

César López Rodríguez

Esencia de la religión, violencia del fundamento: idea de (un) Dios¹

RESUMEN: Se trata de atender a las relaciones de comunidad y religión en el contexto de una reflexión que la violencia y el lenguaje proporcionan. No sólo desde el principio, sino sobre el principio; hasta el fondo (o fundamento: Grund, Abgrund, Ungrund —Fondo, Abismo, Desfundamiento—). Se discute una política arcaica: arché, lo que domina, en la historia y por la historia; en la religión mancomunada; en la salvación, en el ocaso, desde el principio. Y en el principio es el fin.

PALABRAS CLAVE: Religión; Violencia; Fundamento.

Religion's essence, foundation's violence: idea of (a) God

ABSTRACT: The aim of the text is to analyze the relationship between the concepts of community and religion. The analysis takes place in the context of a reflection on violence and language. The development of the analysis does not only take place from the beginning, but on the beginning; to the bottom (or ground: Grund, Abgrund, Ungrund). The text discusses an archaic politics: arché, the dominant, in history and through history; in the unite religion; in the salvation, at twilight, from the inception. And in the beginning there is the end.

KEYWORDS: Religion; Violence; Ground.

Artículo [SP] | ISSN: 2386-3994 | Recibido: 28-febrero-2021 | Aceptado: 30-septiembre-2021.

Introducción

«Cogito, ergo estoy muerto»

Patricio Peñalver

Stásis, guerra contra sí, y la guerra más cruenta, es la que testimonia una Fenomenología en su ocupación con el problema del origen (del lenguaje, en este caso): la consagrada por J. Derrida en su obra de lectura de Husserl del año 1967,

¹ Trabajo realizado en virtud de un contrato FPI-UAM.

► César López Rodríguez, Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, España. Autor de correspondencia: ✉ cesar.lopezr@uam.es — iD <https://orcid.org/0000-0001-6008-0696>.

piedra angular o basamento de toda su ulterior obra, y también de la de aquel año. Me refiero a *La voz y el fenómeno* (Derrida 1993). En el origen del lenguaje, pues, la guerra (contra sí mismo); violencia y muerte, su estatuto trascendental: sólo esta ausencia, la que la muerte auspicia y testimonia, favorece en resumen la predicación. La guerra (o violencia) como origen del lenguaje; el lenguaje (instrumento de la ausencia) como comienzo de la guerra. Resuena aquí la sentencia de una vieja sabiduría: Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς. Y su inmediata consecución: «y a los unos los ha hecho dioses, a los otros hombres...».

¿Qué lugar ocupa, entonces, en este conflicto arcaico, en esta disputa de los orígenes, el propio sistema de la religión? Un lugar, desde luego, no menos trascendental. No ya, o no sólo, en relación con una más general violencia que el sujeto impone sobre sí mismo (en la autoinmunidad, en el masoquismo, en la pulsión de destrucción); sino en relación con la propia violencia de que el lenguaje se acompaña. Y con su estatuto fundador. En efecto, la violencia es fundadora —conquista, domina, impera—; también lo hace, también lo es, la religión: fundamento y fundación real de la comunidad (de toda comunidad: entre la congregación y la comunión, en busca, acaso, de salvación). «No olvidemos», en cualquier caso, «que los razonamientos que parten de los principios difieren de los que conducen a ellos» (Aristóteles, *Eth. Nic. I, 4, 1095a 30-32*). Remontemos, pues. En el principio, el verbo; desde el principio, la religión: fundación de la comunidad, por religación (reunión) en la obligación (atadura).

Se trata entonces de atender a las relaciones de comunidad y religión, en el contexto de una reflexión que la violencia y el lenguaje proporcionan. No sólo desde el principio, sino sobre el principio; hasta el fondo (o fundamento: Grund, Abgrund, Ungrund —Fondo, Abismo, Desfondamiento—). Se discute una política arcaica: arché, lo que domina, en la historia y por la historia; en la religión mancomunada; en la salvación, en el ocaso, desde el principio.

Ratio – Religio. Política mundial

Condición y origen: el objeto, complicado, de nuestra meditación. El horizonte es, al cabo —si no desde el principio— el de la política mundial, aquí catalizada por la razón occidental. Pero la morfología de esta razón no excluye un núcleo contrario a la misma (refractario a forma y regla, en suma). Dicha condición (del

origen — de la razón) enraíza, arcaica y arcanamente, en la experiencia de la religión. La centralidad de esta experiencia religiosa sirve de basamento para la edificación de este análisis: construcción hecha de restos, residuos de la razón — irreductibles. El contexto es el de las Religiones del Libro: no propiamente en su curso, cuanto en su núcleo (el Libro mismo, en cuanto con-figuración religiosa de la escritura) como referencia. En su decurso de traducción y trasvase, expone y constituye la asociación-y-lucha (tectónica) de los tres ejes del devenir de Occidente, a saber: Atenas, Roma, Jerusalén.

Desde el título mismo tenemos tres conceptos centrales, superpuestos: esencia, violencia, fundamento — todos remiten a la religión. Pero «religión» es una palabra propiamente tardía; una palabra que no tiene ni espacio ni ocurrencia en los momentos por los que nos interrogamos: los momentos originarios. Y, como Emile Benveniste expone: «No hay —y es una constatación inmediata— término indoeuropeo común para ‘religión’» (1983, p. 397). No lo hay, pues no hay institución exenta de la misma — es decir: todas las instituciones del tronco común indoeuropeo (atendemos en esta investigación precisamente a su raíz) están atravesadas, estructuralmente, por lo que aquí denominamos como «religión». En este sentido, «religión» vale por comunidad — vale por institución — vale por política. De ahí su centralidad para una interrogación a propósito de la política del origen y (o) del origen de la política.

En relación con ello, por último, la cuestión de lo racional y lo irracional en la idea de (un) Dios —referencia no oculta al texto de Otto (1965)— es secundaria, a pesar de su interés. Ésta se sitúa en un plano subordinado: pues la racionalidad / irracionalidad no es característica de (un) Dios, sino de la fuerza a la que dicha figura representa, o que conceptualmente enuclea. Dicha fuerza (que, por lo demás, puede ser —tan sólo— una ausencia: cuestiones de existencia son aquí irrelevantes) es lo central a los efectos de la presente investigación. Interesa en exclusiva su función para y en la comunidad.

Esencia — Fundamento. Ingresiones

¿Cómo preguntarse, sin embargo, por la esencia del fundamento? ¿Cómo acceder a su constitución? ¿Cómo hacerlo, insisto, cuando el fundamento mismo —la posibilidad interna de algo— es ya la esencia? Es preciso para ello un descenso al Fundamentum. O lo que los griegos denominarían una catábasis. Una caída a lo subterráneo, a lo más primitivo del problema: ad inferos. Una

interrogación, entonces, de la aitia y el arché. No un regreso, sino un ingreso: una ingresión a lo arcaico.

Aitia y arché son palabras, ambas, que significan comienzo o causa. Poseen en común su estatuto como noción de anterioridad, pues se trata, tanto en un caso como en otro, de la dis-posición de una relación de orden. Aitia, acudiendo a la autoridad de Aristóteles, es definida en los Analitica posteriora como causa o razón de ser de algo, y en este sentido es sinónima de lógos (cf. II, 8, 93a4; 11, 94a20-25). Indica, por tanto, la necesidad racional en el acontecer de la cosa.

Por su parte, arché es un término absolutamente connotado. Representa al mismo tiempo el principio y el mandato. Y más: el origen, a un tiempo, del orden nomológico y del ontológico, indistintos en cuanto a su procedencia. O, en cita de Heidegger: «aquello de donde algo emerge, pero este de donde no es dejado atrás en el emerger, sino que deviene aquello que el verbo archéin dice: lo que domina» (2004, pp. 58-59).

El propio concepto de arché, más pregnante que el de aitia (por suponerse más general-y-fundamental) nos orienta a la misma experiencia de la violencia. El origen-fundamento de la institución, o de la comunidad, o de la mancomunación de la unidad política, religiosa, o político-religiosa, descansa — a este respecto— en el abismo del desfondamiento. Lo que los alemanes denominarían con la serie: Grund – Abgrund – Ungrund.

La forma de esta violencia fundamental y fundamentante es, así, racional. Afecta e impone una condición de principio. Es la de la necesidad (como no-poder-no-ser; y, a su vez, radical des-valimiento). El mismo Aristóteles, en Política, dice: «Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios» (I, 1253a14). Propio del hombre es, pues, la fundación —referencia al fundamento— como trascensión o transcendencia de esta situación extática (y aun exódica: ¿no se fundan las razas, según la leyenda judía, sino después de la expulsión del espacio acotado del Jardín?). El fundamento consiste en la fundación, en la toma de la tierra, en el dar razón y fundamento.

Hiero—Arché. Políticas de lo sagrado

La posición extática requiere de invocación, pero también de desvelamiento. Precisa de una sujeción protectora de su provisoriedad. El fundamento nace (o

se presta), pues, de la llamada de / a lo sagrado —en cuanto asimétrico respecto de lo (demasiado) humano—. La invocación nace de la comunidad —al tiempo que la constituye— precisamente en relación con su afuera, estructurante, a un tiempo —y no sólo liminarmente— de su adentro más íntimo (así, extimo): una energía, pues, constituyente lo mismo que destituyente, destructora y constructora a la vez.

Lo ilustra el caso de la lengua. En efecto, no hay término para «sagrado» en las lenguas indogermánicas —al igual que no lo había para «religión»—. El gótico *Hails* (ing. *whole*, al. *Heil*, gr. *hòlos*), por ejemplo, significa algo así como «totalidad» (Duque 1993). Lo sagrado entonces es el fondo, el conjunto, el trasfondo unitario donde se dan la distinción de lo divino y lo humano — como dos polos, con exactitud: divino, de la raíz **deiwos*, refiriendo primeramente el cielo, lo claro, lo abierto; a lo que se opone lo humano, lo térreo y tenebroso, opaco: como homo ilustra, el nacido de humus (tierra).

Hay una necesaria conexión por tanto entre lo que no es, entre lo que niega, la disrupción o destrucción más propia en el seno de la comunidad y la comunidad, la institución, la configuración política misma. La propiedad es aquí total. El orden se debe a lo sagrado en una relación de mutua enucleación. El orden es la esencia de lo sagrado — y lo sagrado, esencia del orden. Ambos, por tanto, participantes de un misterio: fascinante y terrible (Otto 1965). La fundación religiosa de lo político, la originación política de lo religioso, responden al mismo principio: «La institución», como diría Lanceros, «de una potencia y superpotencia de la que emana toda posibilidad» (2014, p. 45). La religión eleva entonces a trascendencia el principio —origen y mandato, no se olvide— del orden: lo que puede, lo elevado, lo es porque vale (como elevado — y oculto— es originalmente el lugar de adoración). De ahí la raíz **val-*, de donde *Walten* (valor) o *valere* (valer). Pero también *Gewalt* (fuerza, poder, violencia más fundamentalmente). Autoridad, fuerza y violencia están vinculadas — desde el inicio.

Un núcleo violento. Principio de ruina

El desorden, pues, no es sólo apoyo, función o suplemento del orden – sino que es su mismo núcleo. Ello lo testimonia el propio concepto de stásis: a la vez establecimiento o fundación-fundamento y revuelta (o sea: destrucción de lo fundado). Y así también el más central a los efectos de esta investigación de

religio, que significa tanto reunión como disociación, a un tiempo, de la constitución de la comunidad (Duque 2018).

El fundamento es, pues, violencia y destrucción — lo que denomino: Principio de Ruina. Un Principio de Ruina que a toda obra humana afecta y funda. Pues, como dijo Gregorio Nacianceno —en una cita que ocupa un lugar fundamental en la obra en la que Schmitt (2009, p. 127) recapitula toda su trayectoria política e intelectual, si es que pueden diferenciarse: Teología Política II—: «Lo Uno (to Hen) está siempre en rebelión (stasiatson) contra sí mismo (prós heautón)».

Esta herida inicial, esta marca del origen, este sello de la violencia, que inicia la historia y determina a la historia, no es sino, en palabras de Blumenberg, «la única experiencia absoluta que hay: la de la supremacía de lo otro» (2003, p. 29). Es decir, la de la omnipotencia de lo real. Una hendidura en la razón misma, puesto que su arché no resulta ya de algo superior a ella —como todavía quisiera Aristóteles (Eth. Eud. VIII, 2, 1248a28)—, si no, precisamente, de algo inferior: la experiencia originaria de la opacidad indisponible de la tierra misma. Es lo que, con Otto, cabe calificar de «religión profunda» (1965, p. 13) — algo que presenta un estatuto trascendental.

La conmoción religiosa como sentimiento de absoluta dependencia, o de absoluta inaccesibilidad de la divinidad, es esa experiencia de asimetría integral. Es, pues, esta experiencia originaria, esta experiencia constitutiva y constituyente, la constatación de una fuerza, o de una ira; en suma: de una orgé «oscura de la naturaleza» (Otto 1965, p. 31) — que hace que la plenitud de potencia se convierta en plenitud de ser. Hay, con ello, un traslado fundamental de la experiencia existencial originaria a la ontología — de ella a la religión — y de ésta a la política. «El pavor», dice Otto, «se convierte en devoción. El espanto se hace horror sagrado» (1965, p. 155).

Institución y límite. La cortadura

Pero es esencial a la fundación de la institución, o a la constitución de la comunidad, o a la elevación del fundamento, una doma de dicha supremacía bajo la forma de la institución misma. Esto es: la veneración de (un) Dios se da en su encerramiento. Pues no en vano, como señala García Calvo: «arranca la escritura

con el cómputo de ganados y la determinación por lindes de la tierra» (1996, p. 93). Es esta contienda originaria entre lo térreo y el hombre lo que crea mundo, lo que abre mundo y orden en virtud de la institución del límite.

El nombre de «templo» mismo, del latín *templum*, viene de la raíz **tem-*, que no significa sino cortar. Luego en el origen de la comunidad hay una distinción, una cortadura, la institución de una incisión y una escisión; la erección de un límite; y una retracción, también un velamiento —de lo divino en el seno de la comunidad: constituyendo, al tiempo (y por así decirlo), una invocación tanto como un exorcismo; en el doble sentido, contradictorio, del término: producto de una conjuración—. Un núcleo, pues, de conjunción de orden y desorden: el encierro y el cercado de una gran potencia.

Esa misma condición queda consignada en los nombres (fundamentales) del Dios. Benveniste (1983) ilustra la situación — igual que hace García Calvo (1996, pp. 119-120): el indogermánico **dheH* significa, ante todo, «el que pone»; o ya el griego *Thémis* como «lo que hace ser algo» —de ahí, por supuesto, la relación con Zeus, y con el nombre común de dios—; así también la posibilidad del cambio del nombre —de dios mismo: que dios se da a sí mismo— es propiedad del dios, como el Zeus de Agamenón: un identificador de su potencia; o, como dicen los pontífices a Júpiter en la Eneida: *Iupiter omnipotens, uel quo alio nomine appellari uolueris*; ambas lenguas, latín y griego, no desarrollan un caso vocativo para el nombre del dios, sino que, a pesar de ser un nombre instituido en función del culto, no posee este estatuto — ello indica aquella asimetría originaria anteriormente señalada; en paralelo de aquella tectónica antes referida, sucede la elevación del propio nombre de «dios» a nombre propio absoluto: de ahí el nombre de YHWH, nombre de impenetrabilidad fónica, relativo tan sólo a la escritura: nombre de un dios de la escritura —según refiere Maimónides, impronunciado para los judíos, y sólo conocido en su pronunciación por el sumo sacerdote, que lo transmitía a sus sucesores—; o la propia denominación que el dios del antiguo testamento se da a sí mismo en Génesis 3 como «el que soy» o «soy que soy» — revelando en el hecho de que se dé este nombre que su naturaleza no puede ser definida (por un nombre común significante, ni tampoco por uno propio, designador-deíctico esencial). Dios es entonces no tanto el ser, o un ente sumo, como quisieron los filósofos, sino la figura (acaso eminente, pero no única) del infundamento, del abismo, del desfondamiento situado al origen — y en el origen.

A esta fundación por la escritura, por medio de la violencia —pues no olvidemos la instauración del límite como trazo, la fundación del espacio, la escritura del nombre de dios, todas operaciones textuales y de agresión... no olvidemos: que gráphein significó en origen, antes que escribir, arañar, cortar y desollar (Aranzueque 2012, p. 19)— subyace la marca misma del origen, del necesario y esencial abismo ctonio del Principio de Ruina: la marca de la tierra. Ésta es la marca del hombre, aquélla en la que se sitúa su condición arrojada; o, si queremos, caída — frente a una fuerza de potencia ignota. De ahí el nombre mismo de Adán, nombre del hombre primero y último —en su condición esencial: ex-puesta—, derivado de adamá, tierra en hebreo — que significa por tanto el polvo, lo oscuro, lo rojo-sangre de la tierra misma de que fue formado. Y su vuelta al origen, a la procedencia, en la expulsión y exposición al yermo, al desierto, a la tierra (luego suya), causa al cabo y fundamento siempre.

En esta asociación a la tierra, en su donación y retracción, en su resistencia y obstrucción —en el arrojamiento—, consisten la esencia, la violencia y el fundamento de la religión, de la comunidad, de la institución.

Quisiera, para evocar emblemáticamente, concluir con unos versos de Nietzsche a propósito del yermo y del origen; situados, a su vez, en el nombre de Éden (no acentuado como Edén: éste, sí, «delicia» en hebreo): es decir, la tierra más allá de los cultivos, no el jardín; la tierra más propia del hombre; la tierra baldía.

Y los versos de los Dyonisos—Dithiramben (cit. Barja y Lanceros 2016, p. 41), dicen:

«No olvides, hombre [...] / tú — eres la piedra, el desierto, eres la muerte».

Agradecimientos

Valga esta nota como agradecimiento a los Profs. Eduardo Zazo Jiménez y Félix Duque Pajuelo. Al primero, por su atención y crítica en materia de religión. Al segundo, por su solicitud ante mis demandas en torno al fundamento. A ambos, por su generosidad y cortesía.

Conflicto de intereses: El autor declara que no tiene ningún posible conflicto de intereses. **Aprobación del comité de ética y consentimiento informado:** No es aplicable a este estudio. **Contribución de cada autor:** C.L.R. confirma que ha conceptualizado, desarrollado las ideas y escrito el trabajo como único autor y ha leído y aprobado el manuscrito final para su publicación. **Contacto:** Para consultas sobre este artículo debe dirigirse a: (✉) cesar.lopezr@uam.es.

Referencias

- Aranzueque, Gabriel. 2012. Figuras de derecho en la Antigua Grecia. En *Teología y teonomía de la política*, eds. Valerio Rocco y Roberto Navarrete, 13-44. Madrid: Abada.
- Aristóteles. 2019. *Ética a Nicómaco. Ética a Eudemo*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 2000. *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 1988. *Tratados de lógica (órganon) II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. Madrid: Gredos.
- Barja, Juan y Patxi Lanceros. 2016. *Pasos. Los espacios del nómada*. Madrid: Abada.
- Benveniste, Émil. 1983. *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Blumenberg, Hans. 2003. *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, Jacques. 1993. *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pretextos.
- Duque, Félix. 1993. La profanación técnica de Dios. En *Lo santo y lo sagrado*, ed. Félix Duque, 203-222. Madrid: Trotta.
- Duque, Félix. Razón democrática y confesión religiosa. *Bajo Palabra* 19: 21-47.
- García Calvo, Agustín. 1996. *De Dios*. Zamora: Lucina.
- Heidegger, Martin. 2004. *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Herder.
- Lanceros, Patxi. 2014. *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*. Madrid: Abada.
- Otto, Rudolf. 1965. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente.
- Schmitt, Carl. 2009. *Teología política*. Madrid: Trotta.

► **César López** Rodríguez es graduado en Filosofía por la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (2017) y Máster en Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial por la Universidad Autónoma de Madrid (2018). Es actualmente Personal Investigador en Formación en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid mediante un contrato FPI-UAM. Miembro del Grupo de Investigación GEOPOLHIS (Filosofía Geopolítica de la Historia), dirigido por Félix Duque. Realiza actualmente una tesis titulada *Tierra y poder: devastaciones. Política y nihilismo en el siglo XX europeo* (□): cesar.lopezr@uam.es. – iD <https://orcid.org/0000-0001-6008-0696>.

Como citar este artículo

López Rodríguez, César. (2021). «Esencia de la religión, violencia del fundamento: idea de (un) Dios». *Analysis* 30: pp. 41-49.