

Peter Sloterdijk

Celo de Dios

Sobre la lucha de los tres monoteísmos

**Traducción del alemán de
Isidoro Reguera**

El Árbol del Paraíso Ediciones Siruela

Las premisas

Al estudiar los escritos de autores filosóficos con grandes pretensiones de control sobre su propio discurso, uno se topa en ocasiones con párrafos que le causan sorpresa porque obviamente no surgen de la necesidad de la consideración en curso, sino que obedecen a un repentino impulso asociativo que rompe el desarrollo de un argumento. Así Hegel, en sus *Lecciones de estética*, en el apartado que trata de la pintura holandesa del siglo XVII, introdujo su famosa expresión «domingos de la vida», con la que se refiere a aquellos estados excepcionales de la existencia que las personas representadas gozan con un contento sensitivo de forma ostensible. Está claro que en ese texto Hegel no habla como un dialéctico que sabe la mayor parte de lo que sabe sistemáticamente y que no sólo lo ha «pillado» en alguna parte. Habla ahí prescindiendo del aparato lógico, como un descendiente del protestantismo suabo que en la obscenidad relajada de la vida diaria holandesa encuentra un eco agradable de sus impresiones juveniles. Puede que esos desenfadados filisteos del húmedo norte sean cualquier cosa menos santos, pero con tanto alborozo no puede tratarse de seres humanos malos del todo; y, llegado el caso, hay que reconocerlo. Quien quisiera podría ver oculta en la formulación de Hegel la tesis de que por mucho amor a lo maravilloso que se tenga, la tarea del arte es en último término hacer justicia a la cotidianidad. ¿No sube el valor de la trivialidad dominguera en la medida en que nos hartamos del culto a las situaciones excepcionales: esas prolongaciones de lo maravilloso con los medios más extremos?

Como un ejemplo mucho más oscuro, a la vez que muchísimo más actual, de una digresión descontextualizadora en un autor por lo demás sobremanera controlado, incluso obsesivamente cuidadoso,

cito unas líneas de una conferencia pronunciada en la primavera de 1993 en Riverside, California, por Jacques Derrida, que ese mismo año amplió hasta convertirla en un libro que publicó en París con el título *Spectres de Marx*¹. Ahí, en un punto que entretanto se ha hecho famoso, Derrida, sobrevolando muy por encima el apretado contexto de sus reflexiones, casi de repente se deja llevar a la siguiente consideración:

La guerra por la «apropiación de Jerusalén» es hoy la guerra mundial. Tiene lugar en todas partes, es el mundo, es hoy la figura singular de su ser «*out-of-joint*».

Sólo se puede entender esta frase eruptiva acercando dos informaciones a su entorno. Por un lado, hay que saber que Derrida, en busca de un significado a ser posible indeleble de Karl Marx para la era postcomunista, se aventuró en una meditación sobre el verso de Hamlet «*the world is out of joint*», que atraviesa como un *leitmotiv* sus más que largas exposiciones. Por otro, que polemiza con la tesis del «final de la historia» de Francis Fukuyama (lanzada por primera vez en 1989, desarrollada en 1992 en el libro *The End of History and the Last Man*), en la que (tal vez sin razón) cree reconocer una forma de evangelismo liberal-tecnocrático y una versión algo precipitada, quizá incluso irresponsable, de la retórica americana de la victoria final. Y de ahí surge todo un revuelo de ideas que culmina en el pasaje citado.

Hago preceder de esta manifestación del fallecido en el otoño de 2004 las consideraciones que siguen, no como *motto*, sino como señal de aviso que advierta de un punto de peligro del mundo de hoy, especialmente explosivo semántica y políticamente: ese Oriente Próximo, en el que tres escatologías mesiánicas, mutuamente enzarzadas entre sí por competencia, movilizan —si es que Derrida tiene razón— «directa o indirectamente, todas las fuerzas del mundo y todo “el orden mundial” para la guerra sin cuartel que libran»². No estoy seguro de poder asumir sin matices esa tesis

de una guerra de las escatologías, y no dejo de darme cuenta de que constituye más bien un ejemplo de pensamiento peligroso que de discusión filosófica consecuente, sea relajada o comprometida. Precisamente el autor cuya reputación va unida al proceder de la «deconstrucción», al desmontaje cuidadoso de hipérbolos metafísicas y unilateralismos fomentadores de violencia, fue quien se permitió en este excursu una de las exageraciones más patéticas que se han escuchado de un filósofo en el pasado más reciente.

Es evidente, sin embargo, y ello nos lleva a nuestro tema, que directa o indirectamente Derrida habla en ese lugar de judaísmo, cristianismo e islam. Lo que intenta es identificar el grupo de las religiones monoteístas como «partidos en conflicto» histórica y universalmente entrelazados. Con esta idea anticipa la tesis, popular entretanto, de un *clash of monotheismus*, sin que se pueda decir que pretende confrontar entre sí los tres complejos religiosos en su totalidad dogmática y social. Él se refiere especialmente a sus contenidos misioneros, a los que también llama en ocasiones «potenciales universalistas», y con ello a lo que se podría llamar en cada uno de esos entramados su «material radiactivo», su masa maníaco-activista o mesiánico-expansionista. En lo que sigue tendremos que habérmolas sobre todo con esas peligrosas sustancias³.

Al colocar una cita así al comienzo quiero dejar claro que nada de lo que diga en lo que sigue puede ser anodino en ningún sentido, sea teológica, política o psicológica y religiosamente. Las siguientes consideraciones pueden compararse con una operación a corazón abierto; y a una operación así sólo se someterá quien tiene motivos para precaver el infarto de sus convicciones. Por ello me parece aconsejable ponerme de acuerdo con el lector antes del comienzo de la partida en un procedimiento de seguridad. Éste ha de consistir en un convenio que clarifique de qué aspectos de la religión y de la creencia religiosa se puede y se debe hablar con ayuda de distanciamientos científicamente fundados, y de cuáles es mejor no hacerlo. Propongo una especie de cláusula de blasfemia e invito al lector, a la lectora, a decidir, tras un tiempo de reflexión, si quiere seguir con

la lectura. De acuerdo con este convenio habría que dejar abiertos una serie de fenómenos, adscritos tradicionalmente al ámbito de la trascendencia o de lo sagrado, a nuevas descripciones no religiosas (que podrían resultar blasfemas, aunque ésa no sea la intención). Por el contrario, y debido a motivos materiales, formales y morales, no hay por qué tocar otros ámbitos de discurso sacro y sensibilidad religiosa.

Provisionalmente y sin objetivos sistemáticos someto a discusión siete aspectos del fenómeno trascendencia, de los que los cuatro primeros, como se verá pronto, son susceptibles de una traducción crítica a categorías profanas y funcionales sin que por ello el lado religioso corra el riesgo de perder más de lo que siempre se pierde en la adquisición de mejor saber. Distingo cuatro falsas interpretaciones del hecho trascendencia de otros dos aspectos, de los que no pretendo afirmar que estén completamente a salvo de malentendidos, es verdad, pero que por su carácter objetivamente misterioso se resisten a una simple reproducción en contextos naturales y sociales. De un séptimo aspecto, muy sensible, constataré que a causa de su indecidibilidad está más allá de la diferencia entre saber y creer, aunque, extrañamente, la mayoría de las veces sea la creencia la que saca provecho de este estado de cosas.

Comencemos con una tesis que Heiner Mühlmann ha formulado recientemente en un artículo sobre las culturas como unidades de aprendizaje, en forma de pregunta directa a la que sigue una lapidaria respuesta: «¿Cómo surge la trascendencia? Surge por desconocimiento de lo lento». El autor precisa: «Lento es un movimiento que dura más de una generación. Para observarlo hemos de recurrir a la colaboración de seres humanos que han vivido antes que nosotros, y de seres humanos que vivirán después»⁴. Dado que la cooperación con generaciones anteriores y posteriores en la historia de las culturas sólo se ha conseguido hasta ahora ocasionalmente o resultaba estructuralmente imposible y se limitó, en todo caso, a episodios precarios, es comprensible que en el tiempo pasado una gran parte de lo lento fuera evacuado a la trascendencia; eso quiere decir

aquí: a la inobservabilidad. De modo que, sin que ninguna crítica hubiera tenido visos de éxito, ello se explicó como asunto de una planificación del más allá por medio de inteligencias transhumanas o divinas. Pero en el instante en que civilizaciones que han madurado técnica y científicamente inventan procedimientos efectivos de observación de lo lento, el concepto de planificación trascendente –llámese tal cosa creación, providencia, predestinación, historia de la salvación o algo parecido– pierde considerablemente en plausibilidad y deja su lugar a proceder inmanentes de interpretación de lo que es a largo plazo, bien con los medios de teorías biológicas o sistémico-sociales de la evolución, bien mediante modelos ondulatorios y teorías de la fractura, gracias a los cuales pueden describirse oscilaciones y mutaciones en el ámbito de la *longue durée*. Sólo a partir de entonces puede calibrarse en toda su amplitud lo precario y malogrado en la evolución sin que el forzado positivismo de la idea de creación obligue a mirar a otra parte. En medios ortodoxos, en los que la identificación con la edificante idea de una planificación trascendente es muy intensa todavía, se observan fuertes resistencias frente a aquellos medios intelectuales que llevan a la secularización de lo lento ultraterrenalizado; donde más claro aparece esto es entre los creacionistas de Estados Unidos, a los que, como es sabido, se les ocurren muchas cosas para inmunizar su doctrina de una creación súbita e intencional frente a las nuevas ciencias del lento devenir autoorganizador⁵.

El segundo paso consiste en la siguiente constatación: la trascendencia surge también del desconocimiento de lo tremendo*. Para la aclaración de este estado de cosas hay que recurrir de nuevo a un

* *Verkennung des Heftigen*. Traduzco por «desconocimiento de lo tremendo», o de lo formidable, vehemente, arrebatado, brutal, violento, etc. Imposible encontrar una palabra exacta que traduzca *heftig*, pero el contexto lo aclara en cada caso. Sucede igual con *verkennen*, desconocimiento en tanto malconocimiento, que significa desconocer o no conocer, pero con el matiz de no apreciar o no comprender (algo o a alguien) en su justa medida. (N. del T.)

concepto introducido por Heiner Mühlmann en las ciencias de la cultura; me refiero a la conexión entre el análisis del estrés y la teoría de la formación pautada del ritual y del símbolo tal como la desarrolla su escrito programático, que marcó época, *La naturaleza de las culturas*. Con ella –y estímulos de Bazon Brock– se introdujo en el debate un paradigma radicalmente nuevo de conexión entre ciencia de la cultura y teoría de la evolución⁶. La fenomenología de la gran reacción de estrés del *homo sapiens* y de sus procesamientos culturales hace comprensible por qué lo vivido en esa situación le parece ser de naturaleza trascendente al sujeto del estrés. La vehemencia de los procesos del propio cuerpo, en principio biológicamente determinados aunque la mayoría de las veces sobremodelados simbólicamente, puede alcanzar en ciertos casos tal medida que lo vivido se adscriba fatalmente a fuerzas externas.

El mejor ejemplo de ello en nuestro ámbito tradicional es la cólera de Aquiles, cantada por Homero, que los medios guerreros de la vieja Europa evocaron durante milenios como la fuente de su profesión, tan noble como fiera. Sin duda la cólera heroica está en la misma onda que las manifestaciones que testimonian numerosas culturas sobre el delirio del combate, comparable a los éxtasis proféticos. Desde el punto de vista fisiológico, en los episodios de furor heroico se puede apreciar el resultado de una identificación del combatiente con las energías estimulantes que le desbordan. Perteneció al espectro de los entusiasmos *berserker*, entre los que se cuenta tanto el conocido síndrome de locura homicida de los pueblos malayos (retomado con avidez por la cultura de masas occidental e instrumentalizado popular y psicológicamente desde dentro como ejemplo de desenfreno) como el arrebató extático de los guerreros védicos o el ardor combativo de los héroes germánicos, acrecentado hasta el placer del hundimiento total. Prácticamente en todos estos casos, desde el punto de vista de quien lo siente, el furor adopta cuasinecesariamente la forma de una obsesión insuflada desde arriba, en la que la energía combativa absorbe totalmente al agente y hace que la lucha le parezca una misión. Como una forma originaria de

la vivencia endógena de revelación, el furor constituye, por decirlo así, la religión natural de los excitados. Mientras prevalezca el desconocimiento trascendente de lo tremendo es imposible darse cuenta de que lo que se experimenta como una inspiración de fuerza proviene de una prestación del propio organismo psicosemánticamente comodelada; cosa que podría valer igualmente para una parte considerable de los arrebatos proféticos.

Por otra parte, la gran reacción de estrés no sólo se manifiesta de manera explosiva sino también implosiva. Un ejemplo de ello lo ofreció hace algunos años algo que se produjo con ocasión de una corrida de toros en una de las plazas más importantes de Madrid. El matador había fallado tres veces seguidas el golpe de muerte a la embestida del toro; acto seguido cayó en una especie de estupor ausente, una situación en la que el furioso toro le hubiera aplastado o matado si los colegas del aturcido torero no lo hubieran sacado del ruedo. Como mejor puede esclarecerse la escena es reconociendo cómo en ella la reacción de estrés se transforma en un éxtasis de rechazo de sí. En ese momento la vergüenza se manifestó al torero (al matador, «el que mata») como una fuerza del más allá. Aunque, por tanto, el lado fisiológico del caso puede que no tenga demasiado misterio, su aspecto espiritual no puede precisarse con toda exactitud. De cualquier modo, conjeturar es libre; y, si se establece la conexión con la esfera religiosa, ese caso recordaría en qué medida también es competencia del Dios que juzga sobre los humanos el dominio de la perdición. Quien quiere que la tierra le trague no sólo siente la desventaja de ser visible, comprende también inmediatamente qué significa que el nombre de uno se borre del libro de los vivos. De todos modos está claro que la conexión entre culpa, vergüenza y estrés, sin la que no puede imaginarse la rabia contra sí mismos de ciertos sujetos religiosos, tiene sus raíces en mecanismos endógenos susceptibles de exploración psicobiológica. Gran parte de lo que Rudolf Otto llamó *mysterium tremendum* en su conocido libro *Lo santo*⁷ pertenecería *de iure*, por tanto, al ámbito de la teoría del estrés. Prescindiendo de ciertos méritos en torno a la

clarificación del campo objetivo, hay que achacar al estudio de Otto, en general, un serio desconocimiento precisamente de lo tremendo. En el aspecto, muy citado desde Otto, del temor y temblor de las religiones se manifiesta el hecho, relevante desde el punto de vista de la neurosemántica, de que en el núcleo ritual de todas las religiones que alcanzaron éxitos duraderos con sus mensajes aparecen experiencias-límite producidas artificialmente. Es una paradoja, pero justamente las religiones monoteístas del Libro, a las que parece que amenaza la palidez de la letra, son las que mejor se las han arreglado para buscar su anclaje en eficaces ritualizaciones de la más extrema excitación. Sólo de esa manera han conseguido grabarse en la memoria básica de los creyentes.

Una tercera forma de trascendencia, susceptible de esclarecimiento, surge del desconocimiento de lo que llamo la «inaccesibilidad del otro». Explico brevemente lo que quiero decir mediante un ejemplo de la literatura clásica de la Modernidad. Hacia el final de la segunda parte de su tetralogía *José y sus hermanos* (1934), Thomas Mann cuenta cómo Jacob, tras recibir la noticia de la supuesta muerte de su hijo preferido, José, se sumió en un exagerado ritual de duelo: como más tarde hiciera Job, se sentó sobre un montón de basura en el patio de su casa y durante inacabables días y semanas inundó a Dios de quejas, reproches y protestas contra el destino. Una vez atenuado el primer dolor, Jacob se dio cuenta de la impertinencia de su comportamiento; y comenzó a considerar una gran suerte que Dios no reaccionara inmediatamente, como un compañero de vida que se siente agraviado, a todo lo que manifestó en estado de arrebato, sino que permaneciera distante en su inaccesibilidad; Thomas Mann habla de la «mezquina insolencia» provocadora de Jacob, que, por fortuna, Dios ignoró «con silenciosa paciencia». Está claro que aquí, como en cualquier otra parte, la no reacción de Dios, tan aireada por algunos teólogos, debería interpretarse por de pronto de un modo más plausible. Se trata, en primer lugar, de un simple caso de inaccesibilidad, nada más, y

tendrían que cumplirse una serie de difíciles condiciones antes de poder llegar a la conclusión de que quien no reacciona es precisamente por eso un en-frente superior, sí, trascendente. Si alguien contara la biografía propia a un sordomudo no debería concluir de su silencio que prefiere mantener para sí su comentario. La trascendencia surge en tales situaciones de una sobreinterpretación de la falta de resonancia. Se produce debido a la circunstancia de que algunos otros, en principio y la mayoría de las veces, son inaccesibles para nosotros y permanecen, por tanto, independientes de nosotros. Por este motivo quedan fuera de las ficciones de simetría que determinan nuestras ideas normales de respuesta, comprensión, represalia y cosas así. Este descubrimiento puede llevar a la configuración de relaciones razonables entre seres humanos, caracterizadas por la higiene de la distancia correcta. Ante la independencia del otro, fracasa la obsesiva búsqueda de compañero; pero este fracaso significa un gran paso en el camino hacia una libertad capaz de relación. Por eso el sentimiento adecuado al encuentro con una inteligencia que permanece libre también en la cooperación es el agradecimiento por su independencia. Aunque ésta sea, pues, una concepción de trascendencia marcada por el desconocimiento, en tanto significa lo otro por antonomasia habría que honrar a «Dios» como un concepto moralmente fructífero que pone de acuerdo a los seres humanos en el trato con un en-frente inmanipulable.

Finalmente, hay que atribuir el origen de una parte importante de trascendencia, inmanentemente traducible, al desconocimiento de las funciones de inmunidad. Los sistemas de inmunidad constituyen materializaciones de expectativas de daño. A nivel biológico se manifiestan en la capacidad de formar cuerpos defensivos; a nivel jurídico, en forma de procedimientos de compensación de la injusticia y la agresión; a nivel mágico, en forma de hechizos defensivos; a nivel religioso, en forma de rituales superadores del caos; estos últimos muestran a los seres humanos cómo seguir cuando según consideración humana ya no hay camino. Contempladas desde el punto de

vista sistemático y a través del prisma de enajenaciones funcionales, hay que definir las religiones como instituciones psicosemánticas de doble foco. Por un lado están especializadas en el tratamiento de trastornos de integridad y desde esta perspectiva se dedican a objetivos psicosocioterapéuticos varios. Por otro, sirven de canalización y codificación de la capacidad humana de exceso, una función que desde el romanticismo europeo se transfiere en gran medida al arte.

En el centro del círculo funcional citado en primer lugar está dar sentido al sufrimiento, muerte, desorden y azar. Esta empresa, que vincula el consuelo de los individuos con la estabilización ritual de los grupos, se paga a menudo con un efecto secundario imprevisible: la función edificante de las religiones va unida ineludiblemente a actos de habla ritualizados y está vinculada, por tanto, con el nivel de la generalización simbólica. Lo que ha de actuar como remedio ha de presentarse a la vez como imagen de un mundo simbólicamente estructurada, es decir como conjunto de verdades con pretensiones de validez práctica y teórica. Ahí está el punto de partida para una inversión categorial de consecuencias virtualmente explosivas. Se asemeja a la tentación de hacer de un fármaco una divinidad. Dado que por lo general coexisten diversos sistemas de inmunidad simbólicamente estabilizados que ponen en circulación sus generalizaciones de forma simultánea, no puede excluirse que se cuestionen unos a otros, incluso que se nieguen parcial o totalmente, dependiendo de la intensidad de sus ambiciones de generalización. En caso de colisiones entre tales sistemas, a la tarea de infundir ideas edificantes, o, dicho con mayor generalidad, de encuadrar la vida en marcos de orden, se superpone la necesidad de llevar razón. Para valorar adecuadamente conflictos de este tipo habría que imaginarse, por ejemplo, que pacientes que toman Prozac y consumidores de Valium se acusaran mutuamente de herejes y se amenazaran con daños nefastos para la salud física en caso de que el otro no se pasase al medicamento propio. He elegido el nombre de sedantes que, como es sabido, no siempre producen el efecto deseado y en lugar de ello desencadenan accesos maníacos. Lo que desde san Pablo se

llama «fe» conlleva desde antiguo un riesgo semejante. Los efectos psicosemánticos gratos de la convicción religiosa, la estabilización anímica y la integración social de los creyentes, van unidos a efectos de riesgo estrechamente análogos a la reacción maníaca (ya mucho antes, por lo demás, de la aparición de las religiones monoteístas). Por ello no puede tomarse a la ligera el hecho bien atestiguado de que la formulación de los monoteísmos expansivos se produce en circunstancias de excitación maníaco-apocalíptica de sus fundadores. El desconocimiento de la función de inmunidad afecta inmediatamente a la comprensión de la verdad. Mientras que el talante pragmático se conforma con la tesis según la cual es verdadero lo que ayuda, la actitud celosa o suspicaz insiste en el axioma de que a la verdad sólo pertenece lo que puede reclamar sumisión general. El peligro proviene aquí de esa tendencia suspicaz a una malentendida reivindicación teórica de validez.

Por supuesto que los argumentos expuestos hasta ahora están en la tradición de *The Natural History of Religion*, del año 1757, de David Hume, aunque ya no reducen simplemente, como la primera Ilustración, las ideas religiosas a «esperanzas y temores» primitivos. Es verdad que en su configuración, tanto antes como ahora, juegan un papel importante las ilusiones y la prevención de riesgos, pero esto no explica el fenómeno religioso en su totalidad. La crítica renovada de la religión conecta con las concepciones de la teoría general de la cultura, que pregunta por las condiciones bajo las cuales unos programas culturales alcanzan en una población dada coherencia horizontal, capacidad vertical de transmisión e interiorización personal. Debido a su compleja óptica, el nuevo planteamiento permite también análisis muy detallados de la historia natural y social de los sofismas. De modo diferente al clasicismo ilustrado, las nuevas descripciones de hechos religiosos, esbozadas aquí, no explican ciertas manifestaciones de la fe por la naturaleza precaria del ser humano; más bien ven en ellas fenómenos de sobreabundancia por cuya causa los seres humanos están expuestos crónicamente a un exceso de energías elevadoras y coligantes. La «historia natural de la religión»

actualizada recurre a una antropología de la sobrerreacción, que permite iluminar la evolución del *homo sapiens* con una teoría de los suntuosos excedentes de impulsos en grupos insulados⁸. A ellos hay que añadir los excedentes de conciencia que hacen excesiva y enigmática la existencia humana. Bajo los conceptos de sobrea-bundancia y sobrerreacción no hay que ver sólo el lado energético de los fenómenos religiosos; esos conceptos también arrojan luz sobre los mismos contenidos de fe, ya que las teopoesías se fundan sin excepción en los universales de la exageración.

De paso menciono un quinto aspecto de trascendencia, para el que, a mi parecer, no pueden traerse a colación descripciones de repuesto funcionalistas y naturalistas de tipo imperioso. Algunos autores filosóficos y religiosos han articulado la idea de que a la inteligencia humana pertenece la capacidad de imaginarse a su vez una inteligencia que le supera. Este empuje hacia arriba, aunque a menudo sólo consumado *pro forma*, lleva la inteligencia más allá de su nivel actual. Le testifica que se entiende correctamente a sí misma cuando se ve involucrada en una tensión vertical. En ella se produce su crecimiento, suponiendo que se decida por el riesgo del aprendizaje. La inteligencia vive siempre en su interno más-o-menos, y orientarse al polo superior de sí misma es un gesto por el que reconoce su peculiar trascendencia. La diversidad de estos gestos en las religiones monoteístas (típicamente expresado como exigencia del estudio de las Escrituras Sagradas), así como en la filosofía clásica (que considera sinónimos sufrimiento y aprendizaje), no tiene por qué seguir ocupándolos en el contexto actual: sigue viviendo en el mundo de los libros como piedad amante de la lectura.

Rozamos otro aspecto irreductible del comportamiento religioso cuando tomamos en consideración las respuestas de los seres humanos a la provocación que para el pensar significa la muerte irremediable. Es sobre todo el aspecto topológico de la cuestión de la muerte el que abre, en un sentido suyo estrictamente peculiar, una perspectiva de trascendencia. Los mortales —por utilizar el título que los griegos daban a los seres humanos— están desde siempre

bajo la presión de hacerse imágenes del lugar al que se han «ido» los muertos y al que también ellos se «trasladarán» *post mortem*. Como se percibe sobre todo en las muy detalladas descripciones de lugares del más allá de naturaleza paradisíaca o infernal, no puede negarse que en este tema la imaginación es muy florida, pero el problema apuntado va mucho más lejos de la observación diagnóstica de fantasías proyectivas. Entre la comprensión del espacio y del lugar de los vivos y sus imaginaciones sobre «lugares» de ultratumba no puede establecerse ninguna continuidad simple. Por eso el lugar de los muertos permanece trascendente en un sentido de la palabra necesitado de aclaración. Tal lugar constituye una magnitud heterotópica, podríamos decir, si con ello se entiende que los muertos «permanecen» en una otra-parte que se sustrae a la alternativa de en-alguna o en-ninguna. Para esa otra-parte localmente extraña la tradición ofrece muy diversas codificaciones, que van desde el enunciado «con Dios» hasta «en el nirvana» o «en la memoria de los seres queridos». Puede que estas caracterizaciones sean plásticas, ambiguas y poco nítidas, pero con su obstinación hacen frente a apresuradas reducciones a un trivial en-ninguna-parte.

Quiero referirme, por último, a un séptimo significado de trascendencia del que tampoco es fácil desembarazarse en favor de una simple explicación naturalista. Va acompañado de la idea de que una instancia ultraterrena, llamada usualmente Dios, en momentos especiales, por amor, compasión o enfado se vuelve hacia seres humanos concretos y los elige como receptores de mensajes que según ciertos criterios fehacientes se interpretan como revelaciones. No es éste el momento de discutir sobre las implicaciones del concepto de «revelación»⁹. La expresión sólo adquiere sentido en el marco de un modo de pensar repleto de presupuestos, que en otro lugar llamo metafísica del remitente fuerte¹⁰. Trascendencia significa en ese contexto el de-dónde de un mensaje de vital importancia para los seres humanos. La idea de revelación implica la idea, bastante dramática, según la cual un señor dispuesto de buen grado a la comunicación