

Misterio de ser, misterio de Dios

Mistery of Being, Mistery of God

JEFFREY BLOECHL  

Boston College, Boston, Estados Unidos.

TRADUCTOR: JUAN PABLO SEGUNDO ESPÍNOLA  

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Resumen

El presente texto se centra en la recepción de la propuesta heideggeriana sobre el aparecer y el no-aparecer del ser en las reflexiones de Levinas y de Chrétien sobre la manifestación de lo divino como secreto y misterio. El objetivo del trabajo es el preguntar por qué actitud debiéramos adoptar a fin de recibir esta manifestación como tal, manteniendo, a la vez, la imposibilidad de recibirla en su totalidad, pero atestiguando la evidencia de su manifestarse.

Palabras clave: Heidegger, Levinas, Chrétien, Dios, misterio.

Abstract

The present text focuses on the reception of the Heideggerian proposal on the appearing and non-appearing of being in the reflections of Levinas and Chrétien on the manifestation of the divine as secret and mystery. The aim of the paper is to ask what attitude we should adopt in order to receive this manifestation, as such, while maintaining, at the same time, the impossibility of receiving it in its totality but witnessing the evidence of its manifestation.

Keywords: Heidegger, Levinas, Chrétien, God, mystery.

1. Introducción

Permítanme comenzar recordando dos célebres y breves observaciones de Heidegger. De hecho, se encuentran entre las últimas palabras que nos dirigió.

(...) la fenomenología es un camino que conduce allí, adelante; y deja mostrarse a aquello ante lo cual es conducido. Esta fenomenología es una fenomenología de lo inaparente [*Phänomenologie des Unscheinbaren*].¹

Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no «estiremos la pata», sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente.²

¹ HEIDEGGER, M., *Zähringen Seminar* (1973), trad. A. Mitchell y Fr. Raffoul, en HEIDEGGER, M., *Four Seminars*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 80.

² HEIDEGGER, M., “Entrevista del *Spiegel* a Martin Heidegger”, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, trad. R. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 2009.

Ambos pasajes han atraído comentarios extensos. Mucho de lo que se ha dicho de la referencia de Heidegger a una “fenomenología de lo inaparente” se centra en la cuestión de si ciertas filosofías contemporáneas de la religión (inicialmente en Francia, y ampliamente monoteístas) califican o no como propiamente fenomenológicas. Gran parte de la atención dada a la referencia oracular de Heidegger “solo un dios puede aún salvarnos” sostiene que es totalmente ajena al tipo de religión abrazada por esas mismas filosofías contemporáneas de la religión, así como lo es la totalidad de su obra anterior. En esta ocasión, dejaré de lado estos argumentos para concentrarme directamente en la posibilidad de que las observaciones de Heidegger sugieran algo de considerable importancia para la explicación filosófica del monoteísmo, *sea o no* esta explicación fenomenológica, y *sea o no* su propia filosofía, en sí misma, afín a este. En resumidas cuentas, el objetivo del artículo es reflexionar sobre el extraño aparecer de Dios que también es un no-aparecer y, al mismo tiempo, preguntar qué actitud se debe adoptar para que este sea acogido tal como se da a sí mismo a ser visto. Los teólogos acostumbran a reconocer, como rasgo esencial de la revelación divina, un aparecer que es al mismo tiempo un no-aparecer. En griego, lo identifican como misterio: *musterion*, un mostrarse que también es un cerrarse. En latín, lo identifican como secreto: *secretus*, un acercamiento que también es un apartar o una separación. Esta manera de pensar a Dios ha sido retomada por filósofos que trabajan expresamente en la estela del pensamiento heideggeriano (E. Levinas, J.-L. Marion, J.-L. Chrétien). Heidegger, por su parte, utiliza a veces las mismas palabras en su meditación sobre el desocultamiento (*Unverborgenheit*, *aletheia*) por el que el ser es a la vez manifestado y velado o, también a la vez, se acerca y se aleja. Por supuesto, lo que Heidegger llama “ser” (*Sein*) no es Dios, y ha sido excepcionalmente claro al respecto³. Tampoco afirma que solo respecto al Ser dicho aparecer es al mismo tiempo un no-aparecer. Ya en *Sein und Zeit*, un libro en el que la palabra “Dios” no recibe ningún tratamiento independiente, se observa que incluso con respecto a las cosas de la experiencia cotidiana, su aparecer es también un retirarse. Esto es razonable, porque si pensamos únicamente que una cosa se nos aparece, reducimos el aparecer *solo* a un objeto de nuestra mirada, o como prefiere Heidegger, reducimos al útil *solo* a su uso para nosotros. Pero en realidad, como experimentamos cuando se rompe, este siempre ha incluido algo más que su uso para nosotros, algo oculto o retirado de su utilidad. Está listo a la mano y lo tomamos, pero la cosa trasciende su ser-a-la-mano.

2. Heidegger

Este juego del aparecer y no-aparecer es la clave de la concepción que Heidegger tiene de la fenomenología como tal. En *Sein und Zeit*, la fenomenología se aplica a lo que él llama la “totalidad de lo que está a la luz del día o puede ser traído a la luz” y “lo que se muestra a sí mismo en sí mismo, lo manifiesto”⁴. Pero, de nuevo, el “mostrarse-a-sí-en-sí-mismo” (*das-Sich-an-ihm-Selbst-Zeigen*) no es simplemente una entidad en el sentido empírico u óntico. El “mostrarse-a-sí-en-sí-mismo” es, en cambio, un acontecimiento de donación de sí en la existencia dinámica de nuestro *Dasein*. Este es en sí mismo interpretado como aquello a lo que los entes están potencialmente presentes, ya sea permaneciendo ocultos o saliendo a la luz desde un desocultamiento previo. En *Sein und Zeit*, Heidegger reconoce más de una forma y grados de este desocultamiento. En primer lugar está el estado de descubierto ordinario (*Entdecktheit/uncovering*) de los entes, como cuando la percepción trae a la luz el carácter de determinados entes (por ejemplo, colores, sonidos), de otro modo no visto⁵. La fenomenología realiza su trabajo cotidiano inspeccionando este desvelamiento, interpretando a los entes en su aparecer en un mundo, y a su vez interpretando a los entes y al mundo como el aparecer del ser (*Sein*). Esta es la inmensa tarea de la hermenéutica preparatoria del *Dasein*: captar a los entes y al mundo como desvelamiento (*Erschlossenheit*, aperturidad/estado de abierto) del ser. De ahí lo que es claramente el tema más profundo

³ El *locus classicus* se encuentra en su seminario de Zúrich (1952): «El Ser nunca puede ser pensado como fundamento y esencia de Dios, pero, sin embargo, la experiencia de Dios y de su manifestarse [*Offenbarkeit*], en la medida en que esta puede verdaderamente encontrarnos, destella en la dimensión del Ser, lo que no significa en modo alguno que el Ser pueda ser considerado como un predicado posible de Dios.» HEIDEGGER, M., *Seminare*, en *Gesamtausgabe* 15 (Frankfurt, a.M.: Klostermann, 2005), pp. 436-437.

⁴ HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1952, p. 28. Se cita solo la paginación alemana.

⁵ *Ibid.*, p. 33.

de la investigación fenomenológica: *Sein* aparece como *Seiende* y, sin embargo, no es él mismo estricta y simplemente uno entre ellos -y al mismo tiempo, precisamente de este modo, en tanto entes, el ser se nos hace presente. O, volviendo ahora al punto de partida, el ser es desocultado en los entes y, al mismo tiempo, se retira de ellos, es decir, se retira incluso en su aparecer. Ya no puede sorprendernos que, después de *Sein und Zeit*, el propio Heidegger asocie el ser con un misterio (*ein Geheimnis*) que se retrae de su propio desocultamiento, y en el que se dice que lo desocultado descansa sobre todo lo que permanece en el misterio⁶.

Esta palabra está bien elegida, ya que a esta altura Heidegger ha dejado claro que no puede haber un paso del ocultamiento a una cierta visión de puro desocultamiento, como si el *Dasein* ordinario o incluso el filósofo pudieran captar al ser estricta y simplemente como ser. Esto se debe, por un lado, a que el ser nunca aparece como tal y, por el otro, a que el *Dasein* es siempre y en todo caso finito. Con respecto al ser, sostiene Heidegger, el *Dasein* no puede *no* equivocarse⁷. Puesto que el puro desocultamiento es imposible, nuestra verdadera tarea debe consistir en revelar un ocultamiento que no puede superarse y dejarse de lado. Con esto como su tarea principal, Heidegger se detiene, sin embargo, para mostrarnos que la atención al juego de aparecer y no-aparecer que pertenece al misterio no es el único camino hacia este despertar.

En su curso sobre *Parménides* (1942-1943), el filósofo llama la atención sobre lo extraño (*das Seltene*), el don (*die Gabe*) y lo clandestino (*die Verschwörung*)⁸. Pasaré rápidamente sobre estos, con el único objetivo de resaltar lo que distingue al misterio.

(1) *Lo extraño*. Según Heidegger, lo “extraño” se distingue de lo que es familiar y no nos llama la atención. Un objeto extraño, digamos una determinada flor de montaña, sobresale de otras de la misma pradera a las que se parece y en las que nada destaca por la relativa similitud entre sí. Es específicamente de este modo como lo extraño reclama nuestra atención: se distingue de otros que son de algún modo semejantes, y mantiene nuestra atención sólo mientras se distingue de este modo. Su semejanza con las demás la hace comprensible: es una flor, como las demás. Pero, al mismo tiempo, su diferencia la hace inasequible: de algún modo se distingue e incluso aparta de ellas. Para Heidegger, esto es suficiente para dejar en claro que lo que no la vuelve comprensible -lo que se retira del aparecer, permaneciendo inasequible para nosotros- es la condición decisiva de lo extraño. Lo extraño reclama nuestra atención, se nos ofrece y nos llama, y, *al mismo tiempo*, rechaza el ser pretendido, apartándose de todo lo que verdaderamente *puede* someterse a dicha pretensión. Según Heidegger, no respetamos lo extraño en tanto tal a menos que renunciemos a situarlo en un contexto ordenado, como ocurriría con una flor de montaña a la que eventualmente dejaría de lado, relegándola sólo como un ejemplar de tal o cual clase. Si queremos atender adecuadamente a lo extraño, *como extraño*, no debemos esperar que nos muestre lo que no puede mostrarnos sin perder su extrañeza. La relación adecuada con lo extraño consiste precisamente en *dejarlo en reposo*.

(2) *El don*. Lo extraño no puede revelar aspectos o dimensiones decisivas que lo distingan de las cosas a las que se parece. Ocurre lo contrario con el don, que no se *retiene* a sí de nosotros y, sin embargo, no puede *darse* del todo. Pensemos en lo que es evidente en cualquier fiesta de cumpleaños infantil: mientras alguien que desea hacer un presente lo retenga, no es aún un presente⁹. Y si esa misma persona lo da pero solo con ciertas expectativas, entonces no ha sido verdaderamente dado sino pagado (*si prometes portarte bien, puedes tener este juguete...*). Esto nos recuerda que, para que un don sea realmente dado, debe ofrecerse sin reservas ni expectativas. En cuanto a aquel a quien el presente es dado, en realidad, en cuanto lo recibe, ya no es un don, sino una posesión. Entre quien diera y quien recibiera, en el don, Heidegger detecta ocultamiento: su riqueza, lo que tiene que ofrecer, no puede conocerse plenamente

⁶ HEIDEGGER, M., “Vom Wesen der Wahrheit,” en GA 9, pp. 194-196.

⁷ Este error, o errancia (*Irre*), es el tema contrapuesto de la aproximación de Heidegger al misterio en “Vom Wesen der Wahrheit”.

⁸ Por lo extraño, el don, y lo clandestino, ver HEIDEGGER, M., *Parménides*, trad. MÁSMELA, C., Madrid, Akal, 2005, pp. 82-84. Para profundizar sobre el tema, ver BERNET, R., “The Secret according to Heidegger and ‘The Purloined Letter’ by Poe”, en *Continental Philosophy Review* (47), 3-4 Diciembre 2014: 359-364. Mi entendimiento del análisis de Heidegger se encuentra en deuda con estas páginas de Bernet.

⁹ N. del T.: Debido a los distintos usos que se hace de la palabra “*gift*”, traducimos, alternativamente, por “don” y “presente” según sea el caso, siendo “presente” otro de los nombres que recibe el don.

mientras sea un don. En el momento en que se recibe, también se conoce y, de hecho, se posee y se disfruta. No es difícil anticipar la conclusión de Heidegger: el don encierra en sí mismo una riqueza o, si se prefiere, un valor que sólo permanece plenamente en sí mismo mientras no se retiene a sí de la posesión, pues en ese momento, cuando lo que estaba oculto es desocultado, [lo dado] queda sujeto a los intereses particulares de quien lo posee. Y así, mientras que se asiste a lo extraño en cuanto extraño suspendiendo los intentos de captar lo que tiene de decisivo, se asiste al don en cuanto don suspendiendo los intentos de apoderarse de él. De este modo se pone de manifiesto el ocultamiento propio del don: su tesoro se esconde tras el mero hecho de que ha sido dado, y se mantiene al margen de cualquier valor que podamos proyectar sobre él.

(3) *Lo clandestino*. A diferencia de lo extraño y del don -y, como veremos, del misterio-, lo que Heidegger llama “lo clandestino”, se oculta mediante subterfugios o engaños. Según algún plan, asuntos de gran interés se hacen pasar por banales y carentes de interés, de modo que pasan desapercibidos para quienes lo desconocen. Ahora bien, este ocultamiento no llega al extremo de retirar por completo de la vista los asuntos importantes, sino que apela a la máscara y al camuflaje, de modo que puede decirse que algo del plan aparece, y en ese sentido algo de lo que se pretende mantener fuera de la vista está de hecho muy cerca. Lo clandestino seguirá siendo estrictamente clandestino a menos que aquellos de los que se oculta vean a través de la máscara lo suficiente como para sacar a la luz lo que está oculto. Nos damos cuenta de su forma particular de ocultamiento cuando reconocemos que la verdad, sea cual sea, está cubierta por una máscara y que, sin embargo, solo vemos la máscara.

(4) Lo que Heidegger ha dicho sobre lo extraño y el don nos prepara para una comprensión refinada de lo que él llama “misterio” (*das Geheimnis*). Al fin y al cabo, y al igual que estos otros, el misterio también guarda un significado, y este no puede ser sustraído por completo a nuestra atención. Esto es evidente incluso en la experiencia ordinaria, en la que a veces *sabemos que* alguien se comporta misteriosamente sin saber *por qué* lo hace. Pero este abrigar un misterio, este desocultamiento, no es meramente llamativo, como ocurre con la flor extraña que se distingue específicamente de otras que no se le parecen, o con el regalo que perturba nuestro fácil querer poseer todo lo que nos interesa al transmitirnos un tesoro sin entregarlo. Para comprender lo que quiere decir Heidegger, hay que subrayar una distinción que él emplea sin comentar: es por mantener un secreto que un misterio se revela y al mismo tiempo se oculta, o si se prefiere, es por mantener un secreto que un misterio aparece sin aparecer plenamente o como tal. El propio Heidegger se refiere al “secreto de lo misterioso” (*das Geheime des Geheimnisvollen*), y lo define como “una inaparencia (*Unscheinbarkeit*), en virtud de la cual el misterio es un misterio abierto”. Aquí “abierto” significa público, en el sentido de disponible para cualquiera que tenga ojos para ver. La palabra “inaparente”, sin embargo, nos recuerda que lo que hace que el misterio sea abierto, no obstante, es fácil de pasar por alto o de malinterpretar. En resumen, al menos parte de lo que permite que el secreto guarde un misterio, incluso cuando lo saca a la luz, es su propia naturaleza humilde o inocua. Se pasa de largo, o se lo deja rápidamente, sin ver más allá de lo que oculta. Podemos llamar “secreta” a la presencia del misterio en la medida en que está ahí para ser visto y, sin embargo, es imposible verlo en su totalidad. El secreto es el misterio dicho pero no comprendido plenamente como tal, o el misterio que aparece pero no se ve plenamente como tal. Y, lo que es más importante, esto no ocurre por engaño o disimulo, como ocurre con el ocultamiento, que es clandestino.

Respecto a estos temas, y por lo demás a lo largo de toda la exposición, Heidegger se esfuerza especialmente en reconocer un ocultamiento estrictamente irreductible, que no descansa en ninguna decisión o plan previos, y por tanto un *musterion* que no tiene nada que ver con ningún *pseudos*. Esto significa, entre otras cosas, que el respeto por el misterio debe traducirse en la renuncia a todo intento de resolverlo o simplificarlo. El misterio no es un mero enigma que hay que resolver o un problema que hay que arreglar. Contra ello, el secreto que lo preserva, precisamente en cuanto inaparente, se expone a cualquier relación que establezcamos con él, ya sea pasarlo por alto o incluso ignorarlo, desecharlo o pretender que signifique simplemente lo que queremos que signifique, o finalmente, como exhorta Heidegger, dejarlo oír como lo que verdaderamente es: la expresión muda y oblicua de lo que nunca puede conocerse plenamente. Dejar que el misterio se muestre como tal, es, al mismo tiempo, ponerse

ante él en una apertura y una espera que sólo lo contempla sin intentar comprenderlo. Este sería, por supuesto, el punto en el que volver a preguntarse por la evocación tardía de Heidegger de un dios que puede salvarnos, ya que ahora sabemos mucho más sobre la condición por la que podríamos esperar a que llegue. El filósofo habrá deshecho cualquier pretensión de conocer la verdad de nuestra condición en toda su plenitud, de modo que en su lugar nos encontrásemos sabiendo con excepcional claridad que no conocemos la verdad completa y que nunca podremos conocerla. Sin embargo, ni el misterio ni el error son tan completos como para desterrar la posibilidad de que alguna palabra nos llegue desde más allá de la anticipación, para que seamos algo más que nuestro arrojamiento en un mundo y entre los entes. Dejemos a los teólogos la tarea de determinar si la religión que esta posibilidad invoca se distingue realmente del agnosticismo. Una cosa es cierta: los filósofos contemporáneos de la religión que han trabajado sabiendo bajo la presión de las conclusiones de Heidegger, han hecho su propia apelación a la idea de que nuestra condición más profunda consiste en una relación con el misterio. Pero han insistido en que lo más misterioso trasciende incluso la relación con lo que Heidegger llama ser.

3. Levinas

Levinas ha sido el primer lector cercano de Heidegger en proponer tal argumento. Su resistencia a las reivindicaciones de la primacía de nuestra relación con el ser, y el papel que esa resistencia desempeña en el surgimiento de su propia contra-reivindicación de la primacía de nuestra relación con la otra persona, son demasiado conocidos para requerir siquiera un resumen aquí. Llegamos inmediatamente a su respuesta a Heidegger sobre la cuestión de Dios si entendemos que su relato de la relación con la otra persona descansa sobre una reivindicación de una relación anterior con el Infinito (un nombre filosófico para Dios), de modo que la relación ética es siempre ya una relación religiosa. Es Sartre, y no Levinas, quien entiende la relación con el otro estricta y enteramente en términos de asimetría reversible -Sartre, y no Levinas, quien piensa que la mirada del otro se apodera de mi libertad, sin la elevación hacia una bondad suprema. A la impugnación que Sartre considera que se produce cada vez que dos sujetos se miran, Levinas se opone con especial empeño sosteniendo la posibilidad de una paz superior. El rostro del otro detiene y desarma mi tendencia a insistir primero en mis propios intereses, llamándome a una responsabilidad que, si me comprometo a ello, tomaría la forma de dejar de lado todo lo que es bueno para mí en favor de lo que es bueno para el otro. En resumen, me vuelvo verdaderamente responsable, en el sentido ético, sólo cuando acepto lo que es bueno para la otra persona como algo tan deseable que me obliga a renunciar a todo lo que es bueno para mí¹⁰. Sin embargo, esta misma posibilidad no podría siquiera surgir si no fuera a condición de que el rostro de la otra persona ejerza sobre mí una pretensión que llegue más hondo que mi propia voluntad y libertad, imponiéndose a ellas incluso en su totalidad, pues de otro modo mi respuesta se produciría necesariamente, en cada caso, según la orientación y los límites de mi libre elección. Este es el escenario sartreano: el otro desafía mi libertad, que entonces se reafirma espontáneamente. Frente a esto, Levinas insiste en que el sujeto está expuesto a la otra persona antes incluso de la posibilidad de insistir en sí mismo. Este exponerse es el lugar de una apertura que no puede cerrarse; la relación del sujeto consigo mismo presupone ya esta apertura al otro. En *Totalité et Infini*, invocando la Tercera Meditación de Descartes, Levinas remonta esta apertura a la relación con un Dios absoluto que se derrama en nosotros desde antes y más allá de toda medida¹¹. En *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, asocia este Dios a un pasaje ya anterior a la posibilidad de recuperación en el tiempo y la memoria¹². Se trata de dos formas de una misma reivindicación profunda: tanto si Dios desborda nuestra conciencia (metáfora espacial) como si ya ha pasado siempre antes que cualquier intento de alcanzarle (metáfora temporal), nos ha herido en un punto de máxima profundidad, a cada uno de nosotros, en nuestra subjetividad, antes incluso del intento de cerrarnos en nosotros mismos. Es por la relación con Dios que el sujeto es susceptible al llamado a la bondad suprema expresada por el otro. El sujeto ético es necesariamente también un sujeto religioso.

¹⁰ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, pp. 3-5.

¹¹ *Ibid.*, pp. 13-23. Cf. pp. 75-78

¹² LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Nahe, Nijhoff, 1874, pp. 14, 67.

Ahora bien, no hay un uso positivo de la palabra “misterio” en ninguna de estas propuestas, pero no es difícil entender por qué: para Levinas, el misterio es un rasgo de la mistificación, y apela a la dimensión afectiva de nuestra subjetividad más que a la racionalidad necesaria para guiar nuestro deseo de una bondad que sólo se alcanza dando prioridad a la otra persona. El misterio, en definitiva, sólo es una invitación a la ambigüedad, a la confusión y a una pérdida de sí mismo que nada tiene que ver con el compromiso y el sacrificio. Hay, sin embargo, un uso positivo de la palabra “secreto”, que por otra parte Levinas se preocupa de proteger del sentido negativo de misterio (como ya he señalado, el significado etimológico de estas dos palabras se acerca bastante). Cuando, en *Totalité et Infini*, se aplica a la pluralidad de los sujetos éticos, cada uno de los cuales puede ser reclamado en su ser mismo por la llamada del otro, se observa que la objetividad histórica por sí sola no puede dar cuenta de ello, como si sólo fuera el resultado de una dialéctica material: hay que reconocer también “el secreto que interrumpe la continuidad del tiempo histórico, a partir de intenciones interiores. La pluralidad de la sociedad sólo es posible a partir de este secreto. Da fe de este secreto”¹³. Todo lo que Levinas tiene que decir, especialmente en este texto, sobre el sujeto como “criatura” y sobre Dios, conocido por la filosofía como Infinito, como el “secreto” de nuestro ser¹⁴, fluye directamente de esta convicción: la trascendencia de Dios y la pluralidad de los sujetos éticos se presuponen y confirman mutuamente. La pluralidad ética atestigua la retirada de Dios de nuestra comprensión, y Dios es aquello por lo que -o un nombre para el hecho de que- estamos ligados los unos a los otros por una responsabilidad originaria¹⁵.

Esta concepción del secreto difiere notablemente de la concepción heideggeriana del misterio en un punto crucial: mientras que lo que Heidegger llama “misterio” no es más que un nombre para el horizonte de nuestra condición -por así decirlo, el envés de la manifestación del ser-, lo que Levinas llama “secreto” designa una relación que de hecho nos ordena a un determinado curso de acción. Es cierto que su “Dios” no actúa en la historia humana, pero no es menos cierto que la relación con “Dios” es tal que lo que hacemos los seres humanos en nuestras relaciones mutuas no es indiferente. Frente al misterio del ser, Heidegger sólo prevé al poeta, que de algún modo escucha su resonancia en un profundo silencio, y al pensador capaz de discernir el sentido de lo que la poesía nos dice. El secreto divino, por el contrario, es totalmente coherente con una responsabilidad que apunta más allá del ser.

4. Chrétien

Entre los filósofos contemporáneos que se han esforzado por abordar el “misterio” o el “secreto” con un interés fenomenológico, sólo Jean-Louis Chrétien ha ido más lejos que lo hasta aquí mencionado. Chrétien registra su interés ya en su primer libro, *Lueur du secret*¹⁶. Su propio título, o más bien la imagen que evoca, exige una atenta reflexión. *Lueur*: destello o resplandor, brillante y frágil a la vez, que ilumina tanto su fuente como, notémoslo, a quien lo contempla. Una vela, observemos también, arde con una luz que somos libres de acoger, ignorar o simplemente rechazar. No se necesita mucho tiempo para asociar estos pensamientos con el misterio que es específicamente cristiano, así como con la libertad que, según nos dicen los teólogos, se da y se pide a la vez. El misterio cristiano ilumina un camino, pero no nos obliga a seguirlo. Quien conozca los textos religiosos fundadores, en los que aparecen estas cuestiones, también necesitará muy poco tiempo para asociarlas al extraño estatuto del discurso sobre lo que no es posible comprender en su plenitud y, sin embargo, por todo ello no es ciertamente ininteligible. No lo sabemos todo, pero tampoco nada, y lo que sabemos incluye un poderoso sentido de la profundidad de nuestro desconocimiento. Quienes conozcan los textos religiosos fundadores sabrán también, en relación con el

¹³ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 29 (itálicas, EL)

¹⁴ *Ibid.*, p. 53. He desarrollado este punto con cierta extensión, y propuesto encontrarlo en el corazón de toda la posición de Levinas, en BLOECHL, J., *Levinas on the Primacy of the Ethical*, Evanston, Northwestern University Press, 2022, pp. 54-71.

¹⁵ Originaria, no deberíamos olvidar, de una forma fuera de alcance de cualquier investidura erótica. En otra parte de *Totalité et Infini*, Levinas asocia “secreto” con lo atractivo de “mujer” y “lo femenino” (pp. 127-129). El secreto divino es totalmente ajeno al sensualismo y al sentimentalismo.

¹⁶ CHRETIEN, J.-L., *Lueur du secret*, Paris, L’Herne, 1985. Las traducciones de los pasajes de este libro corresponden al autor/traductor. Jean-Luc Marion nos ha dado una excelente guía para leer este libro en “Knowing a Secret After and According to Jean-Louis Chretien”, publicado en BLOECHL, J. (ed.), *Fragility and Transcendence. Essays on the Thought of Jean-Louis Chretien*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2023, pp. 5-16.

misterio divino cristiano, que se presenta de una manera que está al alcance de todos -en ese sentido, tiene un carácter público que es universal-, pero sin llegar a ser nunca totalmente transparente para nosotros. Es aquí, especialmente en este tercer punto, donde Chrétien sitúa la cuestión del secreto. A pesar de su insistencia en la excelencia de los métodos fenomenológicos, no oculta que le mueve un interés por lo que los exégetas llaman el “secreto mesiánico” que se encuentra en ciertos pasajes del evangelio de Marcos, un secreto que sólo se divulga en los distintos niveles que posibilitan las distintas maneras en que Jesús habla de él.

Chrétien expone su posición en unos sencillos pasajes:

1. Todo secreto, en tanto secreto, “...se oculta solo allí donde se manifiesta a un otro que a sí mismo. Solo está oculto allí donde, de diversas maneras, se revela”.¹⁷

2. El secreto que es divino, “está oculto según su propia manifestación (*ekphansin*), o más bien, para hablar más divinamente, [está oculto] en su misma manifestación (*kain en tê ekphansei*)”.¹⁸

3. Y así, “una teocrítica tiene sentido sólo vista desde una teofánica; sin embargo, es también la medida de la verdad de esta teofánica”.¹⁹

4. Si separamos lo teofánico y lo teocrítico, nos encontramos con una elección entre “...una teocrítica del Dios superior y por tanto un secreto absoluto, sin luz, y una teofanía del Dios creador que es enteramente su propia manifestación, es decir, sin resto”.²⁰

La concepción de Heidegger del secreto nos ayuda a ver que allí donde se trata del aparecer de lo que no puede ser visto en su totalidad, sólo nos queda la tarea de ver, y sacar a la luz, el hecho de que no podemos verlo todo -o en sus propios términos, nos queda la tarea de dejar ver el ocultamiento que es condición necesaria del desocultamiento. Heidegger también ha llamado la atención sobre el hecho de que esto requiere una actitud distintiva: para dejar que el secreto aparezca como secreto, o dejar que el misterio sea misterio, no debemos acercarnos a él como si fuera un acertijo que hay que resolver o un problema que hay que arreglar. Si el misterio del ser es esencial e inalterable, entonces uno sólo puede meditar sobre su ocurrencia en lugar de proponerse penetrar en su naturaleza. Sin embargo, esto sigue siendo suficiente para desplegar toda una forma de vida: Heidegger ha invocado el respeto piadoso, como lo que es sin duda el ejercicio de un sintonizar con el ser. El “*Dichterisch wohnet*” de Heidegger es un ethos, y no meramente un acto o una práctica. No obstante, no es claro que esto sea lo que verdaderamente puede ofrecer orientación. El ser no habla y menos aún enseña, aunque Heidegger insista en que el silencio entre el ser y el lenguaje debe ser acogido por un pensamiento que no se quede atrapado en el mero juego del lenguaje mundano²¹. La revelación cristiana, por el contrario, es a la vez el desocultamiento del Dios absoluto, un Dios que trasciende su propia aparición, y la llegada de un mensaje, o mejor una misión, y por tanto una enseñanza sobre cómo vivir. Chrétien se comprometió con el pensamiento de Heidegger hasta el final de sus últimas obras publicadas, pero también rompe con él decisivamente ya aquí, en la primera de sus obras. Para Chrétien, no puede haber ningún acercamiento que no haya llegado ya, y por tanto ninguna llamada que no haya sido ya escuchada (punto de acuerdo con Levinas), y finalmente ni acercamiento ni llamada que no haya alterado ya nuestro ser con la posibilidad de un camino que no podríamos haber abierto por nosotros mismos.

El secreto cristiano, observa [Chrétien], está incrustado en la cristología. Ya en el hecho de la encarnación hay desocultación: Jesús es uno con el Padre y, sin embargo, distinto, y así revela y oculta a la vez el misterio del Padre. Pero Jesús también enseña, y lo hace tanto en sus acciones como en ciertas palabras. En el tratamiento que Chrétien hace del evangelio de Marcos, estas cosas se contraponen. Lo milagroso no es necesariamente convincente, como se observa sobre todo con Pedro: Pedro, después de todo, ha visto y oído muchas cosas, pero a veces vacila en su fe y muy al final del relato incluso la niega (Mc 14, 66-72). Pero no es el único que ha necesitado tiempo para comprender de verdad, y esto ilumina un punto más general sobre nuestra humanidad: no puede haber una comprensión segura e inmediata

¹⁷ *Ibid.*, p. 12.

¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

²⁰ *Ibid.*, p. 74.

²¹ HEIDEGGER, M., “Die Sprache im Gedicht”, *Gesamtausgabe* 12, p. 252: “Geläut der Stille...”

del misterio divino porque no hay una relación transparente entre nosotros y Dios. Un milagro sólo se ofrece a la posibilidad de la fe y a su modo de comprensión. Esto es evidentemente cierto de la teofanía en cualquiera de sus formas: deja intacta una libertad humana que no está guiada por una comprensión perfecta (y sin duda lucha con una voluntad rebelde). Aquí, y en obras posteriores, Chrétien dice simplemente que un milagro, como revelación de lo divino, es una palabra que sólo se escucha en nuestra respuesta a ella, y esta respuesta, incluso en las mejores circunstancias, necesariamente se “queda corta” (expresión, por su parte, que contiene en sí misma todo un abanico de posibilidades).

A veces, cuando Jesús realiza un milagro, ordena a los que parecen responder con fe que no se lo digan a nadie. En Marcos 1: 41-44, ordena a un hombre que ha sido curado de la lepra que no se lo diga a nadie. En Marcos 5: 41-43, resucita a una joven de la muerte y ordena a su familia que no se lo cuente a nadie. ¿Cómo entender esta aparente reticencia, a menos que estemos dispuestos a reducirla a una defensa de su propia conveniencia, que sería violada por multitudes de admiradores y algún otro que cayera frente a la tentación? Hay una mejor explicación, más profunda: el misterio expresado en un milagro no podía entenderse sino a la luz de la pasión, muerte y resurrección que aún estaban por venir. Sólo entonces podría hacerse público en el doble sentido de ampliamente conocido y exigente de una comprensión universal, es decir, que exige una promulgación de la revelación tal como se entiende correctamente. Hasta entonces, Jesús es insignificante en el sentido propio del secreto, según la definición que propuso Heidegger. Jesús el hombre era de un origen y comportamiento tan humildes que a muchos de sus contemporáneos no les parecía probable que fuera en ningún sentido el Mesías que llevaban tanto tiempo esperando. A ello no contribuyó en absoluto el hecho de que no mostrara prácticamente ningún interés por la autoridad política en el sentido esperado. Tal vez unos pocos escucharon ocasionalmente la palabra divina, pero el mundo en general no era capaz de hacerlo, y esto incluye claramente, y durante un tiempo considerable, a los discípulos. Cualquier otra interpretación conduce finalmente a la idea de que la orden de silencio de Jesús tuvo el efecto de camuflar su identidad y, por tanto, el misterio mismo, de modo que su misión de salvación habría sido, al menos temporalmente, clandestina o engañosa (*pseudos*).

Para Chrétien, este es nuestro camino hacia una comprensión adecuada de las parábolas de Jesús. Seamos claros sobre la naturaleza específica en toda la amplitud de su discurso relativo a su identidad: hay aquellos, como Pedro, a quienes habla en términos claros y sin embargo no entienden inmediatamente, hay aquellos a quienes se revela en milagros y luego manda callar, y hay aquellos a quienes se revela sólo indirectamente, en parábolas (véase Mc 4,11: el secreto se da directamente a unos pocos, pero a otros se les da en parábolas). Si la orden de Jesús de que los que le conocen permanezcan en silencio constituye una concesión al hecho de que un gran número de personas está todavía lejos de comprender la revelación, una sensación que se habría visto reforzada por el hecho de que ni siquiera el discurso directo funcionó en muchos casos, su manera de enseñar con parábolas representa claramente un intento de acercarse. A diferencia de los milagros, en los que una palabra ofrecida puede perderse fácilmente, las parábolas empiezan por atraernos hacia el mensaje (ésta sería en parte la razón por la que son terrenales y sencillas). Al principio, uno no sabe a dónde va a ir la historia, y en un momento crucial nuestras expectativas naturales se ven interrumpidas de una manera que abre, sin imponerlo, una comprensión totalmente nueva. Por supuesto, esto significa que el desocultamiento del mensaje es en parte un ocultamiento, pero a diferencia del caso del subterfugio, la forma de ocultar sirve para llevarnos a la verdad. Chrétien escribe: “La palabra, cuyo primer fin es manifestarse, estará, en la parábola, velada, cifrada, cubierta, manifestándose sólo bajo y a través del secreto”²². Al principio, estamos cegados ante esta verdad, pero luego, al ver aparecer una nueva comprensión junto a la anterior, llegamos a la posibilidad de una decisión libre. ¿Me entregaré a esta nueva comprensión o seguiré con la otra? Por supuesto, la pregunta tiene un peso diferente para nosotros, que ya conocemos la Pasión, la Crucifixión y la Resurrección, que el que hubiera tenido para el público original de Jesús, que en un sentido importante no podía haberlo sabido. En su tiempo, se le puede ver plantando semillas que no pueden crecer hasta que son iluminadas por acontecimientos posteriores. En nosotros, las parábolas nos

²² CHRETIEN, J.-L., *op. Cit.*, p. 51.

despiertan a cosas de las que quizá ya hayamos oído hablar, pero que no hemos situado en el centro de nuestras vidas.

En ambos casos, los seres humanos estamos llamados a entregarnos a una revelación sin comprenderlo todo en su totalidad. No lo comprendemos todo porque, como seres libres y finitos, nuestra respuesta nunca será plenamente adecuada ante cualquier llamada que podamos escuchar, y al mismo tiempo, y sobre todo, porque el contenido de la enseñanza de Jesús, en el relato final, se da él mismo una vez y para siempre, en una sola Palabra que desafía la comprensión ordinaria: el Hijo es uno con el Padre. En la fe, esta palabra se convierte en el hecho primero de nuestro ser, de modo que todo lo demás que somos encuentra ahí su sentido. Sobre esto, Chrétien es enfático: “Dios no tiene otra palabra que la que ha dado, y dado de una vez por todas, pero la escucha de esta palabra es interminable para nosotros”²³, pues en ella “brilla todavía la respuesta a preguntas que aún no podemos hacernos”²⁴.

5. Conclusiones

Levinas y Chrétien dejan en claro, aunque de maneras muy distintas, que el aparecer propio de Dios, que es también un no-aparecer, no es ni el descubrimiento de un ente (*Seiende, l'étant*) ni la revelación del ser (*Sein, Être*). Levinas radicaliza la trascendencia de Dios de modo tal que Dios no aparece, y así, no se acerca en absoluto, salvo en la forma en que, en la responsabilidad ética, nos deja ligados unos a otros (la relación religiosa es a la vez una herida abierta por el Dios absoluto y una sutura de la herida que se produce en el cuidado del otro). Para Chrétien, el Dios que aparece y en el mismo momento se retira es un Dios de misterio absoluto que, sin embargo, ofrece a quien lo ve una dirección en la vida. Ya sea que este ver ocurra por la caída de un rayo o por una lenta meditación a través de parábolas, este Dios tiñe con una luz nueva a los entes y al ser. Esto puede expresarse en términos escriturales y fenomenológicos a la vez: “Por la fe entendemos que el universo fue formado por mandato de Dios, de modo que lo que se ve no fue hecho de lo visible [*ek phainomenon*]” (Heb 11,3). Pero esto no es todo lo que Chrétien nos da a considerar. He sugerido que el misterio divino se distingue del misterio del ser ya en su fenomenalidad. Dios quiere ser comprendido adecuadamente, y de hecho adecuadamente por todos, mientras que el ser sólo se ofrece a nuestra acogida meditativa. La tarea de acoger el ser incumbe enteramente al pensador, mientras que, en Jesucristo, Dios ofrece una enseñanza que nos ayuda activamente a acogerlo en la fe. Una forma de entender esta diferencia es pensar que lo que se revela es, en última instancia, amor, pero un amor que, incondicional y sin reservas, está más allá de la comprensión ordinaria. Este amor, como todo amor, quiere amor a cambio, pero sin imponerse a nosotros en nuestro intelecto o en nuestra voluntad. ¿Intentaba Jesús hablar a sus discípulos de algo más que de este amor extraordinario? ¿Qué son las parábolas, sino evocaciones de un amor que no obedece únicamente a los principios del mundo?

La primera enseñanza o, si se me permite, la primera Palabra anterior a las palabras en sentido ordinario, es simplemente el amor, que supera siempre su propia expresión. Tal palabra no es pronunciable en esas palabras ordinarias, y sin embargo sólo puede ser pronunciada en esas palabras. Pero esto no significa que estemos condenados estricta y simplemente a no hablar. Uno puede saber que las palabras que tenemos a nuestra disposición no son totalmente adecuadas a lo que pretenden expresar, no son totalmente adecuadas a aquel a quien responden. Si hay piedad en ese conocimiento -una piedad, esta vez, que sería fuertemente religiosa-, se reduciría a exhortarnos a hablarnos unos a otros sólo con la mayor prudencia de lo que es más profundo e importante. Quien conoce el misterio de Dios debe guardarse de decir demasiado o de confiar demasiado en sus propias palabras. Y, sin embargo, este mismo misterio se ha revelado a sí mismo en una buena nueva que debe llevarse a todos.

6. Bibliografía

- BERNET, R., “The Secret according to Heidegger and ‘The Purloined Letter’ by Poe”, en *Continental Philosophy Review* (47), 3-4 Diciembre 2014: 359-364.

²³ *Ibid.*, p. 22

²⁴ *Ibid.*, p. 21.

- BLOECHL, J., *Levinas on the Primacy of the Ethical*, Evanston, Northwestern University Press, 2022.
- CHRETIEN, J.-L., *Lueur du secret*, Paris, L'Herne, 1985.
- HEIDEGGER, M., "Die Sprache im Gedicht", *Gesamtausgabe* 12
- -----, *Zahringen Seminar* (1973), trad. A. Mitchell y Fr. Raffoul, en HEIDEGGER, M., *Four Seminars*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 80.
- -----, "Entrevista del *Spiegel* a Martin Heidegger", *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, trad. R. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 2009.
- -----, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1952, p. 28. Se cita solo la paginación alemana.
- -----, "Vom Wesen der Wahrheit," en *GA* 9, pp. 194-196.
- -----, *Parménides*, trad. MÁSMELA, C., Madrid, Akal, 2005,
- LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961.
- -----, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Nahe, Nijhoff, 1874.