el cristianismo se expone como religión de la salida de la religión. Donde la fe se convierte en la *categoría de un acto*. Donde el nombre de Dios se convierte en el vacío ontológico de creación. Donde la plegaria se convierte en actividad absoluta del dirigirse a algo, es ella un gesto de convocación del ser (‘les ruego me escuchen’). Cada parte dividida nancyanamente intenta trazar ese gesto que mira en el ateísmo el espaciamiento mismo del espacio, la apertura al *acontecimiento*.

1

Iniciaré -si vale todavía la expresión- con la *Declosión*. El pensamiento de la *Declosión* es la exigencia del pensar contemporáneo. La *Declosión* es el gesto de abrir y

La comunidad inoperante [trad. José Manuel Garrido], Lom, Santiago, 2000. La comunidad inoperante es el intento de Nancy de re-pensar la relación del ser y la comunidad.

¹³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1973, p. 197.

al mismo tiempo de cerrar. La Declosión no es más que el gesto de espaciamento en el límite mismo de la metafísica, de lo que ya desde Aristóteles era llamado *meta ta physica*, más allá del ente, para descubrir que lo más allá del ente es la nada que funda, creación *ex-nihilo*. Si el descubrimiento de América hace comprender un mundo en su acabamiento y la inauguración de un nuevo mundo: La Niña, La Pinta y La Santa María no hacían más que eclosionar los límites de Europa, es decir, abrir los mares y encontrar las Indias. De manera análoga la nave espacial eclosionaba los límites del mundo y abría los cielos. Cada eclosión es inauguración y fundación de mundos. Si con la conquista de las Indias se abrió la Tierra, y con la conquista del espacio se abrieron los cielos. Declosionar es eclosionar las eclosiones, es decir, abrir el espacio mismo del abrir. Una *Declosión* exige el espaciamento de todo espacio. La filosofía de Nancy se instaure como el proyecto de *Declosión* que pretende dismantelar toda la metafísica e instaurar una apertura en ese acabamiento. Es entonces que la mirada del retrato y la ontología de lo singular plural exponen la clausura misma de la metafísica como clausura que abre o permite observar el abrirse del ser. La retirada de todo fundamento por lo singular plural del *con*, que se funda y reinventa siempre, se convierte en uno de los rasgos de este pensar que quiere declosionar la vida. *Declosión* al fin como ese espaciamento del espacio mismo que refunda el ser, o ve el carácter re-fundante del ser. *Declosión* como “desmontaje y ensamblaje del cierre, de los cercos y de la clausura”.¹⁴

“La Declosión designa la apertura de un cerco, el levantamiento de una clausura. La clausura que debe interesarnos es la que ha sido designada como “clausura de la metafísica”.”¹⁵

Si la metafísica, bajo la determinación de Derrida y Heidegger, fue siempre metafísica de la presencia, es decir, representación del ente en tanto que ente bajo la predisposición de un ente siempre presente que revela el sentido de lo que acontece (onto-teología). Si la metafísica siempre fue postulación de una presencia que está fuera del mundo que lo legitima y justifica, la metafísica hizo posible el reenvío mutuo de dos regímenes del mundo; lo inmanente y lo trascendente, este mundo y el más allá, lo sensible y lo inteligible. Una *Declosión* tendría que abrir el espacio mismo en que se piensa, tendría que llevar al espacio de su cumplimiento la metafísica y hacer de su

¹⁴Jean-Luc Nancy, *Declosión*, p. 262.

¹⁵ Jean-Luc Nancy, *Declosión. Deconstrucción del cristianismo 1.*, p. 15

retiro la obertura radical del *con*. Es entonces que la *Declosión* se convierte en una conquista espacial que abre ese trenzado del ente y, en la clausura de la metafísica, expone el advenimiento de otro modo de ser. *Ser-con* que instala lo Abierto como condición fundante, que expone el retiro del fundamento como exposición infinita del ser y, que hace posible una *deconstrucción* del cristianismo como *deconstrucción* de la metafísica misma, pues es en la metafísica donde anidaba el carácter hegemónico de Dios y es en su clausura donde se hace posible el ser en su exposición.

En la *Declosión* se abre el Ateísmo como aquello mismo donde Occidente se reinventa. El Ateísmo entonces es el cumplimiento de la metafísica, pero también su inicio.¹⁶ La *Declosión* es entonces ese gesto que permite descubrir aquello mismo que se instala como apertura desde siempre. No es nada extraño que la *Declosión* advierta la *deconstrucción* del monoteísmo, la *deconstrucción* del cristianismo e incluso, se podría decir, la *deconstrucción* de la metafísica de la presencia, pues la *Declosión* es “Deconstrucción de la propiedad, del hombre y del mundo”.¹⁷ La *Declosión* es el pensamiento radical de la eclosión, es la eclosión de la eclosión misma, no pretende sólo abrir la tierra y los cielos, sino el espacio mismo, es un espaciamento del propio espacio. Declosión es ese gesto irreverente de atravesar los límites de lo que somos y abrir la razón a la ilimitación que la constituye.

2

El monoteísmo es un ateísmo.

Schelling

Con la llegada del *theos* platónico no sólo se advino a la posibilidad del mundo monoteísta, lo que ahí se articuló sigilosamente fue el propio retiro de los dioses. El Dios del monoteísmo es la imagen clerical y ortodoxa de lo que verdaderamente ocurrió; el ateísmo. Lo que advino realmente fue la separación del mundo dado de modo

¹⁶ “Debemos considerar entonces que la invención del ateísmo es contemporánea y correlativa a la invención del “teísmo”. Cf. Jean-Luc Nancy, *La Declosión*, p. 31.

¹⁷ Jean-Luc Nancy, *La Declosión*, p. 263.

destinal, para ser sustituida por la pregunta sobre los principios o el principio. Por eso no es nada raro que el modo de instigación filosófico por la pregunta sobre el principio, siempre tenga huellas de origen religioso. Con el inicio del monoteísmo inicia el gesto de la filosofía. Desde ese momento Occidente se constituye como el lugar donde se hace posible la ciencia del origen. Una *deconstrucción* del monoteísmo tendría que llevarnos al movimiento mismo por el cual Occidente se constituye como tal y también a la activación del ateísmo siempre oculto dentro del monoteísmo. La *deconstrucción* tendría que llevarnos al lugar en que Occidente se permite re-inventar. Tendría que descubrir de manera explícita como la suplantación de los Dioses por un Dios único es el principio de una invisibilidad del Dios y, por la tanto, de su retiro del mundo. La *deconstrucción* tendría que dar cuenta de la co-pertenencia del Monoteísmo con Occidente, de la falsa oposición del Monoteísmo con el ateísmo y, por último, de una posible *deconstrucción* del Cristianismo que permita analizar y desarmar sus elementos constitutivos para hacer de ellos el cumplimiento de la religión cristiana en su propia retirada.¹⁸

- 1) La instauración del Monoteísmo tiene que ver en cómo Occidente mismo se construye. El monoteísmo sería el modo de ser devenido del Occidente. En la sustitución de la visibilidad de los Dioses por uno que se retira del mundo para su creación, se revela lo que constituirá a Occidente como Occidente: La necesidad del origen. Es entonces, que la co-pertenencia entre monoteísmo y Occidente inicia en la necesidad de un origen. El hecho de que Dios sea principio permite separarnos de la función mítica que hacia convivir a Dioses con el Hombre e instaurarnos en la función lógica que hace que este no participe más que como creador del mundo. De esta manera, el legado y la co-pertenencia se explicitan como esa necesidad lógica de ver el

¹⁸ A diferencia de la falsa concepción de Deconstrucción tenida por Onfray y que el propio Nancy advierte. Para Nancy el movimiento de la desconstrucción permite acceder de manera más fiel a eso que ya desde Heidegger y Derrida se entendía como el movimiento excedido de todo discurso que permite encontrar su propia impropiedad. En su ensayo sobre Derrida (ya citado en esta tesis) Sloterdijk da cuenta perfectamente de la Desconstrucción como *Enstellung*, es decir, como movimiento interior al discurso que analiza y desmonta la propiedad del discurso llevándolo al exceso y descubriendo su desfiguración. La Deconstrucción es el modo desfigurativo del acontecer. De esta manera la pretensión de la Deconstrucción no es la destrucción de una episteme (como lo entiende Onfray) sino la desfiguración de todo aquello que hemos llamado tradición. A lo que se accede no es al franqueamiento de la metafísica o del discurso, sino al modo de ser de todo discurso como flaqueado desde siempre.

sentido del mundo y su fundación más allá del mundo. El monoteísmo contribuye a la aparición de la *meta ta physica* como se le pondrá a aquellos textos de Aristóteles. Occidente se inicia en la apertura del sentido y del origen como aquello que está fuera del mundo. El olvido del ser es el olvido en el origen mismo que instauro el monoteísmo en su función lógica. Desde aquí se comienza a comprender la *deconstrucción* del Monoteísmo de Nancy que, no sólo pretendería avisar de un olvido del ser que Occidente realizó en su operación monoteísta, sino cómo esa operación constituyó de principio el modo de ser de Occidente. La operación por la cual el mundo es suplementado por otra cosa que no está en él define explícitamente aquello por lo que Occidente se constituyó como tal. Una explicitación clara de esta operación tendría que llevarnos a un recorrido de la historia de la filosofía como metafísica de la presencia, recorrido que Heidegger y Derrida trabajan de manera profunda.¹⁹ La onto-teología es el modo en que Occidente se permite hacer de un ente el origen de lo que acontece. Es el modo en que la trascendencia se instala en el mundo, lo justifica y legitima.

- 2) La operación de *deconstrucción* no se encuentra acabada es su inicio mismo, pues para Nancy, el descubrimiento de la operación Monoteísta lejos de hacer hincapié en la formulación de un origen más allá del mundo permite el acabamiento de todo origen, es decir, permite la clausura misma de la metafísica y el abrirse de Occidente en el ateísmo. Por eso a la co-pertenencia de Occidente y el Monoteísmo tendría que unirse un ateísmo que se esconde en esa co-pertenencia que permitió su origen. Por eso Nancy nos dice:

“Llamaré “deconstrucción del monoteísmo” a la operación que consiste en desarmar los elementos que lo constituyen, a fin de intentar discernir, entre ellos y cómo detrás de ellos, en retirada de la construcción, lo que hizo posible su armado, y que nos resta aún quizás, paradójicamente, por descubrir y pensar como el más allá del monoteísmo.”²⁰

¹⁹ Cf. Jacques Derrida, *La escritura y la Diferencia*, Anthropos, Madrid, 2000.

²⁰ Jean-Luc Nancy, *La Declosión*, p. 55.

El monoteísmo paradójicamente produjo su salida y, aquel mundo que proclamaba una metafísica, hizo posible su clausura. La operación de un mundo donde Dios se retiró del mundo y la convivencia con él para ser el generador, en su cumplimiento, hizo que Dios se retirará y apareciera un mundo sin Dios. La segunda consecuencia de la Deconstrucción del Monoteísmo es descubrir la falsa oposición entre Monoteísmo y ateísmo. “Lo enuncio así: el monoteísmo es en realidad el ateísmo”.²¹

Con la aparición de Dios como origen del mundo, secretamente el monoteísmo se daba fin, pues en el retiro de Dios del mundo, éste deja de participar en él. El cumplimiento cabal del Monoteísmo tendría que llevarnos a un mundo para el cual Dios no es un problema. Pues lo que en principio hace el Monoteísmo es “deshacer el teísmo, es decir, la potencia de la presencia que inaugura el mundo y asegura su sentido”.²² El verdadero acto constitutivo del Monoteísmo no fue el de hacer posible la unificación de los dioses en uno solo, sino el de haber volcado la presencia divina en una ausencia, es decir, en haber hecho del principio mismo lo que no se revela, lo invisible. Es en este sentido que el Monoteísmo fundó lo que Nancy llamará *ausenteísmo*, ese acto donde el Dios se transforma en lo invisible y que en su clausura nos permite pensar el ateísmo.

*“En efecto, el monoteísmo se caracteriza no tanto por la unicidad del Dios (como si se tratará de una simple reducción numérica) como por la propiedad esencial de esta unicidad –aquella que, a decir verdad, la funda como unidad-, a saber: la invisibilidad”*²³

De esta manera, la relación formal entre ateísmo y monoteísmo es que el monoteísmo, en su *ausenteísmo*, hace posible el ateísmo. El monoteísmo y el ateísmo son contemporáneos. Sólo que a diferencia del monoteísmo, “el

²¹ Jean-Luc Nancy, *La Declosión*, p. 60.

²² Jean-Luc Nancy, *La Declosión*, p.61.

²³ Jean-Luc Nancy, *La mirada del retrato*, p.66.

ateísmo declara el principio de una negación del principio divino, es decir, del principio representado en la configuración de un existente distinto de la totalidad del mundo de los existentes, del cual aquel detentaría la causa primera y el fin último.”²⁴ El ateísmo abre la cuestión del principio a la multiplicidad de principios inmanentes, nombra el nombre de Dios como un vacío. Y abre al mundo a su eventualidad sin trascendencias. El cumplimiento de ese *ausenteísmo* sería la posibilidad de un mundo para el cual éste sólo sea su propia potencia. En este sentido la metafísica en su acabamiento o su culminación última tendría que deponer toda principalidad y encontrarse con el carácter absolutamente inmanente de toda creación. En el principio el principio no está dado porque éste se repite en todas las singularidades. La invisibilidad de Dios es la puesta en juego del mundo sobre sí mismo y la ruptura de la metafísica de la presencia en su clausura. La operación del Monoteísmo y de Occidente mismo es en su acabamiento su propia salida y deposición.

- 3) A partir de aquí se hace pertinente una *deconstrucción* de cada Monoteísmo que permita observar esa operación escondida en cada uno de ellos y que nos permite pensar un mundo donde la inmanencia absoluta no sea representable, sino expuesta. La necesidad de una deconstrucción del cristianismo se abre en tanto que religión por la cual Occidente se piensa. Muy bien lo anotaba nuestra lectura de Onfray en el capítulo segundo, Occidente vive en un cristianismo del cual no ha podido separarse y navega en todos sus conceptos que pretenden separarse de él: Individuo, libertad, razón, etc. Sólo una deconstrucción del cristianismo permitirá comprender su salida en su acabamiento.

3

Uno de los textos citados en *La Declosión*, y que parece ser el más importante para la *deconstrucción* del cristianismo, es el de Marcel Gauchet titulado *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*²⁵, en él, se atisba todo

²⁴ Jean-Luc Nancy, *La Declosión*, p. 32.

²⁵ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [trad. Esteban Molina], Trotta, Madrid, 2005.

el proyecto de Nancy, pues se manifiesta cómo la religión cristiana es auto-deconstructora por sí misma, ella es su propio verdugo, ella es la religión de la salida de la religión. Religión que hace posible el propio ateísmo como su cumplimiento verdadero.²⁶ Por eso “la muerte de Dios” se instala en su centro, pues es ella lo que propiamente puede contemplarse como el verdadero proyecto que hay que pensar. Para que Occidente alcance su cumplimiento y la Declosión alcance un espaciamiento del espacio es necesario que dicho proyecto contemple cómo “el cristianismo está en el corazón de la Declosión como está en el centro de la clausura”. Es necesario contemplar cómo la religión cristiana es el lugar posible de una salida de la religión y, a su vez, cómo el ateísmo es de proveniencia cristiana. La Deconstrucción del cristianismo permitiría augurar una eclosión de la eclosión que nos enfrente a lo Abierto del mundo y permita formular un *trascendencia absoluto de apertura (ser-con)* sin el cual es imposible pensar la inmanencia de manera radical.

El cristianismo entonces no es sólo una religión que instauro el monoteísmo en Occidente, sino la religión que puede llevar cabalmente a Occidente a su cumplimiento y, con ello, a su salida. El cristianismo es inseparable de Occidente, ni siquiera es un accidente, es por lo que Occidente se vive como Occidente. Comprender los primados de una *deconstrucción* nos permitirá abrirnos a ese *trascendencia de apertura* que no sólo reconfigura el espacio donde nos pensamos, sino que hace posible el ser como exposición, es decir, el acontecimiento.

Para que dicho programa se cumpla cabalmente se tendría que hacer explícito:

- 1) Que el cristianismo es inseparable de Occidente, que por mucho que se pueda ver como un lugar cómodo donde Occidente se situó en determinados siglos y que con la secularización se pudo separar de él. El cristianismo es Occidente en su totalidad.
- 2) Que la descristianización de Occidente no es sólo un decir en vano, sino es llevar a Occidente hasta su cabal cumplimiento. Que Occidente es de cabo a rabo cristiano y que su salida sólo podría ser a partir de la descristianización misma.
- 3) Que la *deconstrucción* del cristianismo es llevar a Occidente hasta ese *paso [pas]* donde para seguir siendo Occidente, este se tiene que salir fuera de sí.

²⁶ Y en esto, el análisis de Nancy encuentra muchas similitudes con el de Žižek. Lo que Žižek llama el núcleo perverso del cristianismo es eso mismo que Nancy pondrá como gesto auto-destructor.

Todos estos presupuestos permitirían todo un programa de *deconstrucción* que en cada una de las categorías cristianas (fe, creación, plegaria, etc.) revele el activamiento de la metafísica en su cumplimiento, y a su vez, revele un *trascendental de apertura* como constitutivo del mundo. Lo interesante de esta *deconstrucción* no es revelar que las categorías de la filosofía, tanto como las religiosas, son todas ellas emanadas de la religión cristiana, sino que en el fondo, todas ellas están atravesadas por una exigencia de revelar la inmanencia absoluta como apertura. El ateísmo en tanto invención de Occidente sería ese momento de cumplimiento del cristianismo y, la aparición de un mundo donde Dios se ha retirado totalmente y, el trascendental de apertura más evidente, el *ser-con*, hace posible una nueva refundación filosófica. La *deconstrucción* del cristianismo es llevar cabalmente a su cumplimiento la retirada de Dios y hacer la activación positiva del mundo sin Dios, sin origen y, en perpetua apertura. Es así como Nancy, de manera programada, pero poco terminada, comienza un trabajo de *deconstrucción* de las categorías cristianas que revela la posibilidad de la salida de la metafísica y, que dentro de los siguientes apartados se expondrá de manera primaria para continuar esa repetición *da capo* de la que Nancy nos hace participar. El intento, no acabado, es sólo intentar llevar la mirada al corazón del anuncio cristiano, que un buen día adviene y cambia todo [“proyección de Navidad”], para mostrar el vacío del corazón mismo por la cual se hace posible la llegada a un acontecer sin más.

4

Para Lyotard el juicio reflexionante kantiano abrió la posibilidad de lo postmoderno, en ello observa un juicio que no presupone lo Universal como algo dado, y nos lanza a la esfera de los fines sin fin último. Lyotard comprende perfectamente que el juicio del *como si* no sólo instaura una nueva relación con el fin, sino con el principio. Es de esta forma que lo postmoderno nos sitúa en otro modo de ser de la creación, o como dirá Nancy, Lyotard nos instala en la cuestión de un “juicio de los fines sin fin dado y sin unidad teleológica”.²⁷ Es de este modo que el problema de la creación al que todos los monoteísmos recurren se instala como elemento a desconstruir por la Declosión.

²⁷ Jean-Luc Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, p. 72.

“De esta manera, la creación ocupa un lugar determinante en una <<deconstrucción del monoteísmo>>, en tanto que esta misma deconstrucción procede del propio monoteísmo, incluso es su resorte más activo”.²⁸

Sólo rompiendo con la operación de instalar un principio fuera del mundo se abre lo que Lyotard ya llamaba la multiplicidad de principios. Sólo con el descubrimiento de aquello que opera en la creación se abre la posibilidad de hacerla un gesto no teleológico y sin fines, es decir, se hace posible ese revés ateo de toda presuposición teísta.

Todos los monoteísmos, e incluso gran parte de la filosofía, concluyen que la creación del mundo sólo es posible bajo el presupuesto de un creador que se retira del mundo y lo genera. Es aquí donde los monoteísmos se instauran como explicadores del orden a partir de Dios. Dios sería ese ser omnisciente que funda el mundo y se retira para poder darnos la libertad. Dios es explicativo pues es eso que funda el mundo y, con él nace todo juicio sobre el mundo. De ahí, se sigue el carácter teleológico de su creación: Si es creado es creado con fin, y si tiene fin este se encuentra en el orden del creador y no de su creación. El juicio reflexionante, que Lyotard pretende poner como generador de lo posmoderno, activaría un pensamiento de la creación que problematizaría esta cuestión de la creación.

El momento de instauración del Monoteísmo tendría que ver ya no con una presuposición dada, sino con el carácter de poner la presuposición, es decir, poner en la operación de la creación aquello mismo que la presupone y por la cual es posible el mundo. Dios es justo ese poner la presuposición. Lo que origina dicha operación es un juicio determinante que engloba los fines en el principio universal de creación. Todo lo dado es subsumido a lo Universal de Dios y Dios se convierte en potencia que espacia y origina reglas y fines, es decir, organiza el mundo teleológicamente. El mundo se cierra a ese juicio de los fines orientado teleológicamente. Todo trascendental hasta aquí tendría que ver con este espaciamiento teleológico que organiza los fines. La onto-teología es una manera específica en que Occidente subsume lo dado a lo Universal a

²⁸ Jean-Luc Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, p. 78.

priori que lo presupone. La solicitación de un principio queda justificada en tanto que ella envía al mundo de los fines.

En la *deconstrucción* de la creación, se descubre algo que Fink anotaba en torno a la problemática de Derrida: El problema de la trascendentalidad. Éste consiste en poner algo fuera del mundo que sea su principio y para explicarlo, éste a su vez, no pueda ya ser trascendental en tanto que se instala de nuevo en el mundo, participando en él. En este sentido es que el Dios único y creador, es correlato de ese problema. Pues siendo principio de toda creación no puede preceder a su creación, y mucho menos, subsistir o estar aparte de ella. Más bien diríamos: El creador se confunde con su creación y al confundirse se vacía en ella, y al vaciarse no es nada menos que un acto de apertura de ese vacío, de esta manera el trascendental de antemano no es lo que antecede al mundo ni lo que preexiste antes de él, es la apertura misma. El trascendental entonces es un trascendental de apertura que hace que el juicio determinante se diluya, en tanto que el principio o la principalidad no adviene de un más allá, sino es el venir abierto del ser. “*La creación no es, por tanto, nada que competa a una producción o a un trabajo que remita a un fondo, sino que es de parte a parte la movilización de un acto,*”²⁹ el acto de abrirse del ser.

Para explicarlo de otra forma, la creación que exige a su creador como tal, no puede sino exasperar en la disolución del mismo para que el acto de creación sea, a sí mismo, una verdadera fundación, la persistencia del creador convertiría en paradójica la creación y no explicaría el fondo mismo en el que el creador se hace posible. El acto de creación no es un gesto entonces de una razón teleológica, ni siquiera de un principio es la fundación perpetua desde la nada. Con esto, se revela no la necesidad de acceder a la creación, sino ver la creación como el acceso mismo. Acudimos a la creación en cada cosa existente, ese es el salto de la trascendentalidad, ver que lo Abierto del ser se funda en su propia nada. Por eso Nancy repite la idea de *creatio ex nihilo* del monoteísmo y la conjuga con la disolución de Dios mismo. Dios es esa nada que funda y, de la cual propiamente el mundo no le debe nada, en tanto que no puede significar, sino un abismo. Es de tradición común acudir al vacío que Dios mismo hace para generar el mundo. Dicho vacío no viene más que a explicar no la propiedad de Dios, sino la

²⁹ Jean-Luc Nancy, *La creación del mundo*, p. 78.

injustificación del mundo fuera de sí mismo. Es el mundo lo que se revela como acceso y abertura del espacio-tiempo. Cada existente es repetición de la creación en tanto que cada existente revela lo abierto del ser:

“La apertura del mundo en el mundo es el resultado de un despojo o de una deconstrucción del cristianismo que remonta o que avanza en él hasta esa extremidad donde el nihilismo rompe la presencia y el valor de Dios, rompe el sentido de la salvación como escapada del mundo, borra todo valor inscripto sobre un cielo, borra al cielo mismo y deja al mundo intacto y tocado por una extraña beatitud, gracia y herida al mismo tiempo.”³⁰

De esta manera, la trascendentalidad se instala en el mundo, pero ya no más como algo que explica el mundo (conciencia, alteridad), sino como la actividad del abrirse del ser. Si seguimos el tratado del singular plural: El ser revela su trascendentalidad de apertura, en tanto que es el *ser-con*, es decir, el singular plural es trascendental en tanto que es apertura. La creación es una operación infinita en tanto que acontece en cada venir a la presencia de lo existente. Cada venir a la presencia es el infinito abrirse del ser. La *deconstrucción* de la creación no sólo destituye al Dios creador, sino que hace posible una experiencia donde el mundo sea su propia explicación. Donde lo que existe, existe en tanto que es el movimiento infinito del ser, su abrir-se. Crear no es entonces la posibilidad de acceder a un mundo es el acceso de cada existencia lo que permite la creación. La *deconstrucción* de la creación vendría a decirnos la inexistencia de lo presupuesto, el vaciamiento de todo Dios y la Nada como principio. Una nada que funda y que nos hace ver “que no existe nada más que <<algo>>, y que <<algo>> existe sin ningún otro presupuesto que su propia existencia, o sea, la extensión de la <<nada>> como la tensión de su venir-presente, de su acontecimiento.”³¹

³⁰ Jean-Luc Nancy, *La Declosión*, p. 135.

³¹ Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, p. 171.

Si Dios en el efecto de la creación es retirado y diluido en la pura inmanencia, el nombre de Dios mismo debe ejecutarse ya no como el lugar del significante último de lo significado sino como la ausencia misma de significante, como la ausencia de asidero del sentido. El nombre de Dios ya no puede nombrar el espacio de una disposición al sentido, sólo nombra el lugar de una ausencia de significante, y por tanto, de sentido. Atento a una lectura de Blanchot, Nancy revela en esta Deconstrucción que, tras el retiro de Dios en la creación, se revela la posibilidad de comprender el nombre de Dios como la ausencia que nombra el llamado al sentido como lo abierto, no es que el sentido se produzca en ese lugar significativo sino en su ausencia. Para Nancy, siguiendo a Blanchot:

““Dios” nombraría aquello que, en el nombre, escapa a la nominalización misma, a pesar de que esta pueda siempre confinar al sentido. En función de lo dicho, ese nombre desnominalizaría el nombre en general, persistiendo al mismo tiempo en nombrar, es decir, en *llamar*. Lo que es llamado y hacia lo que es llamado no es en vistas a ninguna otra cosa que a lo que Blanchot designa al pasar “el vacío del cielo”. Pero el llamado a ese vacío y en él, pone en ese nombre una suerte de puntuación última en ese abandono del sentido que forma a su vez la verdad de un abandono al sentido en tanto que este último se excede. El nombre de Dios señalaría o proferiría ese llamado.”³²

Llamado al vacío del cielo, vacío de significado último, llamado a la formulación del sentido como apertura. En suma, el nombre de Dios ya no sería el gesto de subsunción del sentido a su nominalización en ese nombre que hace posible un llamado a la comunidad del sentido, sino sería ese llamado a la innominabilidad misma del sentido, es decir, llamado al sentido ya no como ese espacio cerrado, sino como apertura del ser. Por eso, Thomas el oscuro porta el milagro de un mundo sin Dios. Pues lo que porta es la emergencia de un llamado que se da sin destinatario y sin destinador. Thomas proveniente de Thaumá que significa a su vez la maravilla o el milagro, es el

³² Jean-Luc Nancy, *La Declosión*, p. 150.

modo en que Blanchot nos explica cómo se orienta al sentido como lo advenido al ser, y nos lleva a acudir al llamado del nombre de Dios como último gesto innominativo que abre al sentido y lega el espacio del sentido como lo abierto.

6

De este mismo gesto desconstruido de la creación Marcel Gauchet permitirá extraer conclusiones a Nancy sobre la fe. Si como bien lo advierte Gauchet, el gesto de la creación se funda en el vacío ¿Qué sería la fe ordenada bajo un vacío, es decir, que sería una fe en absolutamente nada? Pues bien, desde esta deconstrucción, la fe ya no será la categoría de una creencia dirigida a alguien (Dios), sino la propia categoría de un acto, un acto que en la creación se efectúa bajo absolutamente nada. Es de Kierkegaard la astucia de observar cómo el caballero de la fe (Abraham) actúa bajo un acto en virtud de lo absurdo,³³ dicho acto es lo que propiamente se llamaría la fe, un acto en absolutamente nada. La fe no sería sino el acto mismo sujetado en la nada, por eso la fe es también un acto de amor, de amor a esa infundación, a lo abierto de la existencia.

“La fe, entonces, como amor y coraje, y/o como pensamiento del ente en su totalidad en tanto que obra separada de cualquier obrero”³⁴

La fe propiamente no está orientada en ningún conjunto de creencias y ,ni siquiera en una instigación a obrar por parte de alguien externo, es la fidelidad a la obra misma de la creación la que hace que la fe sea una categoría de un acto, pues es la fe eso que instiga a estar en el mundo y acudir a su llamado. La fe no es lo argumentativo sino lo performativo, y esta se efectúa en la inadecuación del acto a todo concepto que podamos tratar de instalar para su explicación. Ella es la instigación de lo que Deleuze llamaba estar a la altura del acontecimiento, pues no es una aceptación sino un movimiento. Nancy nos dice:

“[La fe] No es la aceptación sumisa del orden que me evade, sino el reparto o la partición del acontecimiento como

³³ Sören kierkegaard, *Temor y Temblor*, Fontarama, México, 2001, pp. 82-107

³⁴ Jean-Luc Nancy, *La Declosión*, p. 97.

un devenir sí mismo. Podemos hacer resonar con el texto de Santiago sobre Abraham las frases de Deleuze sobre el estoicismo: “Devenir dignos de lo que nos acontece, es decir, quererlo y extraer de allí el acontecimiento, devenir el hijo de tus propios acontecimientos [...] y no de las obras, porque la obra misma no es producida más que por el hijo del acontecimiento” El nomos es entonces lo siguiente: que sólo nos libera la verdad que no nos pertenece, que no nos vuelve y que nos hace actuar según la inadecuación y la inapropiación de su llegada.”³⁵

Es en este sentido que la fe ya no puede ser más que una categoría cristiana que en su devenir se ateíza e instala un coraje por el mundo. Un amor fati que hace participar en el mundo siendo digno del acontecimiento. Por eso las grandes empresas deportivas son empresas producidas por la fe, es decir, por la inadecuación del acto a toda conceptualidad del acto. Tener fe es tener el coraje de actuar dentro de un mundo desfondado y atendiendo a ese desfondamiento. Tener fe es obrar en virtud del absurdo sin espera de remuneración sino tan solo siendo dignos de lo que nos sucede.

7

Cada gesto del cristianismo en su deconstrucción tendría que llevarnos a ese fondo ateo del cual es germen. Pues el cristianismo es su propio rebasamiento, es decir, el es su propia negación que nos descubre un mundo sin Dios. El hecho de que el ateísmo sólo sea posible comprendiendo su proveniencia cristiana es también el anuncio de la retirada de la metafísica en su clausura. El proyecto de la Declosión se completa cuando el ateísmo logra Deconstruir a Occidente y revelar que detrás de él se esconde la actividad del mundo siempre diferida, es decir, se esconde un trascendental de apertura que eclosiona el espacio mismo y nos permite salir de la metafísica. Para esto, Nancy organizará su trabajo último bajo una Deconstrucción del cristianismo, que de manera simple fue aquí bosquejada, pero que a grandes rasgos implica el trabajo mismo sobre

³⁵Jean-Luc Nancy, *Op. Cit.*, p. 88.

Occidente para descubrir la salida desde sí mismo desde sus propias categorías. Si Nancy puede concentrar su mirada en el cristianismo es porque, quizá, ahí es donde Occidente puede alcanzar su acabamiento y, en las clausuras producidas por el cristianismo, puede alcanzar un espacio de conformación distinto de la experiencia. El ateísmo entonces sería la salida de la religión cristiana, de la cual ella es su propia autora, pero que en esa salida nos proporciona armas para de nuevo repensar el plano mismo de configuración de la experiencia, pues abrirá al ser a aquello que no ha podido pensar; su singularidad plural.

El plan de trabajo, al que le damos seguimiento brevemente en esta tesis, parece orientar el ateísmo a un plano ontológico, pues sólo llevando a la metafísica a su cumplimiento podemos descubrir que su fin último es un mundo sin Dios, no producido por nadie y efectuado siempre como su propia apertura. El plan de Nancy es pensar una filosofía capaz de abrirse al acontecimiento, pues en el acto de cumplimiento de la metafísica lo que se abre es el acontecimiento, y el pensar se sucede a sí mismo como un acontecimiento que impugna toda trascendencia y lleva el carácter de la inmanencia absoluta a su verdadera radicalidad. Radicalidad que encuentra espacio para un empirismo trascendental del *ser-con*, es decir, para lo singular plural del acontecimiento.

La muerte de Dios para Nancy está instaurada en el corazón de Occidente –No en vano Lutero antes de Nietzsche la enuncio- y, el hecho de traerla al pensamiento, significa declosionar Occidente, no abriendo solo la tierra o los cielos sino el propio espacio en que Occidente se pensó. El trabajo inacabado de Nancy permite exponer al pensamiento como acontecimiento y, quizá, a uno de sus mayores riesgos; aceptar el carácter infundado de la existencia y reactivar el espacio para una nueva filosofía primera que sea capaz de devolverle la actividad olvidada.

Para Nancy, lo que propiamente aparece como exigencia y relación entre ateísmo y filosofía es ese gesto de ver el mundo sin principios pero no por eso orientado al nihilismo reactivo, sino a una fundación sin fundamento alguno. Lo que adviene a los ojos de la filosofía no es la construcción de un espacio que legitime la experiencia sino que vea su profundo acto creador, y en ello, se actualice. La Declosión como lo decíamos anteriormente, es el pensamiento de Nancy para hacer estallar Occidente desde sus principios y descubrir una posibilidad donde el mundo sea a sí mismo su

propio corolario. El ateísmo, entonces, no es sólo una convocación casual, es la reinvención de Occidente cuando este ha roto con los principios y se ha descubierto vacío. El ateísmo es la experiencia de reformulación de la ontología misma que hace posible experimentar un mundo expuesto para sí mismo, sin Dios y sin cielos que cruzar. Para Nancy, el ateísmo es la mirada del mundo sobre sí “que *suscita* esa turbación extraña de atravesar la vida para nada –pero no exactamente a pura pérdida”.³⁶

³⁶ Jean-Luc Nancy, *La Declosión*, p. 173.

Conclusiones

La sustancialidad de toda ficción

Se nos hace pasar seriamente por filosofía a los sueños de algunas malas noches. Se me dirá que yo también sueño; convengo en ello; pero, cosa que los otros no se cuidan de hacer, yo hago pasar a mis sueños por sueños, y dejo que las personas despiertas averigüen si hay en ellos algo de útil.

Rousseau

Con Nietzsche, acudimos a la ausencia de todo origen, es decir, acudimos a la pérdida de cualquier fundamento que pudiera llevar a nuestro ingenio filosofante a encontrar la Tierra prometida y el lugar donde retomar la Verdad. Desde ese anuncio, encontramos en la tarea filosófica un trastorno; ya no somos capaces de encontrar el sentido último de lo que acontece (y con ello, descubrimos que nunca lo fuimos), ni tampoco podemos encontrar los asideros últimos que regulen nuestra vida. Desde Ahora, el arte de la filosofía se vive por una especie de inauguración ficcional. La ficción es la manera en que la filosofía toma nuevos aires y se inaugura como experimento en el cual podemos ser capaces de comprender, y a su vez, inventar nuevos modos de ser.

Cuando a Foucault se le preguntaba cual era su labor como filosofo, él contestaba sin temor a errar, que sólo se dedicaba a ficcionalizar el mundo, es decir, narrarnos historias de cómo hemos sido presa del saber, del poder y de la subjetivación. Todo esto no con el fin de descubrirnos la verdad última de lo que somos, sino siempre en virtud de liberarnos de lo que parece necesario. La ficción no permite reencontrarnos sino inventarnos.¹ Se ficcionaliza en virtud de un mundo venidero. Deleuze por su parte hablaba de escribir un libro de manera que en él se pudiera leer la historia de la filosofía cómo una especie de ficción –Un Hegel *filosóficamente* barbudo, un Marx

¹Cf. Michel Foucault, *Dits et écrit*, tomo 3, pp. 109-114.

filosóficamente lampiño-² que actualizará la filosofía misma y pudiera hacer de ella un gesto intempestivo. Un gesto no a favor de este tiempo sino a favor de un mundo por venir. De igual forma, herederos de dicha tradición, concebimos este trazado filosófico como una ficción. Nuestra relación con la herencia filosófica ya no puede ser teñida de solemnidad ni de alabanza, sino solo irreverentemente. Lo que hicimos fue sólo ficcionalizar a los autores, ponerles bigote, arrugas y cara de chiste, no con la intención de hacer del gesto filosofante un albur de circo, sino de contribuir a la empresa de hacer de la filosofía un arte, arte que ficcionaliza el mundo siempre a favor de un mundo venidero. Quizá la ficción bien puede irrumpir –en palabras de Zizek- en la *fantasia ideológica* de Occidente.

Cada capítulo contribuye no sólo a una ficcionalización del autor sino de aquello que, anidado en nuestro corazón, nos hace vivir; el cristianismo. En cada autor, la experiencia del cristianismo toma nuevos aires. Quizá lo más acertado es descubrir que allí en eso que somos (cristianos) se encuentra el corazón de una posible salida. A diferencia de Onfray y Comte-Sponville, en Zizek y Nancy se empieza un verdadero gesto de salida de la religión desde sus propias coordenadas, pues cómo bien lo descubren, el cristianismo posee en sí mismo su propia salida, el es auto-deconstrutor, o mejor, su núcleo perverso origina el ateísmo. Las presentes ficciones pretenden contarnos una historia donde el retorno de lo religioso no sea inevitable. Cada ficción se asume como un sueño, queda en el lector ver en ellas alguna verdad que permita transfigurar lo real.

El Siglo XXI inició como trenzado aporético de dos posibles salidas al nihilismo, a ese agotamiento en que Occidente vive y del que no puede encontrar una salida. Apareció por un lado, con el mal augurio, una renovación intensa de la religión que propició un entusiasmo religioso capaz de crear nuevos regímenes de verdad orientados a construir la experiencia bajo esa sutura con la trascendencia, pero por otro lado, apareció un alegre llamado, pues también inició una reflexión del ateísmo que parece seguir al pie de la letra todas las indicaciones para poder llegar a un espacio donde se da cabida a un nuevo espacio y se hace posible otro modo de ser, es decir, espaciamiento que produce una nueva experiencia de la vida que ya no la sutura con

²Cf. Gilles Deleuze, *Diferencia y Repetición*, Amorrortou, Buenos Aires, 2006, p. 19.

Dios y la trascendencia, sino que da rienda suelta a la apuesta de vivir sin ellos. Apuesta que pretende augurar el ateísmo como *acontecimiento*, *acontecimiento* que irrumpe en la vida de manera sorpresiva y obliga a pensar de nuevo. Es así como ‘la muerte de Dios’ se inscribe como el acontecimiento que da qué pensar de nuevo, pues ahí, y sólo ahí, la tierra parece abrirse y hacer brillar nuevos cielos, ahí parece abrirse el cielo y el mar se intensifica. Las aguas corren con nuevos bríos y la metafísica chicha parece caer a un abismo del cual no saldrá. Todo ello con el fin de darnos ímpetu para realizar de nuevo el pensamiento. Ejecutarlo de tal manera que sea el gesto renovado de lo inacabado del existir.

Uno de los primeros propósitos con los cuales se inició la presente tesis, fue el de dar cuenta de cómo el ateísmo se convierte en un tema de amplia importancia en la filosofía contemporánea y cómo este nos permite elaborar de manera cuasi-total la posibilidad de un otro pensamiento que tenga como fin una nueva *experiencia*. En suma, la reflexión sobre el ateísmo permite abrir el espacio para que se produzca, en la muerte de Dios, el *acontecimiento*, es decir, la aparición de nuevas verdades y nuevos modos de relación con el mundo, la inmanencia absoluta. Así pues, dentro de las conclusiones que podemos atisbar se ve de manera general y necesaria que cada autor nos permitió observar un uso distinto del ateísmo, pero que a final de cuentas pretendía revalorar toda nuestra experiencia. Pasar la conclusión a la cual nos llevó cada autor es atravesar su ficción y ver el alcance que se posibilitan en la misma.

La presente tesis nos llevo, en primera instancia, a ver en la construcción de un alma atea un problema indisoluble, que aún a pesar del autor que ve en ella una salida, sólo hace que aparezca la resignación y el movimiento obediente de guiarse conforme a lo que había que poner en cuestión. En Comte-Sponville el gesto ateo, aunque pretende reformular la experiencia, vacía al sujeto de su temor por Dios pero no lo vacía de su obligación a las normas que a través de él se han hecho. Podemos concluir que aunque el autor pretenda abrir el espacio en esa alma para un nuevo pensamiento sin esperanza, no hace otra cosa que suturarse a aquello mismo que el pensamiento bien podría poner en cuestión. En Comte-Sponville la muerte de Dios no logra tocarse como acontecimiento pues no irrumpe el pensamiento ni lo obliga a pensar nuevos regímenes de verdad. Ahí todo parece calmo. Sin Dios o con Dios la moral sigue orientándose gracias a lo trascendente y, la pretensión de un alma atea es la pretensión de buscar la impasibilidad de un cadáver.

En el capítulo dos, se logró vislumbrar el ateísmo como posibilidad de aparición de una subjetividad postmetafísica, es decir, de aparición de nuevos modos de conducción de vida orientados en la estética. Todo esto se hizo posible gracias a que para Onfray el ateísmo es la condición de posibilidad de salida de la episteme judeocristiana y es la aparición de un nuevo régimen del cuerpo y los placeres. El hedonismo no sería entonces sólo una pasión por reintegrar el pensamiento griego en un mundo postmetafísico, es la lucha constante por hacer que se produzca una experiencia donde Dios sea cancelado y con él todas sus prácticas. Para Onfray, “la muerte de Dios” se activa cuando uno es capaz de hacer de su cuerpo el lugar posible para una exaltación de la vida y una poética del vivir. El *acontecimiento* surge cuando el dandi viola todos los regímenes de verdad del judeocristianismo y hace aparecer la alegría de un cuerpo entusiasmado, la inmanencia. En Onfray se hace posible una nueva experiencia gracias al ateísmo en la medida en que este logra advertir y posibilitar la salida de una experiencia subjetiva que desprecia el cuerpo.

En el capítulo tres, se logró advertir el cuestionamiento político de Žižek y su propuesta de atravesar la *fantasía ideológica* que configura toda formulación universalista desde el ateísmo. El ateísmo es el franqueo de la *fantasía ideológica* misma y, con ello, es la apertura a una nueva posibilidad de experiencia política, que haga la Universalidad desde la impotencia y el sin resguardo. Para Žižek toda transformación de la experiencia es una transformación política. Instaurar un ateísmo cristiano es una propuesta política que termina por atravesar toda la configuración de la experiencia. El *acontecimiento* surge cuando uno es capaz de despojarse de su legado y afrontar el sin resguardo. El *acontecimiento* surge cuando la “muerte de Dios” hace posible una Universalidad política que haga caso a ser miserable y abyecto que somos, y deshaga esa realidad que se construye a partir de la exclusión.

En el capítulo cuatro se hace posible el ateísmo como lugar donde Occidente se inventa y se reinventa, como espaciamiento del espacio y apertura ontológica del existir sin fundamento. La deconstrucción del cristianismo permitiría comprender lo que de subversivo y ateo tiene Occidente para poder transformar su experiencia. Para Nancy el ateísmo surge en el momento mismo de instauración del monoteísmo y, el monoteísmo consumado sería la aparición del ateísmo en su forma más cabal. Forma que permitirá abrir el espacio para una experiencia distinta. La *Declosión* entonces se comprende como el movimiento desde dentro de la metafísica de la presencia para abrírnos a una

experiencia *desfondada* sin la cual es imposible transformar nuestra experiencia. El *acontecimiento* surge como sorpresa dada por el cristianismo, como su verdadero interior que sólo haciendo experiencia de la resurrección, de la fe, de la libertad deconstruidas permite espaciar el espacio. *Declosión* entonces significa el estallamiento de la metafísica de la presencia, el estallamiento del monoteísmo y el estallamiento del cristianismo, que permiten abrir a la vida del singular plural, es decir, permiten abrirnos a un plano de inmanencia donde el despliegue de Dios o su negación sean sólo modos de despliegue de la inmanencia absoluta en su devenir.

En cada capítulo se escenifica un problema que pretenden resolver bajo una posición atea, por un lado, en Comte Sponville y en Onfray, todo se juega en la subjetividad, para ellos, la muerte de Dios hace presencia cuando la subjetividad se permite una nueva transformación. En ellos *acontecimiento* es la retirada de una subjetividad gobernada por Dios y apertura a una nueva subjetividad en la inmanencia (lo absoluto en Comte-Sponville y el cuerpo en Onfray). Para Žižek, existe una escenificación política del ateísmo, para él, todo se juega en lo político y la exposición del ateísmo no es sino la exposición de una Universalidad política que nos permite introducirnos desde la exclusión y la fragilidad. En Žižek *acontecimiento* es retirada de la *fantasía ideológica* que configura lo político. Es la aparición de una Universalidad que es capaz de ordenar su experiencia de manera distinta, no excluyente. Para Nancy, la escenificación ontológica del ateísmo siempre es posible gracias a una deconstrucción de Occidente y sus religiones. La *Declosión* es la apertura de Occidente desde sus propias nociones, tanto religiosas como filosóficas. *Declosión* es manifestación de una ontología de la inmanencia que tiene como carácter fundador el no-fundamento. En Nancy *acontecimiento* es vernos sorprendidos por el ateísmo siempre presente como ausentismo dentro de nuestra manera de ser. Lo que se juega en todos ellos es el *acontecimiento* como la apertura de un nuevo régimen de verdad, la irrupción de un nuevo pensamiento que haga posible de nuevo la experiencia. En ellos se vive el ateísmo como herencia y promesa de un por-venir donde la trascendencia quede devastada y reaparezca aquella herencia de un pensamiento construido en un plano de inmanencia absoluto.³

³ Herencia explícitamente de Deleuze y Derrida. Un análisis de ambos autores permitiría comprender el trenzado de los mismos bajo lo que ellos llamaron: *empirismo trascendental*.

En suma lo que se pretende vivir en cada autor es una nueva activación de la vida que sea capaz de abrirse a una nueva *experiencia*. Desde sus miradas, su propuesta verdaderamente hace espacio para el *acontecimiento*. Desde nuestra perspectiva, cada una de ellas sin privilegiar ni subsumir, son espacios de un solo acontecimiento advenido por la muerte de Dios, espacios que posibilitan la inmanencia. No vemos en ninguna de ellas un ámbito más profundo de reflexión. Aunque pareciera que la estructura de la tesis parece afrontar una continúa dialéctica de superación y subsunción. Para nosotros, cada autor y su referencia al ateísmo son propuesta interesantes para hacer posible una nueva experiencia del mundo. No sugerimos una valorización mayor de Nancy frente a Žižek ni de Žižek frente a Onfray, sino una mutua relación. Todos ellos son efectos de un mismo dispositivo insustancial y efectivo que da espacio para una nueva experiencia. Todos ellos son efectos de una máquina deconstructiva que hace por fin de nuevo volver a pensar. Hijos de un nuevo sol, un sol negro llamado ateísmo, podemos encontrarnos con la sorpresa de que hoy más que nunca es posible de nuevo la reflexión. Hoy más que nunca nuestra salvación se encuentra en la renuncia a la salvación y al encuentro posible con la inmanencia absoluta del vivir. Aunque el cielo parezca ingrato y el desierto poco prometedor. Neguémonos a ser el fin, aunque los medios falten.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio, “*La inmanencia absoluta*”, en *Ensayos sobre biopolítica* [trad. Gabriel Gorgi], Paidós, Argentina, 2007.

AGAMBEN, Giorgio, *El tiempo que resta* [trad. Antonio Piñero], Trotta, Barcelona, 2006.

AGAMBEN, Giorgio, *Lo Abierto* [trad. Flavia Costa], Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.

ARTAUD, Antonin, *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas* [trad. de Adolfo Vargas], Calden, Buenos Aires, 1975.

BADIOU, Alan, *Breve tratado de ontología transitoria*, [traducción del francés de Tomás Fernández y Beatriz Euguibiar], Gedisa, Barcelona, 2002

BADIOU, Alan, *Manifiesto por la filosofía* [trad. Victoriano Alcantud], Nueva Visión, Buenos Aires, 1990

BADIOU, Alan, *San Pablo: La fundación del Universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999.

BATAILLE, Georges, *La experiencia interior* [trad. Fernando Savater], Taurus, España, 1981.

BATAILLE, Georges, *El culpable* [trad. Fernando Savater], Taurus, España, 1984.

BATAILLE, Georges, *Sobre Nietzsche* [trad. Fernando Savater], Taurus, España, 1984.

BATAILLE, Georges, *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la comunicación de la Summa Ateológica*, [selección, traducción y epílogo de Ignacio Díaz de la Serna], Taurus, México, 2001.

BAUDELAIRE, Charles, *Mi corazón al desnudo* [trad. de Nidya Lamarque], Aguilar, México, 1961.

BENNINTONG, Geoffrey y Derrida, Jacques, *Jacques Derrida* [trad. de Ma. Luisa Rodríguez], Catedra, Madrid, 1994.

CIORAN, Emile, *El ocaso del pensamiento* [trad. de Joaquín Garrigós], 3ª edición, Tusquets, Barcelona, 2000.

CIORAN, Emile, *En las cimas de la desesperación* [trad. Rafael Panizo], Tusquets, Barcelona, 1999.

CRAGNOLINI, Mónica (Comp.), *Por amor a Derrida*, La cebra, Buenos Aires, 2008.

CRAGNOLINI, Mónica, *Derrida pensador del resto*, La cebra, Buenos Aires, 2008.

COMTE-SPONVILLE, André, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios* [trad. de Jordi Terré], Paidós, Barcelona, 2006.

COMTE-SPONVILLE, André, *El mito de Ícaro. Tratado de la desesperanza y de la felicidad* [trad. de Luis arenas], Machado Libros, Madrid, 2001.

COMTE-SPONVILLE, André, *Invitación a la filosofía* [trad. de Vicente Gómez], Paidós, Barcelona, 2002.

COMTE-SPONVILLE, André, *La felicidad desesperadamente*, Paidós, Barcelona, 2001.

DELEUZE, Gilles, *Diferencia y Repetición* [trad. Maria Silvia Delpy], Amorrortou, Buenos Aires, 2006.

DELEUZE, Gilles, *Foucault* [trad. de José Vasquéz], Paidós, Barcelona, 1987.

DELEUZE, Gilles, *La Isla Desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, Pre-Textos, Valencia, 2005.

DELEUZE, Gilles, *Lógica del Sentido* [trad. Miguel Morey], Paidós, Barcelona, 1989.

DELEUZE, Gilles, *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1999.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía* [trad. de Carmen Artal], 7ª edición, Anagrama, Barcelona, 2002.

DELEUZE, Gilles, *Pericles y Verdi. La filosofía de Francois Chatelet* [trad. de José Vasquéz], Pre-Textos, Valencia, 1989.

DERRIDA, Jacques, *De la Gramatología* [trad. de Oscar del Baro], Siglo XXI, México, 2004.

DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia* [trad. de Patricio Peñalver], Anthropos, España, 2002.

DERRIDA, Jacques, *El siglo y el perdón* [trad. Mirta Segoviano], Ediciones la Flor, Buenos Aires, 2003

DERRIDA, Jacques, *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2000.

DERRIDA, Jacques, *La voz y el fenómeno* [trad. de Patricio Peñalver], Pre-Textos, Valencia, 2000.

FERRARIS Maurizio, *Introducción a Derrida* [trad. de Luciano Padilla], Amorrortou, Buenos Aires, 2006.

FOUCAULT Michel, *La hermenéutica del sujeto* [trad. de Horacio Pons], F. C. E., México, 2006.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura*, FCE, México, 2002.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 1. Voluntad de saber* [trad. de Ulises Guíñazu], Siglo XXI, México, 1977.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres* [trad. de Martí Soler], Siglo XXI, México, 2005.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí* [trad. de Tomas Segovia], Siglo XXI, México, 2007.

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas* [trad. de Elsa Cecilia Frost], 13ª edición, Siglo XXI, México, 2001.

FOUCAULT, Michel, *Sobre la Ilustración* [trad. de Antonio Campillo, Javier de la Higuera y Eduardo Bello], Tecnos, Madrid, 2003.

GAUCHET, Marcel, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [trad. Esteban Molina], Trotta, Madrid, 2005.

GIRARD, René, *El chivo expiatorio* [trad. Joaquín Jordá], Anagrama, Barcelona, 1986.

GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado* [trad. Joaquín Jordá], Anagrama, Barcelona, 1986.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2002.

HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, FCE, México, 1994.

HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000.

HABERMAS/RATZINGER, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* [trad. Pablo Largo/Isabel Blanco], F.C.E., México, 2008

JAEGER, Werner, *El cristianismo primitivo y la Paideia griega* [Trad. Elsa Frost], F. C. E., México, 2001

JAEGER, Werner, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica, España, 1990.

GROSS, Federico, *Michel Foucault* [trad. de Irene Agoff], Amorrortu, Buenos Aires, 2007.

KANT Immanuel, *Crítica de la razón pura* [trad. Pedro Ribas], Alfaguara, Madrid, 2002.

KANT Immanuel *Filosofía de la Historia* [trad. de Eugenio Imaz], F. C. E., México, 2002.

KIERKEGAARD, Sören, *Temor y Temblor*, Fontarama, México, 2001.

La Biblia, Sociedades Biblicas Unidas, México, 1993.

LAERCIO, Diógenes, *Vida de los filósofos ilustres* [traducción, introducción y notas de Carlos García Gual], Alianza Editorial, Madrid, 2007.

LANCEROS Patxi, *Los Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1994.

LYOTARD, Jean Francois, *La confesión de Agustín*, Losada, Barcelona, 2002.

MARCHAT, Oliver, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* [tr. Marta Delfina Álvarez], F.C.E., Buenos Aires, 2009.

NANCY, Jean Luc, *Corpus*, Libros Arena, Madrid, 2008.

NANCY, Jean-Luc, *El olvido de la filosofía* [trad. Pablo Perera], Arena Libros, Madrid, 2003.

NANCY, Jean-Luc, *El ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, 2005.

NANCY, Jean-Luc, *La comunidad enfrentada* [trad. J.M. Garrido], La Cebra, Buenos Aires, 2007.

NANCY, Jean-Luc *La comunidad inoperante* [trad. José Manuel Garrido], Lom, Santiago, 2000

NANCY, Jean-Luc, *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós, Barcelona, 2008.

NANCY, Jean-Luc, *La mirada del retrato* [trad. Irene Agoff], Amorrortu, Argentina, 2006.

NANCY, Jean-Luc *La Declosión (deconstrucción del cristianismo I)* [trad. Guadalupe Lucero], La Cebra, Buenos Aires, 2008.

NANCY, Jean-Luc, *Tumba de sueño* [trad. de Horacio Pons], Amorrortou, Buenos Aires, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia* [trad. de Andrés Sánchez Pascual], Alianza, Madrid, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral* [trad. Andrés Sánchez Pascual], Alianza, Madrid, 1998.

NISA, Gregorio de, *La virginidad*, Ciudad Nueva, Madrid, 1985.

ONFRAY Michel, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista* [trad. de Luis Freire], Anagrama, Barcelona, 2008.

ONFRAY Michel, *Tratado de Ateología* [Trad. de Luz Freire], Anagrama, Barcelona, 2006.

ONFRAY, Michel, *Cinismos, Tratado de los filósofos llamados “perros”*, Paidós-Argentina, 2002.

ONFRAY, Michel, *Contrahistoria de la filosofía II. El cristianismo hedonista* [Trad. Marco Aurelio Galmarini], Anagrama, Barcelona, 2007.

- ONFRAY, Michel, *Contre-histoire de la philosophie 3. Les libertins baroque*, livre de Poche, Paris, 2009.
- ONFRAY, Michel, *Contre-histoire de la philosophie 4. Les ultras des Lumières*, Grasset, París, 2007.
- ONFRAY, Michel, *El deseo de ser un Volcán. Diario hedonista* [trad. de Silvia Kot], Libros Perfil, Buenos Aires, 1999.
- ONFRAY, Michel, *L'invention du plaisir: fragments cyrénaïques*, Livre de Poche, París, 2002.
- ONFRAY, Michel, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular* [trad. Antonio García Castro], Gedisa, Barcelona 2008.
- ONFRAY, Michel, *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular* [trad. Antonio García Castro], Gedisa, Barcelona 2008.
- ONFRAY, Michel, *La sculpture de soi: la morale esthétique*, Livre de Poche, París, 1996.
- ONFRAY, Michel, *Las Sabidurías de la Antigüedad: Contrahistoria de la Filosofía I*; Barcelona, Anagrama, 2007.
- ONFRAY, Michel, *Teoría del cuerpo enamorado* [trad. de Ximo Brotons], Pre-textos, Valencia, 2002.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas: Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*, Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2002.
- SAN AGUSTÍN, *De civitas Dei*, B.A. C., Madrid, 2000. XIII, 10.
- SAN AGUSTÍN, *Obras (Volumen XII)*, 'Del bien del matrimonio', B. A. C., Madrid, 2000.
- SIGG, Pablo (ed.), *Georges Bataille: Meditaciones Nietzscheanas*, UAM, UNAM, FONCA, México, 2001.
- SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica* [trad. Miguel Ángel Vera], Siruela, Madrid, 2003.

- SLOTTERDIJK, Peter, *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía* [trad. Horacio Pons], Amorrortu, Buenos Aires, 2007
- SLOTTERDIJK, Peter, *Extrañamiento del mundo* [trad. Eduardo Gil Bera], Pre-Textos, Valencia 2008.
- SLOTTERDIJK, Peter, *Esferas II. Globos* [trad. Isidoro Reguera], Siruela, Madrid, 2003.
- SLOTTERDIJK, Peter, *Esferas III. Espumas* [trad. Isidoro Reguera], Siruela, Madrid, 2003.
- SLOTTERDIJK, Peter, *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
- VATTIMO, Gianni , *Crear que se cree*, Paidós, Barcelona, 2005.
- VATTIMO, Gianni (ed.), *El futuro de la religión*, Paidós, Barcelona, 1998.
- VATTIMO, ONFRAY (ED.), *¿Ateos o creyentes? Conversaciones sobre filosofía, ética, política y ciencia* [trad. Carlo Gentile], Paidós, Barcelona, 2009.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1973.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Síntesis, Madrid, 2005.
- ŽIŽEK, Slavoj, *El frágil absoluto o ¿por qué vale la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
- ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001
- ŽIŽEK, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología* [trad. Isabel Vericat], Siglo XXI, México, 2008.
- ŽIŽEK, Slavoj, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Las metastasis del Goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Paidós, Buenos Aires, 2003,

ŽIŽEK, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-textos, Valencia, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Barcelona, 2009.

ŽIŽEK, Slavoj, *Visión de paralaje* [trad. Marcos Mayer], FCE, Buenos Aires, 2003.

ZOURABICHVILI, Francois, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento* [trad. de Irene Agoff], Amorrortou, Buenos Aires, 2004.

Páginas de Internet

<http://www.ub.edu/astrolabio/Articulos2/Brotons.Onfray.pdf>

<http://lacan.com/bibliographyzi.htm>

<http://www.nancytropias.es/>

<http://comte-sponville.monsite.orange.fr/>

<http://pagesperso-orange.fr/michel.onfray/accueilonfray.htm>

<http://ateosteistas.com/biblioteca/?p=292>

<http://www.petersloterdijk.net/>

http://www.taichichuaneskola.com/pdf/la_religion_anonima_del_ateismo.pdf

<http://zizek.weebly.com/>