



En el nombre o cómo callarlo*


In the name or how to avoid speaking of it

Jean-Luc Marion 
Académie française, Paris, Francia.

Traducción del francés al español

Jorge Roggero  
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Revisión del griego y del latín

José Miguel de Toro  
Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

Enviado: 25/05/2023

Evaluated: 30/05/2022

Aceptado: 04/07/2023

Editor: Francisco Novoa Rojas

Resumen**

En este texto Jean-Luc Marion ofrece una lectura crítica de la interpretación derridiana de Dionisio, aclarando su propia posición respecto de la teología mística. A partir de un análisis de cada una de las cuatro objeciones presentadas por Derrida, Marion presenta la tercera vía, la vía de la de-nominación; analiza el estatus de la alabanza y de la plegaria; distingue la mística de la metafísica de la presencia y de la ontoteología; y delinea los rasgos del fenómeno de la revelación.

Palabras clave: metafísica de la presencia, teología mística, Jacques Derrida, de-nominación.

Abstract

In this text Jean-Luc Marion offers a critical reading of Derrida's interpretation of Denys, clarifying his own position regarding mystical theology. Starting from an analysis of each one

* Jean-Luc Marion, capítulo VI "Au nom ou comment le taire", de la obra DE SURCROIT, © Humensis/ Presses Universitaires de France, 2001.

** En la versión original del texto, antes citado, no existe el resumen y las palabras claves en español e inglés. Se han elaborado por el traductor por exigencia de la Revista de Filosofía UCSC.

- Excepcionalmente, en las traducciones se mantiene el formato de citación original y no el que utiliza la Revista de Filosofía UCSC.

of the four objections presented by Derrida, Marion presents the third way, the way of de-nomination; he analyzes the status of praise and prayer; he distinguishes mysticism from the metaphysics of presence and from ontotheology; and outlines the features of the phenomenon of revelation.

Keywords: metaphysics of presence, mystical theology, Jacques Derrida, de-nomination

1. "Metafísica de la presencia" y "teología negativa"

Podría sorprender que las cuestiones de la "metafísica de la presencia" y de la "teología negativa", que aparentemente dependen de regiones tan diferentes, hoy terminen encontrándose o superponiéndose en buena medida.

Sin duda tienen en común un defecto característico: no tener una definición precisa, ni tampoco una legitimidad histórica clara. Así, según tenemos entendido, Heidegger nunca usa el sintagma "metafísica de la presencia"; lo cual es por demás notable si tenemos en cuenta que no cesa de cuestionar radicalmente la constitución de la metafísica como la esencia de la presencia (la οὐσία de la παρουσία). Y, entendemos que Derrida mismo nunca expone unívocamente lo que podemos y debemos entender con esta expresión.¹ Se sigue pues que ciertas cuestiones primordiales están pendientes: ¿la metafísica se identifica siempre como y por la presencia? ¿O puede también recubrir la ausencia? ¿La "presencia" equivale a la onto-teo-logía? ¿Va más allá de ella o, incluso, admite una definición? Ciertamente la indeterminación de la "metafísica de la presencia" la caracteriza quizás esencialmente (como esencialmente sin esencia), incluso la refuerza. Esto es evidente, especialmente en los usos populares y polémicos de la deconstrucción, y esta indeterminación implica quizás también una imprecisión fundamental que perjudica inevitablemente su eficacia hermenéutica. Ahora bien, encontramos que la fórmula "teología

¹ Por otra parte, la primera aparición (que sepamos, al menos) de este sintagma reenvía extrañamente a Husserl, como pensador de "...la fenomenología, metafísica de la presencia bajo la forma de la idealidad" (Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, collection Épiméthée, 1967, p. 9). Podría ser el caso que fuera la lectura crítica de Husserl hecha por Derrida desde 1953-1954 la que haya conducido a fijar esta cuestión ("La fenomenología ya no sería del todo dueña de su casa. La ontología ya estaría en su lugar". Derrida, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990, p. 117). Pero ¿va de suyo que uno pueda fiarse legítimamente de este "[...] discurso metafísico de la fenomenología" (Derrida, Jacques, "La différence" en Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 21).

negativa” sufre también de una indeterminación semejante. En primer lugar, porque, como reconoce A. Solignac: “A decir verdad, Dionisio no emplea más que una vez la fórmula ‘teología negativa’, en el título del capítulo 3 de la *Teología mística*”.² Se podría decir más: en primer lugar porque este único testimonio solo aparece en un título de un capítulo y proviene entonces quizás del escoliasta; en segundo lugar y sobre todo, precisamente porque no se trata aquí de definir *una* o *la* teología negativa, sino de saber “cuáles son *las* teologías [las palabras sobre Dios] afirmativas y cuáles [son] las negativas [τίνες αἱ καταφατικαὶ θεολογίαι, τίνες αἱ ἀποφατικαί/]”. Es necesario, por supuesto, reponer aquí el plural, así como el antiguo sentido del sustantivo, de manera que no rompa el paralelismo con las “teologías afirmativas”. Principalmente, es necesario comprender que el término *teología* designa siempre para Dionisio las expresiones utilizadas por las Escrituras para decir (o no decir) a Dios, lejanas a los conceptos de la metafísica.³ Así, dado que incluso un gran estudioso prefiere mantener una aproximación en lugar de romper enteramente con el tema supuestamente incuestionable de la singular “teología negativa”, no nos sorprende que ciertos comentaristas se obstinen en invocar esta fórmula en autores que, según nuestro conocimiento, la ignoraban absolutamente. Pues, no empleaban la fórmula “teología negativa” ni los Padres alejandrinos, ni los capadocios, ni Ireneo o Agustín, ni Bernardo, ni Buenaventura o Tomás de Aquino; quienes, sin embargo, sí recurrían a negaciones para nombrar a Dios y hacían teoría de esta apófasis. Al punto que podemos suponer razonablemente que esta fórmula es muy moderna.⁴ Así también, en adelante, si acaso tenemos que emplearlos, no consideramos los sintagmas “metafísica de la presencia” y

² Solignac, Aimé, *Dictionnaire de spiritualité*, t. 5, Paris, Beauchesne, 1990-1991, col. 513. Se trata de *TM* III, *PG* 1032 d. Jacques Derrida parece advertir esta dificultad cuando dice “ [...] lo que llamamos, a veces abusivamente, la ‘teología negativa’...”. Derrida, Jacques, *Psyché*, Paris, Galilée, 1987, p. 535.

³ Roques, René, *L’univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1954, p. 210 ss.

⁴ Destacamos que, cuando F. Bourgoïn fija la definición moderna de la teología “[...] debemos señalar que hay tres tipos de teología, la positiva, la escolástica y la mística. La positiva tiene por objeto la interpretación de las Santas Escrituras [...] La escolástica aclara las verdades de fe por método y combina cierto razonamiento humano; y la mística aplica estas verdades y se sirve de ellas para elevar el alma a Dios” (“Préface” (de 1644) a las *Œuvres complètes du cardinal de Bérulle*, Paris, J.P. Migne ed., 1856, p. 83), aún ignora completamente la “teología negativa” o la incluye en la teología mística. Sobre el destino complejo de este término cfr. Certeau, Michel de, “‘Mystique’ au XVII^e siècle. Le problème du langage ‘mystique’” en *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. Henri de Lubac*, t. 2, Paris, Aubier, 1964, p. 267 ss. (quien subraya que Dionisio aparece como el místico por excelencia). Hacemos nuestras las prudentes reservas de M. Sales “La théologie négative, méthode ou métaphysique”, *Axes*, III/2 (1970).

“teología negativa” más que como imprecisiones conceptuales a superar o como problemas en espera de respuesta; nunca como puntos de apoyo firmes.

No obstante, más allá de sus aporías paralelas, estas dos cuestiones mantienen una relación bastante más íntima. Jacques Derrida mismo ha reconocido que ellas se entrecruzan en el centro de su trabajo desde la conferencia decisiva de 1968: “La *différance*”: “Y sin embargo, lo que se señala así de la *différance* no es teológico, ni siquiera del orden más negativo de la teología negativa, que siempre se ha ocupado de librar, como es sabido, una supra-esencialidad más allá de las categorías finitas de la esencia y de la existencia, es decir, de la presencia, y siempre de recordar que si a Dios le es negado el predicado de existencia, es para reconocerle un modo de ser superior, inconcebible, inefable”.⁵ Se trata, destaquémoslo, de una denegación. Esta denegación en París precede veinte años a otra denegación, hecha en Jerusalén, en la conferencia: “Cómo no hablar. Denegaciones”.⁶ Esta persistente denegación se articula indisolublemente, aunque sin perder prioridad, en tres momentos: 1) en primer lugar, una denegación explícita: aquella por la cual, según Derrida, la “teología negativa” dice no decir nada positivamente sobre Dios; 2) en segundo lugar, una denegación implícita, por la cual, según Derrida, la “teología negativa” pretende no hacer eso que sin embargo hace siempre: decir aún algo, predicar *τὸ κατὰ τίνος* de Dios, y por lo tanto, reinscribirlo en la “metafísica de la presencia”; 3) finalmente y sobre todo, una denegación explícita hecha por Derrida por la cual niega que él mismo, con la *différance*, repita el intento

⁵ Conferencia pronunciada ante la Sociedad Francesa de Filosofía en 1968 y publicada en *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 6. Hemos discutido esta denegación en *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 318. Igualmente podemos llevar más lejos esta preocupación: “Al enfrentarse con problemas que habían sido ya tanto los de la teología negativa como los del bergsonismo, [Levinas] no se arroga el derecho de hablar como ellos en un lenguaje resignado a su propia decadencia. La teología negativa se pronunciaba en una palabra que se sabía caída, finita, inferior al logos como entendimiento de Dios” (“L'écriture et la différence”, originalmente publicado en 1964 en la *Revue de métaphysique et de morale* y luego en Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 170). Curiosamente, Emmanuel Lévinas recurre a una denegación similar en su descripción del infinito: “Todas las negaciones que intervienen en la descripción de esta ‘relación con lo infinito’ no se limitan a sentido formal y lógico de la negación, ¡y no constituyen una teología negativa!” (*Le temps et l'autre*, conferencias de 1946-1947, editadas en 1979, nota de 1979, Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris. Fata Morgana, 1979, p. 91).

⁶ Derrida, Jacques, “Cómo no hablar. Denegaciones”, publicado en *Psyqué* en 1987 (cfr. también Derrida, Jacques, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993). Como en *Psyché* se hacen generosas referencias a nuestros trabajos (en particular a *L'idole et la distance* y *Dieu sans l'être*), las páginas que siguen pueden ser leídas como una respuesta o, más bien, como un momento complementario en una discusión ya anterior y, por lo menos para nosotros, más que fructífera. Respecto de las observaciones que, en *Donner le temps I: la fausse monnaie*, Derrida dirige a nuestro estudio *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, remitimos a la respuesta aportada en Marion, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, liv. II.

y las fallas de la "teología negativa". Esta última denegación (la *différance* no repite la "teología negativa", pues solo ella deconstruye sin concesiones a la "metafísica de la presencia") rige evidentemente a las otras dos: para que la *différance* difiera de la "teología negativa", hay que mostrar que esta última permanece siempre sometida al privilegio de la presencia. La crítica de Derrida a la pretendida "teología negativa" no concierne pues solamente a este método particular del discurso, sino ante todo al imperio de la *différance* sobre la deconstrucción de la presencia. Para Derrida, no se trata aquí, como en sus otras lecturas de momentos determinantes de la historia de la metafísica, de deconstruir figuras de la presencia –que se confiesan y se reivindican como tales–, sino de deconstruir un intento ya explícito de denegación de la presencia, por tanto, una cuasi-deconstrucción. Más aún –y este es el punto decisivo–, esta cuasi-deconstrucción no puede decirse que anticipe, sin saberlo, la deconstrucción ya que, por el contrario, ella pretende alcanzar *in fine* aquello que ella deconstruye: reivindica ponernos en presencia de Dios en la medida misma en la que niega toda presencia. La "teología negativa" no ofrece a la deconstrucción nuevo material o una anticipación inconsciente, sino su primera versión seria, quizás la única posible. En definitiva, para la deconstrucción, en la "teología negativa" no se juega en primer lugar la "teología negativa", sino la deconstrucción misma, su originalidad y su preminencia final. Estratégicamente, a la deconstrucción le importa deconstruir tan radicalmente como sea posible la doble reivindicación de la "teología negativa": deconstruir a Dios y, sin embargo, alcanzarlo. Si no logra este objetivo, la deconstrucción según la *différance* se somete, en primer lugar, a una competencia (se podría deconstruir la presencia sin ella) y, en segundo lugar, a una marginalización (la deconstrucción no prohibiría el acceso a Dios, fuera de la presencia y sin ser). Por lo tanto, cuando la deconstrucción se enfrenta a lo que ella aún designa, junto con la tradición, bajo el título impreciso de "teología negativa", la ataca defensivamente.

El argumento esgrimido por Derrida no tiene, pues, nada en común con el reproche – que frecuentemente se le hace a la "teología negativa"– de conducir, de hecho, al ateísmo más radical, bajo pretexto de "honrar con el silencio".⁷ Por el contrario, se trata aquí de

⁷ Sólo recientemente, Claude Bruaire: "Hay que tomar nota de la teología negativa, darle su estatuto exacto, lejos de los sentimientos fideístas que recubren con una capa sensible los residuos religiosos, el absoluto inalterable, signo de la *Nada*: la teología negativa es negación de toda teología. Su verdad es el ateísmo" (Bruaire, Claude, *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 21). Lo que encuentra un eco sorprendente en Derrida: "Si la apófasis inclina casi al ateísmo" (Derrida, Jacques, *Sauf le nom*,

estigmatizar su persistencia en afirmar el sujeto de Dios (en particular, su existencia), al negarlo; por tanto, de no lograr pensar a Dios por fuera de la presencia, ni liberarse ella misma de la "metafísica de la presencia". Este argumento fundamental y único se organiza en diversas objeciones, que distinguiremos para aclarar el debate. Ni judía, ni musulmana, ni budista, sino solamente cristiana e incluso tardíamente asignada a la hermenéutica conceptual exclusivamente del Nuevo Testamento,⁸ la "teología negativa" podría asimilarse a una "filosofía cristiana", incluso a la onto-teo-logía en lo que tiene de "griega"⁹ (objeción 1). Incluso, ella se inscribiría siempre en el horizonte del ser (objeción 2). Efectivamente –y esta es la objeción que parece poder justificar la increíble brutalidad de las dos primeras–, ella terminaría finalmente siempre en una casi-afirmación: ella "[...] recuerda frecuentemente a la sentencia, el veredicto, la decisión, el *statement*"; pues "[...] la apófisis siempre ha representado una hipérbole paradójica" y la negación "[...] omnipresente, pero nunca sola", como el adverbio "sin" "[...] transmuta su negatividad en afirmación";¹⁰ es decir, ella no niega la esencia, el ser o la verdad de Dios, sino que las deniega para restablecerlas mejor, algo cercano a una hipérbole (objeción 3). Como se puede responder que, evidentemente, la teología mística no apunta a restablecer *in fine* lo que ha negado, sino a pasar, por la vía de la eminencia, de la predicación (negativa y/o afirmativa) a una palabra decididamente no predicativa, a saber, la plegaria de alabanza (ὕμνεϊν), cabe descalificar esta última como una

Paris, Galilée, 1993, p. 18). Contrariamente a esta asimilación brutal, cfr. Henri de Lubac, *De la connaissance de Dieu*, Paris, Éditions du témoignage chrétien, 1945, chap. V.

⁸ Derrida, Jacques, *Sauf le nom*, op. cit., p. 69-70 (que depende aquí como en otros pasajes de Mortley, Raoul, *From Word to Silence*, t. 2, Bonn, Hanstein, 1986, p. 57, obra a la vez erudita y profundamente extraña a lo que pretende abordar, tanto por sus prejuicios como por sus omisiones).

⁹ Derrida, Jacques, *Sauf le nom*, op. cit., pp. 39, 41, 69-70, 79, 84 ; y Derrida, Jacques, *Psyché*, op. cit., pp. 564 y 573.

¹⁰ Derrida, *Sauf le nom*, op. cit., respectivamente, pp. 16, 70, 81 (cfr., en particular, sobre "ente" y "verdad", pp. 72, 80 y 82) y Derrida, Jacques, *Psyché*, op. cit., p. 542, n. 2 y 3 (cfr. pp. 540-541). Esta aserción remite también a R. Mortley, que extrañamente la atribuye elogiosamente a Proclo (supuestamente el único verdadero teórico de la *via negativa*), para inmediatamente reprocharles a Gregorio de Nisa y a Dionisio: "Esta maniobra se parece [?] a la positiva *via negativa* [?] por Proclo [?], en que la negación es implicada solo [?] para permitir una declaración positiva de la trascendencia". Mortley, Raoul, *From Word to Silence*, t. 2, op. cit., p. 229. Este argumento se encuentra reproducido por el mismo autor con aún menos precaución en "What is negative theology?" (en Mortley, R. y Dockerill, D. (eds.), *Prudentia*, Supplementary, 1991). Es también asumido como evidente por H. Coward y M. C. Taylor en sus respectivas contribuciones al volumen colectivo Coward, Harold y Foshay, Toby (eds.), *Derrida and negative theology*, New York, SUNY Press, 1992, pp. 176 ss., 188, 200, etc.; igualmente, F. Kermode, "Endings, continued", en Budick, Sanford y Iser, Wolfgang (eds.), *Languages of the Unsayable: the Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, New York, Columbia University Press, 1987, p. 89, en particular, p. 75 ss.

predicación disfrazada (alabamos siempre a título de..., en tanto que..., por lo tanto, nombrando) oponiéndola a la plegaria pura y simple (εὐχνη)¹¹ (objección 4).

La violencia de estas objeciones, que discutiremos extendidamente, podría conducir a subestimarlas y a descartarlas. No cederemos a esta tentación por dos motivos fundamentales. En primer lugar, porque al menos una de ellas (objección 3) obliga a la teología cristiana a una interrogación seria: efectivamente ¿en qué medida la negación no trabaja solo para restablecer en la *via eminentiae* lo que la apófasis aparentemente ha recusado? Particularmente, la eminencia divina ¿no tiene por función proteger, validar y mantener la atribución real del ser, de la esencia, del pensamiento, etc. a Dios, es decir, de todos los conceptos fundadores de la metafísica; al precio de un pasaje hiperbólico (por el ὑπέρ y sus substitutos)? En segundo lugar, y de modo más general, porque todas estas objeciones ponen en cuestión la posibilidad, para la teología, de exceptuarse de las condiciones metafísicas del discurso; es decir, la teología cristiana, en tanto teología provocada por una Revelación ¿puede sustraerse –en principio, o siempre en sus realizaciones reales– a la metafísica de la presencia, o en última instancia se reduce a ella? Lo que equivale a preguntar ¿está sujeta a deconstrucción o no?

2. La tercera vía: de-nominar

La respuesta a semejante pregunta, incluso como esbozo, ofrece tal dificultad que debemos proceder paso a paso. Empezaremos por confrontar estas objeciones con el *corpus* –sin duda ejemplar para este debate– que constituyen los dos tratados *De los nombres divinos* y de *La teología mística*, tradicionalmente atribuidos a Dionisio el Areopagita.¹²

¹¹ Derrida, Jacques, *Psyché*, op. cit., p. 572 ss., n. 1.

¹² Nos ahorraremos el título inútil de “pseudo” que la crítica moderna se obstina en imponerle, como si hubiera que denunciar una superstición en el título de “Areopagita” (el ejemplo clásico es el de Maurice de Gandillac denunciando severamente el “mito dionisiano” en la introducción a su traducción de las *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Aubier, 1943¹, 1980²). Se trata, evidentemente, de un nombre religioso: Dionisio no pretende *ser* el convertido por san Pablo (Hch 17, 34), sino que asume el nombre como el de un modelo o de un santo patrono, si no ¿por qué confesaría él mismo que su padre espiritual no es san Pablo, sino el “divino Hieroteo” (*Noms divins* IV, 15-17; *PG* 3, 714 a ss., y la paráfrasis de Paquimeres, 778 b ss.)? Hay cierta ingenuidad en imaginar a Dionisio y sus primeros lectores más ingenuos e ignorantes de los usos monásticos que lo que nosotros hemos devenido.

Ahora bien, un hecho se impone de entrada: no solamente (como ya hemos destacado) Dionisio no distingue una “teología negativa” en tanto tal, sino que utiliza la apófasis incluyéndola en un conjunto que comprende no dos, sino tres momentos. Por tanto, la vía negativa no se bate contra la vía afirmativa, en un duelo en el que la última en intervenir sería a la vez la vencedora y la heredera de la primera, pues tanto una como la otra deben ceder, finalmente, ante una tercera vía. Así, es “[...] a partir de la disposición de los entes en tanto que provienen de Él y que contienen ciertos iconos y similitudes de paradigmas divinos [vía afirmativa], que nos elevamos según nuestras fuerzas hacia el más allá de todos [los entes] por su vía y su posición y en la negación y la superación de todo [vía negativa], y en el Requerido de todo [tercera vía] [ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ, καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ]. Incluso más claramente: “[...] es necesario primero [καὶ] imponerlo y afirmar [καταφάσκειν] de Él todas las tesis de los entes en tanto que Requerido de todo [ὡς πάντων αἰτίᾳ]; en segundo lugar [καὶ] es necesario negar todas estas tesis radicalmente [κυριώτερον ἀποφάσκειν] en tanto que Él las sobrepasa; finalmente [καὶ] es necesario que no se imagine que las afirmaciones son contrarias a las negaciones, ya que [el Requerido] que está por encima tanto de toda negación como de toda posición [τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαιρέσειν καὶ θέσειν] y, más aún, por encima de las privaciones”. De esto se trata también en las últimas líneas del último de los tratados de Dionisio, el más formal y axiomático, la *Teología mística*: “[...] pues el Requerido perfecto y unificado de todas las cosas está por encima de toda tesis [ὑπὲρ πᾶσαν θέσειν], como está también [καὶ] por encima de toda negación [ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαιρέσειν], sobrepasa la supresión total de todas las cosas y se encuentra más allá de su totalidad – ἐπεκείνα τῶν ὄλων”.¹³ La cuestión no se debate entonces entre dos términos, la afirmación y la negación, sino entre tres, diferentes e irreductibles los unos a los otros: ἡ πάντων θέσις, ἡ πάντων ἀφαιρέσις, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαιρέσειν καὶ θέσειν.¹⁴ Se puede eventualmente no comprender, incluso no tomar en serio esta tripartición, pero al menos no se puede negar que Dionisio la haya dicho y pensado así.

¹³ Respectivamente *Noms divins*, VII, 3, 869 d–872 a, *TM*, 1, 2, 1000 b, y V, 1004 b. [Nota del traductor: teniendo en cuenta que el autor se aparta de las traducciones canónicas para sostener una lectura filosófica original, optamos por traducir la versión francesa sugerida por Marion de los pasajes de Dionisio, en lugar de utilizar las traducciones existentes del griego al español].

¹⁴ *Noms divins*, II, 4, 641 a.

Sobre esta triplicidad, incluso autores que se apartan sensiblemente de Dionisio manifiestan un acuerdo indiscutible. Tomás de Aquino comienza, ciertamente, por los nombres atribuidos *negativos*, para reconocer una preminencia a los nombres llamados *absolutos* y *afirmativos* de Dios, en contra del procedimiento dionisiano; pero la afirmación cede finalmente también ante la eminencia, porque Dios se deja nombrar como la causa (el Requerido) de perfecciones dichas por los nombres, pero de una causalidad que sobrepasa las significaciones de ellos “[...] secundum modum altiore[m]” o “[...] secundum eminentiore[m] modum” al punto de restablecer (o más bien profundizar en) el inconocimiento.¹⁵ Más significativa aún es la posición final de Nicolás de Cusa. Ciertamente, él ofrece uno de los raros ejemplos medievales del uso explícito de la *theologia negativa*, al punto de utilizarla en el título del último capítulo de la *Docta Ignorantia*. No obstante, no extrae de ella la apófasis pura y simple, sino más bien la infinitud: “Y no se encuentra ninguna otra cosa en Dios según la teología de la negación [*secundum theologiam negationis*] que la infinitud”; esta infinitud misma no deviene afirmación por medio de la negación, sino que alcanza y determina la verdad divina como la experiencia de la incomprendibilidad: “[...] praecisionem veritatis in tenebris nostrae ignorantiae incomprehensibiliter lucere: en las tinieblas de nuestra ignorancia [negación], brilla incomprendiblemente la verdad definida del modo más aproximado [eminencia]”. Ya no se trata aquí de una apófasis hipostasiada, sino más bien de una tercera posición, el único objetivo desde el comienzo. “Y esta es la docta ignorancia que buscamos”.¹⁶ El camino se encuentra entonces despejado por el pensamiento de la incomprendibilidad como tal (libro II), que abre a una teología dogmática completa (libro III). El lugar cristiano de la teología negativa no genera ninguna duda: se sitúa en la triplicidad de las vías, que domina la eminencia, la causa y la incomprendibilidad de Dios. En adelante, la cuestión será la de mensurar en qué el restablecimiento de una triplicidad en el lugar de una dualidad modifica el estatuto de cada uno de los términos y, en particular, el alcance de la vía negativa. Dicho de otro modo ¿qué ventaja obtiene la deconstrucción de la pretendida “teología negativa” de su ignorancia (o rechazo) de la triplicidad de vías? Es decir ¿de qué le sirve a Derrida negar la tercera vía y limitarse a una oposición frontal de la afirmación con la negación?

¹⁵ *Suma theologiae*, I a, q. 13, a. 2 c. y 3 c.

¹⁶ *De docta ignorantia*, I, cap. XXVI, en *Philosophisch-theologische Schriften*, t. III, ed. L. Gabriel, Viena, Herder, 1964, pp. 292-297.

La respuesta se deduce al releer simplemente la objeción 3: esta consiste enteramente en sospechar que la negación, supuestamente aislada y final, restablece implícita y subrepticamente una afirmación de contrabando: “[...] la apófasis siempre ha representado una suerte de hipérbole paradójica”, “[...] transmuta en afirmación [...] su negatividad”, “recuerda frecuentemente [...] a la sentencia, el veredicto, la decisión, el *statement*”. La hermenéutica de la sospecha se arriesga siempre a la arbitrariedad y, por lo tanto, solo debe intervenir en última instancia, cuando ninguna otra interpretación parece ya posible. Ahora bien, este no es precisamente el caso aquí, en el que la tercera vía, por más difícil de tematizar que permanezca en un principio, indica claramente la intención de Dionisio. No parece posible ni tampoco útil reducir las características de afirmación a la negación negándolas, porque los logros e insuficiencias de las dos primeras vías son en principio superados por una tercera. Es decir, Dionisio (y los teólogos que lo continúan o lo preceden en este camino) no tiene necesidad de sobredeterminar o de falsear la negación, ya que abre (o al menos sostiene haber abierto) una última vía, más radical, más directa también y que pretende ser la única que conduce al objetivo final. Antes de ir más lejos, destaquemos que este pasaje al léxico del alpinismo, por más extraño que sea, indica al menos que intentamos desarticular aquí los términos binarios de la metafísica (de hecho, aristotélicos) del juicio y de la verdad: la tercera vía se despliega más allá de las oposiciones entre la afirmación y la negación, la síntesis y la separación, es decir, la verdad y la falsedad. Efectivamente, en rigor, si la tesis y la negación tienen en común el decir la verdad (y descartar lo falso); la tercera vía transgrediría nada menos que los dos valores de verdad, entre los cuales opera toda la lógica de la metafísica. En consecuencia, si ya no se trata, para la tercera vía, de decir lo verdadero o lo falso, sino que se trata precisamente de evitar decirlos; tampoco se puede sostener que todavía pretenda afirmar un predicado de un sujeto, y menos aún bajo la absurda simulación de una negación, ni que tenga algún interés en ella. La tercera vía no disimula una afirmación bajo una negación, porque ella intenta precisamente superar la dualidad, como aquella de los dos valores de verdad en la que se define la metafísica. Por otra parte, Dionisio pensó explícitamente la relación entre afirmación y negación, según una jerarquía sin ambigüedad. Por un lado, la negación prevalece sobre la afirmación: “Las negaciones son verdades respecto de las cosas divinas, las afirmaciones no son adecuadas”.¹⁷

¹⁷ *Hiérarchie céleste*, II; 3, 141 b. Cfr. *Noms divins*, VII, 3, 872 b, y XIII, 3, 981 b, y *Théologie mystique*, I, 2, 1000 b.

Efectivamente, la afirmación puede provocar el sentimiento de que se alcanza la esencia inalcanzable de Dios, mientras que la negación, no solo nunca lo pretende, sino que es válida incluso negando las determinaciones más alejadas de lo divino. Por otro lado, la negación misma somete su función y, principalmente, su dualidad con la afirmación, a la transgresión final; pues, como ya hemos visto, en el momento mismo de reconocer la superioridad de las negaciones sobre las afirmaciones “negándolas todas radicalmente [κυριώτερον ἀποφάσκειν]”, Dionisio apunta aún y siempre a lo que permanece “por encima de toda negación y afirmación [ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν]” y, por tanto, “muy por encima de las privaciones [ὑπὲρ τὰς στερήσεις]”.¹⁸

Los nombres más elevados (y los más teológicos, que conciernen más directamente a la formulación de la Trinidad misma) se encuentran, de este modo, recusados sin más, sin remordimientos: “ni uno, ni unidad, ni divinidad o bondad, ni espíritu en el sentido en que nosotros lo entendemos; ni filiación, ni paternidad, ni nada de lo conocido por nosotros o por algún otro ente”.¹⁹ No podemos insinuar que estas negaciones restituyen, más o menos sutilmente, afirmaciones encubiertas. Dionisio subraya explícitamente que: “[...] no se prefiere como adecuada [a Dios]” ni siquiera la bondad, aunque sea “[...] el más venerable de los nombres [τὸ τῶν ὀνομάτων σεπτότατον]”.²⁰ Así, una negación nunca es suficiente por sí sola para constituir una teología, como tampoco una afirmación. En sentido estricto, no hay nunca un nombre propio o apropiado para Dios. La multiplicidad de nombres equivale aquí al anonimato: “[...] Aquel que es alabado múltiplemente bajo múltiples nombres [τὸν πολυύμνητον καὶ πολυώνυμον], las Escrituras lo llaman inefable o anónimo [ἄρρητον καὶ ἀνώνυμον]”.²¹ Ya no se trata de nombrarlo ni, por el contrario, de no nombrarlo, sino de *de-nominarlo*. En el doble sentido que el término podría tener: 1) nombrar (“nombrar con vista a...”, nominar), pero con una negación, 2) descartar toda nominación, liberarlo y dispensarlo de ella, evitarla para Él. La de-nominación lleva en su ambigüedad la doble función de decir (afirmar negativamente) y de descartar ese decir del nombre. Se trata de una palabra que ya no dice algo de algo (ni un nombre de alguien), sino que deniega toda pertenencia a la predicación, recusa la función nominativa de los nombres y suspende el imperio de los dos

¹⁸ *Théologie mystique*, I, 2, 1000 b.

¹⁹ *Théologie mystique*, V, 1048 a.

²⁰ *Noms divins*, XIII, 3, 981 a.

²¹ *Noms divins*, VII, 1, 865 c. Cfr. también *Noms divins*, I, 6, 596 a-b entero.

valores de verdad. Dionisio señala esta nueva función pragmática del lenguaje, que refiere a Aquel que sobrepasa toda nominación asignándole el título de αἰτία: no la “causa” metafísica, sino el Requerido que requieren (αἰτέω) todos los requirentes (αἰτιατά), cuando se dirigen a Aquel de quien ellos provienen y a quien volverán. La αἰτία no tiene otra función que la de sobrepasar la afirmación y la negación: “[Como] el αἰτίον de todas las cosas, él mismo no es ninguna en tanto que trascendente supraesencialmente a todas las cosas”; “[...] la αἰτία inasible que proviene del amor total más allá de todas las cosas”.²² Importa aquí ver que la αἰτία no pretende de ninguna manera nombrar o negar un nombre de Dios, sino que rompe con toda función predicativa o designativa, para atenerse a la mención que cada creatura hace a partir de lo que ella es de Aquel que se señala allí por un pasaje al infinito: “[...] a la vez todo de él se predica [κατηγορεῖται] y [no es] nada de todo eso”.²³ La αἰτία no nombra de ninguna manera a Dios, ella lo de-nomina abandonando la función predicativa del lenguaje, para pasar a su función estrictamente pragmática: remitir los nombres y su locutor al interlocutor inalcanzable e ineludible, más allá de todo nombre y de toda denegación de nombre. Con la αἰτία, la palabra no dice más de lo que niega: actúa refiriéndose a Aquel a quien de-nomina.

Por otra parte, habría aquí que cerciorarse del alcance exacto del adverbio o sufijo - ὑπέρ. Y, antes aún: ¿equivale a la ambigüedad del “sin”, sospechada de restablecer de restablecer la afirmación? Podemos dudarlo: “El prefijo ὑπέρ tiene una fuerza negativa más que positiva: decir que Dios es ὑπερούσιος es negar que Dios es un ente de algún tipo, incluso el supremo o el ente originario”.²⁴ Al menos, cuando el *Nuevo Testamento* recurre a este sufijo ὑπέρ difícilmente podemos dudar de que lo entiende negativamente: así, cuando

²² *Noms divins*, respectivamente, I, 5, 593 c-d, y IV, 16, 713 c. Cfr. también, recapitulando cuestión de la superación de los dos valores de verdad y de la predicación por medio de la αἰτία/a, I, 6, 596 b; I, 7, 596 c; I, 8, 597 c; II, 3, 640 b-c; II, 5, 644 a; IV, 3, 697 a; IV, 7, 704 a; IV, 8, 708 a; IV, 12, 709 b; IV, 16, 713 c; V, 1, 816 b; V, 2, 816 c; V, 4, 817 d; XIII, 3, 970 c. Cfr. también nuestro análisis en *L'idole et la distance*, op. cit., p. 189 (no volveremos sobre esta traducción ni sobre la interpretación del concepto, que no han sido cuestionadas).

²³ *Noms divins*, V, 8, 824 b.

²⁴ Hart, Kevin, *The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 200. Citado por Toby Foshay, confirmando nuestra posición respecto de la objeción de Jacques Derrida. Foshay, Toby, “Introduction. Denegation and Resentment” en *Derrida and Negative Theology*, op. cit., p. 12. [Nota del traductor: el texto original de Kevin Hart tiene una puntuación distinta y dice *force* en lugar de *form*. En nuestra traducción seguimos el original pues asumimos que se trata de errores de tipeo del texto de Marion].

Pablo habla de “[...] conocer la caridad de Cristo que sobrepasa el conocimiento [ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως]”, no se trata de volver a conocer la caridad disimulada en una negación formal, sino de “[...] enraizarse y fundarse en la caridad” y en nada más que ella (*Efesios*, 3, 18-19). La relación de conocimiento respecto del ἀγάπη debe ceder a una relación de integración con él. Aun suponiendo que este u(pe/r intervenga muy frecuentemente en el *corpus* dionisiano y que cumpla allí una función decisiva, quedaría aún por probar que contradice el empleo paulino.²⁵ Por otra parte, esto no es tan evidente, ya que al menos el texto pretende literalmente lo contrario: “[...] la finalidad propuesta al discurso no es la de exponer la esencia supraesencial en tanto que supraesencial [οὐ τὴν ὑπερούσιον οὐσίαν ἢ ὑπερούσιον ἐκφάνειν] (pues es desconocida y totalmente indecible, sobrepasa la unión [con el espíritu]), sino la de alabar la procesión esencializante de la tearquía en el principio de toda esencia en dirección de todos los entes”.²⁶ El ὑπέρ no restablece ni la esencia ni el conocimiento, sino que los transgrede en vistas de una alabanza de lo que precede y hace posible toda esencia.

Como mínimo, hay al menos un teólogo de los nombres divinos que vio la objeción de la deconstrucción y que respondió a ella explícitamente: Juan Escoto Eriúgena. Nos permitimos citarlo *in extenso*: “Pues cuando cuestiono que los nombres divinos enumerados anteriormente no incluyen la partícula que dice no, dudo en anexarlas a la parte negativa de la teología. Pero si los anexo a la parte afirmativa, estoy entonces obligado a reconocer que su sentido ya no es adecuado. Pues, cuando se declara que [Dios] es supraesencial, se da a entender nada menos que una negación de la esencia. Quienquiera que declare que [Dios] es supraesencial niega explícitamente que Dios sea esencia. Y, en consecuencia, si bien la negación no se traduce en la formulación misma de los términos, sin embargo, su sentido no escapa a los entendimientos que piensan bien. Así, por tanto, creo que estoy obligado a reconocer que los nombres divinos anteriormente enumerados, que en principio no implican negación, pertenecen de modo más propio a la parte negativa de la teología que a la parte afirmativa [...] Y concluimos con este breve ejemplo: [*Dios*] es esencia, afirmación; [Dios] no es

²⁵ Cfr., por ejemplo, entre otras reminiscencias paulinas: “[...] el bien por encima [u(pe/r) de todo *lógos*, indecible para todo *lógos*” (*Noms divins*, I, 1, 588 b); o: “[...] conocer que descubrió el inconocimiento disimulado por todos los conocimientos que se encuentran en todos los entes” (*Théologie mystique*, II, 1025 b). Cfr. Máximo, *PG* 91, 664 b-c. Eckhart, *Sermon* 83, *DW*, t. 3, 1976, trad. al francés, t. 3, 1979, p. 152, según Völker, Walther, *Kontemplation und Extase bei pseudo-Dionysius Areopagita*, Weisbaden, F. Steiner, 1958, p. 142 n. 2.

²⁶ *Noms divins*, V, 1, 816 b. Cfr. también II, 4, 641 a.

esencia, negación [*abdicatio*]; [Dios] es supra-esencia [*superessentialis*], afirmación y, al mismo tiempo, negación. Si, en apariencia, esto carece de negación, por el contrario, por su sentido está cargado de negación. Pues aquel que dice que es supra-esencia [*superessentialis*], no dice lo que él es, sino lo que no es; dice efectivamente que no es esencia, sino más que la esencia”.²⁷

Es necesario concluir entonces que Dionisio (continuado por sus mejores intérpretes), primero, niega que la negación sea suficiente por sí sola para definir una teología, segundo, que ésta se oponga en una simple dualidad con la afirmación y, tercero, que la negación restablezca la afirmación al pretender invertirla. En síntesis, Dionisio siempre piensa la negación como piensa la afirmación: como uno de los dos valores de verdad, como una de las dos figuras de la predicación que hay que transgredir globalmente, en tanto discurso metafísico. Con la tercera vía, no sólo no se trata ya de decir (o de negar) algo de algo, sino de ya no decir ni desdecir: se trata de remitirse a Aquel que la nominación ya no lo alcanza, de no ya no decir el referente, sino de referir pragmáticamente el hablante al Referente inaccesible. Nuevamente, se trata únicamente de de-nominar. Podemos entonces, al menos desde el punto de vista de Dionisio, anular la objeción 3.

3. La alabanza y la plegaria

Antes de proseguir, por cierto, es posible discutir la objeción 4, a saber: que la plegaria de alabanza (ὑμνεῖν) debe recusarse como una predicación encubierta, ya que alaba siempre a título de..., por lo tanto, nombrando, mientras que una plegaria pura y simple (εὐχή) no tiene necesidad de nombrar, ni tampoco de negar un nombre. Es posible plantear al menos dos objeciones contra esta objeción.

1) En primer lugar, ésta presupone como indiscutible que alabar –es decir, atribuir un nombre a un interlocutor o incluso asignarle un nombre propio– implica necesariamente

²⁷ Escoto Eriúgena, Juan, *De Divisione Naturae*, I, 14, Pl, 122, 462 a-d, trad. al francés F. Bertin, t. 1, Paris, 1995, p. 97 (modificada). Como lo indican los términos griegos de las col. 459-460, se trata evidentemente de una discusión de los superlativos dionisianos. F. Bertin comenta acertadamente: “[...] los prefijos supra o más que no implican de ningún modo una vía de la eminencia, que reintroduciría subrepticamente la afirmación en el corazón mismo de la negación. Cuando se enuncia que Dios es Supraesencia, no se sugiere de ningún modo que Dios es una esencia situada en la cima de la jerarquía de esencias, sino más bien que Dios es vacuidad de esencia” (*ibid.*, p. 216). Recurramos también a Heidegger: “Por los mismos motivos, el más allá del Sí y el No nace del pensamiento de la teología negativa” (GA 60, p. 109).

identificarlo en su esencia y a su esencia, por tanto, someterlo a la “metafísica de la presencia”. Ahora bien, lo propio de un nombre consiste justamente en que no pertenece jamás propiamente –por y como su esencia– a aquel que lo recibe. *Jamás* el nombre propio es nombre de la esencia. Esta regla se aplica tanto más a un eventual Dios que lo que ya vale para los adjudicatarios finitos de nombres (hombre, incluso animales). No podemos desarrollar aquí esta paradoja en todas sus implicancias;²⁸ pero podemos recordar sus articulaciones. En primer lugar, el nombre de “esencia” –la esencia segunda, la “universal”– nunca viene a designar al individuo como tal, porque no puede individualizarse, salvo que se complete por la nominación indefinida de accidentes. En segundo lugar, es precisamente esta denominación por los accidentes lo que intenta realizar la lista de apellidos, sobrenombres, nombres de pila, nombres toponímicos o gentilicios, etc., que constituyen eso que aceptamos por hipótesis como *el* nombre propio: lo que es de hecho el resumen de una serie supuestamente convergente, pero en todo caso indefinida, de nombres impropios. El nombre supuestamente propio ya fue siempre utilizado para y por otro: el apellido por la familia entera, el nombre de pila (*christian name*) no solamente por todos aquellos que lo comparten en el espacio y también en el tiempo, sino principalmente por el santo (o el personaje similar) que lo inauguró. El nombre propio, por tanto, solo tiene de propio un cierto uso de ciertos nombres comunes. En tercer lugar, este uso solo logra apropiarse del nombre propio común por una referencia de hecho, y no de derecho, que lo hace funcionar más como un deíctico que como una definición. Al mismo tiempo, el nombre propio/común implica que otros distintos a mí se dirijan a mí y me designen por medio de él, me llamen bajo este nombre. El nombre que llevo (aquel por el cual me llamo, me nombro y me identifico a mí mismo) reproduce solamente y como posteriormente el nombre con el que los otros, los primeros, me llaman (aquel al que respondo, bajo el cual soy conocido y desconocido, que se me impone). La experiencia del nombre propio –recibido o dado– no conduce jamás a fijar en la presencia la esencia del individuo, sino siempre a destacar que este último no coincide por principio con su esencia, o que su presencia excede su esencia, es decir, que su presencia permanece anónima en la medida misma en la que el nombre se hace más presente. Así, suponiendo que la alabanza atribuye un nombre a un eventual Dios, se debería concluir que no lo nombra propiamente, ni en esencia ni en presencia, sino que indica su ausencia, su

²⁸ Como lo hemos hecho recientemente en Marion, Jean-Luc, *Étant donné...*, op. cit., V, §§ 28-29, pp. 400 ss.

anonimato y su retirada: exactamente como todo nombre oculta al individuo que señala, sin mostrarlo jamás. En este sentido, la alabanza en teología mística no haría más que reproducir en los nombres divinos una aporía ya inevitable en los nombres propios del mundo finito.

2) En segundo lugar, la objeción presupone que la alabanza, puesto que nombra, no puede concordar a la plegaria, que supuestamente no nombra. Pero la plegaria pura y simple (εὐχή) ¿puede cumplirse sin nombrar, sin dar un nombre (por otra parte, siempre impropio)? Podemos, sin duda, rebatirlo dado que ninguna plegaria puede rezar sin dar un nombre, sin reconocer una identidad, incluso y sobre todo impropia. No solamente nombrar no contradice la invocación de la plegaria, sino que sin invocación la plegaria deviene imposible: efectivamente ¿qué significaría alabar sin alabar a nadie, implorar sin implorar a nadie, ofrecer un sacrificio sin ofrecérselo a nadie? Una plegaria anónima no tendría más sentido que el de tener la pretensión de alcanzar lo propio por un nombre (im)propio. Es por este motivo que Dionisio no solamente realiza siempre la alabanza por medio de una invocación “como”,²⁹ sino también la plegaria (εὐχή): “Ciertamente conviene elevarnos primero hacia ella [la Trinidad], por medio de nuestras plegarias, *como* el principio de bondad”.³⁰ No se trata tanto de una de-nominación en sentido estricto pues, según el mismo texto, la plegaria no consiste en hacer descender lo invocado al radio de nuestro lenguaje (él los excede, pero además se encuentra siempre ya entre nosotros), sino en elevarnos hacia él por medio de una atención finalmente sostenida. El acercamiento de la plegaria consiste siempre solamente en de-nominar: no solamente nombrar propiamente, sino esmerarse en mentarlo en toda su impropiedad. Así, alabanza y plegaria se cumplen en la misma operación de una mención indirecta de la αἰτία, la cual no pretenden nunca nombrar propiamente, sino siempre solamente de-nominar *como...* y *en tanto que...* lo que la mención puede entrever e interpretar de ella. Estas operaciones –*como...* y *en tanto que...*– anticipan, en gran medida, en teología lo que Heidegger designará bajo el título del *en tanto que...* fenomenológico: la comprensión interpretativa de la mención a partir de y en la medida de la entonación de aquel que mienta.³¹

²⁹ *Noms divins*, I, 6, 596 a-b, 2, 596 c; II, 5, 644 a; V, 4, 817 c; XIII, 3, 980 b: “También la teología [la Escritura] alaba a la tearquía, como aitia de todas las cosas, por el nombre de la unidad”.

³⁰ *Noms divins*, III, 1, 680 b. Juan Crisóstomo retoma este tema confundiendo la plegaria y la alabanza en la única *dóxa* (*De la incompréhensibilité de Dieu*, III, 37 ss., PG 48, 719 = SC 28 bis, ed. J. Daniélou, A.-M. Malingrey y F. Flacelière, Paris, “Sources chrétiennes”, 28 bis, 1970, p. 189 ss.).

³¹ *Sein und Zeit*, § 32.

La de-nominación por medio de la plegaria (más que la alabanza) de acuerdo con la impropiedad necesaria de los nombres no debe, por otra parte, sorprender. Efectivamente, ella confirma la función de la tercera vía, ya no predicativa (ya sea por afirmación o por negación), sino puramente pragmática. Ya no se trata de nombrar o de atribuir algo a algo, sino de mentar en dirección de..., de referirse a..., de comportarse hacia..., de contar con..., en síntesis, de *hacer* con... La plegaria, al invocar lo inalcanzable como... y en tanto que..., señala definitivamente la transgresión de la acepción predicativa, nominativa y, por lo tanto, metafísica del lenguaje. Recuperamos aquí la afirmación de Levinas: "La esencia del discurso es la plegaria".³² Se puede entonces rechazar la objeción 4 con buenas razones.

4. De otro modo que ser

Ahora se hace posible abordar la objeción 2, y preguntarse si la teología mística se inscribe en el horizonte del ser y, por este motivo, se inscribe en la figura ontoteológica que la metafísica le impuso.

Una observación preliminar se impone aquí. Incluso si Dionisio (o algún otro) comprendiera la cuestión de Dios a partir del ser, este simple hecho no sería suficiente para establecer que éste se inscribiría en la onto-teo-logía. Efectivamente, como hemos intentado demostrar en el caso privilegiado de Tomás de Aquino, una onto-teo-logía requiere –para alcanzar su estricto rigor conceptual y no caer al rango de una caricatura polémica–, primero, un concepto de ente; segundo, la univocidad de este concepto para Dios y las creaturas; y, finalmente, la sumisión de ambos a una fundamentación por principio y/o por causa. Si estas condiciones no se encuentran cumplidas, si, por el contrario, el ser permanece en tanto *esse* inconcebible, sin analogía, incluso *penitus incognitum*, entonces la simple intervención del ser no alcanza para establecer una onto-teo-logía.³³ Si esta reserva causa al menos una gran dificultad para reconducir un pensamiento tan discursivo y formalista como el de Tomás de Aquino a la constitución onto-teo-lógica de la metafísica (Heidegger mismo se cuidó muy bien

³² "...lo que es nombrado es, al mismo tiempo, lo que es llamado". Levinas, Emmanuel, "L'ontologie est-elle fondamentale ?", *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1951), publicado nuevamente en Levinas, Emmanuel, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, 1991, p. 20.

³³ Cfr. nuestro estudio: Marion, Jean-Luc, "Saint Thomas d'Aquin et la onto-théo-logie", *Revue thomiste*, 95, 1 (1995), pp. 31-66. La misma reserva también la hago respecto de Anselmo cfr. Marion, Jean-Luc, "L'argument relève-t-il de l'ontologie ?" en Marion, Jean-Luc, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, pp. 221-258.

de no hacerlo), ¡cuánto más prudente se debería ser cuando se trata de teología, y de teología mística!

Pero no se trata tampoco, en el caso de Dionisio, de una prudencia necesaria en la interpretación de su eventual determinación de Dios por el ser. Efectivamente, tal denominación se encuentra precisa y claramente recusada, al menos como la primera, la principal y la más importante. Ya que este hecho abrumador parece ser pasado por alto, lo decimos nuevamente: para Dionisio, ni el ser ni el ente ofrecen un nombre propio o incluso impropio de Dios. El argumento principal no deja ninguna duda: τὸ ὄν se encuentra siempre precedido por τὸ ἀγαθόν, porque incluso el no-ente no solamente “desea” lo ἀγαθόν, sino que participa de ello. “Si está permitido decirlo de este modo, incluso el no-ente desea el bien que se encuentra por encima de todos los entes [τὰγαθοῦ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὄν ἐφίεται]”. Y mejor aún: “[...] incluso el no-ente participa de lo bello y del bien”. O, más precisamente: “[...] en síntesis, todos los entes [¿proviene?] de lo bello y del bien, y también todos los no-entes [οὐκ ὄντα] [se encuentran] en lo bello y en el bien bajo un modo que sobrepasa la esencia [ὑπερουσίως]”.³⁴ Afirmativamente, hay que decir que: “[...] la de-nominación divina de bondad manifiesta en totalidad todas las emanaciones provenientes de la αἰτία de todas las cosas y se extiende a los entes como también a los no-entes [τὰ οὐκ ὄντα], superando [ὑπὲρ] los entes y los no-entes”.³⁵ Esta superación no debe entenderse solamente en una acepción metafísica clásica, en el sentido en que Dios “[...] no es ente de un modo particular, sino absolutamente”; ni tampoco en el sentido más radical en el que Él “[...] más bien no es, sino que es el ser para los entes; es decir, no solo que los entes provienen del ente anterior a los siglos, sino también que es el ser mismo [αὐτὸ τὸ εἶναι] de los entes”. Hay que entenderlo en un sentido decisivo diferente: Dios, en tanto bondad y αἰτία, designa “el principio de los entes a partir del cual se caracterizan tanto todos los entes, sean cuales sean, como el ser mismo [καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι] y todo principio”.³⁶ Las tesis que sostienen estos textos no sufren ninguna ambigüedad: 1) El horizonte del ser permanece

³⁴ *Noms divins*, IV, 3, 697 a (cfr. IV, 18, 713 ss.); IV, 7, 704 b; IV, 10, 705 d (cfr. IV, 19, 716 c).

³⁵ *Noms divins*, V, 1, 816 b.

³⁶ *Noms divins*, respectivamente, V, 4, 818 d; V, 7, 822 b. Cfr. Juan Damasceno: “Decir de Dios lo que él es por esencia es imposible. Es más apropiado construir un discurso por supresión de todo. Pues él no es nada del orden de los entes, ni siquiera como no siendo, sino como ente por encima de todos los entes e incluso ente por encima del ser mismo [ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι]” (*De la foi orthodoxe*, I, 1, 4, PG 94, 800 b).

regional, porque deja fuera de sí mismo a los no-entes; 2) Ahora bien, es siempre posible tomarlos en consideración, ya que se refieren al bien, incluso no siendo, bajo el modo del “deseo”; 3) Por lo tanto, la primera (o la última) de las de-nominaciones de Dios deberá extraerse del horizonte del bien, más que del horizonte del ser, teniendo en cuenta que esta de-nominación no alcanza a Dios propiamente, ni en lo propio.

Queda por evaluar el alcance. No es suficiente afirmar el horizonte del ser sobrepasado por la instancia de la bondad para lograr pensar esta transgresión. ¿Qué debemos entender aquí por bondad? Al contrario de los neoplatónicos, que solo van más allá del ser para atenerse a lo Uno y solo van más allá de lo Uno para reencontrarlo, Dionisio no solamente no privilegia lo Uno, al que sitúa paradójicamente en la última posición de todos los nombres divinos, sino que tampoco otorga ningún privilegio esencial a la bondad, aun reconociéndole el título del “más venerable de los nombres”.³⁷ La bondad trasciende en principio el ser, pero ella misma no alcanza aún la esencia y fluctúa, por así decirlo, entre los nombres derivados y lo innombrable. Pensar a Dios *sin* el ser y solamente *sin* el ser no permite, no obstante, pensarlo *de otro modo que ser*: la bondad permanece indeterminada y, en cualquier caso, sin alcance esencial. En consecuencia ¿cómo no sospechar de la elisión del ser como algo insignificante? ¿Cómo no sospechar que la denegación del ser lo restablece sin reconocerlo, ni admitirlo: ya que no logra pensar más allá, la denegación no debería finalmente volver a él [afirmándolo nuevamente]? Es en este punto que la objeción se vuelve contra sí misma. Pues, precisamente ¿si no podemos pensar más allá del ser –bajo la de-nominación de la bondad (o de lo Uno)– es necesario imputarlo a la modalidad propia de la teología mística y a su tercera vía? ¿Se le debe reprochar no saber decir, no saber o no querer decirnos lo que *es* de otro modo que ser, o este reproche parece evidentemente absurdo? Pues se trata de no nombrar, de no re-afirmar ni negar ¿por qué sorprende que la tercera vía no pueda decir nada respecto del “sin el ser”? Si predica algo de algo, sea lo que sea ¿no deberíamos precisa y legítimamente reprochárselo como una contradicción? Y, principalmente, si se anima a decir lo que *es* “de otro modo que ser” ¿no se debería denunciar allí una inconsistencia? ¿No deberíamos, por el contrario, tener como perfectamente coherente, incluso deseable, que la transgresión del ser y la superación de la predicación que autoriza y que la caracteriza estén marcadas por la imposibilidad de decir (de afirmar o de negar) más sobre lo que es o sería la bondad “sin el ser”? Pues, precisamente, siempre que se

³⁷ *Noms divins*, XIII, 2 y 3, 977 c-981 b.

trata del “otro modo que ser”, ya no hay que decir algo de algo, sino intentar una pragmática de la palabra, de un modo más sutil, arriesgado y complejo. Se trata de exponerse en la mención a un no-objeto, al punto de recibir de él determinaciones tan radicales y nuevas que me dicen y me educan mucho más que lo que me informan. En lo sucesivo, las palabras no me dicen ni me explican ya nada sobre ningún encuentro cara a cara con algo retenido para y por mi mirada. Ahora, las palabras me exponen a lo que no se deja decir más que para permitirme precisamente no decirlo más, pero sí reconocerlo como bondad y, por lo tanto, amarlo. De esta inversión del peso y de la orientación de la palabra –que de ahora en más tematizamos como de-nominación, como Dionisio la determinó bajo los títulos de ὑμείν y εὐχῆ–, conviene pues por principio no poder ni decir ni negar de ella en modo alguno. La suspensión de la predicación no denuncia el fracaso de la transgresión hacia el “otro modo que ser”, sino que da cuenta de él.

La importancia paradójica de la objeción planteada por Derrida aparece ahora con toda su evidencia: al estigmatizar que la teología mística ya no diga nada luego de su pasaje a la negación, a riesgo de que esta última se revierta en afirmación, constata que, de hecho, pero también de derecho, la tercera vía no puede abrir ningún (nuevo) dicho predicado, ni no dicho, ni pre-dicho. Con la alabanza ya no se trata de decir, sino de escuchar, ya que, según la etimología convencional que Dionisio toma de Platón, la bondad bella llama –καλλὸς καλεῖ–.³⁸ Podemos entonces sortear la objeción 2.

5. El privilegio del inconocimiento

No hace falta decir que aquí, como en otros textos, no se trata de discutir o de refutar las objeciones de Derrida, sino más bien de apoyarnos en ellas para construir o, al menos, para esbozar la dimensión de la cuestión. Ahora podemos comenzar a vislumbrar la tesis de fondo que explícitamente introduce Derrida. Se reduce a esto: 1) por hipótesis indiscutida, la teología solo conoce las dos figuras de la predicación metafísica (afirmación, negación) y no abre ninguna tercera vía; 2) inevitablemente, para no caer en el ateísmo, la vía negativa obliga a los teólogos a volver a la positividad, más o menos vergonzosamente, más o menos honestamente; 3) el recurso únicamente retórico a la eminencia “supraesencial” refuerza –lejos de debilitar– la inscripción de la cuestión de Dios en el horizonte de la esencia y, por lo

³⁸ *Noms divins*, IV, 7, 701 c-d. Cfr. *Crátilo*, 416 c-d.

tanto, del ser; 4) y, entonces, la “teología negativa” se somete al alcance de la deconstrucción en tanto discurso metafísico obvio: es más, quizás se somete porque es necesario desenmascarar su pretensión de sustraerse a la metafísica. Este argumento, no obstante, presupone una asunción fundamental: que a través de todas sus pretensiones de denegación, la teología y, ante todo, la teología judía y cristiana,³⁹ solo tendrían por finalidad la positividad de la presencia, no apuntaría a nada más elevado, más adecuado y más divino que la presencia más intensa posible, es decir, sucumbiría sin ninguna restricción a la obsesión de la presencia. Pero, precisamente ¿va de suyo que la teología sufra esa fascinación a tal punto? ¿Va de suyo que la teología haya pensado siempre que defendía la “causa de Dios” tanto mejor cuanto más la anclaba a la presencia metafísica? Finalmente ¿va de suyo que los teólogos verdaderamente no hayan intentado cumplir lo que dicen acometer –la tercera vía– y que, en definitiva, permanezcan siempre obstinados con la nominación catafática de Dios? En síntesis ¿debemos tener por evidente que, desde el punto de vista de la Revelación misma, lo que está en juego en la cuestión de Dios tiene algo que ganar si se integra en la presencia en su sentido más claramente metafísico? O si se prefiere: la teología ¿no tiene acaso los medios y la intención, pero además todo el interés en no ceder banalmente a la “metafísica de la presencia”? La ventaja que obtendría de tal táctica no es nada clara, pero el inconveniente es evidente.

Respecto de Dionisio, las respuestas a estas preguntas no dejan ninguna duda: es el teólogo mismo el que insiste para que la de-nominación mantenga a Dios exceptuado de todo nombre propio, sin caer en la presencia: “Dios se conoce en todas las cosas y también a parte de todas las cosas. Dios se conoce por conocimiento y también por inconocimiento. [...] Y es también el conocimiento más divino de Dios aquel que conocemos por inconocimiento [ἡ δι’ ἀγνωσίας γινωσκομένη]”.⁴⁰ Postular este principio absoluto no tiene, por otro lado –es necesario insistir en esto–, nada de particularmente neoplatónico, ni tampoco nada de un exceso hiperbólico de la pretendida “teología negativa”. Se trata ante todo y principalmente de una consecuencia directa e inevitable de la tesis bíblica: “A Dios, nadie lo ha visto” (*Jn* 1, 18), “[...] pero mi cara, nadie puede verla” (*Ex* 33, 23). Dios no puede ser visto. No solamente porque nadie finito podría soportar la gloria sin perecer, sino principalmente porque un Dios que comprendiéramos no soportaría el título de Dios. Evidentemente, Dios permanece siendo

³⁹ Que no nos permitimos separar, jamás.

⁴⁰ *Noms divins*, VII, 3, 872 a.

Dios incluso si se ignora su esencia, su concepto y su presencia: solo es Dios a condición de admitir y de establecer definitivamente esta ignorancia. Toda cosa mundana se beneficia al ser conocida, pero Dios, que no es del mundo, se beneficia al no ser conocido por concepto. La idolatría del concepto es equivalente a la de la vista, pues imagina haber alcanzado a Dios y poder mantenerlo bajo nuestra mirada, como una cosa del mundo. La Revelación de Dios consiste ante todo en hacer tabula rasa respecto de esta ilusión y su blasfemia.

La exigencia de no nombrar ni conocer a Dios según la presencia atraviesa también toda la teología cristiana. 1) Esta aparece a partir de los apologistas del siglo II. "Nada se puede decir en nombre del Dios indecible [ὄνομα τῷ ἀρρήτῳ θεῷ]." ⁴¹ También en Atenágoras: "Escucha, oh hombre: la figura de Dios no puede decirse [τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ ἀρρήτου] ni expresarse y los ojos de la carne no tiene el poder de verla". ⁴² 2) Asimismo, en los primeros alejandrinos cristianos y judíos. En primer lugar, Clemente: "la causa primera no está en un lugar, sino que sobrepasa el lugar, el tiempo, el nombre y el pensamiento. [...] Pues la búsqueda recae sobre lo sin-forma y lo invisible [ἀόρατος]", "[...] invisible y no circunscripto [ἀόρατος καὶ ἀπερίγραφος]", "[...] en tanto que Dios invisible e inefable [ἀόρατος καὶ ἀρρήτος]". ⁴³ En segundo lugar, Orígenes: "[...] Dios es incomprensible e inconjeturable". ⁴⁴ Finalmente, Filón: "Es un gran bien comprender que Dios es incomprensible [ἀκατάληπτος] conforme al ser y ver incluso que él es invisible [ἀόρατος]". ⁴⁵ 3) Y también Atanasio: "[...] el Dios bueno y amigo de los hombres [...] es invisible e incomprensible [ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτος] por naturaleza, permanece más allá de toda esencia engendrada". ⁴⁶ 4) Basilio señala claramente la paradoja: "El conocimiento de la esencia divina no es más que la sensación de su incomprensibilidad [αἰσθησις αὐτοῦ τῆς ἀκαταληψίας]". ⁴⁷ 5) No tiene

⁴¹ *Apologie*, I, 61, PG 6, 421 b. Cfr. *Apologie*, II, 10, 461 b, y *Dialogue avec Tryphon*, 127, 2 y 4.

⁴² *A Autolykos*, I, 3, PG 6, 1028 c.

⁴³ *Stromates*, respectivamente V, 11, 71, 5; V, 11, 74, y V, 12, 78, 3 = "Sources chrétiennes", n. 275, ed. A. Le Boulluec, Paris, Cerf, 1981, p. 144 ss., 148 y 152.

⁴⁴ *Des principes*, 1, 1, 5: "[...] dicimus secundum veritatem quidem Deum incomprehensibilem esse atque inestimabilem [...]. Quid autem in omnibus intellectualibus, id est incorporeis, tam praesens omnibus, tam inefabiliter atque inestimabiliter praecellens quam Deus? cujus utique natura acie humanae mentis intuendi atque intueri, quamvis ea sit purissima ac limpidissima, non potest" (PG 11, 124 a/b-c, ed. H. Görgemanns/H. Karp, Darmstadt, 1976, pp. 106-108).

⁴⁵ *La posterité de Caïn*, 15, ed. G. Arnaldez, Paris, 1972, p. 54.

⁴⁶ *Contre les païens*, 36, PG 25, 69. Igualmente, Ireneo, *Contre les hérésies*, IV, 20, 5: "[...] incapabilis et incomprehensibilis et invisibilis..." ("Sources chrétiennes", n. 100, ed. A. Rousseau, Paris, 1965, pp. 638-642).

⁴⁷ *Lettre 234*, 1, PG 32, 869.

nada de sorprendente que Gregorio de Nisa la haya reproducido casi literalmente: "Pues es en eso en lo que se encuentra el verdadero conocimiento de lo que se busca [el Dios invisible e incomprensible –ἀκατάληπτον], en que el ver se encuentra en el no-ver [τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν], porque eso que se busca supera todo conocimiento, como envuelto por todas partes por una nube de incomprensibilidad".⁴⁸ 6) Juan Crisóstomo lo retoma de una forma ligeramente diferente: "Sabido que Dios es, [san Pablo] no sabe cuál es su esencia", pues "[...] la esencia de Dios es incomprensible [ἀκατάληπτος]".⁴⁹ 7) Por supuesto, Juan Damasceno acuerda: "Nadie ha visto jamás a Dios. El Hijo monógeno mismo, que está en el seno del Padre, lo enseñó. Lo divino es inefable e incomprensible [ἄβρητον καὶ ἀκατάληπτον]".⁵⁰ Sobre este punto, no hay diferencia con Agustín: "[...] respecto de este Dios muy elevado, que es conocido mejor si no se lo conoce [*de summo isto Deo, qui scitur melius nesciendo*]".⁵¹ 8) Ni tampoco la hay con Bernardo: "No es el argumento, sino la santidad la que comprende estas cosas: si es que es posible comprender de alguna manera lo que es incomprensible [*si quo modo tamen comprehendi potest quod incomprehensibile est*]".⁵² 9) Incluso Tomás de Aquino tampoco difiere, para quien, ya que: "[...] eso que es Dios permanece oculto e ignorado [*remanet occultum et ignoratum*], es necesario que el ser humano sepa ignorar". Y, entonces, comenta el principio anunciado por Dionisio en términos perfectamente adecuados: "[...] eso mismo que es la sustancia de Dios está más allá de nuestro entendimiento y, así, la ignoramos; y es por eso que lo que constituye la cima del conocimiento humano respecto de Dios es saber que no sabemos [*et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire*]".⁵³ Sin necesidad de prolongar infinitamente esta antología de citas, parece legítimo admitir, como un hecho aún a explicar, que, al menos, para los Padres, la teología no consiste en nombrar propiamente a Dios, sino simplemente en conocerlo precisamente a título de lo que propiamente no se conoce: como lo que no se debe conocer si se lo quiere conocer en tanto tal. La

⁴⁸ *Vie de Moïse*, II, 163, PG 44, 377, ed. H. Musurillo, G.-N. Opera, Leyde, 1964, p. 87 ("Sources chrétiennes", n. 1 bis, ed. J. Daniélou, Paris, 1968, p. 210 ss.).

⁴⁹ *De l'incompréhensibilité de Dieu*, respectivamente, I, lg. 293, y IV, lg. 733, op. cit., p. 126 y 253 = PG 48, 706 y 733 (cfr. V, lg. 385, p. 304 = PG 743).

⁵⁰ *De la foi orthodoxe*, I, 4, PG 94, 789 b (cfr. I, 4, 800 b).

⁵¹ *De ordine*, II, 16, 44, PL 32, 1015 = BA, t. 4, ed. J. Jolivet, Paris, 1984, p. 438.

⁵² *De consideratione*, V, 14, 30, PL 182, 805 d.

⁵³ Respectivamente, *Prologue au Commentaire des Noms divins* (en *Opuscula omnia*, t. 2, ed. P. Mandonnet, Paris, 1927, p. 221) y *De potentia*, q. 7, a. 5, add. 14.

incognoscibilidad conocida como tal recusa, por tanto, todo primado posible de la presencia sobre Dios.

Y, por el contrario, es posible encontrar un poderoso argumento para confirmar que son los teólogos mismos los que tienen el mayor interés especulativo en liberar a Dios de toda inclusión en la presencia. De hecho, son los heréticos quienes pretenden incluir a Dios en la presencia asignándole un nombre propio y una definición de esencia. Efectivamente, el fuerte desarrollo de la teología especulativa en el siglo IV y, principalmente, en los Padres capadocios se dio en respuesta al ataque no menos impresionante de los arrianos que pretendían refutar las conclusiones del Concilio de Nicea (325 d. C.). Para intentar demostrar la disparidad no solamente de Cristo, sino del Hijo respecto del Padre, por tanto, demostrar la no-divinidad de Jesús, aducían una definición estricta de la esencia divina como no-generación [ἀγεννησία]: ser Dios exige ser no-engendrado [ἀγέννητος]. De esta equivalencia se sigue, evidentemente, que el Hijo, engendrado por definición, no puede ser Dios con la misma esencia que el Padre. Así, Aecio, figura principal de la segunda generación de arrianos, utiliza sin reservas el léxico de la "metafísica de la presencia": "Creemos que la no-generación es la esencia [ἀγεννησίαν εἶναι οὐσίαν] de Dios de todas las cosas".⁵⁴ Así también, su alumno y el más célebre de los teóricos del arrianismo, Eunomio, demasiado triunfal, somete sin ninguna crítica la instancia de Dios a la conceptualización metafísica: "Al decir 'inengendrado' [ἀγέννητος], no es el nombre solamente, de acuerdo con la conceptualización [ε]πι/νοια] humana, lo que pensamos que debemos honrar de Dios, sino que en verdad estamos adquiriendo la deuda más necesaria de todas al confesar que es lo que es [τοῦ εἶναι ὃ ἐστίν]. [...] Pero Dios [...] fue y es inengendrado [ἀγέννητος]". O: "[...] él es antes bien esencia inengendada [οὐσία ἀγέννητος]"; y: "no es según la privación [οὐδὲ κατὰ στέρησιν]" que estas afirmaciones clavan a Dios en el madero de la presencia, sino con toda su violencia metafísica, "pues es la persona misma a quien el nombre significa [ὑπόστασιν σημαίνει τὸννομα]".⁵⁵ Efectivamente, Eunomio, como todos los arrianos, sostiene que el ideal (metafísico) de la adecuación entre un término y/o nombre y el concepto de la esencia se cumple estrictamente (y paradójicamente) en el caso de Dios. Y es, por el

⁵⁴ Fórmula reproducida por Epifanio de Salamina. *Panarion*, III, t. 1, 76 (PG 42, 536 = GSC 37, 3, p. 352 ss., citado por Basilio de Cesarea, *Contre Eunome*, 1, 4, PG 29, 512 b = "Sources chrétiennes", n. 299, ed. B. Sesboüé, t. 1, Paris, 1982, p. 164).

⁵⁵ Eunomio, *Apologie*, respectivamente §§ 7, 8 y 12, PG 30, 841 c, 841 d, 844 a y 848 b = "Sources chrétiennes", n. 305, ed. B. Sesboüé, t. 2, Paris, 1983, p. 246, 247-248 y 258.

contrario, Basilio, un cuasi-deconstruccionista, quien pone fin a esta violencia: “Es un mentiroso aquel que afirma con sofismas que la diferencia de la esencia se sigue de la de los nombres. Pues no es la naturaleza de las cosas lo que sigue a los nombres, sino que son los nombres lo que se encuentra después de las cosas”.⁵⁶ Por consiguiente, si alguno tiene aquí el papel de metafísico de la presencia, solo podrá ser un arriano, Aecio o Eunomio. Frente a él, al teólogo cristiano, que practica la de-nominación y se opone a la supuesta puesta en presencia de Dios, le indigna que “[...] el hombre ose decir que conoce a Dios como Dios mismo se conoce a sí mismo”.⁵⁷ Pues se debe estigmatizar la demanda (y más aún la pretensión) de conocer a Dios en su esencia, no solamente como imposible, sino también como indecente: simplemente no se adecua a lo que se trata, porque es solo curiosidad. Aquí deconstrucción y teología pueden ponerse de acuerdo para desafiar al mismo adversario: no al teólogo ortodoxo, sino al arriano, el único auténtico metafísico de la presencia, si es que alguna vez hubo uno.

Por tanto, solo puede conocerse a Dios como no conociéndolo. Por el contrario, pretender conocerlo como algo que puede ser conocido es el presupuesto sobre el que yace no solamente el arrianismo, sino también toda toma de posición conceptual de la cuestión de Dios; por lo tanto, por excelencia, la metafísica. Pensemos simplemente en la extravagante pretensión de Spinoza: “El espíritu humano tiene el conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios [*Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei*]”.⁵⁸ Conocerlo como no conociéndolo no equivale, evidentemente, ni a no conocer, ni principalmente a no conocer con la intención de conocer aún (y sin reconocerlo): no se trata de una catátesis mal disfrazada de apófasis, sino de una apófasis radical que, precisamente en tanto que radical, abre –según una paradoja que hay que considerar– un conocimiento de otro tipo. La tercera vía, pues, no consiste en otra cosa, al menos en principio, que, en conocer por la ignorancia misma, conocer que no se conoce, conocer lo incomprensible como tal. Pero ¿cómo concebir esto? ¿Bajo qué condiciones la renuncia a comprender podría constituir un auténtico conocimiento y no un fracaso del saber? Quizás

⁵⁶ Basilio, *Contre Eunome*, II, 4, PG 29, 580 b = “Sources chrétiennes”, n. 305, op. cit., p. 22. Bernard Sesboüé da buenas indicaciones respecto de la inscripción de Eumonio en el corazón de metafísica griega en la introducción a su edición de la *Apología* (“La part des influences philosophiques chez Eunome”, “Sources chrétiennes”, n. 305, op. cit., pp. 189-197).

⁵⁷ *De l'incompréhensibilité de Dieu*, II, lg. 158-159 = PG 48, 712 = “Sources chrétiennes”, n. 28 bis, p. 184.

⁵⁸ *Ethica*, II, § 12.

razonando así: aun si comprendiéramos a Dios como tal (lo nombráramos según su esencia), no conoceríamos inmediatamente a Dios como tal, sino a algo menos que Dios, ya que podríamos concebir al instante otro más grande que aquel que comprendemos. Pues aquel que comprenderíamos permanecería siempre inferior y más acá respecto de aquel que no comprenderíamos. La incomprendibilidad pertenece, pues, a la razón formal de Dios,⁵⁹ ya que su comprensión lo pondría al nivel de un espíritu finito –el nuestro–, lo sometería a una concepción finita y retiraría en el mismo gesto la posibilidad más elevada de una concepción infinita, más allá de lo comprensible. Comprender autentifica el conocimiento adecuado mientras se trate con cosas del mundo; pero desde el momento en que se intenta considerar a Dios, hay que invertir la relación: solo se tiene conocimiento si cesa la comprensión; a menos que haya incomprendibilidad, ya no se trata de lo que se mienta cuando se dice “Dios”: “Estamos hablando de Dios ¿qué tiene de sorprendente que no lo hayas comprendido? Pues si lo comprendes, no es Dios [*si enim comprehendis, non est Deus*]. Alcanzar por el espíritu a Dios, aunque sea un poco, es la beatitud, pero comprenderlo es absolutamente imposible”.⁶⁰ El conocimiento no puede, pues, en el caso de Dios, elevarse él mismo más que transgrediéndose hasta el desconocimiento o, mejor dicho, hasta el conocimiento capaz de reconocer lo incomprendible, para respetar la de-nominación operatoria, pragmática y repetible infinitamente de Dios como *id quod majus [sive melius] cogitari nequit*.⁶¹

Por lo tanto, la de-nominación no conduce a una “metafísica de la presencia” que no confesaría su nombre, sino a una *pragmática teológica de la ausencia*: en la que el nombre se da como sin nombre, como no dando la esencia y no teniendo por objeto más que manifestar justamente esta ausencia; en la que se cumple la escucha, como lo constata Pablo: “[...] no solamente en mi presencia, sino mucho más en mi ausencia [*μη̄ εν̄ τῆ̄ παρουσίᾳ μοῡ μόνον, ἀλλὰ πολλῶ̄ μᾶλλον̄ εν̄ τῆ̄ ἀπουσίᾳ μοῡ*]” (*Flp 2, 12*). Pero si a este nombre le faltan la esencia y la presencia, por tanto, *a fortiori*, el fundamento y el concepto de ser, no podemos hablar aquí de onto-teo-logía, ni de metafísica, incluso tampoco de un horizonte “griego”. Por

⁵⁹ Cfr. Descartes, René, *Réponses aux V^{es} objections*, AT VII, 368, 1-3.

⁶⁰ Agustín, *Sermo 117, 3, 5, PL 38, 663*. Cfr. *Sermo 52, 6, 16*: “Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti” (*PL 38, 663*).

⁶¹ *Proslogion*, XIV, ed. F. S. Schmitt, t. 1, Edimburgo, 1938, p. 111. Esta fórmula que viene de Agustín (*De Trinitate*, V, 2, 3, etc.) y de Boecio (*De Trinitate*, IV), será retomada por Bernardo: “Quid est Deus? Quo nihil melius cogitari potest” (*De consideratione*, V, 7, 15, *PL 182, 797 a*).

otra parte ¿podemos acaso ignorar que el trabajo de los Padres griegos consistió precisamente en liberar a los conceptos teológicos cristianos del horizonte griego (y quizás metafísico) en el que habían surgido originariamente? Sin fundamento. Sin esencia. Sin presencia. Resistimos así a la objeción 1.

En adelante, por “pragmática teológica de la ausencia” de ningún modo entendemos la no-presencia de Dios, sino el hecho de que el nombre que se da a Dios, que da a Dios, que se da como Dios (que va en paralelo, sin confundirse), tiene por función *protegerlo de la presencia* –pues la debilidad designa a Dios al menos tanto como la fortaleza– y darlo como exceptuándolo. Gregorio de Nisa ha visto y señalado perfectamente este punto: “¿Qué significa el nombre innombrable [ἄκατονόμαστον ὄνομα] del que habla el Señor [cuando dice]: ‘Bautizadlos en el nombre’, sin añadir la significación proferida por ese nombre? Al respecto, esta es nuestra opinión: captamos todos los entes de la creación por la significación de sus nombres. Así, aquel que dice “cielo” trae a la mente de quien lo escucha la creatura manifiesta por ese nombre, y si uno menciona “hombre” o a uno de los vivientes por su nombre, inmediatamente su figura [εἶδος] se impone a aquel que escucha. Y del mismo modo todas las otras cosas se inscriben por los nombres que les damos en el corazón de quien recibe por la escucha la denominación impuesta a la cosa en cuestión [τὴν προσηγορίαν τὴν ἐπικειμένην τῷ πράγματι]. Por el contrario, solo la naturaleza increada, que creemos [constituida] en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, supera toda significación que un nombre podría tener [κρείττων πάσης ἐστὶν ὀνομαστικῆς σημασίας]. Por eso el Verbo, al decir el nombre, no añadió en la tradición de la fe lo que él es [τὸ τι/] (¿cómo podría encontrar un nombre para una cosa que se sitúa por encima de todo nombre?). Pero le dio poder a nuestra inteligencia para ponerse en marcha piadosamente para encontrar, según su capacidad, un nombre que indique [ὄνομα ἐνδεικτικόν] la naturaleza supraeminente y que convenga igualmente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo [...] Así, me parece que es así como el Verbo legisló por medio de esta fórmula [sc. decir el “nombre” sin decir cuál], con el objeto de persuadirnos de que el nombre de la esencia divina es indecible e incomprensible [ἄρρήτον καὶ ἀκατάληπτον]”.⁶² El Nombre no nombra a Dios como una esencia, sino que designa lo

⁶² *Contre Eunome*, II, §§ 14-15, ed. W. Jaeger, t. 2, pp. 301-302 = PG 45, 471 d-473 c. “[...] el uso del término informativo ‘nombre’ es deliberado” reconoce Raoul Mortley, sin saber que esta admisión contradice su tesis de fondo (Mortley, Raoul, *From Word to Silence*, op. cit., p. 181). Podemos relacionar

que sobrepasa todo nombre. El Nombre designa lo que no se nombra y dice que no se lo nombra. Por lo tanto, no tiene nada de sorprendente que, en el judaísmo, el término "Nombre" reemplace al Tetragrama que nunca debe ni puede pronunciarse como un nombre propio, o –lo que es equivalente– que, en el cristianismo, nombre la feliz y necesaria "falta de nombres divinos" (Hölderlin). Pues el Nombre ya no tiene por función inscribir a Dios en el horizonte teórico de nuestra predicación, sino inscribirnos a nosotros, según una pragmática radicalmente nueva, en el horizonte mismo de Dios: esto es lo que se cumple con exactitud en el bautismo, en el que, lejos de que nosotros atribuyamos a Dios un nombre inteligible para nosotros, nos encontramos *en* su Nombre impronunciable para recibir por demasía, de él, el nuestro. Esta pragmática teológica se despliega, de hecho, bajo la figura de la liturgia (que comienza con el bautismo), en la que no se trata jamás de hablar *de* Dios, sino siempre de hablar *a* Dios en las palabras del Verbo. El Nombre por encima de todo nombre de-nomina, pues, perfectamente a Dios, exceptuándolo de la predicación, para –a la inversa– incluirnos a nosotros en él y dejarnos nombrar a partir de su anonimato esencial. El Nombre no sirve para conocer nombrando, sino para incluirnos en el lugar que despeja la de-nominación. Las cestas nunca se desbordan excepto con el pan que, en principio, faltaba. Así, la teología mística ya no tiene por finalidad encontrar un nombre para Dios, sino hacernos recibir el nuestro del Nombre indecible. Este pasaje, respecto de Dios, del uso teórico del lenguaje a su uso pragmático se cumple finalmente en la función litúrgica de todo discurso *teo*-lógico.

De ahí la regla absoluta de la pragmática teológica de la ausencia, por la cual se opone al menos en igual medida que la deconstrucción a la "metafísica de la presencia": "El mejor teólogo no es para nosotros el que ha descubierto el todo (pues lo que nos aprisiona no puede recibir el todo), sino aquel que imagina más o representa mejor en sí mismo la imagen de la verdad *o su sombra o cualquier nombre que pudiéramos nombrar*".⁶³ O también: "[...] No decimos a Dios tal como es, y su grandeza. La ciencia perfecta consiste en conocer a Dios de tal manera que sabemos que no lo podemos decir, aun cuando no se lo pueda ignorar [*Deum ut est, quantusque est, non eloquetur. Perfecta scientia est, sic Deum scire, ut licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias*]"⁶⁴ El teólogo tiene por función callar el Nombre y así

con esto el argumento de la incomprendibilidad de *estí* en las predicaciones concernientes a Dios, en III, 5, n. 60, t. 2, p. 172 = PG 45, 764.

⁶³ Gregorio de Nacianzo, *Discours théologiques*, 30, 17, "Sources chrétiennes", n. 250, p. 262 = PG 36, 125 c.

⁶⁴ Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, II, PL, 10, 36.

dejar que él nos dé uno, mientras que el metafísico tiene por obsesión reducir el Nombre a la presencia, con el objeto de desmontarlo. La frontera fue trazada por una fórmula insoslayable: “[...] Por más grande que sea la similitud entre el Creador y la creatura, no obstante, debemos observar una semejanza aún mayor entre ellos [*inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda*]”.⁶⁵

6. El fenómeno saturado por excelencia

Llegamos, pues, a una completa inversión de la problemática inicial. Pero una cosa es constatarlo al examinar la tradición teológica de la teología mística y al restablecer su lógica, y otra muy distinta es describir el fenómeno al que ella intenta hacer justicia. Efectivamente, queda por concebir la posibilidad formal del fenómeno que exige, así, tanto la “falta de nombres divinos” como el ingreso *en* el Nombre. Se trata de concebir su posibilidad formal; pero nada más, ya que la fenomenología no puede y, por tanto, no debe aventurarse a decidir respecto de la efectividad de tal fenómeno (cuestión que está absolutamente fuera de su alcance), sino solamente respecto del tipo de fenomenicidad que lo volvería pensable.⁶⁶ La pregunta se formularía así: si aquello de lo que trata la teología mística en su tercera vía se revelara de hecho ¿cómo se debería describir este fenómeno para hacer justicia a su posibilidad?

Sugerimos una hipótesis. Si admitimos, con Husserl, que el fenómeno se define por la dualidad indisociable del aparecer y de lo que aparece, y que esta dualidad se despliega en las parejas de la significación/cumplimiento, o intención/intuición, o nóesis/nóema, se pueden considerar tres relaciones entre los términos en juego: 1) la intención se encuentra confirmada, al menos parcialmente, por la intuición, y esta igualdad tangencial define la adecuación, y por lo tanto, la evidencia de la verdad; 2) La intención puede, por el contrario, exceder todo cumplimiento intuitivo y, en ese caso, el fenómeno, por defecto, no ofrece un conocimiento objetivo. La primera relación correspondería a la primera vía, la catáfasis, que

⁶⁵ IV Concilio de Letrán (1215), en Denzinger, Heinrich, *Enchiridion Symbolorum*, § 432. A pesar de su título, la obra de Pryzwara, Erich, *Analogia entis*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962, lo señaló de un modo excepcional.

⁶⁶ Sobre esta distinción cfr. Marion, Jean-Luc “Métaphysique et phénoménologie. Une relève pour la théologie” en Marion, Jean-Luc, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, y Marion, Jean-Luc, *Étant donné*, op. cit., § 24, donde se habla de Revelación solo como “[...] figura posible de la fenomenicidad en tanto tal” (p. 326).

procede por una afirmación de concepto que justifica una intuición. La segunda relación correspondería a la segunda vía, la apófasis, que procede por una negación del concepto a falta de una intuición suficiente. Husserl (siguiendo en esto a Kant) solo admite estas dos hipótesis y, de este modo, permanece preso en el horizonte de la predicación y, por lo tanto, de una eventual “metafísica de la presencia”. Pero, queda no obstante una tercera relación posible: 3) la intención (el concepto o la significación) puede nunca acceder a la adecuación con la intuición (el cumplimiento), no porque esta falte, sino porque sobrepasa lo que el concepto puede recibir, exponer y comprender. Se trata de lo que hemos llamado, en otro texto, el fenómeno saturado.⁶⁷ Desde esta hipótesis, la imposibilidad de alcanzar un conocimiento de objeto, una comprensión en sentido estricto no proviene de la falencia de la intuición donadora, sino de su *demasia*, que ningún concepto, ni significación, ni intención puede prever, organizar o contener. Esta tercera relación entre las dos caras inseparables del fenómeno –en el caso del fenómeno saturado– permite quizás determinar precisamente la tercera vía, en la que se cumple, fuera de la predicación, la teología mística. Aquí ninguna predicación o nominación ya parece posible, como en la segunda relación, pero por un motivo inverso: no porque faltaría la intuición donadora (en cuyo caso podríamos acercarnos a la “teología negativa” al ateísmo o hacerla competir con la deconstrucción), sino porque el exceso de intuición sobrepasa, sumerge, desborda, es decir, satura la amplitud de todo concepto. Lo que se da recusa todo concepto. Dionisio lo declara literalmente: “Es más fuerte que todo discurso y que todo conocimiento [κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως] y sobrepasa, por tanto, la comprensión en general y [σε ἐξεπεία ἀσὶ δε] la esencia [ὑπὲρ οὐσίαν]”.⁶⁸ Y es, exactamente, por este defecto del concepto y de la intencionalidad que los teólogos alcanzan la de-nominación. Por ejemplo, Atenágoras: “Del hecho de su gloria, se sigue que no se lo puede recibir [ἀχώρητος], del hecho de su grandeza, que no se lo puede comprender [ἀκατάληπτος], del hecho de su sublimidad, que no se lo puede concebir [ἀπερινόητος], del hecho de su fuerza, que no se lo puede comparar, del hecho de su sabiduría, que no se lo puede referir a nada, del hecho de su bondad, que no se lo puede limitar, del hecho de su misericordia, que no se lo puede describir”.⁶⁹ El defecto del conocimiento proviene aquí explícitamente de la *demasia*, no de la falta. Asimismo, Juan

⁶⁷ Cfr. Marion, Jean-Luc, *Étant donné*, op. cit., §§ 24-25.

⁶⁸ *Noms divins*, I, 5, 593 a.

⁶⁹ *A Autolykos*, I, 3, PG 6, 1028 c.

Crisóstomo: “Lo llamamos, pues, [...] lo inexpresable, lo inconcebible, lo invisible, y la incomprendibilidad, aquel que vence la potencia de la lengua humana [τὸν νικῶντα γλώττης δύναμιν ἀνθρωπίνης] y sobrepasa la comprensión del pensamiento [ὑπερβαίνοντα διανοίας κατάληψιν] humano”.⁷⁰ La demasía supera la comprensión y todo lo que la lengua pueda decir. Ya lo hemos visto, también Gregorio de Nisa: “[...] la naturaleza increada [...] sobrepasa toda significación que un nombre podría expresar [κρείττων πάσης ἔστιν ὀνοματικῆς σημασίας]”.⁷¹ Se trata de una falencia o de una deficiencia por defecto de significación decible, no por falta de intuición. En síntesis, Dios permanece incomprendible, pero no imperceptible; sin concepto adecuado, pero no sin intuición donadora. La multiplicación al infinito de los nombres demuestra que siguen operando, aunque resulten tan insuficientes como los conceptos que ellos ponen en práctica para hacer justicia a aquello que no cesa de subvertirlos. Asimismo, la tercera vía no puede confundirse de ningún modo con la suficiencia del concepto en la primera vía, ni con la insuficiencia de la intuición en la segunda: ella da cuenta de la insuficiencia inevitable del concepto en general. La denominación que ponemos *en* el Nombre no tiene nada en común con ninguna de las dos posibilidades abiertas por la predicación y la nominación.

Se podría, sin duda, proponer una última objeción: ¿Cómo se puede, sin recurrir a una paradoja insensata, tener por verosímil la demasía de intuición donadora en el caso de Dios, es decir, de quien la evidencia demuestra más bien que, precisamente y por excelencia, nunca se da intuitivamente? Aunque, en rigor, esta objeción no amerita que se responda –puesto que ya no concierne a la posibilidad formal, sino más bien a la efectividad de un fenómeno correspondiente a la tercera vía–, la consideraremos en tanto refleja la opinión común. En primer lugar, señalaremos que el recurso a la paradoja no tendría, en este caso preciso, nada de insensato, ya que se trata justamente aquí de un fenómeno que depende de la fenomenicidad particular de la paradoja. Pues, no va de suyo de ningún modo que todo fenómeno deba someterse a las condiciones de posibilidad de la experiencia del objeto y no deba, por el contrario, a veces contradecirlas. Podría ocurrir que se tratara aquí de una exigencia propia de la fenomenicidad de Dios, suponiendo que uno admita su posibilidad

⁷⁰ *De l'incompréhensibilité de Dieu*, III, ed. J. Daniélou, op. cit., p. 190 = PG 48, 720 (cfr., entre otros, III, p. 160 y 252 = 713 y 723). De igual modo: “Lo invisible, lo incomprendible [...], aquel, que supera todo entendimiento y vence todo concepto [νικῶν πάντα λογισμὸν]” (*Sermon*, “Padre, si es posible...”, 3, PG 51, 37).

⁷¹ *Contra Eunome*, II, § 15, ed. W. Jaeger, t. 2, p. 302 = PG 45, 473 b.

formal (pero ¿con qué derecho se la podría excluir?). En segundo lugar, prestaremos atención a lo siguiente. Aun en el caso en que falte aquí, en apariencia o, de hecho, la intuición donadora en su positividad, ella nos sumerge no obstante en dos figuras innegables, aun cuando solo pudiéramos describirlas negativamente. 1) Primero, la demasía de intuición se cumple bajo la figura del estupor, incluso del terror que la incomprendibilidad por exceso nos impone: “Y no es solamente por los Querubines y los Serafines, sino también por los Principados y las Potestades y toda especie de poder creado, que Dios permanece incomprendible. Eso era lo que quería mostrar aquí. Pero nuestro conocimiento falla, menos a causa del nombre, que ante el terror que nos inspira la cosa a decir [τῆ φρίκη τῶν εἰρημένων]. Pues el alma tiembla y se estremece [τρέμει γὰρ καὶ ἐκπέπληκται] cuando se dedica a contemplar las cosas de lo alto”.⁷² El acceso a la fenomenicidad divina no se encuentra impedido para el ser humano. Por el contrario, es precisamente cuando esta deviene completamente abierta para él que el ser humano se encuentra impedido: fijado, sumergido, él mismo se impide avanzar o, incluso, permanecer allí. El terror demuestra, bajo el modo de lo interdicto, la demasía persistente e insostenible de la intuición de Dios. 2) Segundo, podría ocurrir también que la demasía de intuición se señale –extrañamente– por la obsesión misma que siempre nos hace evocar, discutir, e incluso negar, eso respecto de lo cual todos admitimos que no tenemos ningún concepto. Pues ¿cómo podría la cuestión de Dios habitarnos hasta ese punto, tanto para empeñarse en cerrarse como para arriesgarse a abrirla, si –no disponiendo de ningún concepto para acceder a ella– no nos fascinara una intuición de ella?

Con la cuestión de los nombres de Dios, no se trata nunca de fijar un nombre para Dios, ni de oponerle un “no”. “Nombre” y “no”, al escucharlos [en francés], suenan igual y ninguna cosa se corresponde mejor con uno que con otro. El “no” de la pretendida “teología negativa” no dice más el “Nombre” que los “nombres” de la vía afirmativa. Pues si nada debe decir el Nombre, no es solamente porque este sobrepasa todo nombre, toda esencia y toda presencia. Efectivamente, incluso no decir el Nombre no sería suficiente para honrarlo, puesto que una simple denegación dependería aún de la predicación, la inscribiría aún en el horizonte de la presencia; y también en el modo de la blasfemia, ya que lo afectaría de

⁷² *De l'incompréhensibilité de Dieu*, III, op. cit., p. 214 = PG 48, 725. Nos remitimos a la sugerencia muy justa y bien argumentada de Jean Daniélou, que interpreta el tema del “terror sagrado” (y los términos relacionados) como lo que da cuenta del exceso de la intuición, que subvierte toda espera y capacidad del hombre (*Introduction*, III, pp. 30-39).



penuria. El Nombre no debe decirse, no porque no se dé para que lo digamos, aun negativamente, sino para que de-nominemos en él todos los nombres y habitemos en él.

El Nombre: hay que habitar en él sin decirlo, pero dejándonos decir, nombrar, llamar. No decimos nosotros el Nombre, sino que es él quien nos llama. Y nada nos asusta más que esta llamada, “[...] porque es para nosotros algo temible nombrar con nuestros propios nombres a Aquel [...] a quien Dios ha dado el don del nombre por encima de todos los nombres [ὅτι φοβέρον ἡμῖν ἡμετέροις αὐτὸν ὀνόμασι προσφωνεῖν, ᾧ ἐχαρίσατο ὁ θεὸς τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα]”.⁷³

⁷³ *Plp* 2, 9 en Basileo de Cesarea, *Contra Eunome*, II, 8, PG 29, 258 b. = ed. B. Sesboüé, p. 30.