

EDITORIAL TROTTA

MAURICE BLANCHOT

LA ESCRITURA DEL  
DESASTRE



## La escritura del desastre



La escritura del desastre

Maurice Blanchot

Traducción de Cristina de Peretti y Luis Ferrero Carracedo

E D I T O R I A L T R O T T A

Cet ouvrage a bénéficié du soutien  
des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français.

Esta obra se ha beneficiado  
de los Programas de ayuda para la publicación del Institut français.

## LA DICHA DE ENMUDECER

Primera edición: 2015  
Primera reimpresión: 2019

Título original: *L'écriture du désastre*

© Editorial Trotta, S.A., 2015, 2019  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Éditions Gallimard, 1980

© Cristina de Peretti y Luis Ferrero Carracedo, para la traducción, 2015

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN: 978-84-9879-569-1  
Depósito Legal: M-10916-2015

Impresión  
Gráficas De Diego

El desastre lo arruina todo al tiempo que deja todo tal cual. No alcanza a este o a aquel, «yo» no estoy expuesto a su amenaza. En la medida en que, salvado, dejado de lado, el desastre me amenaza, amenaza en mí a aquello que está fuera de mí, a otro distinto de mí que pasivamente se convierte en otro. No hay alcance del desastre. Fuera de alcance está aquel al que amenaza, no sabríamos decir si de cerca o de lejos — lo infinito de la amenaza ha roto en cierto modo todo límite. Estamos al borde del desastre sin que podamos situarlo en el porvenir: está más bien siempre ya pasado y, sin embargo, estamos al borde o bajo la amenaza, todas ellas formulaciones que implicarían el porvenir si el desastre no fuese aquello que no viene, aquello que ha detenido toda venida. Pensar el desastre (si es posible, y no es posible en la medida en que presentimos que el desastre es el pensamiento) es no tener ya porvenir para pensarlo.

El desastre está separado, es lo que está más separado.

Cuando el desastre sobreviene, no viene. El desastre es su inminencia pero, dado que el futuro, tal y como lo concebimos en el orden del tiempo vivido, pertenece al desastre, el desastre ya lo ha retirado o disuadido siempre, no hay porvenir para el desastre, de la misma manera que no hay tiempo ni espacio en el que este se cumpla.

*Él no cree en el desastre, no se puede creer en él, tanto si se vive como si se muere. No hay fe alguna a su medida sino, al mismo tiempo, una suerte de desinterés, desinterés desinteresado del desastre. Noche, noche en blanco — así es el desastre, esa noche que carece de oscuridad, sin que la luz la ilumine.*

El círculo, desenrollado en una recta rigurosamente prolongada, vuelve a formar un círculo eternamente privado de centro.

La «falsa» unidad, el simulacro de unidad, la comprometen mejor que su encausamiento directo que, por lo demás, no es posible.

¿Escribir acaso sería, en el libro, tornarse legible para cada cual y, para sí mismo, indescifrable? (¿Acaso Jabès no nos lo ha dicho casi?).

Si el desastre significa estar separado de la estrella (el ocaso que marca el extravío cuando se ha interrumpido la relación con el azar de arriba), indica la caída bajo la necesidad desastrosa. ¿Sería la ley el desastre, la ley suprema o extrema, lo excesivo de la ley no codificable: aquello a lo que estamos destinados sin estar concernidos? El desastre no nos mira, no nos incumbe, es lo ilimitado sin mirada, aquello que no puede medirse en términos de fracaso ni como la pérdida pura y simple.

Nada basta para el desastre; lo cual quiere decir que, de la misma manera que la destrucción en su pureza de ruina no le conviene, tampoco la idea de totalidad podría marcar sus límites: todas las cosas alcanzadas y destruidas, los dioses y los hombres de nuevo conducidos a la ausencia, la nada en el lugar de todo: es demasiado y demasiado poco. El desastre no es mayúsculo, torna quizá vana la muerte; no se superpone, a la vez que lo suple, al espaciamiento del morir. Morir nos proporciona en ocasiones (sin duda equivocadamente) el sentimiento de que, si muriésemos, escaparíamos al desastre, y no de que nos abandonaríamos a él — de ahí la ilusión de que el suicidio libera (pero la conciencia de la ilusión no la disipa, no deja que nos apartemos de ella). El desastre cuyo color negro habría que atenuar —reforzándolo— nos expone a cierta idea de la pasividad. Somos pasivos en relación con el desastre, pero el desastre es quizá la pasividad y, en ese sentido, pasado y siempre pasado.

*El desastre se cuida de todo.*

El desastre: no el pensamiento que se ha vuelto loco, ni quizá siquiera el pensamiento en cuanto que porta siempre su locura.



Al arrebatarnos ese refugio que es el pensamiento de la muerte, al disuadirnos de lo catastrófico o de lo trágico, que hace que nos desintereseamos de todo querer y de todo movimiento interior, el desastre no nos permite tampoco jugar con esta pregunta: ¿qué has hecho para el conocimiento del desastre?

El desastre está del lado del olvido; el olvido sin memoria, la retirada inmóvil de aquello que no ha sido trazado — lo inmemorial quizás; acordarse por olvido, de nuevo el afuera.

«¿Has sufrido por el conocimiento?». Esto es lo que nos pregunta Nietzsche, a condición de que no nos equivoquemos con respecto a la palabra sufrimiento: el padecimiento, lo «en absoluto» de lo totalmente pasivo en retirada con respecto a toda vista, a todo conocer. A menos que el conocimiento no nos porte, no nos deporte, al ser conocimiento no del desastre sino como desastre y por desastre, por él golpeados y sin embargo no afectados, cara a cara con la ignorancia de lo desconocido, olvidando así constantemente.

El desastre, preocupación por lo ínfimo, soberanía de lo accidental. Eso hace que reconozcamos que el olvido no es negativo o que lo negativo no viene tras la afirmación (afirmación negada), sino que está relacionado con lo más antiguo, lo que vendría de la profundidad de los tiempos sin que jamás haya sido dado.

Es cierto que, con relación al desastre, morimos demasiado tarde. Pero eso no nos disuade de morir, nos invita, al escapar al tiempo en el que siempre es demasiado tarde, a soportar la muerte inoportuna, sin relación con nada que no sea el desastre como retorno.

Nunca decepcionado, no por falta de decepción, sino porque la decepción siempre es insuficiente.

No diré que el desastre es absoluto; desorienta por el contrario lo absoluto, va y viene, desasosiego nómada, y no obstante con la prontitud

insensible aunque intensa del afuera, como una resolución irresistible o imprevista que nos llegaría del más allá de la decisión.

Leer, escribir, tal y como se vive bajo la vigilancia del desastre: expuesto a la pasividad fuera de pasión. La exaltación del olvido.

No eres tú quien hablará: deja que el desastre hable en ti, aunque sea por olvido o por silencio.

El desastre ya ha superado el peligro, incluso cuando estamos bajo la amenaza de —. La característica del desastre es que nunca estamos ahí sino bajo su amenaza y, como tal, superación del peligro.

Pensar sería nombrar (llamar) al desastre como reserva mental.

No sé cómo he llegado ahí, pero es posible que llegue al pensamiento que conduce a mantenerse a distancia del pensamiento; pues eso es lo que este da: la distancia. Ahora bien, ¿ir hasta el extremo del pensamiento (bajo la especie de ese pensamiento del extremo, del borde) acaso solo es posible si no se cambia de pensamiento? De ahí esta inyunción: no cambies de pensamiento, repítelo, si puedes.

El desastre es el don, da el desastre: es como si hiciese caso omiso del ser y del no-ser. No es advenimiento (lo propio de lo que llega) — no llega, de modo que no llego siquiera a ese pensamiento, salvo sin saberlo, sin la apropiación de un saber. ¿O acaso hay advenimiento de lo que no llega, de lo que vendría sin llegada, fuera de ser y como por deriva? ¿El desastre póstumo?

No pensar: sin moderación, con exceso, en la huida despavorida del pensamiento.

*Él se decía a sí mismo: no te matarás, tu suicidio te precede. O bien: él muere no siendo apto para morir.*

El espacio sin límite de un sol que daría testimonio no del día sino de la noche liberada de estrellas, noche múltiple.

«Conoce qué ritmo tiene apresados a los hombres» (Arquíloco). Ritmo o lenguaje. Prometeo: «En este ritmo estoy atrapado». Configuración cambiante. ¿Qué ocurre con el ritmo? El peligro del enigma del ritmo.

«A menos que exista en el espíritu de cualquiera que haya soñado con los humanos hasta sí mismo nada más que una cuenta exacta de puros motivos rítmicos del ser, que son sus signos reconocibles» (Mallarmé).

El desastre no es sombrío, liberaría de todo si pudiese tener relación con alguien, se lo reconocería en términos de lenguaje y al término de un lenguaje mediante una gaya ciencia. Pero el desastre es desconocido, el nombre desconocido para aquello que en el pensamiento mismo nos disuade de ser pensado, alejándonos por la proximidad. Único para exponerse al pensamiento del desastre que deshace la soledad y desborda toda especie de pensamiento, como la afirmación intensa, silenciosa y desastrosa del afuera.

Una repetición no religiosa, sin pesar ni nostalgia, retorno no deseado; ¿acaso el desastre no sería entonces repetición, afirmación de la singularidad de lo extremo? El desastre o lo no verificable, lo impropio.

No hay soledad si esta no deshace la soledad para exponer lo único al afuera múltiple.

El olvido inmóvil (memoria de lo inmemorable): así se describe el desastre sin desolación, en la pasividad de un abandono que no renuncia, no anuncia, sino el impropio retorno. El desastre, nosotros lo conocemos quizá con otros nombres quizás alegres, declinando todas las palabras, como si pudiese haber un todo para las palabras.

*La calma, la quemadura del holocausto, la aniquilación de mediodía — la calma del desastre.*

No está excluido, pero como alguien que no entraría ya en ninguna parte.

Penetrado por la pasiva dulzura, tiene así como un presentimiento — recuerdo del desastre que sería la imprevisión más dulce. No somos contemporáneos del desastre: esa es su diferencia, y esa diferencia es su amenaza fraternal. El desastre estaría de más, de sobra, exceso que no se marca sino como pérdida impura.

En la medida en que el desastre es pensamiento, es pensamiento no desastroso, pensamiento del afuera. No tenemos acceso al afuera, pero el afuera siempre nos ha afectado a la cabeza, por ser aquello que se precipita.

El desastre, aquello que se desentiende, el desentendimiento sin el constreñimiento de una destrucción, el desastre retorna, sería siempre el desastre de después del desastre, retorno silencioso, no devastador, con el que se disimula. La disimulación, efecto de desastre.

«Mas no hay, en mi opinión, grandeza sino en el dolor» (S. W.). Yo diría más bien: nada hay extremo sino mediante la dulzura. La locura por exceso de dulzura, la dulce locura.

Pensar, borrarse: el desastre de la dulzura.

«No hay más explosión que un libro» (Mallarmé).

El desastre inexperimentado, aquello que se sustrae a cualquier posibilidad de experiencia — límite de la escritura. Hay que repetir: el desastre describe. Lo cual no significa que el desastre, como fuerza de escritura, se excluya de esta, esté fuera de escritura, sea un fuera-de-texto.

*El desastre oscuro es el que porta la luz.*

El horror —el honor— del nombre que corre siempre el riesgo de convertirse en sobre-nombre, vanamente retomado por el movimiento de lo anónimo: el hecho de ser identificado, unificado, fijado, detenido en un presente. El comentador —crítica, elogio— dice: esto es lo que eres, lo que piensas; el pensamiento de escritura, siempre disuadida, esperada por el desastre, he aquí que se torna visible en el nombre, sobrenombrada, y como salvada, entregada no obstante al elogio o a la crítica (es lo mis-

mo), es decir, prometida a una supervivencia. El osario de los nombres, las cabezas nunca vacías.

Lo fragmentario, más que la inestabilidad (la no-fijación), promete el desasosiego, el desarreglo.

Schleiermacher: al producir una obra, renuncio a producirme y a formularme a mí mismo, al realizarme en algo exterior y al inscribirme en la continuidad anónima de la humanidad — de ahí la relación obra de arte y encuentro con la muerte: en ambos casos, nos acercamos a un umbral peligroso, a un punto crucial en el que hemos *dado la vuelta* bruscamente. Del mismo modo, Federico Schlegel: aspiración a disolverse en la muerte: «Por doquier lo humano es lo más alto, y más alto aun que lo divino». Paso al límite. Sigue siendo posible que, en cuanto escribimos y por poco que escribamos —lo poco está solamente de más—, sepamos que nos acercamos al límite —el umbral peligroso— en donde está en juego darse de nuevo la vuelta.

Para Novalis, el espíritu no es agitación, inquietud, sino reposo (el punto neutro sin contradicción), pesantez, gravedad, al estar hecho Dios «de un metal infinitamente compacto, el más pesado y el más corporal de todos los seres». «El artista en inmortalidad» debe trabajar para la realización del cero en donde alma y cuerpo se tornan mutuamente insensibles. La apatía, decía Sade.

El hastío ante las palabras es también el deseo de las palabras espaciadas, rotas en su poder que es sentido y en su composición que es sintaxis o continuidad del sistema (a condición de que el sistema haya sido en cierto modo previamente acabado y el presente, realizado). La locura que no es nunca de ahora, sino la demora de la no-razón, el «estará loco mañana», locura que no podemos utilizar para agrandar, sobrecargar o aligerar su pensamiento.

La prosa parlanchina: el balbuceo del infante, y no obstante el hombre que babea, el idiota, el hombre de las lágrimas, que ya no se contiene, que se relaja, sin palabras él también, carente de poder, pero sin embargo más cercano a la palabra que se derrama y fluye, que la escritura que se contiene, incluso más allá del dominio. En este sentido, no hay más silencio

que el que está escrito, reserva desgarrada, entalladura que torna imposible el detalle.

Poder = jefe de grupo, deriva del dominador. *Macht* es el medio, la máquina, el funcionamiento de lo posible. La máquina delirante y deseante trata en vano de hacer que funcione el no-funcionamiento; el no-poder no delira, siempre se ha salido ya del surco, de la estela, al pertenecer al afuera. No basta con decir (para decir el no-poder): tenemos el poder, a condición de no utilizarlo, pues esta es la definición de la divinidad; la abstención, el alejamiento de la compostura, no es suficiente, si no presente que es, de antemano, señal del desastre. El desastre es el único que mantiene a distancia el dominio. Yo deseo (por ejemplo) un psicoanalista al que el desastre le hiciese señas. Poder sobre lo imaginario, a condición de entender lo imaginario como aquello que se zafa del poder. La repetición como no-poder.

Tenemos constantemente *necesidad* de decir (de pensar): me acaba de suceder algo (muy importante), lo cual quiere decir al mismo tiempo que eso no podría ser del orden de lo que sucede, ni del orden de lo que importa, sino antes bien exporta y deporta. La repetición.

Entre determinados «salvajes» (sociedad sin Estado), el jefe ha de dar prueba de su dominio sobre las palabras: nada de silencio. Al mismo tiempo, la palabra del jefe no es dicha para ser escuchada — nadie presta atención a la palabra del jefe o, más bien, se finge la inatención; y el jefe, en efecto, no dice nada, repitiendo algo así como la celebración de las normas de vida tradicionales. ¿A qué solicitud de la sociedad primitiva responde esta palabra vacía que emana del lugar aparente del poder? Vacío, el discurso del jefe lo es justamente porque está separado del poder — es la sociedad misma la que es el lugar del poder. El jefe debe moverse en el elemento de la palabra, es decir, en el polo opuesto de la violencia. El deber de palabra del jefe, ese flujo constante de palabra vacía (no vacía, tradicional, de transmisión) que le *debe* a la tribu, es la deuda infinita, la garantía que prohíbe al hombre de palabra convertirse en hombre de poder.

Hay pregunta y, no obstante, no hay duda alguna: hay pregunta pero ningún deseo de respuesta; hay pregunta, y nada que pueda ser dicho, sino

solamente por decir. Cuestionamiento, encausamiento que supera cualquier posibilidad de pregunta.

Quien critica o rechaza el juego ya ha entrado en el juego.

¿Cómo se puede asegurar: «Aquello que no sabes en modo alguno, en modo alguno podría atormentarte»? No soy el centro de lo que ignoro, y el tormento tiene su saber propio que recubre mi ignorancia.

El deseo: haz que todo sea más que todo y siga siendo el todo.

Escribir puede tener al menos este sentido: utilizar los errores. Hablar los propaga, los disemina haciendo creer en una verdad.

Leer: no escribir; escribir con la prohibición de leer.

Escribir: rechazar escribir — escribir por rechazo, de modo que basta con que se le pidan algunas palabras para que una suerte de exclusión se pronuncie, como si se lo obligase a sobrevivir, a prestarse a la vida para continuar muriendo. Escribir por defecto.

Soledad sin consuelo. El desastre inmóvil que no obstante se aproxima.

¿Cómo podría haber un *deber* de vivir? La cuestión más seria: el deseo de morir sería demasiado fuerte para satisfacerse con *mi* muerte como con aquello que lo agotaría, y significa paradójicamente: que los demás vivan sin que la vida les resulte una obligación. El deseo de morir libera del deber de vivir, es decir, tiene ese efecto de que se vive sin obligación (pero no sin responsabilidad, al estar la responsabilidad más allá de la vida).

La angustia de leer: que cualquier texto, por interesante, placentero e interesante que sea (y cuanta más impresión dé de serlo), está vacío — no existe en el fondo; hay que franquear un abismo y, si no se salta, no se comprende.

El «misticismo» de Wittgenstein, aparte de su confianza en la unidad, vendría de que no cree que se pueda *mostrar* allí donde no se puede *hablar*. Pero, sin lenguaje, nada se muestra. Y callarse es asimismo hablar. El silencio es imposible. Por eso lo deseamos. Escribir (o Decir) que precede a cualquier fenómeno, a cualquier manifestación o mostración: cualquier aparecer.

No escribir — qué largo camino antes de lograrlo, y nunca es seguro, no es ni una recompensa ni un castigo, solamente es preciso escribir en la incertidumbre y la necesidad. No escribir, efecto de escritura; como una marca de la pasividad, un recurso de la desdicha. Cuántos esfuerzos para no escribir, para que, al escribir, yo no escriba, a pesar de todo — y, finalmente, deje de escribir, en el momento último de la concesión: no en la desesperación, sino como lo inesperado: el favor del desastre. El deseo no satisfecho y sin satisfacción y, no obstante, sin negativo. Nada negativo en «no escribir», la intensidad sin dominio, sin soberanía, la obsesión de lo absolutamente pasivo.

Desfallecer sin falta: marca de la pasividad.

Querer escribir, qué absurdo: escribir es la decadencia del querer, como la pérdida del poder, la caída de la cadencia, el desastre una vez más.

No escribir: la negligencia, el abandono no bastan para eso; la intensidad de un deseo fuera de soberanía quizás — una relación de inmersión con el afuera. La pasividad que permite mantenerse en la familiaridad del desastre.

Pone toda su energía en no escribir para que, al escribir, escriba por desfallecimiento, en la intensidad del desfallecimiento.

Lo no-manifiesto de la angustia. Angustiado, tú no lo estarías.

El desastre es aquello que no podemos acoger, salvo como la inminencia que gratifica, la espera del no-poder.



Que las palabras dejen de ser armas, medios de acción, posibilidades de salvación. Encomendarse al desasosiego.

Cuando escribir, no escribir, carece de importancia, entonces la escritura cambia — tenga o no lugar; es la escritura del desastre.

No nos confiemos al fracaso, eso sería tener la nostalgia del éxito.

Más allá de lo serio está el juego, pero más allá del juego, buscando aquello que hace fracasar el juego, está lo gratuito, de lo que no podemos escamotearnos, lo casual bajo lo cual caigo, siempre ya caído.

Él pasa días y noches en silencio. Eso es la palabra.

Desapegado de todo, incluso de su desapego.

Una astucia del yo: sacrificar el yo empírico para preservar un Yo trascendental o formal, aniquilarse para salvar su alma (o el saber, incluido el no-saber).

No escribir no debería remitir a un «no querer escribir», ni tampoco, aunque eso sea más ambiguo, a un «Yo no puedo escribir» que, en verdad, marca también, de una manera nostálgica, la relación de un «yo» con la potencia en forma de su propia pérdida. No escribir sin poder, lo cual supone el paso por la escritura.

¿Dónde hay menos poder? ¿En la palabra, en la escritura? ¿Cuando vivo, cuando muero? O bien cuando morir no me deja morir.

¿Es una preocupación ética la que te aleja del poder? El poder une, el no-poder desune. A veces el no-poder es portado por la intensidad de lo indeseable.

Sin certeza, él no duda, no tiene el apoyo de la duda.

Aunque el pensamiento del desastre no apague el pensamiento, nos hace despreocuparnos de las consecuencias que puede tener para nuestra vida ese pensamiento mismo, aparta cualquier idea de fracaso y de éxito, sustituye el silencio corriente, aquel que carece de la palabra, por un silencio aparte, al margen, donde lo que se anuncia callándose es lo otro.

Retiramiento y no desarrollo. Este sería el arte, a la manera del Dios de Isaac Luria que solo crea excluyéndose.

Escribir carece evidentemente de importancia, no importa si se escribe. A partir de ahí se decide la relación con la escritura.

La cuestión que se refiere al desastre le pertenece de antemano: no es interrogación, sino plegaria, petición, llamada de socorro, el desastre reclama el desastre para que la idea de salvación, de redención, no se afirme todavía, cual resto, manteniendo el miedo.

El desastre: contratiempo.

Lo otro es lo que me expone a la «unidad», haciéndome creer en una singularidad irremplazable, como si yo no debiese fallarle, al tiempo que me retiro de aquello que me tornaría único: yo no soy indispensable, cualquiera es, en mí, llamado por lo otro como aquello que ha de socorrerlo — lo no-único, lo siempre sustituido. Lo otro es a su vez siempre otro, prestándose sin embargo al uno, otro que no es ni esto ni aquello y, no obstante, cada vez, lo único, a lo cual le debo todo, incluida la pérdida de mí.

La responsabilidad que llevo a mis espaldas no es la mía y hace que yo ya no sea yo.

«Sé paciente». Frase sencilla. Que exigía mucho. La paciencia ya me ha retirado no solo de mi parte voluntaria sino también de mi poder de ser paciente: si *puedo* ser paciente es porque la paciencia no ha desgastado en mí ese yo en el que me retengo. La paciencia me abre de arriba abajo hasta una pasividad que es lo «en absoluto totalmente pasivo» que ha abandonado pues el nivel de vida en el que pasivo solamente se opondría a activo: de la misma manera que caemos fuera de la inercia (la cosa inerte que padece sin reaccionar, con su corolario, la espontaneidad viva, la

actividad puramente autónoma). «Sé paciente». ¿Quién dice esto? Nadie que pueda decirlo ni nadie que pueda oírlo ni entenderlo. La paciencia ni se recomienda ni se ordena: es la pasividad del morir mediante la cual un yo que ya no es yo responde de lo ilimitado del desastre, aquello de lo que no se acuerda ningún presente.

Mediante la paciencia, me hago cargo de la relación con lo Otro del desastre que no me permite asumirlo, ni siquiera seguir siendo yo para padecerlo. Mediante la paciencia se interrumpe toda relación de mí con un yo paciente.

Desde que el silencio inminente del desastre inmemorial hizo que, anónimo y sin yo, se perdiese en la otra noche en la que precisamente la noche oprimente, vacía, para siempre dispersada, troceada, ajena, lo separaba y lo separaba para que la relación con lo otro lo sitiase con su ausencia, con su infinito lejano, era preciso que la pasión de la paciencia, la pasividad de un tiempo sin presente —ausente, la ausencia de tiempo— fuese su única identidad, restringida a una singularidad temporal.

Si hay una relación entre escritura y pasividad es porque la una y la otra suponen la borradura, la extenuación del sujeto; suponen un cambio de tiempo: suponen que entre ser y no ser algo que no se lleva a efecto llegue no obstante como habiendo sobrevenido ya siempre — la inoperancia de lo neutro, la ruptura silenciosa de lo fragmentario.

La pasividad: no podemos evocarla sino con un lenguaje que se da la vuelta. Antaño, yo apelaba al sufrimiento: un sufrimiento tal que yo no podía sufrir, de modo que, en ese no-poder, el yo excluido del dominio y de su estatus de sujeto en primera persona, destituido, desubicado e incluso desagradecido, se pudiese perder como yo capaz de padecer; hay sufrimiento, habría sufrimiento, ya no hay «yo» sufriente, y el sufrimiento no se presenta, no es portado (menos todavía vivido) en presente, carece de presente, de la misma manera que carece de comienzo y de fin, el tiempo ha cambiado radicalmente de sentido. El tiempo sin presente, el yo sin yo, nada de cuya experiencia —una forma de conocimiento— se pueda decir que lo revelaría o lo disimularía.

Pero la palabra sufrimiento es demasiado equívoca. La equivocidad no se disipará nunca puesto que, al hablar de la pasividad, hacemos que apa-

rezca, incluso en la noche en la que la dispersión la marca y la desmarca. Nos resulta muy difícil —y por consiguiente tanto más importante— hablar de la pasividad, pues esta no pertenece al mundo y no conocemos nada que sea del todo pasivo (de conocerlo, lo transformaríamos inevitablemente). La pasividad opuesta a la actividad es el terreno siempre restringido de nuestras reflexiones. El padecer, el padecimiento (*subissement*) —por conformar esta palabra que no es sino un doblete de súbitamente (*subitement*), la misma palabra aplastada—, la inmovilidad inerte de ciertos estados, así llamados de psicosis, el penar de la pasión, la obediencia servil, la receptividad nocturna que la espera mística supone, el despojamiento por consiguiente, el arrancarse a sí mismo de sí, el desapego mediante el cual nos desapegamos, incluso del desapego, o bien la caída (sin iniciativa ni consentimiento) fuera de sí — todas estas situaciones, aunque algunas están incluso en el límite de lo cognoscible y designan una cara oculta de la humanidad, casi no nos hablan en absoluto de lo que tratamos de comprender al dejar que se pronuncie esta palabra desconsiderada: pasividad.

Está la pasividad que es quietud pasiva (representada quizá por aquello que sabemos acerca del quietismo), después la pasividad que está más allá de la inquietud, al tiempo que retiene lo que hay de pasivo en el movimiento febril, desigual-igual, incesante, del error sin meta, sin final, sin iniciativa.

El discurso acerca de la pasividad la traiciona necesariamente, pero puede recuperar algunos de los rasgos debido a los cuales aquel es infiel: no solo el discurso es activo, se despliega, se desarrolla según unas reglas que le garantizan cierta coherencia; no solo es sintético y responde a cierta unidad de habla y a un tiempo que, memoria siempre de sí mismo, se retiene en un conjunto sincrónico — actividad, desarrollo, coherencia, unidad, presencia de conjunto, todos ellos atributos que no pueden decirse de la pasividad, pero hay algo más: el discurso acerca de la pasividad hace que esta aparezca, la presenta y la representa, a pesar de que, quizás (quizás), la pasividad es esa parte «inhumana» del hombre que, destituido del poder, apartado de la unidad, no podría dar lugar a nada que aparezca o se muestre, al no señalarse o no indicarse y, de ese modo, debido a la dispersión y a la deserción, cayendo siempre debajo de aquello que se puede anunciar de ella, aunque sea a título provisional.

De ahí resulta que, si nos sentimos obligados a decir algo de la pasividad, es en la medida en que le importa al hombre sin que eso signifique

que pase por ser importante, en la medida también en que la pasividad, al escapar tanto a nuestro poder de hablar de ella como a nuestro poder de ponerla a prueba (de experimentarla), se sienta o se asienta como aquello que interrumpiría nuestra razón, nuestra habla, nuestra experiencia.

Lo extraño es que la pasividad nunca es suficientemente pasiva: por eso se puede hablar de un infinito; quizá solamente porque se zafa de cualquier formulación, pero parece haber en ella como una exigencia que la llevaría a terminar siempre más acá de sí misma — no pasividad, sino exigencia de la pasividad, movimiento del pasado hacia lo que no se puede rebasar.

Pasividad, pasión, pasado, (no) paso (a la vez negación y huella o movimiento de la marcha), este juego semántico nos proporciona un deslizamiento de sentido, pero nada en lo que podamos confiar como en una respuesta que nos contentase.

El rechazo —se dice— es el primer grado de la pasividad — pero aunque sea deliberado y voluntario, aunque exprese una decisión, incluso negativa, no permite todavía zanjar acerca del poder de conciencia, quedando como mucho un yo que rechaza. Es cierto que el rechazo tiende a lo absoluto, a una suerte de incondicional: es el nudo del rechazo que torna sensible el inexorable «yo *preferiría no* (hacerlo)» de Bartleby el escribiente, una abstención que no ha tenido que ser decidida, que precede a cualquier decisión y que es más que una denegación, antes bien una abdicación, la renuncia (nunca pronunciada, nunca aclarada) a decir algo —la autoridad de un decir— o asimismo la abnegación recibida como el abandono del yo, el desistimiento de la identidad, el rechazo de sí que no se crispa en el rechazo sino que abre al desfallecimiento, a la pérdida de ser, al pensamiento. «No lo haré» habría significado todavía una determinación enérgica, reclamando una contradicción enérgica. «Yo *preferiría no...*» pertenece a lo infinito de la paciencia, no dando pie a la intervención dialéctica: hemos caído fuera del ser, en el terreno del afuera en donde, inmóviles, caminando con un paso igual y lento, van y vienen los hombres destruidos.

La pasividad carece de medida: es porque desborda el ser, el ser que ya no puede con el ser — la pasividad de un pasado cumplido que nunca ha sido: el desastre entendido, sobreentendido no como un acontecimiento

del pasado, sino como el pasado inmemorial (*El Altísimo*) que retorna dispersando con el retorno el tiempo presente en el que sería vivido como reaparecido.

La pasividad: podemos evocar situaciones de pasividad, la desdicha, la aniquilación final del estado propio de los campos de concentración, la servidumbre del esclavo sin amo, caído por debajo de la necesidad, el morir como la inatención al desenlace mortal. En todos estos casos, reconocemos, aunque sea con un saber falsificador, aproximativo, algunos rasgos comunes: el anonimato, la pérdida de sí, la pérdida de toda soberanía pero también de toda subordinación, la pérdida del aposento, el error sin lugar, la imposibilidad de la presencia, la dispersión (la separación).

En la relación de mí (el mismo) con el Otro, el Otro es el lejano, el extranjero pero, si invierto la relación, el Otro se relaciona conmigo como si yo fuese lo Otro y entonces me hace salir de mi identidad, presionándose hasta aplastarme, retirándose, bajo la presión de aquello que está muy próximo, del privilegio de ser en primera persona y, arrancado a mí mismo, dejándose una pasividad privada de sí (la alteridad misma, lo otro sin unidad), el no subyugado o el paciente.

En la paciencia de la pasividad, yo soy aquel al que cualquiera puede sustituir, el no-indispensable por definición y que, no obstante, no puede dejar de responder por y para aquello que él no es: una singularidad ficticia y de ocasión — la del *rehén* en efecto (como dice Levinas), que es el garante no consentidor, no elegido, de una promesa que él no ha hecho, el irremplazable que no detenta su lugar. Yo soy el mismo por lo otro, lo otro que siempre me ha retirado de mí mismo. Lo Otro, si recurre a mí, es como a alguien que no es yo, el primer llegado o el último de los hombres, en modo alguno el único que me gustaría ser; así es como me asigna a la pasividad, dirigiéndose en mí al morir mismo.

(La responsabilidad que llevo a mis espaldas no es la mía y hace que yo ya no sea yo).

Si, en la paciencia de la pasividad, el yo sale de mí de modo que, en ese afuera, allí donde falta el ser sin que se designe el no-ser, el tiempo de la

paciencia, tiempo de la ausencia de tiempo, o tiempo del retorno sin presencia, tiempo del morir, carece ya de soporte, no encuentra ya a nadie para portarlo, soportarlo, ¿mediante qué lenguaje diferente del fragmentario, el del estallido, de la dispersión infinita, se puede marcar el tiempo sin que esa marca lo torne presente, lo proponga a un habla de nominación? Pero lo fragmentario de cuya experiencia carece se nos escapa también. El silencio no ocupa su lugar, apenas la reticencia de aquello que ya no puede callarse, no pudiendo ya hablar.

La muerte de lo Otro: una doble muerte, pues lo Otro ya es la muerte y pesa sobre mí como la obsesión de la muerte.

En la relación de *mí al Otro*, el Otro es aquello que yo no puedo alcanzar, el Separado, el Altísimo, aquello que escapa a mi poder y, de ese modo, el sin-poder, el extranjero y el desvalido. Pero, en la relación del *Otro conmigo*, todo parece invertirse: lo lejano se torna lo próximo, esa proximidad se convierte en la obsesión que me daña, pesa sobre mí, me separa de mí, como si la separación (que medía la trascendencia de mí al Otro) llevase a cabo su obra en mí mismo, quitándome la identidad, abandonándome a una pasividad sin iniciativa y sin presente. Y, entonces, el Otro se convierte más bien en el Presionador, el Supereminente, incluso el Perseguidor, aquel que me agobia, me abruma, me deshace, aquel que me obliga tanto como me contraría haciéndome responder de sus crímenes, cargándome con una responsabilidad sin medida que no podría ser la mía puesto que llegaría hasta la «sustitución». De modo que, bajo este punto de vista, la relación del Otro conmigo tendería a aparecer como sadomasoquista si no nos hiciese caer prematuramente fuera del mundo —del ser— en donde solamente normal y anomalía tienen un sentido.

Queda que, de acuerdo con la designación de Levinas, al reemplazar lo otro a lo Mismo, del mismo modo que lo Mismo sustituye a lo Otro, es en mí a partir de entonces —un mí sin mí— donde los rasgos de la trascendencia (de una trasdescendencia) se marcan, lo cual conduce a esta elevada contradicción, a esta paradoja con un elevado sentido: que ahí donde la pasividad me torna inoperante y me destruye, al mismo tiempo estoy obligado a una responsabilidad que no solo me excede sino que no puedo ejercer, puesto que no puedo nada y no existo ya como yo. Es esta pasividad responsable la que sería *Decir* porque, antes de cualquier dicho, y fuera del ser (en el ser hay pasividad y hay actividad, en simple oposición y correlación, inercia y dinamismo, involuntario y vo-

luntario), el Decir da y da respuesta, respondiendo a lo imposible y de lo imposible.

Pero la paradoja no interrumpe una ambigüedad: si, siendo yo sin yo, estoy a prueba (sin experimentarla) de la pasividad más pasiva cuando el otro me aplasta hasta la alienación radical, ¿es con otro con el que todavía tengo que ver?, ¿no es más bien con el «yo» del amo, con lo absoluto de la potencia egoísta, con el dominador que predomina y maneja la fuerza hasta la persecución inquisitorial? Dicho de otro modo, debo no solo responder de la persecución que me abre a la paciencia más larga y que es en mí la pasión anónima, haciéndome cargo de ella fuera de mi consentimiento, sino que debo asimismo responder a ella mediante el rechazo, la resistencia y el combate, retornando al saber (retornando, si es posible — pues es posible que no haya retorno), al yo que sabe, y que sabe que está expuesto no al Otro sino al «Yo» adverso, a la Omni-Potencia egoísta, la Voluntad mortífera. Naturalmente, de ese modo, esta me atrae en su juego y me convierte en su cómplice, pero por eso es preciso que siempre haya por lo menos dos lenguajes o dos exigencias, la una dialéctica, la otra no dialéctica, la una en la que la negatividad es la tarea, la otra en la que lo neutro zanja acerca del ser y del no-ser, del mismo modo que habría que ser a la vez el sujeto libre y hablante y desaparecer como el paciente-pasivo al que el morir atraviesa y que no se muestra.

La debilidad es el llanto sin lágrimas, el murmullo de la voz lastimera o el susurro de aquello que habla sin palabras, el agotamiento, la extinción de la apariencia. La debilidad se zafa de toda violencia, que nada puede (aunque sea la soberanía opresiva) sobre la pasividad del morir.

Hablamos acerca de una pérdida de la palabra —un desastre inminente e inmemorial—, de la misma manera que no decimos nada sino en la medida en que podemos hacer entender previamente que lo desdecimos, mediante una suerte de prolepsis, no finalmente para no decir nada, sino para que el hablar no se detenga en la palabra, dicha o por decir o por desdecir: dejando presentir que algo se dice sin ser dicho: la pérdida de la palabra, el llanto sin lágrimas, la rendición que anuncia, sin cumplirla, la invisible pasividad del morir — la *debilidad humana*.

Que el otro no tenga otro sentido que el recurso infinito que le debo, que sea la llamada de socorro sin término a la que nadie sino yo podría respon-



der, no me torna irremplazable, menos todavía el único, pero me hace desaparecer en el movimiento infinito de servicio en el que no soy sino un singular temporal, un simulacro de unidad: no puedo extraer ninguna justificación (ni para valer ni para ser) de una exigencia que no se dirige a una particularidad, no le pide nada a mi decisión y me excede de todas las maneras hasta quitarme la individualidad.

La interrupción de lo incesante es lo propio de la escritura fragmentaria: al tener la interrupción en cierto modo el mismo sentido que aquello que no cesa, siendo ambas efecto de la pasividad; ahí donde no reina el poder ni la iniciativa, ni lo inicial de una decisión, el morir es el vivir, la pasividad de la vida, huida de sí misma, confundida con el desastre de un tiempo sin presente y que soportamos mientras esperamos, espera de una desdicha no por venir sino ya siempre sobrevinida y que no puede presentarse: en este sentido, futuro, pasado están destinados a la indiferencia puesto que el uno y el otro carecen de presente. De ahí que los hombres destruidos (destruidos sin destrucción) sean como algo sin apariencia, invisibles incluso cuando se los ve, y que si hablan, es mediante la voz de los otros, una voz siempre otra que en cierto modo los acusa, los encausa, obligándolos a responder de una desdicha silenciosa que portan sin consciencia.

Es como si él dijese: «Pueda la dicha venir para todos, a condición de que, con este deseo, yo sea excluido de esta misma».

Si el Otro no es mi enemigo (como a veces lo es en Hegel —aunque un enemigo benévolo— y sobre todo en Sartre en su primera filosofía), ¿cómo es posible que se convierta en aquel que me arranca de mi identidad y cuya presión en cierto modo de posición —la del prójimo— me hiera, me fatiga, me persigue atormentándome de tal manera que, siendo yo sin yo, me torne responsable de ese tormento, de ese hastío que me destituye, al ser la responsabilidad lo extremo del padecimiento: aquello de lo que he de responder cuando carezco de respuesta y carezco de yo, salvo que sea ficticio y simulado u ocupe el lugar, sea «el lugar teniente», de lo mismo: el lugar teniente canónico? La responsabilidad sería la culpabilidad inocente, el golpe recibido desde siempre que me torna tanto más sensible cada vez a todos los golpes. Es el traumatismo de la creación o del nacimiento. Si la criatura es «aquel que debe su situación al favor del

otro», yo soy creado responsable, con una responsabilidad anterior a mi nacimiento, del mismo modo que esta es exterior a mi consentimiento, a mi libertad, y he nacido, por un favor que resulta ser una predestinación, para la desdicha del otro, que es la desdicha de todos. El Otro, dice Levinas, es engorroso, pero ¿acaso no vuelve a ser la perspectiva sartreana: la náusea que nos provoca, no la carencia de ser, sino el exceso de ser, una demasía de la que me gustaría deshacerme pero de la que no podría desinteresarme pues, incluso en el desinterés, es todavía el otro el que me destina a ocupar su lugar, a no ser sino su lugar-teniente?

He aquí quizás una respuesta. Si el Otro me pone en cuestión hasta despojarme de mí es porque él mismo es el despojamiento absoluto, la súplica que niega al yo en mí hasta el suplicio.

Lo no-concerniente (en el sentido de que el uno [yo] y el otro no pueden estar juntos, ni reunirse en un mismo tiempo: ser contemporáneos) es ante todo el otro para mí, después yo como otro distinto de mí, aquello que en mí no coincide conmigo, mi eterna ausencia, lo que ninguna conciencia puede recuperar, que no tiene ni efecto ni eficacia y que es el tiempo pasivo, el morir que me es, aunque sin compartirlo, común con todos.

Al Otro no puedo acogerlo, ni siquiera mediante una aceptación infinita. Este es el rasgo nuevo y difícil de la intriga. El Otro, como prójimo, es la relación que no puedo mantener y cuya aproximación es la muerte misma, la cercanía mortal (quien ve a Dios muere: es que «morir» es una manera de ver lo invisible, una manera de decir lo indecible — la indiscreción en la que Dios, convertido en cierto modo y necesariamente en dios sin verdad, se rendiría a la pasividad).

Aunque yo no pueda acoger a lo Otro en la conminación que su aproximación ejerce hasta extenuarme, soy llamado, debido efectivamente a la sola y torpe *debilidad* (el desdichado «a pesar de todo», mi parte de irrisión y de locura), a entrar en esa relación distinta, con mi yo gangrenado y cercenado, alienado de pies a cabeza (así, entre los leprosos y los mendigos bajo las murallas de Roma es como los judíos de los primeros siglos pensaban descubrir al Mesías).

Mientras el otro sea el lejano (el rostro que viene de lo absolutamente lejano y cuya huella porta, huella de eternidad, de pasado inmemorial), únicamente la relación a la que me conmina lo otro del rostro, en la huella del ausente, está *más allá* del ser — lo cual no es entonces el sí mismo o la ipseidad (Levinas escribe: «más allá del ser es una Tercera persona que no se define mediante el sí mismo»). Pero, cuando el otro ya no es el lejano sino el prójimo que pesa sobre mí hasta abrirme a la radical pasividad del sí, entonces la subjetividad en cuanto exposición herida, acusada y perseguida, en cuanto sensibilidad abandonada a la diferencia, cae a su vez fuera del ser, significa el más allá del ser, en el don mismo —la donación de signo— que su sacrificio desmedido entrega al otro: ella es, al mismo nivel que el otro y el rostro, el enigma que perturba el orden y zanja acerca del ser: la excepción de lo extraordinario, la puesta fuera de fenómeno, fuera de experiencia.

La pasividad y la pregunta: la pasividad está quizás al final de la pregunta, pero ¿caso le pertenece todavía? ¿Puede ser interrogado el desastre? ¿Dónde encontrar el lenguaje en el que respuesta, pregunta, afirmación, negación intervengan quizás, aunque carezcan de efecto? ¿Dónde está el decir que escapa a toda marca, tanto la de la predicción como la de la prohibición?

Cuando Levinas define el lenguaje como contacto, lo define como inmediatez, y eso tiene muchas consecuencias; pues la inmediatez es la absoluta presencia, aquello que hace que todo tiemble y que todo se invierta, lo infinito sin aproximación, sin ausencia, y no ya una exigencia sino el rapto de una fusión mística. La inmediatez no es solo el poner aparte toda mediación sino que lo inmediato es lo infinito de la presencia de lo que ya no se puede hablar puesto que la relación misma —ya sea ética u ontológica— se ha quemado de golpe en una noche sin tinieblas: ya no hay términos, ya no hay relación, ya no hay más allá — Dios mismo ha quedado aniquilado ahí.

O, si no, habría que poder entender lo inmediato en pasado. Aquello que torna la paradoja casi insostenible. Así es como podríamos hablar de desastre. No podemos pensar lo inmediato, de la misma manera que no podemos pensar en un pasado absolutamente pasivo cuya paciencia en nosotros frente a una desdicha olvidada sería la marca, la prolongación inconsciente. Cuando somos pacientes es siempre en relación con una desdicha infinita que no nos atañe en el presente, sino

que nos relaciona con un pasado sin memoria. Desdicha del otro y otro como desdicha.

Responsabilidad: esta palabra banal, esta noción cuya moral más fácil (la moral política) es un deber para nosotros, hay que intentar entenderla tal y como Levinas la ha renovado, tal y como la ha abierto hasta hacer que signifique (más allá de cualquier sentido) la responsabilidad de una filosofía distinta (que sigue siendo, no obstante, en muchos aspectos, la filosofía eterna<sup>1</sup>). Responsable: eso califica en general, prosaica y burguésmente, a un hombre maduro, lúcido y consciente, que actúa con medida, tiene en cuenta todos los elementos de la situación, calcula y decide, el hombre de acción y de éxito. Pero he aquí que la responsabilidad —responsabilidad de mí para con otro, para con todos, sin reciprocidad— se desplaza, no pertenece ya a la conciencia, no es la puesta en funcionamiento de una reflexión actuante, ni siquiera es un deber que se impondría desde fuera y desde dentro. *Mi* responsabilidad para con el Otro implica una conmoción tal que solo puede marcarse con un cambio de estatus de «mí», un cambio de tiempo y quizás un cambio de lenguaje. Responsabilidad que me retira de mi orden —quizá de cualquier orden— y, apartándome de mí (en la medida en que yo es el amo, el poder, el sujeto libre y hablante), descubriendo al otro en *lugar* de mí, me hace responder de la ausencia, de la pasividad, es decir, de la imposibilidad de ser responsable, a la cual esta responsabilidad sin medida ya me ha destinado siempre consagrándome a ella y pervirtiéndome en ella. Mas paradoja que no deja nada intacto, ni la subjetividad ni el sujeto, ni el individuo ni la persona. Pues si no puedo hablar de la responsabilidad sino separándola de todas las formas de la conciencia-presente (voluntad, resolución, interés, luz, acción reflexiva, pero quizá también lo no-voluntario, lo no consentido, lo gratuito, lo inactuante, lo oscuro que concierne a la conciencia-inconciencia), si aquella se arraiga allí donde ya no hay fundamento, donde ninguna raíz puede fijarse, si por consiguiente atraviesa todo fundamento y nada individual puede hacerse cargo de ella,

1. Nota más tardía. Que no haya un equívoco excesivo: la «filosofía eterna», en la medida en que no hay ruptura aparente con el lenguaje así llamado «griego» en el que se conserva la exigencia de universalidad; pero aquello que se enuncia o, más bien, se anuncia con Levinas es un exceso, un más allá de lo universal, una singularidad que podemos considerar judía y que *espera* ser pensada todavía. Con lo cual es profética. El judaísmo como aquello que sobrepasa el pensamiento de siempre por haber sido ya pensado siempre, pero porta no obstante la responsabilidad del pensamiento por venir: eso es lo que nos da la filosofía distinta de Levinas, carga y esperanza, carga de la esperanza.

¿cómo mantendremos —si no es como respuesta a lo imposible, mediante una relación que me prohíbe plantearme yo mismo y únicamente plantearme como ya siempre supuesto (lo cual me entrega a lo totalmente pasivo)— el enigma de aquello que se anuncia, con ese vocablo que el lenguaje de la moral ordinaria utiliza con mayor facilidad poniéndolo al servicio del orden? Si la responsabilidad es tal que libera al yo del yo, a lo singular de lo individual, a lo subjetivo del sujeto, a la no-consciencia de todo consciente e inconsciente, para exponerme a la pasividad sin nombre, hasta el punto de que solamente mediante la pasividad debo responder a la exigencia infinita, entonces puedo ciertamente llamar a esta responsabilidad, pero de forma abusiva y, asimismo, puedo llamarla mediante su contrario, y sabiendo que el hecho de reconocerse responsable de Dios no es sino un modo metafórico de anular la responsabilidad (la obligación de no sentirse obligado), de la misma manera que yo, declarado responsable del morir (de todo morir), ya no puedo apelar a ninguna ética, a ninguna experiencia, a ninguna práctica, cualquiera que esta sea — salvo la de un contra-vivir, es decir, de una no-práctica, es decir (quizá) de una palabra de escritura.

Queda que, zanjando acerca de nuestra razón y sin entregarnos no obstante a las facilidades de lo irracional, esa palabra de responsabilidad viene como de un lenguaje desconocido que no hablamos sino a nuestro pesar, en contra de la vida y con una falta de justificación semejante a aquella en la que estamos en relación con cualquier muerte, tanto la muerte de lo Otro como la nuestra siempre impropia. Habría pues que volverse hacia una lengua jamás escrita, pero siempre por prescribir, para que esa palabra incomprensible sea entendida en su desastrosa pesadez e invitándonos a volvernos hacia el desastre sin comprenderlo ni soportarlo. De ahí que aquella sea ella misma desastrosa, la responsabilidad que nunca aligera al Otro (ni me aligera de él) y nos torna mudos de la palabra que le debemos.

Queda asimismo que a la proximidad de lo más lejano, a la presión de lo más ligero, al contacto de aquello que no atañe, he de responder por medio de la *amistad*, una amistad incompañable y sin reciprocidad, amistad para con aquello que ha pasado sin dejar huellas, respuesta de la pasividad a la no-presencia de lo desconocido.

La pasividad es una tarea —eso en el lenguaje distinto, el de la exigencia no dialéctica—, de la misma manera que la negatividad es una tarea: eso cuando la dialéctica nos propone la realización de todos los posibles, por poco que sepamos (cooperando en ello mediante el poder y el dominio

en el mundo) dejar que el tiempo se tome todo su tiempo. La necesidad de vivir y de morir de esa doble palabra y en la ambigüedad de un tiempo sin presente y de una historia capaz de agotar (a fin de acceder al contenido de la presencia) todas las posibilidades del tiempo: esta es la decisión irreparable, la locura inevitable, que no es el contenido del pensamiento, pues el pensamiento no la abarca, del mismo modo que ni la conciencia ni la inconsciencia tampoco le brindan un estatus para determinarla. De ahí la tentación de recurrir a la ética con su función conciliadora (justicia y responsabilidad), pero cuando la ética a su vez se vuelve loca, como ha de serlo, qué es lo que nos aporta sino un salvoconducto que priva a nuestra conducta de cualquier derecho, de cualquier lugar, de cualquier salvación: solo el aguante de la doble paciencia, pues esta también es doble, paciencia mundana, paciencia inmundana.

La utilización de la palabra subjetividad es tan enigmática como la utilización de la palabra responsabilidad — y más refutable pues se trata de una designación que está como elegida para salvar nuestra parte de espiritualidad. ¿Por qué subjetividad si no es a fin de descender hasta el fondo del sujeto, sin perder el privilegio que este encarna, esa presencia privada que el cuerpo, mi cuerpo sensible, me hace vivir como si fuese mía? Pero si la presunta «subjetividad» es lo otro en *lugar* de mí, no es más subjetiva que objetiva, lo otro carece de interioridad, lo anónimo es su nombre, el afuera su pensamiento, lo no-concerniente su alcance y el retorno su tiempo, del mismo modo que la neutralidad y la pasividad de morir sería su vida, si esta es aquello que hay que acoger mediante el don de lo extremo, don de aquello que (en el cuerpo y por el cuerpo) es la no-pertenencia.

Pasividad no es simple recepción, de la misma manera que tampoco es lo informe ni la inerte materia *lista* para cualquier forma — pasivos, los impulsos de morir (el morir, silenciosa intensidad; aquello que no se puede acoger; aquello que se inscribe sin palabra, el cuerpo en pasado, cuerpo de nadie, el cuerpo del intervalo: suspensión del ser, síncope como corte del tiempo y que solo podemos evocar como la historia salvaje, incontable, que no tiene sentido presente). Pasivo: el no-relato, aquello que escapa a la cita y que el recuerdo no recordaría — el olvido como pensamiento, es decir, aquello que no podría ser olvidado porque ya siempre ha caído fuera de la memoria.

Llamo desastre a aquello que no tiene lo último como límite: aquello que arrastra a lo último en el desastre.

El desastre no me pone en cuestión pero suprime la cuestión, la hace desaparecer, como si con ella «yo» desapareciese en el desastre sin apariencia. El hecho de desaparecer no es precisamente un hecho, un acontecimiento, eso no acontece, no solo porque —se trata de la suposición misma— no hay «yo» para padecer dicha experiencia sino porque no podría haber una experiencia de ello si el desastre siempre tiene lugar después de haber tenido lugar.

Cuando lo otro se refiere a mí de modo que el desconocido en mí le responda en mi lugar, dicha respuesta es la amistad inmemorial que no se deja elegir, que no se deja vivir en lo actual: la parte que se ofrece de la pasividad sin sujeto, el morir fuera de sí, el cuerpo que no pertenece a nadie, en el sufrimiento y el goce no narcisistas.

La amistad no es un don, una promesa, la generosidad genérica. Como relación incommensurable del uno al otro, ella es el afuera unido en su ruptura y su inaccesibilidad. El deseo, puro deseo impuro, es la llamada a franquear la distancia, llamada a morir en común mediante la separación.

La muerte impotente de golpe, si la amistad es la respuesta que no se puede escuchar ni entender, ni hacer que se escuche ni se entienda si no es muriendo constantemente.

Guardar silencio. El silencio no se guarda, no tiene consideración con la obra que pretendiese guardarlo — es la exigencia de una espera que no tiene nada que esperar, de un lenguaje que, al considerarse totalidad de discurso, se gastaría de golpe, se desuniría, se fragmentaría, sin fin.

¿Cómo tener relación con el pasado pasivo, relación que a su vez no podría presentarse a la luz de una consciencia (ni ausentarse de la oscuridad de una inconsciencia)?

La renuncia al yo-sujeto no es una renuncia voluntaria, por consiguiente tampoco es una abdicación involuntaria; cuando el sujeto se torna ausencia, la ausencia de sujeto o el morir como sujeto subvierte toda la frase de la existencia, hace que el tiempo salga de su orden, abre la vida a su pasividad, exponiéndola a lo desconocido de la amistad que no se declara nunca.

La debilidad solo podría ser humana, aunque sea en el hombre la parte inhumana, la gravedad del no-poder, la ligereza despreocupada de la amistad que no pesa, no piensa — el no-pensamiento pensante, esa reserva del pensamiento que no se deja pensar.

La pasividad no consiente ni rechaza: ni sí ni no, sin agrado, solo le convendría lo ilimitado de lo neutro, la paciencia indomada que aguanta el tiempo sin resistirse a él. La condición pasiva es una incondición: es un incondicional que ninguna protección mantiene al abrigo, a la que no alcanza destrucción alguna, que está fuera de sumisión así como carece de iniciativa — con ella nada comienza; allí donde escuchamos la palabra ya siempre hablada (muda) del recomenzar, nos acercamos a la noche sin tinieblas. Es lo irreductible-incompatible, aquello que no es compatible con la humanidad (el *género* humano). La debilidad humana que ni siquiera la desdicha divulga, aquello que nos sobrecoge por el hecho de que a cada instante pertenecemos al pasado inmemorial de nuestra muerte — de ahí, indestructibles en cuanto siempre e infinitamente destruidos. Lo infinito de nuestra destrucción es la medida de la pasividad.

Levinas habla de la subjetividad del sujeto; si queremos mantener esta palabra —¿por qué?, mas ¿por qué no?— habría quizá que hablar de una *subjetividad sin sujeto*, el lugar herido, la magulladura del cuerpo moribundo ya muerto del que nadie podría ser propietario ni decir: yo, mi cuerpo, aquello que el solo deseo mortal anima: deseo de morir, deseo que pasa por el morir impropio sin sobrepasarse en él.

La soledad o la no-interioridad, la exposición al afuera, la dispersión fuera de cierre, la imposibilidad de mantenerse firme, encerrado — el hombre privado de género, el suplente que no es suplemento de nada.

Responder: está la respuesta a la pregunta —la respuesta que hace posible la pregunta, aquella que la dobla de nuevo, la hace durar y no la aplaca, por el contrario le concede un nuevo resplandor, le garantiza una contun-



dencia—, está la respuesta interrogativa; finalmente, a la distancia de lo absoluto, estaría esa respuesta sin interrogación a la cual no le convendría ninguna pregunta, respuesta con la que no sabemos qué hacer si la amistad que la da es la única que la puede recibir.

El enigma (el secreto) es precisamente la *ausencia* de pregunta — allí donde no hay siquiera lugar para introducir una pregunta, sin que no obstante esa ausencia se convierta en respuesta. (La palabra críptica).

*La paciencia del concepto*: en primer lugar, renunciar al comentario, saber que el Saber nunca es joven, sino que está siempre más allá de la edad, con una senescencia que no pertenece a la vejez; después, que no hay que terminar demasiado rápido, que el final siempre es prematuro, que es la prisa de lo Finito a lo que de una vez por todas queremos confiarnos sin presentir que lo Finito no es sino el repliegue de lo Infinito.

No responder o no recibir respuesta es la regla: eso no basta para detener las preguntas. Pero, cuando la respuesta es la ausencia de respuesta, la pregunta a su vez se convierte en la ausencia de pregunta (la pregunta mortificada), la palabra pasa, retorna a un pasado que nunca ha hablado, pasado de toda palabra. En eso consiste que el desastre, aunque nombrado, no figure en el lenguaje.

*Buenaventura*: «En varias ocasiones, me expulsaron de las iglesias porque me reía en ellas y de los lupanares porque quería rezar en ellos». El suicidio: «No dejo nada tras de mí y, lleno de desafío, camino a tu encuentro, Dios — o Nada». «La Vida no es sino la casaca con cascabeles que la Nada porta... Todo es nada... Por medio de esa detención del Tiempo, los locos entienden la Eternidad, mas en verdad es la Nada perfecta, y la muerte absoluta, puesto que por el contrario la vida no nace sino de una muerte ininterrumpida (si pensásemos en tomarnos con interés estas ideas, eso nos llevaría rápidamente donde los locos, pero, en lo que a mí concierne, no me las tomo sino a broma...)».

Fichte: «En la naturaleza, toda muerte es al mismo tiempo nacimiento y es en la muerte precisamente donde la vida alcanza su apogeo», y Novalis: «Un enredo concluido para la muerte son unas nupcias que nos conceden una compañera para la noche», pero Buenaventura no concibe nunca la muerte como la relación con una esperanza de trascendencia: «¡Alabado sea Dios! Hay una muerte y, después, no hay Eternidad».

La paciencia es la urgencia extrema: ya no tengo tiempo, dice la paciencia (o el tiempo que se le ha dejado es ausencia de tiempo, tiempo de antes del comienzo — tiempo de la no-aparición en el que se muere no fenoménicamente, con desconocimiento de todos y de uno mismo, sin comentario, sin dejar huellas y, por consiguiente, sin morir: pacientemente).

*Buenaventura*: «Me vi solo conmigo mismo en la Nada... Con el Tiempo, toda diversidad había desaparecido, y no reinaba sino un inmenso y espantoso aburrimiento, para siempre vacío. Fuera de mí, trataba de aniquilarme, pero permanecía, y me sentía inmortal».

La afirmación, con frecuencia mal citada o fácilmente traducida, de Novalis: el verdadero acto filosófico es darse muerte a uno mismo (el morir de uno mismo, uno mismo como morir, *Selbsttötung* y no *Selbstmord*, el movimiento mortal de lo mismo a lo otro). El suicidio como movimiento mortal de lo mismo nunca puede ser proyectado, porque el acontecimiento del suicidio se realiza en el interior de un círculo apartado de todo proyecto, quizá de todo pensamiento o de toda verdad — de ese modo es experimentado como no verificable, incluso incognoscible, y cualquier razón que se dé de él, por acertada que sea, parece inadecuada. Matarse es establecerse en el espacio prohibido a todos, es decir, a uno mismo: la *clandestinidad*, lo *no fenoménico* de la relación humana, es la esencia del «suicidio», siempre oculto, no tanto porque la muerte está ahí en juego cuanto porque morir —la pasividad misma— se convierte ahí en acción y se muestra en el acto de zafarse, fuera de fenómeno. Aquel al que tienta el suicidio, lo tienta lo invisible, secreto sin rostro.

Hay razones para darse muerte, y el acto del suicidio no es que no sea razonable, sino que encierra al que cree realizarlo en un espacio definitivamente sustraído a la razón (así como a su reverso, lo irracional), ajeno al querer y quizás al *deseo*, de modo que el que se mata, aunque busque el espectáculo, escapa a toda manifestación, entra en una zona de «opacidad maléfica» (dice Baudelaire) en donde, al estar rota cualquier relación tanto consigo mismo como con lo otro, reina la no-relación, la diferencia paradójica, definitiva y solemne. Esto ocurre antes de cualquier decisión libre, sin necesidad y como por azar: bajo una presión tal, sin embargo, que no hay nada suficientemente pasivo dentro de uno mismo para contener (e incluso padecer) su atracción.

Del pensamiento hay que decir ante todo que es la imposibilidad de detenerse en nada definido, por consiguiente de pensar algo determinado y que, así, es la neutralización permanente de cualquier pensamiento presente, al mismo tiempo que el repudio de cualquier ausencia de pensamiento. La oscilación (la igualdad paradójica) es el riesgo del pensamiento entregado a esa doble exigencia y que ignora que necesita ser soberanamente paciente, es decir, pasivo fuera de toda soberanía.

*La paciencia, perseverancia retardada.*

No apelaré a un pensamiento pasivo, sino a un pasivo de pensamiento, a un siempre ya pasado del pensamiento, lo cual, en el pensamiento, no podría tornarse presente, entrar en presencia, menos todavía dejarse representar o constituirse como base para una representación. Pasivo del que no se puede decir nada si no es que prohíbe cualquier presencia de pensamiento, cualquier poder de conducir el pensamiento hasta la presencia (hasta el ser), sin confinar no obstante el pensamiento en una reserva, una retirada fuera de la presencia, pero dejándola en la proximidad —proximidad de alejamiento— con lo otro, el pensamiento de lo otro, lo otro como pensamiento.

*Cuando se ha dicho todo, lo que resta por decir es el desastre, ruina de habla, desfallecimiento por la escritura, rumor que murmura: lo que resta sin resto (lo fragmentario).*

Lo pasivo no tiene por qué tener lugar pero, implicado en el viraje que, al apartarse del giro, se torna por él rodeo, es el tormento del tiempo que, habiendo pasado ya siempre, viene como retorno sin presente, viniendo sin advenir en la paciencia de la época, época inenarrable, destinada a la intermitencia de un lenguaje descargado de habla, desapropiado, y que es la detención silenciosa de aquello a lo que sin obligación es preciso no obstante responder. Responsabilidad de una escritura que se marca desmarcándose, es decir, quizás —en el límite—, borrándose (tanto de inmediato como a la larga — es preciso todo el tiempo para eso), en la medida en que parece dejar huellas eternas u ociosas.

*Fragmento: más allá de cualquier fractura, de cualquier estallido, la paciencia de pura impaciencia, el poco a poco de lo repentinamente.*

Lo otro no está en relación sino con lo otro: se repite sin que dicha repetición sea repetición de lo mismo, redoblándose al desdoblarse al infinito, afirmando, fuera de todo futuro, presente, pasado (y negándolo así), un tiempo cuyo tiempo ya siempre ha caducado. Lo Otro no podría aceptar afirmarse como Radicalmente Otro, puesto que la alteridad no lo deja tranquilo, trabajándolo de un modo improductivo, desplazándolo casi nada, del todo, fuera de toda medida, de modo que, escapando al reconocimiento de la ley como a una nominación cualquiera, deseo carente de deseante y de deseado, marca el secreto —la separación— del morir que está en juego en todo ser vivo como aquello que lo aparta (sin cesar, poco a poco y de golpe cada vez) de sí como idéntico, como simple y devenir viviente.

Lo que sobre Platón nos enseña Platón en el mito de la caverna es que los hombres en general están privados del poder o del derecho de dar vueltas o de darse la vuelta.

Entretenerse no solo sería desviarse de decir lo que *es* mediante la palabra —el presente de una presencia—, sino que es, manteniendo la palabra fuera de toda unidad, aunque fuese la unidad de lo que es, desviarla de sí misma dejándola diferir, respondiendo con un ya siempre a un todavía nunca.

En la caverna de Platón, no hay palabra para significar la muerte, ni sueño o imagen para hacer que se presienta su imposibilidad de ser representada. La muerte está ahí de más, en el olvido, sobreviniendo desde fuera por boca del filósofo como aquello que lo reduce previamente al silencio o a fin de perderlo en la irrisión de una apariencia de inmortalidad, perpetuación de sombra. La muerte no es nombrada sino como necesidad de matar a aquellos que, habiéndose liberado, habiendo tenido acceso a la luz, retornan y revelan, trastocando el orden, desbaratando la tranquilidad del abrigo y, así, desabrigando. La muerte es el acto de matar. Y el filósofo es aquel que padece la violencia suprema, pero asimismo la invoca, porque la verdad que él porta y dice con el retorno es una forma de violencia.

La muerte irónica: la de Sócrates quizás arrastrándose ella misma a la muerte y, de ese modo, tornándola tan discreta como irreal. Y, si la «posibilidad» de la escritura está ligada a la «posibilidad» de la ironía, comprendemos por qué tanto la una como la otra siempre son decepcionantes, al no poder ser reivindicadas, al excluir todo dominio (véase Sylviane Agacinski).

Del sueño no podemos acordarnos; si viene a nosotros —pero ¿con qué venida?, ¿a través de qué noche?— no es sino por olvido, un olvido que no es solamente de censura o de represión. Soñando sin memoria, de modo tal que cualquier sueño temporal sería un fragmento de respuesta a un morir inmemorial, anulado por la repetición del deseo.

No hay cese, no hay interrupción entre sueño y despertar. En este sentido, es posible decir: jamás, soñador, puedes despertarte (ni, por lo demás, dejarte llamar, interpelar, de este modo).

*El sueño carece de final; la vela, de comienzo; ni el uno ni la otra confluyen. La palabra dialéctica es la única que los pone en relación con vistas a una verdad.*

Pensando de un modo distinto de como piensa, de manera que lo Otro venga al pensamiento, como aproximación y respuesta.

*El escritor, su biografía: murió, vivió y murió.*

Si el libro pudiese por primera vez debutar de verdad, habría finiquitado por última vez desde hace tiempo.

Lo que nos hace temer y desear lo nuevo es que lo nuevo lucha contra la verdad (establecida), lucha de las más antiguas donde siempre puede decidirse algo más justo.

*Antes de que esté ahí nadie lo espera; cuando está ahí nadie lo reconoce: es que no está ahí, el desastre que ya ha desviado la palabra ser, realizándose mientras no ha empezado: rosa abierta como un botón.*

*Cuando todo se ha oscurecido, reina la iluminación sin luz que anuncian algunas palabras.*

Alabando la vida sin la cual no sería posible vivir según el movimiento de morir.

La característica del desastre: el triunfo, la gloria no son opuestos a él, tampoco le pertenecen, a pesar del lugar común que ya prevé el ocaso en la cima; no tiene contrario y no es lo Simple. (De ahí que nada le sea más ajeno que la dialéctica, aunque esta se redujese a su momento destructor).

*Él nos interroga: qué hacemos, cómo vivimos, quiénes son nuestros amigos. Es discreto, como si sus preguntas no preguntasen. Y cuando, a nuestra vez, le preguntamos qué es lo que hace, sonríe, se levanta y es como si nunca hubiese estado presente. Las cosas siguen su curso. Él no nos molesta.*

La inexperiencia de morir quiere decir también: la torpeza para morir, muriendo como alguien que no ha aprendido o que ha faltado a esas clases.

Porque no puede ocupar un sitio en la historia, lo novel, lo nuevo, es asimismo lo más antiguo, algo no histórico a lo que estamos llamados a responder como si fuese lo imposible, lo invisible, aquello que desde siempre ha desaparecido bajo los escombros.

¿Cómo sabríamos que somos precursores si el mensaje que debería convertirnos en mensajeros va una eternidad por delante de nosotros, destinándonos a ser eternos tardones?

Somos precursores, corriendo fuera de nosotros, a nuestro encuentro; cuando llegamos, nuestro tiempo ya ha pasado, el curso se ha interrumpido.

Si la cita, en su forma desmenuzada, destruye de antemano el texto del que no solo es arrancada, sino que también exalta hasta no ser sino desgarramiento, el fragmento sin texto ni contexto es radicalmente imposible de citar.

*¿Por qué todas las desdichas, finitas, infinitas, personales, impersonales, de ahora, de siempre, tenían como sobreentendida, recordándola constantemente, la desdicha históricamente fechada, no obstante sin fecha, de un país ya tan reducido que parecía casi borrado del mapa y cuya historia sin embargo desbordaba la historia del mundo? ¿Por qué?*

*Él escribe —¿escribe?— no porque los libros de los demás lo dejen insatisfecho (al contrario, le gustan todos), sino porque son libros y porque al escribir no nos sentimos satisfechos.*

Escribir para que lo negativo y lo neutro, en su diferencia siempre encubierta, en la más peligrosa de las proximidades, se recuerden el uno al otro su especificidad, uno trabajando, otro inoperante.

El hoy es pobre; esta pobreza, que le resultaría esencial, si no fuese extrema hasta el punto de que asimismo carece de esencia, le permite no alcanzar una presencia ni demorarse en lo nuevo o en lo antiguo de un ahora.

Has de escribir para no destruir únicamente, para no conservar únicamente, para no transmitir, has de escribir bajo la atracción de lo imposible real, esa parte de desastre en donde zozobra, ilesa e intacta, toda realidad.

Confianza en el lenguaje: esta se sitúa en el lenguaje — desconfianza del lenguaje: es también el lenguaje que desconfiaría de sí mismo, encontrando en su espacio los principios inquebrantables de una crítica. De ahí el recurso a la etimología (o su recusación); de ahí la llamada a los pasatiempos anagramáticos, a las inversiones acrobáticas destinadas a multiplicar las palabras al infinito so pretexto de corromperlas, aunque en vano — todo ello justificado a condición de utilizarlas (recurso y recusación) a la vez, al mismo tiempo, sin creer en ellas y sin cesar. Lo desconocido del lenguaje permanece desconocido.

La confianza-desconfianza en el lenguaje ya es fetichismo, al elegir determinada palabra para jugar con ella en el goce y el malestar de la perversión que implica siempre, disimulado, un buen uso. Escribir, desvío que apartaría el derecho a un lenguaje, por pervertido que fuese, anagramado — desvío de la escritura, que siempre de-scribe, amistad para

con lo desconocido mal llegado, «real» que escapa a toda mostración, a toda palabra posible.

Escritor a su pesar: no se trata de escribir a pesar suyo o en contra de sí en una relación de contradicción, incluso de incompatibilidad consigo, o con la vida, o con la escritura (eso es la biografía de la anécdota), sino en otra relación que *lo otro* rechaza y nos ha rechazado siempre, incluso en el movimiento de atracción — de ahí los nombres vanos de real, de gloria o de desastre mediante los cuales aquello que se separa del lenguaje se consagra a él o cae, quizá por falta de paciencia. Pues podría ser que cualquier nombre —y precisamente el último, el impronunciable— fuese todavía un efecto de impaciencia.

La luz resplandece — resplandor, aquello que, en la claridad, se proclama y no ilumina (la dispersión que resuena o vibra hasta el deslumbramiento). Resplandor, la repercusión que rompe con un lenguaje sin escucha.

Morir sin meta: de ese modo (ese movimiento de inmovilidad), el pensamiento caería fuera de toda teleología y quizá fuera de su ámbito. Pensar sin meta como morimos: eso es lo que parece que impone, en términos no de gratuidad sino de responsabilidad, la paciencia en su inocente perseverancia — de ahí el estancamiento de lo desconocido sin lenguaje, ahí en nuestra puerta, en el umbral.

Pensar como morimos: sin meta, sin poder, sin unidad y precisamente sin «como» — de ahí el aniquilamiento de la formulación desde el momento en que es pensada, es decir, pensada de cada lado, en desequilibrio, con exceso de sentido y con exceso sobre el sentido — salida, afuera.

Pensar como morir excluye el «como» del pensamiento, de modo que, aunque lo suprimamos por simplificación paratáctica, escribiendo pensar: morir, aquel constituye un enigma incluso en su ausencia, espacio casi infranqueable, la no-relación de pensar y de morir es asimismo la forma de sus propias relaciones, no porque pensar se dirija hacia morir, dirigiéndose hacia lo que es distinto de él, ni tampoco hacia lo que es lo mismo. Ahí es donde «como» toma su impulso: ni otro distingó ni el mismo.

Hay una suerte de ocaso de ascendencia entre pensar y morir: cuanto más pensamos; en la ausencia de pensamiento (determinado), tanto más nos elevamos, de peldaño en peldaño, hacia el precipicio, la caída en picado, la expiración empezando por la cabeza. Pensar no es sino ascensión u ocaso, pero no hay pensamiento determinado para detenerse y



volverse hacia uno mismo — de ahí su vértigo que es no obstante igualdad, como morir es siempre igual, siempre tal (letal).

Si el espíritu es aquello que siempre es activo, la paciencia ya es el no-espíritu, el cuerpo en su pasividad doliente, cadavérica, exhibida o de superficie, el grito bajo la palabra, lo no-espiritual de lo escrito: en este sentido la vida misma, como sombra de la vida, el don o gasto vivo hasta morir.

«Ya» o «ya siempre» es la marca del desastre, el histórico fuera de la historia: aquello que nosotros —¿quién no es nosotros?— padeceremos antes de haberlo padecido, el trance como lo pasivo del (no) paso más allá. El desastre es la impropiedad de su nombre, y la desaparición del nombre propio (Derrida), ni nombre ni verbo, sino un resto que impregnaría de invisibilidad y de ilegibilidad todo aquello que se muestra y todo aquello que se dice: un resto sin resultado ni remanente — la paciencia de nuevo, lo pasivo, cuando se detiene la *Aufhebung* convertida en lo inoperable. Hegel: «Inocencia solamente es el no-hacer (la ausencia de operación)».

El desastre es ese tiempo en el que ya no se puede poner en juego, por deseo, astucia o violencia, la vida que intentamos, mediante ese juego, mantener todavía; tiempo en el que lo negativo se calla y en el que, después de los hombres, ha llegado la calma infinita (la efervescencia) que no se encarna ni se torna inteligible.

*Ellos no piensan en la muerte al no tener relación sino con ella.*

Una lectura de lo que se escribió: *aquel que domina la muerte (la vida finita) desencadena lo infinito del morir.*

La pasividad del lenguaje: si utilizamos, falseándolo un poco, el lenguaje hegeliano, podemos afirmar que el concepto es la muerte, el final de la vida natural y espiritual, y que morir es lo oscuro de la vida, ese más allá de la vida, sin actuar, sin hacer, sin ser, la vida sin muerte que es entonces lo perecedero mismo, lo eternamente perecedero que nos estremece,

mientras que, interminablemente, terminamos de hablar, hablando como después del término, escuchando sin hablar el eco de aquello que ya siempre ha pasado, pasando no obstante: el paso.

*Lo otro es siempre el otro, y el otro es siempre su otro, liberado de toda propiedad, de todo sentido propio, y así pues más allá de toda marca de verdad y de todo signo de luz.*

Morir es, hablando de modo absoluto, la inminencia incesante mediante la cual no obstante la vida perdura deseando. Inminencia de aquello que ya siempre ha pasado, ocurrido.

El sufrimiento sufre por ser inocente — de ese modo trata de tornarse culpable para aligerarse. Pero la pasividad en él se zafa de toda culpa: pasividad fuera de quiebra, sufrimiento intacto del pensamiento de la salvación.

No hay desastre sino porque el desastre constantemente no se logra. Final de la naturaleza, final de la cultura.

*Peligro de que el desastre adquiriera sentido en lugar de adquirir cuerpo.*

Escribir, «conformar» en lo informal un sentido ausente. Sentido ausente (no ausencia de sentido, ni sentido que faltaría o sería potencial o latente). Escribir es quizá traer a la superficie algo como un sentido ausente, acoger el impulso pasivo que todavía no es el pensamiento, siendo ya el desastre del pensamiento. Su paciencia. Entre él y lo otro, estaría el contacto, la desligazón de sentido ausente — la amistad. Un sentido ausente mantendría la «afirmación» del impulso más allá de la pérdida; el impulso de morir arrastrando consigo la pérdida, la pérdida perdida. Sentido que no pasa por el ser, por debajo del sentido — suspiro del sentido, sentido expirado. De ahí la dificultad de un comentario de escritura; pues el comentario significa y produce significación, no pudiendo soportar un sentido ausente.

Deseo de la escritura, escritura del deseo. Deseo del saber, saber del deseo. No creamos que hemos dicho algo con estas inversiones. Deseo, escritura, no permanecen en su sitio, pasan el uno por encima de la otra: no son juegos de palabras, pues el deseo es siempre deseo de morir, no una aspiración. Sin embargo, en relación con *Wunsch*, asimismo no-deseo, potencia impotente que atraviesa el escribir, del mismo modo que escribir es el desgarrar deseado, no deseado, que todo lo padece hasta la impaciencia. Deseo que muere, deseo de morir, vivimos eso conjuntamente, sin coincidencia, en la oscuridad de la moratoria.

### *Velar sobre el sentido ausente.*

Se confirma —en la incertidumbre y con ella— que no todo fragmento está relacionado con lo fragmentario. Lo fragmentario, «potencia» del desastre de cuya experiencia se carece, y la intensidad desastrosa, fuera de placer, fuera de goce, se marcan, es decir, desmarcan: el fragmento sería esa marca, siempre amenazada por algún éxito. No cabría que hubiese fragmento alguno logrado, satisfecho o indicando la salida, el cese del error, aunque solo fuese porque cualquier fragmento, incluso único, se repite, se deshace mediante la repetición.

Recordémoslo. Repetición: repetición no religiosa, sin pesar ni nostalgia, retorno no deseado. Repetición: repetición de lo extremo, desmoronamiento general, destrucción del presente.

El saber no se afina ni se aligera sino en los confines, cuando la verdad ya no constituye la instancia a la que finalmente habría que someterse. Lo no-verdadero que no es lo falso atrae el saber fuera del sistema, al espacio de una deriva en donde las palabras clave ya no dominan, en donde la repetición no es un operador de sentido (sino el desmoronamiento de lo extremo), en donde el saber, sin pasar al no-saber, no depende ya de sí mismo, no resulta ser ni produce un resultado, sino que cambia imperceptiblemente borrándose: no ya saber, sino efecto de saber.

En el saber que siempre ha de liberarse del saber, todavía no hay ninguno anterior, no se sucede a sí mismo, por consiguiente todavía no hay tampoco una presencia de saber. No aplica un saber, no lo repite. Final de la teoría que detenta y organiza el saber. Espacio abierto a la «teoría ficticia», allí donde la teoría, mediante la ficción, entra en peligro de muerte. Sepan, ustedes los teóricos, que son mortales y que la teoría es ya la

muerte dentro de ustedes. Sépanlo, conozcan a su compañero. Quizá sea cierto que «sin teorización, no darían ustedes un paso hacia adelante», pero ese paso es un paso más hacia el abismo de verdad. De ahí asciende el rumor silencioso, la intensidad tácita.

Cuando acaba el dominio de la verdad, es decir, cuando la referencia a la alternancia verdadero-falso (incluida su coincidencia) ya no se impone, aunque sea como el trabajo de la palabra por venir, el saber sigue buscándose y tratando de inscribirse, pero en un espacio distinto donde ya no hay dirección alguna. Cuando el saber ya no es un saber de verdad es entonces cuando se trata de saber: un saber que quema el pensamiento, como un saber de infinita paciencia.

Cuando Kafka deja entender a un amigo que escribe porque, de no ser así, se volvería loco, sabe que escribir ya es locura, su locura, suerte de vela fuera de conciencia, insomnio. Locura contra locura: pero cree que domina una de ellas entregándose a ella; la otra le da miedo, es su miedo, pasa a través de él, lo desgarrar, lo exalta, como si tuviese que padecer toda la potencia de una continuidad que no cesa, tensión al límite de lo no-soportable de lo que habla con espanto y no sin un sentimiento de gloria. Es que la gloria es el desastre.

Aceptar esta distinción: «es preciso» y no «debes» — quizá porque la segunda fórmula se dirige a un tú y porque la primera es una afirmación fuera de ley, sin legalidad, una necesidad no necesaria; ¿una afirmación no obstante?, ¿una violencia? Busco un «es preciso» pasivo, desgastado por la paciencia.

*Pero algo me obliga a esa vieja aventura, infinita y fuera de sentido, mientras que, en el corazón del desastre, sigo buscándolo como aquello que no viene, esperándolo, cuando él es la paciencia de mi espera.*

Cada cual, supongámoslo, tendría su locura privada. El saber sin verdad sería el trabajo o la escucha de una singularidad intensa, análoga a esa locura «privada», siendo todo lo privado locura en la medida al menos en que tratamos, con ella, de comunicar.

Si el dilema es: delirar o morir, la respuesta no faltará y el delirio será mortal.

*En su sueño, nada, nada sino el deseo de soñar.*

Cuando digo, siguiendo a Nietzsche: *il faut* («es preciso») —con el juego entre *falloir* (tener que) y *faillir* (faltar, fallar)—, digo asimismo: falta, cae, engaña, es el comienzo de la caída, la ley ordena cayendo y, de ese modo, se salva de nuevo como ley.

Él puede leer un libro, un escrito, un texto —no siempre, no siempre, ¿y acaso puede?— porque conserva, perdiéndola, cierta relación con escribir. Lo cual no quiere decir que lea con más agrado aquello que le gustaría escribir —escribir sin deseo pertenece a la paciencia, la pasividad de la escritura—, sino antes bien aquello que fulmina a la escritura, hace enrojecer su violencia destruyéndola o, más sencillamente, más misteriosamente, está en relación con lo pasivo inmemorial, el anonimato, la discreción absoluta, la debilidad humana.

No tratar nunca de tornar inasible la escritura: expuesta a todos los vientos de un comentario reductor, ya siempre apresada y retenida, o repelida.

El designio de la ley: que los prisioneros construyan ellos mismos su prisión. Es el momento del concepto, la marca del sistema.

En el sistema hegeliano (es decir, en todo sistema), la muerte está constantemente en funcionamiento, y nada muere ahí, nada puede morir ahí. Lo que resta después del sistema, remanente sin resto: el impulso de morir en su novedad repetitiva.

¡Con qué facilidad la palabra «cuerpo», su peligro, crea la ilusión de que ya estamos fuera del sentido, sin contaminación con consciencia inconsciencia! Retorno insidioso de lo natural, de la Naturaleza. El cuerpo carece de pertenencia, mortal inmortal, irreal, imaginario, fragmentario. La paciencia del cuerpo es ya y de nuevo el pensamiento.

Decir: me gusta Sade es no tener relación alguna con Sade. Sade no puede gustar ni ser soportado, pues lo que escribe nos hace desviarnos absolutamente al atraernos absolutamente: atracción del desvío.

La hemos destruido, hemos liberado la estrella — sin rayo a partir de entonces: rueda oscuramente, el astro del desastre, desaparecido, como él deseaba, en la tumba sin nombre de su renombre.

Pero es muy cierto que hay una ironía de Sade (poder de disolución): aquel que no la presiente está leyendo a un autor cualquiera que tiene un sistema; nada serio que se pueda decir ahí, o bien su seriedad es la irrisión de lo serio, lo mismo que la *pasión pasa* por el momento de frialdad, de secreto, de neutralidad, la apatía, la pasividad infinita. Es la gran ironía, no socrática —la ignorancia fingida—, sino la saturación de la inconveniencia (cuando ya nada conviene), la gran disimulación ahí donde todo está dicho, todo vuelto a decir y finalmente callado.

Nunca o bien o bien, lógica sencilla, ni ambos juntos, los cuales terminan siempre por afirmarse dialéctica o compulsivamente (contrariedad sin riesgo); toda dualidad, todo binarismo (oposición o composibilidad, aunque sea como in-composible) atraen el pensamiento a la comodidad de los intercambios: se harán las cuentas. Eros Tánatos: dos potencias de nuevo: Uno domina. La división, dialéctica incumplida, no basta. No hay *la* pulsión de la muerte, los impulsos de muerte son desgarramientos de la unidad, multitudes enajenadas.

Vuelvo al fragmento: no siendo nunca único, no tiene sin embargo límite externo — el afuera hacia el que cae no es su linde, y al mismo tiempo no tiene limitación interna (no es el erizo, cerrado sobre sí); no obstante, es algo estricto, no debido a su brevedad (puede prolongarse como la agonía), sino por el estrechamiento, el estrangulamiento hasta la ruptura: algunos puntos siempre se han soltado (no faltan). No hay plenitud, no hay vacío.

La escritura ya es (una vez más) violencia: lo que en ella hay de ruptura, rotura, desmembramiento, el desgarrar de lo desgarrado en cada fragmento, singularidad aguda, punta acerada. Y, no obstante, ese combate es debate para la paciencia. La palabra se desgasta, el fragmento se fragmenta, se desagrega. La pasividad se vuelve paciencia, puesta que se viene abajo.

Venirse abajo, deseo de la caída, deseo que es el impulso y la atracción de la caída, y caemos siempre varios, caída múltiple, cada uno se sujeta a otro que es él mismo y es la disolución —la dispersión— de sí, y esa sujeción es la precipitación misma, la huida pavorosa, la muerte fuera de la muerte.

No se podría «leer» a Hegel salvo no leyéndolo. Leerlo, no leerlo, comprenderlo, desconocerlo, rechazarlo, eso cae bajo la decisión de Hegel o, si no, no tiene lugar. La intensidad de ese no-lugar, en la imposibilidad de que lo haya, es la única que nos prepara para una muerte —muerte de lectura, muerte de escritura— que deja a Hegel vivo, en la impostura del Sentido que se ha cumplido. (Hegel es el impostor, es lo que lo vuelve invencible, loco de seriedad, falsificador de Verdad: «dando gato por liebre» hasta convertirse sin saberlo en maestro de la ironía — Sylviane Agacinski).

¿Qué es lo que no funciona en el sistema? ¿Qué es lo que cojea? La cuestión está coja de inmediato y fuera de cuestión. Lo que desborda al sistema es la imposibilidad de su fracaso, lo mismo que la imposibilidad del éxito: finalmente no se puede decir nada al respecto, y hay una forma de callarse (el silencio incompleto de la escritura) que detiene el sistema, dejándolo inoperante, entregado a la seriedad de la ironía.

El Saber en reposo; cualquiera que sea la inconveniencia de estos términos, no podemos dejar que se escriba la escritura fragmentaria a menos que el lenguaje, habiendo agotado su poder de negación, su potencia de afirmación, retenga o conduzca el Saber al reposo. Escritura fuera de lenguaje, nada más quizá que el final (sin final) del saber, final de los mitos, erosión de la utopía, rigor de la apretada paciencia.

*El nombre desconocido, fuera de nominación:*

*El holocausto, acontecimiento absoluto de la historia, históricamente fechado, esa quemadura-total en la que toda la historia se ha abrasado, en la que el movimiento del Sentido se ha abismado, en la que el don, sin perdón, sin consentimiento, se ha arruinado sin dar lugar a nada que pueda afirmarse, negarse, don de la pasividad misma, don de aquello que no puede darse. ¿Cómo conservarlo, aunque sea en el pensamiento, cómo*

*convertir el pensamiento en aquello que conservaría el holocausto en el que todo se ha perdido, incluido el pensamiento guardián?*

*En la intensidad mortal, el silencio huidizo del grito incalculable.*

Habría en la muerte algo más fuerte que la muerte: es el morir mismo — la intensidad del morir, el impulso de lo imposible indeseable incluso en lo deseado. La muerte es poder e incluso potencia —por consiguiente limitada—, fija un término, aplaza, en el sentido en que emplaza a un día determinado, azaroso y necesario, al tiempo que remite a un día no designado. Pero el morir es no-poder, sustrae del presente, siempre es franqueamiento del umbral, excluye todo término, todo final, no libera ni da abrigo. En la muerte, podemos refugiarnos de forma ilusoria, la tumba marca la detención de la caída, lo mortuorio es la salida del atolladero. Morir es lo huidizo que arrastra indefinida, imposible e intensivamente en la huida.

El *desengaño* del desastre: que no responde a la espera, que no deja que se haga el balance, que se salden las cuentas, fuera de cualquier orientación, aunque sea como desorientación o simple extravío.

El deseo sigue estando en relación con la lontananza del astro, rogando al cielo, apelando al universo. En este sentido, el desastre desviaría del deseo mediante la atracción intensa de lo imposible indeseable.

Lucidez, rayo de la estrella, respuesta al día que hace preguntas, sueño cuando llega la noche. «*¿Pero quién se ocultará ante aquello que nunca se acuesta?*». La vela carece de comienzo y de final. Velar es neutro. «Yo» no velo: se vela, la noche vela, siempre y constantemente, ahondando la noche hasta la *otra* noche en la que no podría ser cuestión de dormir. Solo se vela de noche. La noche es ajena a la vigilancia que se ejerce, se realiza y conduce a la razón lúcida hacia aquello que ha de mantener en la reflexión, es decir, en la guarda de la identidad. La vela es extrañeza: no despierta, como si saliese de un sueño que la precediese, sin dejar de ser *despertar*, retorno constante e instantáneo a la inmovilidad de la vela. Eso vela: sin acechar ni espiar. El desastre vela. Cuando hay vela, ahí donde la conciencia adormecida que se abre como inconsciencia deja que la luz se burle del sueño, aquello que vela, el velar, o la imposibilidad de



dormir en el seno del sueño, no se aclara en términos de aumento de visibilidad, de brillantez reflexiva. ¿Quién vela? Precisamente la pregunta es apartada por la neutralidad de la vela: nadie vela. Velar no es el poder de velar en primera persona, no es un poder sino el alcance de lo infinito sin poder, la exposición a lo *otro distinto* de la noche, ahí donde el pensamiento renuncia al vigor de la vigilancia, a la clarividencia mundana, al dominio perspicaz para entregarse a la moratoria ilimitada del insomnio, la vela que no vela, la intensidad nocturna.

La decepción trabajaría en el interior del desastre si no fuese porque este se marca también como el trance del afuera en donde caída y huida son inmovilidad — inmovilidad de una movilidad. Decepción no deja que la excepción descansen en la altura, sino que hace caer sin cesar fuera de lo asible y de la capacidad (sin forma ni contenido). La excepción escapa, la decepción esconde. La conciencia puede ser catastrófica sin dejar de ser conciencia, no se da la vuelta aunque acoge la inversión. El retorno, que sustrae del presente, es el único que desviaría de lo consciente-inconsciente.

En la noche, el insomnio es discusión, no trabajo de argumentación que choca con argumentos, sino la extrema sacudida sin pensamientos, el estremecimiento roto hasta la calma (las exégesis que van y vienen en «El castillo», relato del insomnio).

Dar no es dar algo, ni siquiera darse pues, entonces, dar sería guardar y salvaguardar, si aquello que se da tiene como característica que nadie puede cogérselo, arrebatárnoslo y retirárnoslo, culmen del egoísmo, astucia de la posesión. Al no ser el don ni el poder de una libertad ni el ejercicio sublime de un sujeto libre, no habría don sino de aquello que no tenemos, bajo el constreñimiento y más allá del constreñimiento, en la súplica de un suplicio infinito, ahí donde no hay nada, salvo, fuera del mundo, la atracción y la presión de lo otro: don del desastre, de aquello que no se puede pedir ni dar. Don del don — que no lo anula, sin donante ni donatario, que hace que no pase nada, en ese mundo de la presencia y bajo el cielo de la ausencia en donde ocurren las cosas, incluso cuando no ocurren. Por eso, hablar de pérdida, de pura pérdida y en pura pérdida, parece todavía una facilidad aunque la palabra nunca esté intacta.

Alegría, dolor, has de tratar de no conservar sino su intensidad, la muy baja o la muy alta —da igual—, sin intención: entonces no vives dentro de ti ni fuera de ti ni cerca de las cosas, pero lo vívido de la vida pasa y te hace pasar *fuera del espacio sideral*, en el tiempo sin presencia en el que te buscarías en vano.

Deseo, de nuevo relación con el astro — el gran deseo sideral, religioso y nostálgico, pánico o cósmico; de ahí que no pueda haber deseo del desastre. Velar carece de deseo de vela, la intensidad nocturna indeseable (lo que está fuera de todo deseo).

Debido a la obsesión del cuidado, no somos llamados fuera de nosotros mismos sino retenidos en el espacio de la seguridad, incluso caminando en estado de abandono.

El desastre; signo de su acercamiento sin aproximación: se apartan las preocupaciones para dejar sitio a la solicitud. *Die sorglose Nacht*, la noche indolente mientras vela aquello que no podría despertarse. Pero la noche, la primera noche, se afana todavía, noche que no rompe con lo diurno, en la que aunque no se duerme, expuesto al sueño, se sigue estando en relación con el ser-en-el-mundo, en la posición, si bien fallida, del reposo.

Si digo: el desastre vela no es para otorgarle un sujeto a la vela sino para decir: la vela no ocurre bajo un cielo sideral.

La experiencia, en la medida en que no es un acontecimiento vivido ni pone en juego el presente de la presencia, ya es no-experiencia (sin que la negación la prive del peligro de lo que pasa, siempre sobrepasado), exceso de sí misma en el que, por afirmativa que sea, no tiene lugar, incapaz de sentarse y asentarse en el instante (aunque sea móvil) o de darse en algún punto de incandescencia del que no marca sino la exclusión. Sentimos que no podría haber experiencia del desastre, aunque la entiésemos como experiencia-límite. Esa es una de sus características: revoca cualquier experiencia, le retira la autoridad, vela únicamente cuando la noche vela y no vigila.

*Que no sea cuestión de Nada, jamás, para Nadie.*

Lo vívido de la vida sería el avivar que no se contenta con la presencia viva, que consume aquello que está presente hasta la exoneración, la ejem-

pluridad sin ejemplo de la no-presencia o de la no-vida, la ausencia en su vivacidad, reapareciendo siempre sin venida.

El silencio es quizás una palabra, una palabra paradójica, el mutismo de la palabra (conforme al juego de la etimología), pero nos damos muy bien cuenta de que pasa por el grito, el grito sin voz, que zanja con respecto a cualquier palabra, que no se dirige a nadie y que nadie acoge, el grito que cae en descrédito. El grito, al igual que la escritura (de la misma manera que lo vívido habría excedido desde siempre a la vida), tiende a exceder a cualquier lenguaje, aunque se deje retomar como efecto de lengua, a la vez súbito (padecido) (*subit* [*subi*]) y paciente, la paciencia del grito, aquello que no se detiene en un no-sentido, al tiempo que permanece fuera de sentido, un sentido infinitamente en suspenso, desacreditado, descifrable-indescifrable.

En el trabajo del duelo el dolor no trabaja: vela.

Dolor, que corta, que trocea, que pone en carne viva aquello que ya no podría ser vivido, ni siquiera en un recuerdo.

El desastre no hace que el pensamiento desaparezca, sino que lo convierte en cuestiones y problemas, afirmaciones y negaciones, silencio y habla, signo e insignia. Entonces, en la noche sin tinieblas, privado de cielo, lleno de la ausencia de mundo, en retirada de todo presente consigo mismo, el pensamiento vela. Lo que sé, con un saber complicado, fabricado y adyacente —sin relación de verdad—, es que semejante vela no permite ni el despertar ni el sueño, y que deja el pensamiento fuera de secreto, privado de toda intimidad, cuerpo de ausencia, expuesto a pasar de sí mismo, sin que cese lo incesante, el intercambio de lo vívido sin vida y del morir sin muerte, ahí donde la intensidad más baja no suprime la espera, no pone fin a la moratoria infinita. Como si la vela, dulce y pasivamente, nos dejase descender por la escalera perpetua.

La palabra, casi privada de sentido, es ruidosa. El sentido es silencio limitado (la palabra es relativamente silenciosa, en la medida en que porta aquello en lo que se ausenta, el sentido ya ausente, que tiende hacia lo no-sémico).

Si hay un principio de perseverancia, un imperativo de obstinación en relación con el cual la muerte sería un misterio, desviados del astro, perturbados en la certeza incierta del orden cósmico, carentes ya de situación con respecto al universo, sin consentimiento ni aquiescencia, la paciencia de lo totalmente pasivo siempre nos ha destinado (en la vida fuera de la vida) a la interrupción de ser, al impulso del morir, que nos hacen caer en la atracción del desastre indeseable donde continuidad en todos los sentidos y discontinuidad de todo sentido, dadas a la vez, hacen que fracase lo serio y la severidad de aquello que persevera, como la prolongación del juego mortal.

Que lo que se escribe resuene en el silencio, haciéndolo resonar mucho tiempo, antes de retornar a la paz inmóvil en la cual el enigma vela todavía.

*Abstente de vivir bajo la salvaguardia del principio de perseverancia —el ser como perseveración— a partir del cual la muerte detenta su misterio.*

La escritura, sin situarse por encima del arte, implica que no lo preferimos, lo borra lo mismo que ella se borra.

No perdones. El perdón acusa antes de perdonar; al acusar, al afirmar la falta, la torna irremisible, asesta el golpe hasta la culpabilidad; de ese modo, todo se torna irreparable, dejando de ser posibles don y perdón.

No perdones sino a la inocencia.

Perdóname por perdonarte.

La única falta sería de posición: ser «Yo», mientras que lo Mismo del mí mismo no le aporta la identidad, tan solo es canónico, a fin de permitir la relación infinita de lo Mismo con lo Otro; de ahí la tentación (la única tentación) de volver a convertirse en sujeto, en lugar de exponerse a la subjetividad sin sujeto, a la desnudez del espacio moribundo.

No puedo perdonar, el perdón viene del otro, pero a mí tampoco se me perdona, si el perdón es el encausamiento del yo, la exigencia de darse, de pasar de uno mismo hasta lo más pasivo, y si el perdón viene de lo otro, lo único que hace es venir, no hay nunca certeza alguna de que pueda conseguirlo en la medida en que no le pertenece ser un poder de decisión (sacramental), sino siempre retenerse en lo indeciso. En *El proceso*, se puede creer que dar muerte es el perdón, el término de lo interminable;

ahora bien, no hay final alguno, puesto que Kafka precisa que la vergüenza sobrevive, es decir, lo infinito mismo, la irrisión de la vida como más allá de la vida.

La inatención: está la inatención que es la insensibilidad despectiva, después está la inatención más pasiva que, más allá del interés y del cálculo, deja que el otro sea otro, dejándolo fuera de la violencia mediante la cual sería captado, comprendido, acaparado, identificado, reducido a lo mismo. La inatención no es entonces una actitud del yo más atento a sí que a lo otro — me distrae de todo yo, distracción que desnuda al «Yo», lo expone a la pasión de lo totalmente pasivo, ahí donde, con los ojos abiertos sin mirada, me convierto en la ausencia infinita, incluso cuando la desdicha que no soporta la vista y que la vista no soporta se deja considerar, aproximar y quizás apaciguar. Pero inatención que sigue siendo ambigua, ya sea lo extremo del desprecio inaparente, ya sea lo extremo de la discreción brindada hasta borrarse.

Lo que resulta extraño en la certeza cartesiana «yo pienso, yo soy» es que no se afirmaba sino hablando y que la palabra precisamente la hacía desaparecer, dejando en suspenso el *ego* del *cogito*, devolviendo el pensamiento al anonimato sin sujeto, la intimidad a la exterioridad, y sustituyendo la presencia viva (la existencia del yo soy) por la intensa ausencia de un morir indeseable y atrayente. Bastaría pues que el *ego cogito* se pronunciase para que dejase de anunciarse y para que lo indudable, sin caer en la duda y permaneciendo no dudoso, esto es, intacto, arruinado invisiblemente por el silencio que fisura al lenguaje, que es su fluir y, perdiéndose en él, lo cambiase en su pérdida. Por eso se puede decir que Descartes nunca supo que hablaba y tampoco que permanecía silencioso. Bajo esa condición es como se preserva la bella verdad.

Para Platón, de acuerdo con la dialéctica que le es propia y con un descubrimiento que entonces aturdiría (por lo demás peligroso pues no carece de resto), lo otro de lo otro es Mismo; pero ¿cómo no oír en el redoblamiento lo repetitivo que es inoperante, que vacía, que sustrae la identidad, retirando la alteridad (el poder alienante) a lo otro, sin dejar de dejar que sea otro, siempre más otro (no aumentado pero excedido), por la consagración del desvío y del retorno?

Inatención: la intensidad de la inatención, la lontananza que vela, el más allá de la atención para que esta no se limite tornándonos únicamente atentos a algo, incluso a alguien, incluso a todo, inatención ni negativa ni positiva, sino excesiva, es decir, sin intencionalidad, sin animadversión, sin el éxtasis del tiempo, inatención mortal a la que no tenemos la libertad —el poder— de consentir, ni siquiera de dejarnos llevar (de entregarnos abandonándonos a ella), la pasión no atenta, atrayente, negligente que, mientras que el astro brilla, bajo un cielo disponible, sobre la tierra que porta, marca el impulso hacia el Afuera eterno y su no acceso a él, cuando el orden cósmico subsiste, aunque como reino arrogante, impotente, derogado, bajo el resplandor inaparente del espacio sideral, en la claridad sin luz, ahí donde la soberanía suspendida, ausente y siempre ahí, remite sin cesar a una ley muerta que, en la caída misma, reaparece como ley sin ley de la muerte: lo *otro* de la ley.

*Si la ruptura con el astro pudiese realizarse al modo de un acontecimiento, si pudiésemos, aunque fuese con la violencia de nuestro espacio neutro, salir del orden cósmico (el mundo) en el que, cualquiera que sea el desorden invisible, el ordenamiento sale siempre victorioso, el pensamiento del desastre, en su inminencia postergada, se brindaría de nuevo al descubrimiento de una experiencia mediante la cual solo tendríamos que poder reponernos, en lugar de estar expuestos a aquello que se zafa en una huida inmóvil, a distancia de lo vivo y lo moribundo; fuera de experiencia, fuera de fenómeno.*

El régimen medio es el único que se deja afirmar o negar; pero ya no hay lugar para la afirmación, para la negación, cuando la tensión más alta, la depresión más baja (aquello que volatiliza como algo incandescente el goce siempre honrado —incluso el más turbio; aquello que en el dolor ha caído por debajo del dolor— demasiado pasivo para ser soportado todavía: su calma insoportable) rompen todas las relaciones que se dejarían significar —presentar o ausentar— en un decir: desligadas entonces hasta lo neutro de lo cual no dispone ningún lenguaje, aunque no se separe de ello, sin dejar de estar desplazado en ello.

No se podría decir de la intensidad que es alta o baja sin restablecer la escala de valores y los principios de una moral mediocre. Tanto si es energía como si es inercia, aquella es lo extremo de la diferencia, el exceso sobre el ser (tal como lo supone la ontología), exceso que, siendo trastorno absoluto, ya no admite régimen, región, regla, dirección, erec-

ción, insur-rección, ni tampoco su simple contrario, de modo que destruye aquello que indica, quemando el pensamiento que la piensa y exigiéndolo en esa consumición en la que trascendencia, inmanencia, ya no son sino figuras resplandecientes apagadas: referencias de escritura que la escritura ha perdido siempre de antemano, no solo al excluir esta el proceso sin límite sino al parecer asimismo incluir una fragmentación sin apariencia que todavía implica no obstante una superficie continua sobre la cual aquella se inscribiría, de la misma manera que implica la experiencia con la que rompe — continuándose así mediante la discontinuidad, añagaza del silencio que, en la ausencia misma, ya nos ha entregado al desastre del retorno.

Intensidad: lo que atrae en este nombre no es solamente que escapa en general a una conceptualización, sino que se desata en una pluralidad de nombres, denominándose en cuanto se nombran y apartando tanto la potencia que se ejerce como la intencionalidad que marca una dirección, el signo y el sentido, el espacio que se despliega y el tiempo que se extasía, con ese apuro que parece restaurar una suerte de interioridad corporal —la vibración viva— mediante la cual se imprimen de nuevo las insulsas enseñanzas de la consciencia-inconsciencia. De ahí que fuese preciso decir que la exterioridad, en su separación absoluta, en su desintensificación infinita, es la única que devuelve a la intensidad el atractivo desastroso que le impide dejarse traducir como revelación, demasía de saber, creencia, dándole la vuelta como pensamiento, pero pensamiento que se excede y ya no es sino el tormento —la retorsión— de ese retorno.

«Intensidad»: esta palabra diferente, a la que Klossowski nos ha conducido para que la palabra nos desapruuebe, guardándose muy bien de convertirla en una palabra clave o en una palabra-reclamo que bastaría simplemente con invocar para que se abra la brecha por la que discurriría, se agotaría el sentido, permitiéndonos de una vez por todas escapar a su restricción (F. Schlegel: «lo infinito de intensidad»).

En el afuera silencioso —el silencio del silencio— que de ningún modo tendría relación con un lenguaje, al no proceder de él pero habiendo salido de él desde siempre, vela aquello que no ha comenzado ni terminará, esa noche en la que al otro lo sustituye lo otro, lo que Descartes trató de determinar con los atributos del Gran Contradictor, del Otro embustero cuyo papel no consiste únicamente en burlarse de la evidencia —lo mani-fiesto de la vista—, ni en perseguir la obra de la duda (la duplicidad, simple

partición del Uno en la que este sigue preservándose), sino que hace tambalearse lo otro como el otro, con lo que se desmorona la posibilidad de la ilusión y de lo serio, del embuste y del equívoco, de la palabra muda, así como del mutismo hablante, no dejando ya que la mofa emita una señal, aunque esta no signifique nada, pese a que, a través del silencio del silencio —aquel que no vendría de un lenguaje (su afuera no obstante)—, se abra camino, mediante lo repetitivo, la irrisión del retorno desastroso (la muerte sentenciada).

Estos nombres, lugares de la dislocación, los cuatro vientos de la ausencia de espíritu que no soplan en ninguna parte: el pensamiento cuando se deja, mediante la escritura, desatar hasta lo fragmentario. Afuera. Neutro. Desastre. Retorno. Nombres que, ciertamente, no conforman un sistema y, debido a lo abrupto que tienen a modo de un nombre propio que no designa a nadie, resbalan fuera de cualquier posible sentido sin que ese resbalar constituya un sentido, dejando solamente un semidestello resbaladizo que no alumbra nada, ni siquiera ese fuera-de-sentido cuyo límite no se indica. Nombres que, en un campo devastado, arrasado por la ausencia que los ha precedido y que ellos portarían consigo si, vacíos de toda interioridad, no se irguiesen exteriores a sí mismos (piedras de abismo petrificadas por lo infinito de su caída), parecen los restos, cada cual de un lenguaje distinto a la vez desaparecido y nunca pronunciado, que no seríamos capaces de restaurar sin reintroducirlos en el mundo o exaltarlos hasta un super-mundo del cual, en su soledad clandestina de eternidad, no podrían ser sino la insaciable interrupción, la retirada invisible.

*Siempre de vuelta por los caminos del tiempo, no avanzaremos ni nos retrasaremos: tarde es temprano, cerca es lejos.*

Los fragmentos se escriben como separaciones irrealizadas; lo que tienen de incompleto, de insuficiente, trabajo de la decepción, es su deriva, el indicio de que, no siendo ni unificables ni consistentes, se dejan espaciar con marcas mediante las cuales el pensamiento, al declinar y al declinarse, representa conjuntos furtivos que ficticiamente abren y cierran la ausencia de conjunto, sin que, definitivamente fascinado, aquel se detenga ahí, siempre reemplazado por la vela que no se interrumpe. De ahí que no se pueda decir que hay intervalo, puesto que los fragmentos, destinados en parte a lo blanco que los separa, encuentran en esa separación



no ya lo que los termina sino lo que los prolonga, o los deja a la espera de lo que los prolongará, los ha prolongado ya, haciéndolos persistir debido a su falta de acabamiento, siempre listos entonces para dejarse trabajar por la razón infatigable, en lugar de quedar la palabra venida a menos, puesta aparte, el secreto sin secreto que ninguna elaboración podría llenar.

Al leer estas frases antiguas: «La inspiración, esa habla errabunda que no puede finiquitar, es *la larga noche del insomnio*, y para defenderse, desviándose de ella, el escritor acaba por escribir verdaderamente, actividad que lo devuelve al mundo en el que puede dormir». Y también lo siguiente: «Ahí donde yo sueño, se vela, vigilancia que es la sorpresa del sueño y en donde vela en efecto, en un presente sin duración, una presencia sin nadie, la no-presencia en la que no adviene nunca ningún ser y cuya fórmula gramatical sería el 'Se'...». ¿Por qué esa advertencia? ¿Por qué, a pesar de lo que dicen acerca de la vela ininterrumpida que persiste detrás del sueño y acerca de la noche inspiradora del insomnio, esas palabras parecen tener necesidad de ser retomadas, repetidas, para escapar al sentido que las anima y a fin de ser desviadas de sí mismas, del discurso que las utiliza? Ahora bien, al ser retomadas, reintroducen una garantía a la que se creía que habían dejado de pertenecer, poseen un aire de verdad, dicen algo, aspiran a una coherencia, dicen: has pensado esto hace tiempo, estás pues autorizado a pensarlo de nuevo, restaurando esa continuidad razonable que constituye los sistemas, haciendo que funcione en pasado una función de garantía, dejando que aquello se torne activo, citador, incitador e impidiendo la invisible ruina que la vela perpetua, fuera de consciencia inconsciencia, devuelve a lo neutro.

Palabra de espera, quizá silenciosa, pero que no deja de lado silencio ni decir y que convierte ya el silencio en un decir, que ya dice en el silencio el decir que es el silencio. Pues el silencio mortal no se calla.

La escritura fragmentaria sería el riesgo mismo. No remite a una teoría, no da lugar a una práctica que sería definida por la *interrupción*. Interrumpida, esta prosigue. Al interrogarse, no se atribuye la pregunta, sino que la deja en suspenso (sin mantenerla) como no-respuesta. Si asegura que no tiene su tiempo hasta que el todo —al menos idealmente— se haya realizado, es porque, consecuentemente, ese tiempo nunca es seguro, ausencia de tiempo en un sentido no privativo, ausencia tan anterior

a cualquier pasado-presente como posterior a cualquier posibilidad de una presencia por venir.

Si, entre todas las palabras, hay una palabra inauténtica, esa es precisamente la palabra «auténtico».

La exigencia fragmentaria, exigencia extrema, es ante todo concebida perezosamente como limitándose a fragmentos, esbozos, estudios: preparaciones o desechos de aquello que no es todavía una obra. Que atraviesa, invierte, arruina la obra porque esta, totalidad, perfección, realización, es la unidad que se complace en sí misma: eso es lo que presiente F. Schlegel, pero que finalmente se le escapa, sin que se le pueda reprochar ese desconocimiento que él nos ha ayudado, que nos ayuda todavía a discernir en el momento mismo en que lo compartimos con él. La exigencia fragmentaria, ligada al desastre. Que no hay sin embargo nada desastroso en ese desastre es algo que tendremos que aprender a pensar sin quizá saberlo nunca.

La fragmentación, marca de una coherencia tanto más firme que habría de deshacerse para alcanzarse, no mediante un sistema disperso, ni la dispersión como sistema, sino mediante la puesta en pedazos (el desgarramiento) de aquello que nunca ha preexistido (real o idealmente) como conjunto, y que tampoco podrá reunirse en ninguna presencia de porvenir. El espaciamiento de una temporalización que no se capta —falazmente— sino como ausencia de tiempo.

El fragmento, en cuanto fragmentos, tiende a disolver la totalidad que implica y a la que arrastra hacia la disolución en la que no se conforma (hablando con propiedad), a la cual se expone para, al desaparecer y con él cualquier identidad, mantenerse como energía de desaparecer, energía repetitiva, límite de lo infinito mortal — u obra de la ausencia de obra (por volver a decirlo y callarlo al volver a decirlo). De ahí que la impostura del Sistema —el Sistema elevado por la ironía a un absoluto de absoluto— sea para el Sistema una manera de imponerse de nuevo mediante el descrédito con el que lo acredita la exigencia fragmentaria.

La exigencia fragmentaria hace señas al Sistema al que despidе (lo mismo que despidе en principio al yo autor) sin dejar de tornarlo presente, del mismo modo que, en la alternativa, el *otro* término no puede olvidar por completo el primer término que necesita para que este sea sustituido por aquel. La crítica justa del Sistema no consiste (tal y como nos complacemos en ello casi siempre) en cogerlo en falta o en interpretarlo insuficientemente (eso le ocurre incluso a Heidegger) sino en tornarlo invencible, no criticable o, como suele decirse, ineludible. Entonces, al no escapársele nada debido a su omnipresente unidad y a la reunión de todo, ya no queda lugar para la escritura fragmentaria salvo que se muestre como lo necesario imposible: aquello, pues, que se escribe a través del tiempo fuera de tiempo, en una suspensión que, sin reservas, rompe el sello de la unidad, precisamente sin romperlo pero dejándolo de lado sin que se pueda saber. De ese modo, la escritura fragmentaria no pertenecería al Uno en la medida en que se apartaría de la manifestación. Y, de ese modo también, denunciaría tanto al pensamiento en cuanto experiencia (cualquiera que sea la forma en que se entienda esta palabra) como al pensamiento en cuanto realización de todo.

*«Tener un sistema: eso es lo mortal para el espíritu; no tenerlo: también eso es mortal. De ahí la necesidad de mantener, perdiéndolas, a la vez ambas exigencias»* (Fr. Schlegel).

Lo que Schlegel dice de la filosofía vale para la escritura: solo sin serlo nunca, se puede convertir uno en escritor; desde el momento en que se es escritor, ya no se es.

Toda belleza lo es de detalle, decía más o menos Valéry. Pero eso sería verdad si hubiese un arte de los detalles que ya no tuviese como horizonte el arte de conjunto.

El inconveniente (o la ventaja) de cualquier escepticismo necesario es elevar cada vez más el nivel de la certeza o de la verdad o de la creencia. No creemos en nada debido a la necesidad de creer demasiado y porque creemos todavía demasiado cuando no creemos en nada.

Qué absurda sería esta pregunta dirigida al escritor: ¿eres escritor de pies a cabeza, es decir, en todo lo que eres, eres tú mismo escritura viva y actuante? Sería condenarlo de inmediato a muerte o hacer bobaliconamente su elogio fúnebre.

La exigencia fragmentaria nos llama a presentir que todavía no hay nada fragmentario, no hablando con propiedad, sino hablando impropriamente.

La afirmación prescinde de prueba, a condición de no aspirar a probar algo.

Busco a aquel que diría que no. Pues decir que no es *decir* con el resplandor que el «no» está destinado a preservar.

Lo que ocurre a través de la escritura no pertenece al orden de lo que ocurre. Pero, entonces, ¿quién te permite asegurar que ocurriría alguna vez algo como la escritura? ¿O acaso la escritura sería tal que nunca tendría necesidad de advenir?

Alguien (Clavel) ha escrito de Sócrates que todos nosotros lo hemos matado. Eso no es nada socrático. A Sócrates no le habría gustado hacernos culpables de nada, ni siquiera responsables de un acontecimiento que su ironía habría tornado de antemano insignificante, incluso beneficioso, rogándonos que no lo tomásemos en serio. Pero, por descontado, a Sócrates solo se le ha olvidado una cosa. Y es que ya nadie después de él podía ser Sócrates y que su muerte ha matado la ironía. Es a la ironía a la que todos sus jueces le tenían ganas; es a la ironía a la que nosotros los demás, sus justos llorones, seguimos todos teniéndole ganas.

El no-saber no es no saber nada, ni siquiera el saber del «no», sino aquello que toda ciencia o nesciencia disimula, esto es, lo neutro en cuanto no-manifestación.

Un «descubrimiento» que no dejamos de machacar se convierte en el descubrimiento de la machaconería.

R. C. es hasta tal punto poeta que a partir de él la poesía brilla como un hecho, pero a partir de este hecho de la poesía todos los hechos se convierten en cuestión e incluso en cuestión poética.

El fervor por el progreso infinito no es válido sino como fervor, puesto que lo infinito es el final mismo de todo progreso.

Hegel es ciertamente el enemigo mortal del cristianismo, pero en la medida en que es cristiano cuando, lejos de contentarse con una sola Mediación (Cristo), convierte todo en mediación. El judaísmo es el único pensamiento que no mediatiza. Y por eso Hegel, Marx, son antijudaicos, por no decir antisemitas.

El filósofo que escribiese como un poeta apuntaría a su propia destrucción. E incluso apuntando a ella, no puede alcanzarla. La poesía es una cuestión para la filosofía que aspira a darle una respuesta y así comprenderla (saberla). La filosofía que todo lo pone en cuestión choca con la poesía que es la cuestión que se le escapa.

El que escribe está exiliado de la escritura: ahí está su patria en la que no es profeta.

El que no se interesa por sí mismo no por ello es desinteresado. Solo comenzaría a serlo si el desinterés, dentro de él, de sí mismo no lo hubiese abierto ya siempre al otro que satisface cualquier interés.

Escribir la autobiografía de uno mismo, ya sea para confesarse, ya sea para analizarse, ya sea para exponerse a los ojos de todos, al modo de una obra de arte, quizás es tratar de sobrevivir, pero mediante un suicidio perpetuo — muerte total en cuanto fragmentaria.

Escribirse es dejar de ser para confiarse a un anfitrión —el otro, el lector— cuya carga y cuya vida serán a partir de entonces nuestra inexistencia.

En un sentido, el «yo» no se pierde porque no se pertenece. No es por consiguiente yo sino como no perteneciendo a sí mismo y, por tanto, como ya siempre perdido.

El salto mortal del escritor, sin el cual no escribiría, es necesariamente una ilusión en la medida en que, para realizarse realmente, es preciso que no tenga lugar.

Suponiendo que de manera escolar se pueda decir: el Dios de Leibniz es porque es posible, se comprenderá que se pueda decir lo contrario: lo real es real en cuanto que excluye la posibilidad, es decir, en cuanto que es imposible, lo mismo que la muerte y que, por más de una razón, la escritura del desastre.

Un yo finito (que tiene como único destino la finitud) es el único que debe llegar a reconocerse, en lo otro, responsable de lo infinito.

Solo en cuanto infinito soy limitado.

Si, como lo afirma etimológicamente Levinas, la religión es lo que liga, mantiene juntos, ¿qué pasa entonces con la no-ligazón que desune más allá de la unidad?, ¿qué pasa con aquello que escapa a la sincronía del «mantenerse juntos» sin no obstante romper toda relación o sin dejar, con esa ruptura o con esa ausencia de relación, de abrir de nuevo una relación? ¿Es preciso ser no-religioso para eso?

Infinito-limitado, ¿eres tú?

Si escuchas a «la época», aprenderás que te dice en voz baja no que hables en su nombre sino que calles en su nombre.

Ciertamente Sócrates no escribe pero, bajo la voz, se brinda no obstante con la escritura a los demás como el sujeto perpetuo y perpetuamente des-

tinado a morir. No habla, pregunta. Al preguntar, interrumpe y se interrumpe constantemente, conformando irónicamente lo fragmentario y destinando con su muerte el habla al asedio de la escritura, así como esta únicamente a la escritura testamentaria (sin firma no obstante).

Entre las dos proposiciones falsamente interrogativas: ¿por qué hay algo antes que nada?, y ¿por qué hay mal antes que bien?, no reconozco esa diferencia que se pretende discernir en ellas, puesto que ambas son portadas por un «hay» que no es ni ser ni nada, ni bien ni mal, y sin el cual todo eso se desmorona o por consiguiente se ha desmoronado ya. Sobre todo, el *hay*, en cuanto neutro, se burla de la pregunta que se refiere a él: interrogado, absorbe irónicamente la interrogación que no podría dominarlo. Y si se deja vencer es porque la derrota es conveniencia inconveniente suya, del mismo modo que el infinito malo con su repetición perpetua lo determina como verdadero en la medida en que imita (falsamente) la trascendencia y, así, denuncia su ambigüedad esencial, la imposibilidad, para esta, de calibrarse por medio de lo verdadero o de lo justo.

Morir quiere decir: muerto, ya lo estás, en un pasado inmemorial, con una muerte que no fue la tuya, que por consiguiente no has conocido ni vivido, mas bajo cuya amenaza te crees llamado a vivir, esperándola del porvenir a partir de ese momento, construyendo un porvenir para tornarla por fin posible, como algo que tendrá lugar y pertenecerá a la experiencia.

Escribir ya no es poner en futuro la muerte ya siempre pasada sino aceptar padecerla sin tornarla presente y sin tornarse presente a ella, saber que esta ha tenido lugar aunque no haya sido experimentada y reconocerla en el olvido que deja y cuyas huellas que se borran llaman a *excluirse del orden cósmico*, ahí donde el desastre torna imposible lo real e indeseable el deseo.

Esa muerte incierta, siempre anterior, testimonio de un pasado sin presente, nunca es individual, de la misma manera que desborda el todo (lo que implica el advenimiento del todo, su realización, el final sin final de la dialéctica): fuera de todo, fuera de tiempo, no podría ser explicada, como piensa Winnicott, solo mediante las vicisitudes propias de la primera infancia, cuando el niño, todavía privado de yo, soporta estados estremecedores (las agonías primitivas) que no puede conocer puesto que todavía no existe, estados que se producirían pues sin tener lugar, lo cual conduce más tarde al adulto, con un recuerdo sin recuerdo, por medio de su yo fisurado, a esperarlos (ya sea para desearlos, ya sea para temerlos)

con su vida que se acaba o se desmorona. O, más bien, solo es una explicación, por lo demás impresionante, una aplicación ficticia destinada a individualizar lo que no podría serlo o asimismo a proporcionar una representación de lo irrepresentable, a dejar que se crea que se podrá, con ayuda de la transferencia, fijar en el presente de un recuerdo (es decir, en una experiencia actual) la pasividad de lo desconocido inmemorial, operación de desvío quizá terapéuticamente útil en la medida en que, a la manera del platonismo, a aquel que vive asediado por el desmoronamiento inminente, le permite decir: eso no tendrá lugar, ya ha tenido lugar, lo sé, me acuerdo de ello — lo cual es restaurar un saber de verdad y un tiempo común lineal.

Sin la prisión sabríamos que todos nosotros ya estamos en prisión.

La muerte imposible necesaria: ¿por qué estas palabras —y la experiencia no experimentada a la que se refieren— escapan a la comprensión? ¿Por qué ese choque, ese rechazo? ¿Por qué borrarlas convirtiéndolas en una ficción propia de un autor? Es muy natural. El pensamiento no puede acoger aquello que porta consigo y que lo porta, salvo si lo olvida. Hablaré de eso con sobriedad, utilizando (quizá falsificándolas) unas observaciones poderosas de Serge Leclaire. Según este, no vivimos ni hablamos sino matando al *infans* dentro de nosotros (dentro del otro también), pero ¿qué es el *infans*? Evidentemente, aquello que todavía no ha empezado a hablar ni hablará nunca pero, más todavía, el niño maravilloso (aterrador) que hemos sido en los sueños y los deseos de aquellos que nos han hecho y visto nacer (padres, parientes, toda la sociedad). ¿Dónde está ese niño? Según el vocabulario psicoanalítico (que, pienso, solamente pueden utilizar los que ejercen el psicoanálisis, es decir, aquellos para los cuales este es riesgo, peligro extremo, encausamiento cotidiano — de no ser así, aquel no es sino el lenguaje cómodo de una cultura establecida), habría lugar para identificar al niño con la «representación narcisista primaria», lo que quiere decir que tiene un estatus de representante para siempre inconsciente y, por consiguiente, para siempre indeleble. De ahí la dificultad «loca», hablando con propiedad: para no permanecer en el limbo del infante y del más acá del deseo, se trata de destruir lo indestructible e incluso de poner fin (no de golpe sino constantemente) a aquello a lo que no tenemos, no hemos tenido nunca, ni tendremos acceso — esto es, la muerte imposible necesaria. Y, de nuevo, no vivimos ni hablamos (pero ¿con qué tipo de palabra?) sino porque la muerte ya ha tenido lugar,



acontecimiento desubicado, inubicable, que, a fin de no volvernos mudos en el hablar mismo, confiamos al trabajo del concepto (la negatividad) o asimismo al trabajo psicoanalítico, el cual no puede hacer nada a menos de haber suprimido «la confusión habitual» entre esa primera muerte que sería realización incesante y la segunda muerte así llamada, mediante una fácil simplificación, «orgánica» (como si la primera no lo fuese).

Pero aquí interrogamos y nos acordamos de la andadura de Hegel: ¿puede la confusión —lo que ustedes denominan confusión— ser disipada alguna vez de otro modo que no sea mediante un juego de manos, la astucia así llamada (por comodidad) idealista — naturalmente de gran importancia significativa? Sí, recordemos al primerísimo Hegel. Antes incluso de lo que se denomina su primera filosofía, él también pensó que ambas muertes no eran disociables y que el hecho de afrontar la muerte, no solo de hacerle frente o de exponerse a su peligro (lo cual es el atributo del coraje heroico) sino de entrar en su espacio, de padecerla como muerte infinita y, también, muerte sin más, «muerte natural», era lo único que podía fundar la soberanía y el dominio: el espíritu con sus prerrogativas. De eso resultaba quizás absurdamente que lo que ponía en movimiento a la dialéctica, a la experiencia no experimentable de la muerte, la detenía de inmediato, detención de la que todo su proceso posterior conservó una suerte de recuerdo, como de una aporía con la que siempre había que contar. No entraré en los detalles del modo como, desde la primera filosofía, mediante un enriquecimiento prodigioso del pensamiento, se superó la dificultad. Eso es bien conocido. Queda que si la muerte, el asesinato, el suicidio, se ponen en funcionamiento y si la muerte se amortiza ella misma convirtiéndose en potencia impotente, más tarde negatividad, se da, cada vez que se avanza con ayuda de la muerte *posible*, la necesidad de no dejar de tener en cuenta la muerte sin comentario, la muerte sin nombre, fuera de concepto, *la imposibilidad* misma.

Añadiré una observación, una pregunta: ¿el niño de Serge Leclaire, el infante glorioso, aterrador, tiránico, que no podemos matar en la medida en que no logramos una vida ni una palabra si no es enviándolo constantemente a la muerte, acaso no sería precisamente el niño de Winnicott, aquel que, antes de vivir, se ha hundido en el morir, el niño muerto que ningún saber, ninguna experiencia, podrían fijar en el pasado definitivo de su historia? De ese modo, glorioso, aterrador, tiránico, por estar, sin saberlo nosotros (incluso y sobre todo cuando fingimos saberlo y decirlo, como aquí), siempre ya muerto. Lo que, por consiguiente, nos esforzaríamos en matar es en efecto al niño muerto, no solo a aquel que tendría como función portar la muerte en la vida y mantenerla en esta, sino a aquel para el cual la «confusión» de ambas muertes no ha podido no producirse y que,

por eso, no nos permite nunca «suprimirla», colmando a la *Aufhebung* de inanidad y tornando vana cualquier refutación del suicidio.

Observo que Serge Leclair y Winnicott se esfuerzan, casi de la misma manera, por desviarnos del suicidio mostrando que no es una solución. Nada es más acertado. Si la muerte es la paciencia infinita de aquello que no se realiza nunca de una vez por todas, el cortocircuito del suicidio yerra necesariamente la muerte trasformando «ilusoriamente» en posibilidad activa la pasividad de lo que no puede tener lugar porque ya siempre ha tenido lugar. Pero quizá haya que entender el suicidio de otro modo.

Es posible que el suicidio sea la manera en que el inconsciente (la vela en su vigilancia no despierta) nos advierte de que algo cojea en la dialéctica, recordándonos que el niño que siempre queda por matar es el niño ya muerto y que, de esa manera, en el suicidio —lo que denominamos así—, *simplemente no pasa nada*; de ahí el sentimiento de incredulidad, de espanto que siempre nos produce, al mismo tiempo que suscita el deseo de refutarlo, es decir, de tornarlo real, es decir, imposible. El «no pasa nada» del suicidio bien puede recibir la forma de un acontecimiento en una historia que, debido a eso, debido a ese final audaz, resultado aparente de una iniciativa, adquiere un *cariz* individual: lo que resulta enigmático es que, precisamente al matarme, «yo» no «me» mato sino que, al traicionar en cierto modo un secreto, alguien (o algo) utiliza un yo que está desapareciendo —como figura de lo Otro— para revelarles a todos aquello que de inmediato escapa: a saber, el después de la muerte, el pasado inmemorial de la muerte antigua. No hay muerte ahora o futura (de un presente por venir). El suicidio es quizás, es sin duda un engaño, pero lo que pone en juego es tornar un instante evidente —oculto— el otro engaño que es la muerte así llamada orgánica o natural, en la medida en que esta aspira a hacerse pasar por distinta, definitivamente aparte, que no hay que confundir, pudiendo tener lugar, pero no teniendo lugar sino una vez, de ahí la banalidad de lo único impensable.

Pero ¿cuál sería la diferencia entre la muerte por suicidio y la muerte no suicida (si es que la hay)? Es que la primera, al confiarse a la dialéctica (toda ella basada en la *posibilidad* de la muerte, en la utilización de la muerte como poder), es el oráculo oscuro que no desciframos, gracias al cual no obstante presentimos, olvidándolo constantemente, que aquel que ha llegado hasta el final del deseo de muerte, invocando su derecho a la muerte y ejerciendo sobre sí mismo un poder de muerte —abriendo, como dijo Heidegger, la *posibilidad de la imposibilidad*— o también, creyendo tornarse dueño del no-dominio, se deja apresar en una suerte de trampa y se detiene eternamente —un instante, evidentemente— ahí donde,

dejando de ser un sujeto, perdiendo su libertad cabezota, choca, distinto de sí mismo, con la muerte como con aquello que no llega o como con aquello que se da la vuelta (desmintiendo, al modo de una demencia, la dialéctica haciendo que esta alcance un resultado), como *la imposibilidad de toda posibilidad*. El suicidio es en un sentido una demostración (de ahí su rasgo arrogante, enojoso, indiscreto), y lo que demuestra es lo indemostrable, a saber que, en la muerte, no pasa nada y que ella misma no pasa (de ahí la vanidad y la necesidad de su carácter repetitivo). Pero queda, de esa demostración abortada, que no morimos «naturalmente» por la muerte sin comentario y sin concepto (afirmación que siempre hay que poner en duda) a menos que, mediante un suicidio constante, inaparente y *previo*, realizado por nadie, nosotros terminemos llegando (por supuesto, no somos «nosotros») al señuelo del final de la historia en donde todo retorna a la naturaleza (una naturaleza supuestamente desnaturalizada), cuando la muerte, dejando de ser una muerte siempre doble, habiendo agotado la pasividad infinita del morir, se reduce a la simplicidad de algo natural, más insignificante y menos interesante que el derrumbamiento de un montículo de arena.

«Matan a un niño». Este es el título que al final hay que recordar por lo que tiene de fuerza indecisa. No soy yo quien habría de matar y de matar siempre al infante que fui como en primer lugar y cuando todavía no era, aunque sí al menos en los sueños, los deseos y el imaginario de algunos y, después, de todos. Hay muerte y asesinato (palabras que reto se distinguan de modo serio y que sin embargo hay que separar); de esa muerte y de ese asesinato es un «se» impersonal, inactivo e irresponsable, el que ha de responder — y, del mismo modo, el niño es un niño, siempre indeterminado y sin relación con nada. Un niño ya muerto se muere, con una muerte asesina, niño del que no sabemos nada, aunque lo califiquemos como maravilloso, aterrador, tiránico o indestructible: salvo que la posibilidad de habla y de vida dependería, por la muerte y el asesinato, de la relación de singularidad que se establecería ficticiamente con un pasado mudo, más acá de la historia, fuera de pasado por consiguiente, que el infante eterno representa, al mismo tiempo que se zafa de ella. «Matan a un niño». No nos equivoquemos acerca de este presente: significa que la operación no podría tener lugar de una vez por todas, que no se realiza en ningún momento privilegiado del tiempo, que se opera siendo inoperable y que, de ese modo, tiende a no ser sino el tiempo mismo que destruye (borra) al tiempo, borradura o destrucción o don que ya siempre se ha confesado en la precesión de un Decir fuera de lo dicho, palabra de

escritura mediante la cual esa borradura, lejos de borrarse a su vez, se perpetúa sin término hasta en la *interrupción* que constituye su marca.

«Matan a un niño». Ese impersonal silencioso, esa eternidad muerta y a la cual hay que otorgarle una forma temporal de vida a fin de poder separarse de ella mediante un asesinato, ese compañero de nadie que tratamos de particularizar en una carencia, que vive entonces de su recusación, deseando con ese no-deseo y hablando por medio de su no-palabra y contra ella, no es nada (saber o no-saber) que pueda advertirnos de ello, aunque con pocas palabras la más simple de las frases parezca divulgarlo (matan a un niño), mas frase de inmediato arrancada a todo lenguaje, puesto que nos atraería fuera de la consciencia y la inconsciencia, cada vez que nos fuese dado, distintos de nosotros mismos y en relación de imposibilidad con lo otro, pronunciarla, impronunciable.

(¿Una escena primitiva?). *Vosotros que vivís más tarde, próximos a un corazón que ya no late, suponed, suponedlo: el niño —¿tiene siete años, ocho años quizá?— está de pie, corriendo la cortina y mirando a través del cristal de una ventana. Lo que ve: el jardín, los árboles de invierno, el muro de una casa; mientras ve, sin duda al modo como lo hace un niño, su espacio de juego, el hastío lo embarga y lentamente levanta la mirada hacia el cielo ordinario, con las nubes, la luz gris, el día apagado y sin lontananza.*

*Lo que pasa después: el cielo, el mismo cielo, de repente abierto, absolutamente negro y absolutamente vacío, revelando (como a través del cristal roto) una ausencia tal que todo está ahí desde siempre y para siempre perdido, hasta el punto de que ahí se afirma y se disipa el saber vertiginoso de que nada es lo que hay y en primer lugar nada más allá. Lo inesperado de esta escena (su rasgo interminable) es el sentimiento de dicha que enseguida invade al niño, la alegría asoladora de la que solo podrá dar testimonio con sus lágrimas, un río de lágrimas sin fin. Pensamos que es una tristeza de niño, intentamos consolarlo. Él no dice nada. Vivirá en adelante en el secreto. Ya no llorará.*

Algo cojea en la dialéctica, pero solo el proceso dialéctico, en su exigencia infranqueable, en su realización siempre mantenida, nos hace pensar lo que de ella se excluye, no por desfallecimiento o imposibilidad de recepción, sino en el curso de su funcionamiento y a fin de que ese funcionamiento pueda proseguir interminablemente hasta su término. La historia acabada, el mundo sabido y transformado en la unidad del Saber

que se sabe a sí mismo, lo que quiere decir que el mundo para siempre es *devenido* o que está *muerto*, de la misma manera el hombre que ha sido su figura pasajera, del mismo modo que el Sujeto cuya sabia identidad ya no es más que la indiferencia ante la vida, su vacancia inmóvil: a partir de ahí desde donde raramente, ficticiamente incluso, y mediante el más peligroso de los juegos, nos es dado portarnos, no estamos en modo alguno liberados de la dialéctica, sino que esta se torna puro Discurso, lo que se habla y nada dice, el Libro como juego y puesta de lo absoluto y de la totalidad, el Libro que se destruye al construirse, el trabajo del «No» en sus formas múltiples tras el cual lectura, escritura, se movilizan para el advenimiento de un Sí único y al mismo tiempo siempre reiterado en la circularidad en la que ya no hay afirmación primera y última.

Podríamos imaginar que en esas estamos: de ahí la preocupación y la práctica-teórica del lenguaje con respecto al cual parece que ya no hay Saber alguno que deba conjeturarse. Como si la inversión que Marx proponía en relación con Hegel: «pasar del lenguaje a la vida», se invirtiera a su vez, acabada la vida, es decir, realizada, devolviendo a un lenguaje sin referencia (tornándose por ello ciencia de sí mismo y modelo de toda ciencia) la tarea de decirlo todo diciéndose sin fin. Lo que, bajo la apariencia de una negación de la dialéctica, puede llevar a prolongarla de otras formas, de manera que nunca estaríamos seguros de que la exigencia dialéctica no aspira a su propia renuncia para renovarse de lo que la deja fuera de litigio — inefectiva. De ahí se sigue..., pero no se sigue quizá nada, ni siquiera ese quizá, ni que estemos condenados a ser siempre salvados por la dialéctica, de la que habría que salvar en primer lugar lo que autoriza a dudar de que ella pueda ser, yo no diría refutada (la posibilidad de una refutación pertenece a su desarrollo), sino solamente rehusada, y si la duda no consigue arruinar el rechazo, ¿por qué no se trataría entonces del rechazo primero — el rechazo de comenzar, de filosofar, de entrar en diálogo con Sócrates o, de una forma más general, el rechazo de preferir a la violencia muda la violencia que ya habla: preferencia o decisión sin la cual, según Eric Weil, no habría ni dialéctica, ni filosofía, ni saber? ¿O es que, más bien, no quedaría algo de ese rechazo en el proceso dialéctico? ¿No persistiría ahí al tiempo que se modifica hasta dar lugar a lo que se podría llamar una exigencia no dialéctica? O mejor, lo que cojea en la dialéctica y, sin embargo, la hace funcionar, ¿podría separarse de ella? ¿Y bajo qué condiciones? ¿A qué precio? Que esto debe costar caro, muy caro —sin duda la razón en forma de logos, pero ¿acaso hay alguna que no lo sea?—, es aquello que se deja presentir y, otro presentimiento, si hay límites en el campo dialéctico, límites que se desplazan sin cesar, es preciso perder la ingenuidad de creer que se puede, de una

vez por todas, exceder esos límites, designar zonas de saber y de escritura que le seguirían siendo decididamente ajenas, pero de nuevo una vez más, a causa del rechazo que acompaña a la dialéctica y la altera y la consolida, nos preguntamos si no es siguiendo obstinadamente su juego como llegaríamos a desbaratarla y a hacer que falle en aquello en que no podría desfallecer.

En el lugar del rechazo —que carece de lugar— invocado por Eric Weil, podríamos quizá, fuera de todo misticismo, escuchar y entender lo que no entendemos ni escuchamos: la exigencia no exigente, desastrosa, de lo neutro, la efracción de lo infinitamente pasivo donde se encuentran, al desjuntarse, el deseo indeseable, el impulso del morir inmortal.

Si se pronuncia *el desastre*, sentimos que no es una palabra, un nombre, y que en general no hay nombre separado, nominal, predominante, sino siempre toda una frase embarullada o simple en la que lo infinito del lenguaje, en su historia no acabada, en su sistema no cerrado, trata de que se haga cargo de él un proceso de verbos, pero, al mismo tiempo, en la tensión nunca apaciguada entre el nombre y el verbo, trata de caer como una interrupción fuera de lenguaje sin dejar, no obstante, de pertenecerle.

De este modo la paciencia del desastre nos arrastra a no esperar nada de lo «cósmico» y quizá nada del mundo, o por el contrario mucho del mundo, si logramos desgajarla de la idea de orden, de ordenamiento por el que velaría siempre la ley; mientras que el «desastre», ruptura siempre en ruptura, parece que nos dice: no hay ley, prohibición, y después trasgresión, sino trasgresión sin prohibición que termina por cristalizar en Ley, en Principio del Sentido. La larga, la interminable frase del desastre: esto es lo que, constituyendo un enigma, trata de escribirse, para apartarnos (no de una vez por todas) de la exigencia unitaria, que necesariamente está siempre manos a la obra. ¿Será lo cósmico la manera como lo sagrado, velándose como trascendencia, querría volverse inmanente, la tentación pues de fundirse con la ficción del universo y de tornarse de este modo indiferente a las vicisitudes agotadoras de lo próximo (de la vecindad), pequeño cielo en el que sobrevivimos o con el que morimos universalmente en la serenidad estoica, «todo» que nos da abrigo, al mismo tiempo que nos disolvemos en él, y que sería descanso natural, como si hubiera una naturaleza fuera de los conceptos y de los nombres?

El desastre, ruptura con el astro, ruptura con cualquier forma de totalidad, sin negar, no obstante, la necesidad dialéctica de una realización, profecía que solo anuncia el rechazo de lo profético como simple acontecimiento por venir, abriendo, sin embargo, descubriendo la paciencia de

la palabra vigilante, tocada de lo infinito sin poder, aquello que no pasa bajo un cielo sideral, sino aquí, un aquí en exceso sobre cualquier presencia. Aquí, ¿dónde, pues? «*Voz de nadie, de nuevo*».

Lo teórico es necesario (por ejemplo, las teorías del lenguaje), necesario e inútil. La razón trabaja para desgastarse a sí misma, organizándose en sistemas, con vistas a la búsqueda de un saber positivo en el que ella se establece y restablece, y al mismo tiempo llega hasta un extremo que se conforma como parada y clausura. Debemos pasar por este saber y olvidarlo. Pero el olvido no es secundario, el desfallecimiento improvisado de lo que se ha constituido en recuerdo. El olvido es una práctica, la práctica de una escritura que profetiza porque se cumple al renunciar a todo: anunciar es renunciar quizá. El combate teórico, aunque sea contra una forma de violencia, es siempre la violencia de una incomprensión; no nos dejemos detener por el rasgo parcial, simplificador, reductor, de la comprensión misma. Esta parcialidad es lo propio de lo teórico: «a martillazos», decía Nietzsche. Pero el martilleo no es solo el choque de las armas; la razón martilleante anda a la búsqueda de su último embate por donde no sabemos si comienza, si finaliza el pensamiento que se prolonga, como un sueño hecho de vela. ¿Por qué el escepticismo, incluso refutado, es invencible? Levinas se hace la pregunta. Hegel, que lo convierte en un momento privilegiado del sistema, lo sabía. Se trataba solo de ponerlo a su servicio. La escritura, aun cuando parece demasiado expuesta para decirse escéptica, también implica que el escepticismo, de forma previa y de forma siempre renovada, deja el sitio vacío, lo cual solo puede llegar una vez más por la escritura.

El escepticismo, nombre que ha tachado su etimología y cualquier etimología, no es la duda indudable, no es la simple negación nihilista: la ironía más bien. El escepticismo está en relación con la refutación del escepticismo. Lo refutamos, aunque solo sea viviendo, pero la muerte no lo confirma. El escepticismo es el retorno mismo de lo refutado, lo que irrumpe de forma anárquica, caprichosa e irregular, cada vez (y al mismo tiempo no cada vez) que la autoridad, la soberanía de la razón, incluso de la sinrazón, nos imponen su orden o se organizan definitivamente como sistema. El escepticismo no destruye el sistema, no destruye nada, es una suerte de jovialidad sin risa, en cualquier caso sin burla, que de pronto nos hace perder el interés por la afirmación, por la negación: neutro de este modo como cualquier lenguaje. El desastre sería, también, esa parte de jo-

vialidad escéptica, siempre indisponible, y que hace pasar lo serio (de la muerte, por ejemplo) más allá de toda seriedad, del mismo modo que aligera lo teórico al no dejarnos confiar en ello. Recuerdo a Levinas: *«El lenguaje ya es escepticismo»*.

Las tensiones que no se unifican tampoco pueden dar lugar a una afirmación; por tanto, no podemos decir, como si, de ese modo, nos liberáramos de toda dialéctica: afirmación de las tensiones, sino más bien paciencia tensa, paciencia hasta la impaciencia. Lo continuo, lo discontinuo serían el conflicto hiperbólico que reencontraríamos siempre tras deshacernos de él. La continuidad porta lo discontinuo que, sin embargo, la excluye. Lo continuo se impone en cualquier forma, como se impone lo Mismo, de ahí el tiempo homogéneo, de ahí la eternidad, de ahí el logos que reúne, de ahí el orden en el que todo cambio está regulado, la dicha de comprender, la ley siempre primera. Pero, para romper lo continuo en su continuidad, no basta con introducir lo heterogéneo (la heteronomía) que depende de él, que adquiere un compromiso con lo homogéneo, en la medida en que la interacción entre ellos es una forma de oposición apaciguada que permite la vida, que incluye la muerte (como cuando, de forma complaciente y sin buscar lo que para él se decidía mediante esta manera abrupta de decir, se cita a Heráclito y las palabras «vivir de muerte, morir de vida»): la traducción aquí arrastra consigo lo que habría que traducir, pero no traduce, como sucede casi siempre.

¿Hay acaso una exigencia de discontinuidad que no debería nada a lo continuo, ni siquiera como ruptura? ¿Por qué este tormento monótono que se escande en la escritura fragmentaria y que apela a la paciencia, y no porque esta ayudara narcisistamente a perdurar? Paciencia sin duración, sin momentos, interrupción indecisa sin interés alguno, ahí donde este velaría siempre sin nosotros saberlo, en el desfallecimiento *tenso* de una identidad que pone al desnudo la subjetividad sin sujeto.

El presente, si se exalta en instantes (apareciendo, desapareciendo), olvida que no podría ser contemporáneo de sí mismo. Esta no-contemporaneidad es paso siempre sobrepasado, lo pasivo, que, fuera de tiempo, lo desquicia como forma pura y vacía donde todo se ordenaría, se distribuiría ya de forma igual; ya de forma desigual. El Tiempo desquiciado, salido de sus goznes, se deja todavía atraer, aunque sea a través de la experiencia de la fisura, en una coherencia que se unifica y se universaliza. Pero la experiencia inexperimentada del desastre, retirada de lo cósmico que



es demasiado fácil de desenmascarar como el desfondamiento (la falta de fundamento donde se inmovilizaría de una vez por todas, sin problemas ni preguntas, todo lo que tenemos que pensar), nos obliga a desprendernos del tiempo como algo irreversible sin que el Retorno asegure su reversibilidad.

La fisura: fisión que sería constitutiva de un yo o se reconstituiría en yo, pero no en un yo fisurado.

La crítica casi siempre es importante, aunque sea parcial, travestidora. Sin embargo, cuando inmediatamente se vuelve guerrera, es debido a que la impaciencia política ha triunfado sobre la paciencia propia de lo «poético». La escritura, en relación de irregularidad consigo misma, por tanto con lo radicalmente otro, no sabe lo que advendrá políticamente de ella: ahí está su intransitividad, esa necesidad de no estar sino en relación indirecta con lo político.

Esta palabra *indirecta*, el rodeo infinito que intentamos entender como retraso, demora, incertidumbre o albur (invención también), nos vuelve desdichados. Queríamos caminar, derechos, hacia la meta, la transformación social que tenemos la potencia de afirmar. Este era antaño el anhelo del compromiso, es todavía el de una moral apasionada. De ahí que nos las arreglemos para reconocernos siempre divididos: uno, el sujeto libre, trabajando por su libertad imaginaria mediante la lucha por la libertad de todos y, de ese modo, respondiendo a la exigencia dialéctica; lo otro que ya no es *uno*, sino siempre varios y, es más, en relación con la pluralidad sin unidad de la que nos rodeamos, demasiado fácilmente, por medio de palabras negativas, ambivalentes, yuxtapuestas (desaparición, separación, dispersión o lo sin-nombre, sin-sujeto), la dificultad que él nos aporta de escapar a una experiencia presente y hacia la cual la palabra de escritura *momentáneamente*, en su extremidad presunta, diferencia repetitiva, paciente efracción, se abre o se ofrece por medio de la perplejidad misma. Nosotros vivimos-hablamos dos, pero como lo otro es siempre otro, no podemos consolarnos ni reconfortarnos con la elección binaria y la relación de uno con otro se deshace sin cesar, deshace todo modelo y todo código, es más bien la no-relación de la que no estamos eximidos.

En la primera perspectiva, vivir-escribir-hablar se dan como homogéneos, como si las vicisitudes, vicisitudes históricas, de la relación común-conflictiva que portarían estos verbos, unidos, separados, suscita-

ran un sujeto común, siempre en conflicto, allí donde es necesario actuar, cuando el lenguaje se torna acción, en el tumulto de violencia que se desarrolla a partir de él y lo domina también: así es la ley de lo Mismo. No hay que desviarse de ahí, ni tampoco detenerse ahí, y entonces, fuera de todo, fuera de la consciencia y la inconsciencia, por medio de aquello que vacila entre la vela y el sueño, nos sabemos (no sabiéndolo) siempre ya deportados hacia una suerte radicalmente distinta de palabra, palabra de escritura, palabra de lo otro y siempre otra, cuya exigencia no se desarrolla.

Evidentemente, la separación, que parece golpear a uno y otro y dividirlos infinitamente, puede a su vez dar lugar a una dialéctica, sin que no obstante la otra exigencia, aquella que no pide nada, que se deja siempre excluir, la borradura imborrable, pueda anularse, al no entrar en consideración.

La obra siempre ya en ruinas se petrifica en las buenas obras de la cultura o se añade a ellas mediante la reverencia, mediante aquello que la prolonga, la mantiene, la consagra (la idolatría propia de un nombre).

Y una palabra más: ¿Acaso no es preciso terminar con lo teórico en la medida en que sería lo que no tiene final, en la medida también en que todas las teorías, por diferentes que sean, se intercambian sin cesar, distintas solamente debido a la escritura que las porta y escapa entonces a las teorías que aspiran a decidir sobre ella?

Admito (a título de idea) que la edad de oro sería la edad despótica en la que la dicha natural, el tiempo natural, la naturaleza pues, son percibidos en el olvido de la Soberanía del Rey supremo que, único detentador de la Verdad-Justicia, ha puesto siempre *buen orden* en todo lo que es, cosas, seres vivos, seres humanos, de modo que este orden al que, ya vivan, ya mueran, todos se someten dichosos, es lo más natural que hay, puesto que la obediencia rigurosa al gobierno que lo garantiza lo vuelve único, invisible y cierto. De ahí resulta que todo retorno a la naturaleza corre el riesgo de ser retorno nostálgico a la administración del tirano único, o también que, si leemos bien una tradición griega, no hay naturaleza, y todo es «política» (Gilles Susong). Incluso según Aristóteles, la tiranía de Pisístrato, en la tradición de los campesinos atenienses, se consideraba la edad de Cronos o la edad de oro, como si la jerarquía más dura, cuando

todos los valores están de un solo lado, afirmándose invisible e incondicionalmente, fuera el equivalente de un feliz engaño.

El sufrimiento de nuestro tiempo: *«Un hombre descarnado, con la cabeza inclinada, los hombros encorvados, sin pensamiento, sin mirada»*. *«Nuestras miradas estaban vueltas hacia el suelo»*.

Campos de concentración, campos de aniquilación, figuras en las que lo invisible se ha tornado visible para siempre. Todos los rasgos de una civilización revelados o puestos al desnudo («El trabajo libera», «rehabilitación por medio del trabajo»). El trabajo, en las sociedades en las que precisamente es exaltado como el movimiento materialista mediante el cual el trabajador toma el poder, se convierte en el extremo castigo en el que no se trata ya de explotación ni de plusvalía, sino del límite en el que todo valor se deshace y el «productor», lejos de reproducir al menos su fuerza de trabajo, no es ya siquiera el reproductor de su vida, al dejar el trabajo de ser su manera de vivir y convertirse en su modo de morir. Trabajo, muerte: equivalentes. Y el trabajo está por doquier, y en todo momento. Cuando la opresión es absoluta, ya no hay ocio, «tiempo libre». El sueño está bajo vigilancia. El sentido del trabajo es entonces la destrucción del trabajo en el trabajo y por el trabajo. ¿Y si, como sucede en ciertos comandos, trabajar consiste en llevar a la carrera piedras a tal sitio, apilarlas, y después volver a llevarlas siempre corriendo al punto de partida (Langbein en Auschwitz; el mismo episodio en el Gulag, Solzhenitsyn)? Entonces, el trabajo ya no puede destruirse mediante ningún sabotaje, puesto que ya está destinado a anularse a sí mismo. Sin embargo, conserva un sentido: no solo destruir al trabajador, sino también, más inmediatamente, ocuparlo, fijarlo, controlarlo y, al mismo tiempo, quizá suscitar en él la conciencia de que producir y no producir son todo uno, son trabajo por igual, y de este modo, hacer que esta nada, el trabajador, tome conciencia de que hay que luchar contra la sociedad que se expresa por medio del campo de trabajo, incluso muriendo, incluso sobreviviendo (viviendo a pesar de todo, en lo más bajo de todo, más allá de todo); supervivencia que es (también) muerte inmediata, aceptación inmediata de la muerte en su rechazo (yo no me mato, porque eso les brindaría demasiado placer, yo me mato, pues, en contra de ellos, permanezco con vida a pesar de ellos).

El saber, que llega a aceptar lo horrible para saberlo, revela el horror del saber, el bajo-fondo del conocimiento, la complicidad discreta que lo mantiene en relación con lo más insoportable que hay en el poder. Pienso en ese joven detenido de Auschwitz (había padecido lo peor, conducido a su familia al crematorio, se había colgado; *salvado* —¿cómo decirlo: *salvado*?— en el último instante, lo eximieron del contacto con los cadáveres, pero cuando las SS fusilaban, debía sujetar la cabeza de la víctima para que le pudieran meter más fácilmente una bala en la nuca). A quien le preguntara cómo había sido capaz de soportar eso, habría respondido que «observaba el comportamiento de los hombres ante la muerte». Yo no le creería. Así es como nos los ha escrito Lewentall, cuyas notas se encontraron ocultas cerca de un crematorio: «La verdad fue siempre más atroz, más trágica de lo que se pueda decir de ella». Salvado en el último instante, el joven de marras era obligado cada vez a vivir y a revivir el último instante, privado cada vez de su muerte, cambiándola por la muerte de todos. Su respuesta «observaba el comportamiento de los hombres...» no era una respuesta, no podía responder. Lo que queda es que, constreñido por una pregunta imposible, solo podía encontrar una coartada en la búsqueda del saber, en la pretendida dignidad del saber: esa conveniencia última que creemos que nos sería concedida por el conocimiento. ¿Y cómo, en efecto, aceptar no conocer? Leemos los libros sobre Auschwitz. La voluntad de todos, allí, la última voluntad: sabed lo que ha pasado, no olvidéis, y al mismo tiempo nunca lo sabréis.

¿Podemos decir: el horror domina en Auschwitz, el sinsentido en el Gulag? El horror, porque el exterminio en cualquiera de sus formas es el horizonte inmediato, muertos-vivientes, parias, musulmanes: esta es la verdad de la vida. Sin embargo, un determinado número resiste; la palabra política conserva un sentido; es preciso sobrevivir para dar testimonio, quizá para vencer. En el Gulag, hasta la muerte de Stalin y con la excepción de los oponentes políticos de los que los memorialistas hablan poco —demasiado poco— (salvo Joseph Berger), no hay políticos. Nadie sabe por qué está ahí; resistir no tiene sentido, salvo para sí mismo o para la amistad, lo cual no es nada habitual; solo los religiosos tienen convicciones firmes capaces de dar significado a la vida, a la muerte; la resistencia será, por tanto, espiritual. Hay que esperar a las revueltas venidas de las profundidades, después a los disidentes, a los escritos clandestinos, para que las perspectivas se abran, para que, desde los escombros, las palabras arruinadas se hagan escuchar, atraviesen el silencio.

Con toda seguridad, el sinsentido está en Auschwitz, el horror en el Gulag. El sarcasmo de la insensatez es (quizá) lo que mejor representa el hijo del *Lagerführer* Schwarzhuber: con diez años, iba a veces a buscar a su padre al campo: un día, no lo volvieron a encontrar; de inmediato, su padre pensó: ha sido cogido por descuido y arrojado con los demás a la cámara de gas; pero el niño sólo estaba escondido y, a partir de ese momento, le pusieron en el cuello una pancarta para identificarlo. Otro signo es el desvanecimiento de Himmler cuando asistía a las ejecuciones en masa. Y la consecuencia: como tenía miedo de mostrarse débil, dio la orden de multiplicarlas, y se inventaron las cámaras de gas, la muerte humanizada de puertas afuera, de puertas adentro el horror en su punto extremo. O también, a veces se organizan conciertos; el poder de la música, por momentos, parece que trae el olvido y peligrosamente hace desaparecer la distancia entre víctimas y verdugos. Pero, añade Langbein, para los parias, ni deporte, ni cine, ni música. Hay un límite en el que el ejercicio de un arte, cualquiera que sea, se convierte en un insulto a la desdicha. No lo olvidemos.

Hay que meditar una vez más (¿pero es eso posible?) sobre lo siguiente: en el campo, si la necesidad, como lo ha dicho, habiéndolo vivido, Robert Antelme, lo porta todo, manteniendo una relación infinita con la vida, aunque sea de la manera más abyecta (pero ya no se trata aquí de altura o de bajeza), consagrándola por medio de un egoísmo sin ego, está también ese límite en el que la necesidad ya no ayuda a vivir, sino que es agresión contra toda la persona, suplicio que desnuda, obsesión de todo el ser ahí donde todo el ser se ha deshecho. Los ojos inexpressivos, apagados, brillan de golpe con un destello salvaje por un pedazo de pan, «incluso si subsiste la conciencia de que uno se va a morir dentro de unos instantes» y que ya no es cuestión de alimentarse. Ese destello, ese brillo no iluminan nada vivo. Sin embargo, mediante esa mirada que es una última mirada, el pan se nos da como pan: don que, fuera de razón, exterminados los valores, en la desolación nihilista, rechazado todo orden objetivo, mantiene la oportunidad frágil de la vida por medio de la santificación del «comer» (nada «sagrado», entiéndase bien), algo que es dado sin compartir por aquel que muere por ello («*Grande es el comer*», dice Levinas, según un dicho judío). Pero al mismo tiempo la fascinación de la mirada moribunda en la que se congela la llama de la vida no deja intacta la exigencia de la necesidad, aunque sea primitiva, al no permitir ya situar el comer (el pan) en la categoría de lo comestible. En el momento extremo en el que el morir se trueca por la vida del pan, no ya para satisfacer

una necesidad, todavía menos para volverla deseable, la necesidad —menesterosa— muere también como simple necesidad y exalta, glorifica, convirtiéndola en algo inhumano (apartado de toda satisfacción), la necesidad del pan convertida en un absoluto vacío en el que a partir de ese momento solo podremos perdernos todos.

Pero el peligro (aquí) de las palabras en su insignificancia teórica está quizás en pretender evocar la aniquilación en la que todo zozobra siempre, sin escuchar el «cállense» dirigido a aquellos que solo han conocido de lejos y parcialmente la interrupción de la historia. Sin embargo, es preciso velar por la ausencia desmesurada, es preciso, es preciso hacerlo sin cesar, porque lo que ha comenzado de nuevo a partir de este final (Israel somos todos) está marcado por ese final con el que no dejamos de despertarnos.

Aunque el olvido precede a la memoria o quizá la fundamenta o nada tiene que ver con ella, olvidar no solo es una carencia, un defecto, una ausencia, un vacío (a partir del cual nos acordaríamos, pero que en el mismo momento, sombra anticipadora, tacharía el recuerdo en su posibilidad misma, devolviendo el memorial a su fragilidad, la memoria a la pérdida de memoria): el olvido, ni negativo ni positivo, sería la exigencia pasiva que ni acoge ni retira el pasado, sino que, designando en él lo que nunca ha tenido lugar (como en lo por venir aquello que no podrá encontrar su sitio en un presente), remite a formas no históricas del tiempo, a lo otro de los tiempos, a su indecisión eterna o eternamente provisoria, sin destino, sin presencia.

El olvido borraría lo que nunca fue inscrito: tachadura por la que lo no-escrito parece que ha dejado una huella que habría que obliterar, deslizamiento que termina por construirse un operador mediante el cual el se sin sujeto, liso y llano, se envisa, se embadurna en el abismo desdoblado del yo evanescente, simulado, imitación de nada, que cristalizará en el Yo cierto del que vuelve todo orden.

Suponemos que el olvido trabaja al modo de lo negativo para restaurarse como memoria y memoria viva y revivificada. Así es. Puede ser de otro modo. Pero, aun cuando separamos resueltamente el olvido del recuerdo, buscamos todavía un efecto de olvido (efecto cuya causa no es el olvido), una suerte de elaboración escondida y de lo escondido que se mantendría separado de lo manifiesto y que, al identificarse con esa separación misma (la no-identidad) y mantenerse como no manifiesto, no serviría para

nada que no fuera la manifestación; del mismo modo que la *léthe* termina triste y gloriosamente en *alétheia*. El olvido inoperante, para siempre desocupado, que no es nada y no hace nada (y que ni siquiera el morir alcanzaría): he aquí lo que, hurtándose tanto al conocimiento como al desconocimiento, no nos deja tranquilos, sin inquietarnos, puesto que lo hemos recubierto con la inconsciencia-consciencia.

El mito sería la radicalización de una hipótesis, la hipótesis por la que, pasando al límite, el pensamiento ha envuelto siempre lo que lo desimplifica, lo disgrega, lo deshace, destruyendo de lleno la posibilidad de mantenerse, aunque sea por medio del relato fabuloso (retorno al decir mismo). Queda, empero, que la palabra mito protege, en la medida en que, sin tachar la palabra verdad, se da como no-verdadero, como lo inactual que no actuará, al menos para aquellos (todos nosotros) que viviendo parece que solo reconocen el poder activo del presente. Asimismo, la radicalización en la que el juego etimológico parece que nos promete la seguridad del enraizamiento disimula el desenraizamiento que la exigencia de lo extremo (escatológico: sin ultimidad y sin *logos*) saca de nosotros como arrancados de la tierra, privados por el lenguaje mismo del lenguaje entendido todavía como *tierra* donde se hundiría la raíz germinal, la promesa de una vida en desarrollo.

Las palabras más simples vehiculan lo no intercambiable, intercambiándose en torno a eso que no aparece.

La vida tan precaria: jamás presencia de vida, sino nuestra eterna súplica al otro para que viva mientras nosotros morimos.

Del «cáncer» mítico o hiperbólico: ¿por qué nos asusta con su nombre, como si con él se designara lo innombrable? Es que pretende poner en jaque el sistema codificado bajo cuya autoridad, viviendo y aceptando vivir, tenemos la seguridad de una existencia puramente formal, obedeciendo a un signo modelo de acuerdo con un programa cuyo proceso sería de arriba abajo normativo. El «cáncer» simbolizaría (y «realizaría») el rechazo a responder: he aquí una célula que no entiende el orden, se desarrolla fuera de ley, de una manera que se dice anárquica —hace algo más: destruye la idea de programa, volviendo dudoso el intercambio y el mensaje, la posibilidad de reducir todo a simulaciones de signos. El cáncer, visto así, es un fenómeno político, una de las maneras nada frecuen-

tes de dislocar el sistema, de desarticular por proliferación y desorden la potencia programadora y significante universal —tarea llevada a cabo antaño por la lepra y después por la peste. Cualquier cosa que no comprendemos neutraliza maliciosamente la autoridad de un saber-maestro. No es por la simple muerte en acción por lo que el cáncer sería una amenaza singular: es como un *desarreglo* mortal, desarreglo más amenazante que el hecho de morir y que a este le devuelve su rasgo de no dejarse contabilizar ni tomar en cuenta, de la misma manera que el suicidio desaparece de las estadísticas en las que se pretende inventariar. Si la célula así llamada cancerosa, al reproducirse indefinidamente, es eterna, quien muere de eso piensa, y es la ironía de su muerte: «Muero de mi eternidad».

Palabras que hay que descartar por causa de su sobrecarga teórica: signifi-  
ficante, simbólico, texto, textual, después ser, después finalmente todas  
las palabras, lo cual no sería suficiente, porque al no poder las palabras  
estar constituidas en totalidad, lo infinito que las atraviesa no podría de-  
jarse sorprender por una operación de retirada —irreductible por medio  
de la reducción.

Dando voz a lo que es común, no según el ser sino a causa de lo *otro*  
distinto del ser, que se anuncia no ordenado, no elegido, no acogido, la  
impotencia de atracción.

*Calma, cada vez más calma, la calma indeseable.*

Común: repartimos las cargas, cargas insoportables, sin medida y repar-  
to. La comunidad no se inmuniza, siempre ha sobrepasado el intercambio  
mutuo de donde parece que viene, vida de lo no recíproco, de lo no inter-  
cambiable, de aquello que echa a perder el intercambio (el intercambio  
tiene siempre por ley lo estable). Intercambiar implica, por contraste, el  
no-intercambio. Pero intercambiar a partir del afuera que excluye lo mu-  
table y lo inmutable y la relación que se introduce subrepticamente a par-  
tir de lo uno y de lo otro.

*Resta lo innominado en nombre de lo cual nos callamos.*



El don, la prodigalidad, la consumición solo momentáneamente desplazan el sistema general que domina la ley y que establece pocas diferencias entre útil e inútil: la consumición se torna consumación: al don responde el contra-don; el despilfarro pertenece al rigor de la gestión de las cosas que no funciona sino gracias a cierto juego, no siendo el signo de un fracaso, sino una forma de uso en el que el desgaste se preserva al reservar una parte para lo que aparentemente no sirve. No se puede hablar, pues, de la pérdida «pura y simple», o más bien no se puede sino hablar de ella, hasta el momento en que la pérdida, siempre inapropiada e impura, repercute en el lenguaje como lo que nunca se deja decir, mas resuena al infinito al tiempo que se pierde en él y lo torna atento a la exigencia de perderse —exigencia por sí misma no exigente o ya perdida.

Ni el sol ni el universo nos ayudan, de otra forma que no sea por imágenes, a concebir un sistema de intercambios marcado por la pérdida hasta el punto de que ya nada se mantendría ahí conjuntamente y que lo no intercambiable ya no se fijaría en términos simbólicos. (Georges Bataille nunca lo pensó por mucho tiempo: *«El sol no es sino la muerte»*). Lo cósmico nos tranquiliza mediante el estremecimiento desmesurado de un orden soberano con el que nos identificamos, aunque sea más allá de nosotros mismos, en la salvaguardia de la unidad santa y real. Así como del *ser* y probablemente de toda ontología. El pensamiento del ser encierra de todas maneras, comprendido en él lo que en él no se comprende, lo ilimitado que se reconstruye siempre mediante el límite. La palabra del ser es palabra que somete, vuelve al ser, diciendo la obediencia, la santa obediencia, la audiencia soberana del ser en su presencia escondida-manifiesta. El rechazo del ser es también asentimiento, consentimiento del ser al rechazo, a la posibilidad rechazada: ningún desafío a la ley puede pronunciarse ahí de otro modo que no sea en nombre de la ley que ahí se confirma.

Has de abandonar la esperanza fútil de encontrar en el ser apoyo para la separación, la ruptura, la revuelta que podrían llevarse a cabo, *verificarse*. Porque es teniendo aún necesidad de la verdad y de sobreponerla al «error» como tú quieres distinguir la muerte de la vida y la muerte de la muerte, fiel a lo absoluto de una fe que no se atreve a reconocerse vacía y que se contenta con una trascendencia cuya *medida sería todavía el ser*. Busca, pues, sin buscar nada, lo que agota el ser precisamente allí donde se representa como inagotable, lo en vano de lo incesante, lo repetitivo de lo interminable por donde ya no hay quizá lugar para distinguir entre ser y no ser, verdad y error, muerte y vida, pues una cosa remite a la otra, como lo semejante se agrava en semejante, es decir, en no-parecido: lo incesante del retorno, efecto de la inestabilidad desastrosa.

¿Es el don un acto de soberanía por el cual el «yo», dando libre y gratuitamente, despilfarraría o destruiría «bienes»? El don de soberanía no es todavía sino título de soberanía, enriquecimiento de gloria y de prestigio, incluso en el don heroico de la vida. El don es más bien retirada, sustracción, desenraizamiento y en primer lugar suspensión de sí. El don sería la pasión pasiva que no deja el poder de dar, pero que, despojándome de mí mismo, me obliga desobligándome ahí donde ya no tengo, ya no soy, como si dar marcara en su proximidad la infinita ruptura, la distancia inconmensurable, de la cual lo otro, más que el término, sería la extrañeza no assignable. Por eso dar no es dar algo, incluso dispendiosamente, ni dispensación ni dispendio; es más bien dar lo que siempre nos tomamos, es decir, quizás el tiempo, mi tiempo en cuanto que nunca es mío, del que no dispongo, los tiempos más allá de mí y de mi particularidad de vida, el lapso de tiempo, el vivir y el morir no a mi hora, sino a la hora del *otro*, figura irrepresentable de un tiempo sin presente y que siempre reaparece.

¿Sería acaso el don del tiempo desacuerdo con lo que se acuerda, pérdida (en el tiempo y por el tiempo) de la contemporaneidad, de la sincronía, de la «comunidad», eso que une y que reúne: advenimiento —que no adviene— de la irregularidad y de la inestabilidad? Mientras que todo va, nada va conjuntamente.

La energía se dilapida como destrucción de las cosas o descosificación. Admitámoslo. Sin embargo, esta dilapidación, en cuanto desaparición de la cosa, incluso del orden de cosas, trata a su vez de ser tenida en cuenta, ya sea reinvirtiéndose en otra cosa, ya sea dejándose decir: así, con ese decir que la tematiza, se vuelve considerable, entra de nuevo en el orden y se «consagra». Solo el orden ha ganado en su pérdida.

*«La soberanía no es NADA» (G. B.).*

Entre el hombre de fe y el hombre de saber, pocas diferencias: ambos se desvían del albur destructor, reconstruyen instancias de orden, reclaman un invariante al que suplican y sobre el que teorizan — ambos dos, hombres de orden y de unidad para los que lo otro y lo mismo se conjugan, hablando, escribiendo, calculando, eternos conservadores, conservadores

de eternidad, siempre en búsqueda de alguna constancia y pronunciando la palabra «ontológico» con un fervor asegurado.

*«La poesía, señoras y señores: una palabra de infinito, palabra de la muerte vana y de la sola Nada»* (Celan). Si la muerte es vana, la palabra de la muerte lo es también, incluida aquella que cree decirlo y al decirlo decepciona.

No contéis con la muerte, la vuestra, la muerte universal, para fundamentar lo que sea, ni siquiera la realidad de esa muerte tan incierta y tan irreal, que se desvanece siempre de antemano y con la cual se desvanece lo que la pronuncia. Ambas formulaciones «Dios ha muerto», «el hombre ha muerto», destinadas a sonar al vuelo para los oídos crédulos y que se han invertido fácilmente en beneficio de cualquier creencia, muestran bien, muestran quizá que la trascendencia —esa palabra, esa gran palabra que debería arruinarse y que guarda sin embargo un poder majestuoso— vence siempre, aunque sea de forma negativa. La muerte retoma por su cuenta la trascendencia divina para elevar el lenguaje por encima de cualquier nombre. Que Dios haya muerto tiene como consecuencia que la muerte es de Dios: a partir de lo cual la frase imitativa «el hombre ha muerto» en modo alguno pone en jaque la palabra hombre entendida como noción transitoria, sino que anuncia, ya sea una sobrehumanidad con todos sus parecidos aventureros, ya sea la denuncia de la figura humana, para que se anuncie, de nuevo y en su lugar, lo absoluto divino que trae hacia sí a la muerte, al mismo tiempo que ella lo arrastra.

De ahí que nosotros seamos llamados a tomar en consideración lo que irónicamente («señoras y señores») Celan querría decirnos: «¿Lo podremos? Me quedo con que él pone en relación, mediante una relación de enigmática yuxtaposición, la palabra lo infinito, la expresión la muerte vana, redoblada esta por la Nada como terminación decisiva: la nada final que, no obstante, está en la misma línea (sin precesión ni sucesión) que la palabra que viene de lo infinito, donde lo infinito se da, resuena infinitamente.

Palabra de infinito, palabra de nada: ¿acaso van juntas? Juntas pero sin acuerdo, sin acuerdo pero sin discordancia, porque hay palabra del uno y de la otra, lo que permite pensar que no habría palabra poética si el acuerdo infinito no se dejara oír como la resonancia estrictamente delimitada de la muerte en su vacío, proximidad de ausencia que sería el rasgo mismo de *todo dar*. Y llego a esta suposición: «Dios ha muerto», «el hombre ha muerto», mediante la presunción de lo que querría afirmarse ahí haciendo del «haber-muerto» una posibilidad de Dios, así como del «haber

muerto» una posibilidad humana, son quizá solo el signo de un lenguaje todavía demasiado potente, soberano en cierto modo, que de esta manera renuncia a hablar pobre y vanamente en el olvido, el desfallecimiento, la indigencia — la extinción del aliento: *únicas marcas de poesía*. (¿Mas «únicas» acaso? Esta palabra, en su propósito de exclusión, no alcanza la pobreza que no sabría defenderse, y ha de extinguirse a su vez).

Se puede dudar de un lenguaje y de un pensamiento que deben recurrir, de formas variadas, a unos determinativos de negación para introducir cuestiones reservadas hasta aquí. Interrogamos al no-poder, pero ¿no lo hacemos a partir de la potencia? Interrogamos a lo imposible, pero ¿no lo hacemos como al extremo o al juego de lo posible? Nos rendimos al inconsciente sin lograr separarlo de la consciencia de otro modo que no sea negativamente. Departimos sobre el ateísmo, lo que siempre ha sido una forma privilegiada de hablar de Dios. Por contra, lo infinito solo se obtiene sobre lo finito que no pone fin al fin y se prolonga sin fin por el rodeo ambiguo de la repetición. Incluso lo absoluto, como afirmación masiva y solitaria, porta la marca de aquello con lo que ha roto, siendo el rechazo de la solución, el distanciamiento de todo lazo o de toda relación. Incluso, finalmente, lo que un discurso filosófico o posfilosófico nos ha dado al poner el acento en lo *alethés* griego, designado etimológicamente como no-escondido, no-latente, deja entender la primacía de lo escondido con relación a lo manifiesto, de lo latente respecto de lo abierto, de modo que, si rechazamos poner a trabajar lo negativo a la manera de Hegel, habría en eso que se llamará seguidamente verdad, no el rasgo primero de todo lo que se muestra en presencia, sino la privación ya segunda de un disimulado que es más antiguo, de un retirarse, sustraerse que no lo está en relación con el hombre o en él mismo, que no está destinado a la divulgación, sino que es portado por el lenguaje como su secreto silencioso. De ahí se concluirá que, al preguntar de una manera necesariamente abusiva, el saber «etimológico» de una lengua (que no es, después de todo, sino un saber particular) llega también por abuso a privilegiar la palabra presencia entendida como ser: no se trata de que hubiese que decir lo contrario, a saber, que la presencia remitiría a una ausencia ya siempre rechazada ni tampoco que la presencia, presencia de ser y como tal siempre verdadera, no sería sino una manera de descartar la falta, para ser más precisos, de echarla en falta, sino que quizá no habría lugar para establecer una relación de subordinación o de cualquier relación entre ausencia y presencia, y que el «radical» de un término, lejos de ser el sentido primero, el sentido *propio*, solo llegaría al lenguaje mediante el jue-

go de pequeños signos no independientes y por sí mismos mal determinados o inciertamente significativos, determinativos que ponen en juego la indeterminación (o indeterminantes que determinan) y arrastran lo que querría decirse en una deriva general en la que no hay nombre que como sentido se pertenezca a sí mismo, sino que solo tiene como centro la posibilidad de descentrarse, de declinarse, de flexionarse, de exteriorizarse, de negarse o de repetirse: en el límite, de perderse. (Se puede también proponer esta observación para reflexionar sobre ella, incluso si la moda se adueña de ella para dar valor como índice cómodo a aquello que en el lenguaje no se indica, la neutralización repetitiva).

La etimología, o un modo de pensar que apela a las investigaciones etimológicas o se hace más profunda con ellas, abre un espacio de cuestiones que parece que dejamos de lado, atraídos por unos prejuicios que no queremos o no podemos reconocer. La palabra misma etimología remite por medio de su etimología a una afirmación que regula aquello sobre lo que nos interrogamos: saber el sentido «verdadero» de las palabras (¿qué hay del *etymon*?). Pero no podemos dejarnos atrapar en una proposición de esa índole. El saber erudito se distingue mucho o poco de las etimologías así llamadas populares o literarias —etimologías de afinidad y no ya simplemente de filiación. Es un saber estadísticamente probable, que depende no solo de investigaciones filológicas siempre por completar, sino que depende también de los tropos del lenguaje que, en ciertas épocas, se imponen implícitamente (hoy, metonimia, metáfora: todo gira en torno a estas dos únicas figuras que, «siendo irremplazables, se miran a cara de perro», como «perros de cerámica irremplazables», dice Gérard Génette con una saludable ironía).

¿Por qué nos impresiona la filiación? El sentido más antiguo de una palabra en la misma lengua o en lenguas diferentes parece que restaura o reaviva la significación que el lenguaje corriente utiliza estando gastada o debido al desgaste. Con esa reserva mental de que lo más antiguo está más próximo de la pura verdad o trae a la memoria lo que se ha perdido. Ilusión fecunda o no, pero ilusión. Jean Paulhan ha mostrado que la etimología no podría probar nada. Al igual que Benveniste y con él, ha mostrado que no nos remontamos necesariamente por medio de la etimología a un sentido más concreto, incluso más «poético», ya que numerosos ejemplos prueban o probarían que «lo abstracto» se impone en primer lugar, de igual modo que no se va de la motivación a la desmotivación. Por volver de nuevo a la etimología de *alétheia*, a la que Heidegger se entrega con una perseverancia admirable, queda por saber por qué,

pese a revelar el pensamiento griego, parece ignorada por los griegos — y por qué Platón, quizá por juego, pero con qué seriedad en el juego, lee *alé-theia*, descubriendo un sentido que se puede traducir por: *errabundia divina* — lo que tampoco carece de importancia. La verdad (lo que se llamará comúnmente verdad) querría decir de acuerdo con esa etimología: carrera errabunda, extravío de los dioses, de donde se sigue que la palabra «divino» —*théia*— resuena en primer lugar en *alétheia* y que la *a* privativa no funciona entonces de una manera privilegiada, incluso si se duda de que la palabra tan antigua *ápeiron* haya podido descomponerse de otro modo que no sea dando valor a la negación.

Queda que Heidegger, cuando reconoce la lengua privilegiada en la lengua griega capaz de la palabra *alétheia*, con un significado etimológicamente tan decisivo, se comporta —ambos dos tan poco ingenuos— tan ingenuamente como Hegel transportado por la lengua alemana calificada como especulativa porque porta la palabra *Aufhebung*. Pues uno y otro, ya con la ayuda de una presunta (probable) etimología, ya mediante un análisis verbal, han *creado* esas palabras, filosófica o poéticamente: palabras aurales a las que sigue un día de pensamiento de cuya luz momentáneamente no escapamos. (Heidegger: «Es la dote más sublime que ha recibido la lengua de los griegos». Y, sin embargo, para seguir al mismo Heidegger, la *alétheia*, tal como es pensada sin pensarla, no pertenece todavía a la lengua griega, porque solo hay lengua y logos por la *alétheia* que está liberada de toda relación con la verdad e incluso con el ser. No obstante, hay que decir también que «desempeña un papel en la totalidad de la lengua griega» y que si Heráclito no se encuentra con ella, no se expone a ella, es debido a la predominancia en él y por él del *logos*. Bloqueo en cierto modo de la *alétheia* por el *légein*. Conviene señalar finalmente que si *alétheia* se entiende y se traduce por *désabritement* (desabrigo) (traducción elegida de momento por Beaufret y Janicaud) se trata entonces de un movimiento radicalmente distinto de pensamiento, de una dirección radicalmente distinta de la que la traducción más frecuente (lo «no-velado», lo «no-escondido», el «desvelamiento») nos propone. El «desabrigo» puede concluirse del hecho de que la palabra alemana *Unverborgenheit* remite a *bergen*: esconder, poner a buen recaudo, confiar a un lugar protector, dar abrigo. La *alétheia* como desabrigo reconduce a la errabundia, sentido que había previsto Platón (en el *Crátilo*). De ahí la precaución de no insistir en la frase demasiado conocida: «Lenguaje, casa del ser». Incluso en Platón, el mito de la caverna es también el mito del abrigo: salirse de lo que da abrigo, desviarse de ello, desabrigarse: es esta una de las mayores peripecias que no solo lo es del conocimiento, sino que antes bien es condición de un «giro de todo el ser», como dice así-

mismo Platón —un darse la vuelta que nos pone frente a la exigencia del viraje. Que tal o cual manera de traducir comprometa hasta este punto el pensamiento puede ser motivo de asombro, de queja, y llevarnos a concluir que la filosofía no es sino una cuestión de palabras. Nada que decir contra eso si no es que siempre hay que preguntarse, como lo sugería Paulhan, por qué una palabra siempre es más que una palabra. Y Valéry: «La tarea filosófica que hay que cumplir sería la de remitir a la historia las *palabras* de la filosofía cumplida». Mas volvamos a la pregunta más apremiante: ¿No es excesiva, es decir, demasiado fácil la parte concedida al saber frágil de la etimología?).

Queda todavía que la etimología, saber cierto o incierto, fija la atención sobre la *palabra* como célula seminal del lenguaje, remitiéndonos al antiguo prejuicio de que el lenguaje estaría hecho esencialmente de nombres, de que sería nomenclatura. (Ya decía Valéry que uno de los errores de la filosofía está en atenerse a las *palabras* descuidando las *frases*: «Oh filósofos, lo que hay que elucidar no son las *palabras*... son las *frases*»). Pero tampoco nada se decide de ese modo. El privilegio concedido al verbo, que reduce el nombre a una acción sencillamente estereotipada, fijada, aunque ponga en apuros a la opción cratiliana, aunque vuelva más difícil la creación etimológica, nos hace recobrar los mismos problemas apenas modificados: frases, secuencias de frases, nacimientos de frases, frases evanescentes en un lenguaje o en una pluralidad de lenguajes: desde el momento en que escribimos, arrastramos con nosotros esos problemas, pensando sin pensar en ellos. La más mínima palabra, decía ya Humboldt, implica el lenguaje entero, toda la gramática de una lengua.

Queda por fin que el sabio delirio de la etimología está en relación con el vértigo histórico. Toda la historia de una lengua, bajo la presión de ciertas palabras, se abre y, mediante esa genealogía, ya se mistifica ya se desmistifica —pensamos y hablamos bajo la dependencia de un pasado al que pedimos cuentas o que nos mantiene no sin prestigio en su olvido. El escritor que actúa, inventa o, de una forma más a hurtadillas, se asegura, mediante la etimología, un pensamiento, es menos desconfiado de la fuerza creadora del lenguaje que habla que excesivamente confiado en ella, vida del lenguaje, invención popular, intimidación dialectal: siempre el lenguaje como morada, el lenguaje habitable, nuestro abrigo. Y enseguida nos sentimos enraizados, tirando entonces de esa raíz por medio de un desenraizamiento que la exigencia de escritura detenta, del mismo modo que esta tiende a arrancarnos de todo lo natural, al reconstruir la serie etimológica, en una suerte de *naturaleza* histórica, el devenir del lenguaje.

El otro peligro de la etimología está no solo en su relación implícita con un origen, en la admiración de los recursos improbables que nos des-

cubre de una manera seductora; está en que ella nos impone sin poder justificarla ni siquiera explicar cierta concepción de la historia — ¿cuál? Está lejos de ser claro: necesidad de una procedencia, continuidad sucesiva, lógica de homogeneidad, azar volviéndose destino, las palabras convertidas en el depósito sagrado de todos los sentidos perdidos, latentes, cuya recolección es a partir de este momento la tarea de aquel que escribe con vistas a un Decir final o a un contra-Decir (acabamiento, cumplimiento) — etimología y escatología estarían entonces coaligadas, al considerarse comienzo y final para venir a la presencia de toda presencia o parusía. Pero la seriedad etimológica que ya ha abandonado la seriedad científica tiene como correspondencia, o compensación, las fantasías etimológicas, esas farsas a las que siempre, en determinados momentos, se les ha dado libre curso y que, desde que la ciencia del lenguaje ha impuesto adquisiciones casi ciertas, ya no se presentan sino como una pequeña locura, una ensoñación de lengua, juego de deseo, destinado a liberarse del saber mismo exhibiendo el espejismo lexical, o también a imitar, para reírnos de ellos, los usos del inconsciente — finalmente, no nos reímos, no nos divertimos, lo que también carece de importancia. Salvo por el hecho de que el escepticismo parece ganar ahí, pero el escepticismo pide más.

¿Cuál es la justificación de la relación que establece Heidegger entre *Ereignis* cuyo sentido corriente es «acontecimiento», *Eraügnis* con el que lo relaciona (mediante una decisión que el *Duden* —célebre diccionario alemán— legitima: *Eraügnis*, antigua palabra en la que la palabra *ojo*, *Auge*, se deja adivinar, que hace referencia, pues, a la mirada, el ser nos miraría; lo que relaciona de nuevo ser y luz) y *Ereignis* analizándose de tal manera que la palabra *eigen*, «propio», destaca hasta el punto de que «el acontecimiento» se convierte en lo que hace advenir a nuestro ser «más propio» (el *Duden* rechaza la relación etimológica entre *eigen*, *propio*, y *Ereignis*)? No es la arbitrariedad lo que aquí sorprende; es, por el contrario, el trabajo mimético, la apariencia de analogía, el recurso a un saber discutible que nos convierte en ingenuos que creen en una suerte de necesidad transhistórica. Es verdad que la exigencia de una «justificación» puede a su vez, aquí como en cualquier otro lugar, ser aceptada y rechazada. No hay nada que justificar, eso no depende de lo justo o de lo no-justo, sino que se da como una incitación a pensar y a preguntar. Heidegger dice: «No *creer* nunca nada, todo necesita una prueba». Por eso, también nosotros nos hacemos preguntas, al reconocer en esta prueba un procedimiento filológico y filosóficamente oneroso.



Admitamos que la palabra *eigen*, tal y como la encubre misteriosamente *Ereignis*, no indica nada que anuncie «propiedad» y «apropiación», que es ilimitada, en la medida en que «ser» ya no le conviene ni podría decidirse en ella. Pero ¿por qué *eigen*, «propio» (¿cómo traducirlo de otro modo?), más bien que «impropio»? ¿Por qué esta palabra? ¿Por qué «presencia» en su afirmación empecinada (paciente), que nos entrega al repudio de la «ausencia», del mismo modo que, antaño, en *Ser y tiempo*, la oposición entre «autenticidad» e «inautenticidad» —traducción superficial— preparaba de una forma todavía tradicional la cuestión más enigmática de lo «propio» que finalmente no podemos acoger de la misma manera que aquello que permanece indecيدido en la «a-propiación» (Derrida), en esa falta de lugar y de verdad sin la que el don de la escritura, el don del Decir, dando tanto la vida como la muerte, tanto el ser como el no-ser, no sería ya ese gasto que perturba todo acontecimiento? «Impropio» o «a-propiación», por cuanto que lo «propio» es ahí recibido al mismo tiempo que recusado, es la llamada a aquello que nos obliga a no terminar nunca y no podría apelar a una verdad, aunque fuera entendida como no-verdad. Así la errabundia corre en vano, erre que erre, por su inercia. (No olvidemos que, para Heidegger, el *Ereignis* tiene también como rasgo su retirada, designada por el *Enteignen* — *Enteignis* — o desapropiación).

Ni leer, ni escribir, ni hablar, es sin embargo el modo como escapamos a lo ya dicho, al Saber, al acuerdo, entrando en el espacio desconocido, espacio de penuria, donde lo que es dado no es quizá recibido por nadie. Generosidad del desastre. La muerte, la vida siguen estando ahí sobrepasadas.

El don de escribir es precisamente lo que la escritura rechaza. Aquel que no sabe escribir, que renuncia al don que ha recibido, cuyo lenguaje no se deja reconocer, está más próximo de la inexperiencia no experimentada, la ausencia de lo «propio» que, incluso sin ser, da lugar al advenimiento. Quien elogia el estilo, la originalidad del estilo, exalta solo el yo del escritor que ha rechazado abandonarlo todo y ser abandonado por todo. Enseguida, será notable; la notoriedad lo entrega al poder: le faltará la borradura, la desaparición.

Ni leer, ni escribir, ni hablar, no es el mutismo, es quizás el murmullo inaudito: retumbo y silencio.

*«Solo ha llegado al fondo de sí mismo y ha reconocido la profundidad de la vida aquel que un día ha abandonado todo y ha sido abandonado por todo, aquel para el que todo se ha hundido y que se ha visto solo con el infinito: es un gran paso que Platón ha comparado con la muerte»* (Schelling, citado por Heidegger).

¿Por qué todavía un libro, ahí donde el estremecimiento de la ruptura —una de las formas del desastre— lo devasta? Resulta que el orden del libro es necesario a aquello que le falta, a la ausencia que se zafa de él: del mismo modo que lo «propio» de la «apropiación», el acontecimiento en el que hombre y ser se copertenecen, se abisma en lo impropio de la escritura que escapa a la ley, a la huella, así como al resultado de un sentido garantizado. Pero lo impropio no solo es la negación de lo «propio», se aparta de ello al mismo tiempo que se relaciona con ello: lo atrae en lo abisal, desencantándolo lo mantiene. Propio resuena todavía en lo impropio: como la ausencia de libro, el fuera de libro, hace oír lo que él sobrepasa. De ahí la llamada a lo fragmentario y el recurso al desastre, si recordamos que el desastre no solo es lo desastroso.

¿Por qué todavía libros sino para experimentar el final tranquilo, tumultuoso que solo el «trabajo» de la escritura lleva a cabo, ahí donde la dispersión del sujeto, la liberación de lo múltiple nos entregan a esa «tarea del tránsito» de la que habla M<sup>o</sup>Uzan, pero que no podría contentarse, como él lo sugiere, con hacer vivir la vida hasta el agotamiento por medio de una renovación del deseo? Más bien reconozco ahí la pasión, la paciencia, la extrema pasividad que abre la vida al morir y que carece de acontecimiento — del mismo modo que la «biografía» ya tachada, que es vida y morir de escritura (tal como Roger Laporte nos ha propuesto su nombre solitario), no deja que ocurra nada, no garantiza nada, ni siquiera el hecho de escribir — lo que devuelve al secreto de lo neutro a ese muerto-superviviente al que ustedes atribuyen la designación estable, cuasi profesional, de escritor.

Él escribía, fuera posible o no, pero no hablaba. Así es el silencio de la escritura.

«Escribir es incesante, y sin embargo el texto no se adelanta sino dejando tras él lagunas, boquetes, desgarrones y otras soluciones de continuidad,

pero las rupturas mismas son rápidamente reinscritas al menos durante tanto tiempo como....» (Roger Laporte). — «Escribir... podría constituir mucho más que un género nuevo». Pero «si Escribir exige y, no obstante, recusa toda escritura, toda tipografía, todo libro, ¿cómo escribir? »... «Ya no comprendo cómo he podido durante tanto tiempo identificarme con el proyecto estético de crear un género nuevo». «Escribir no ha sido tachado sino por una raya oblicua: me es preciso dar el último toque al trabajo de destrucción» (R. L.).

«... salvar un texto de su desdicha de libro» (Levinas).

Lo que ha llegado no ha llegado —así hablaba la paciencia para no precipitar el final.

«Yo» muero antes de haber nacido.

Materialismo: el «mío» sería quizá mediocre, por ser apropiación o egoísmo; pero el materialismo del otro —su hambre, su sed, su deseo— es la verdad, la importancia del materialismo.

Hay una lectura activa, productiva — produciendo texto y lector, nos transporta. Después, la lectura pasiva que traiciona el texto, aparentando someterse a él, creando la ilusión de que el texto existe objetiva, plena, soberanamente: unitariamente. Finalmente, la lectura no ya pasiva, sino de pasividad, sin placer, sin goce, escaparía no solo a la comprensión sino también al deseo; es como la vela nocturna, el insomnio «inspirador» en el que se escucharía el «Decir» más allá del todo es dicho y en el que se pronunciaría el testimonio del último testigo.

Último testigo, final de la historia, época, viraje, crisis — o bien final de la filosofía (metafísica).

Incluso en Heidegger, en el trascurso de un seminario que parece que él autoriza con su presencia, la cuestión de la entrada en el advenimiento (*Ereignis* con todo lo que esta palabra aporta) empuja a hablar del «final de la historia del ser», matizándolo con las siguientes precauciones:

«Hay que meditar si todavía puede hablarse de ser y asimismo de historia del ser tras la entrada en el advenimiento, si al menos es verdad que la historia del ser es comprendida como la historia de las donaciones en las que el advenimiento (*Ereignis*) se mantiene en retirada». Pero es dudoso que Heidegger se haya reconocido en una proposición de esa índole cuyo mérito es la temeridad y cuyo sentido es sencillamente demasiado claro: las donaciones, que son las maneras como el ser se da retirándose (para atenernos a los griegos: *logos* en Heráclito, *Uno* en Parménides, *idea* en Platón, *enérgeia* en Aristóteles y, último avatar entre los modernos, *Gestell* —del que Lacoue-Labarthe propone el siguiente equivalente: *instalación*—), se interrumpirían desde el instante en que el *Ereignis*, el advenimiento, adviene, desistiendo de dejarse esconder por las «donaciones de sentido» que él hace posibles mediante su retirada. Pero si una decisión histórica (puesto que es preciso expresarse así) se anuncia con la frase «el advenimiento adviene», haciéndonos advenir a nuestro (ser) «más propio», se precisaría mucha ingenuidad para no pensar que la exigencia de retirarse ha cesado, desde entonces. Sucede más bien que el «retirarse» rige de una manera más oscura, más apremiante, pues ¿qué es del *eigen*, «nuestro ser más propio»? No lo sabemos, si no es que remite a *Ereignis*, al igual que el *Ereignis* lo «encubre», al tiempo que lo muestra mediante un análisis verbal necesariamente tosco. De nuevo, nada es dicho cuando todo es dicho por el más prudente de los pensadores: salvo que la cuestión se plantea, con Heidegger que no la plantea directamente, sobre el final de la historia del ser — lo mismo que Hegel deja a los demás la formulación abrupta: «final de la historia».

¿Por qué escribir, entendido como cambio de época, entendido como la experiencia (la no-experiencia) del desastre, implica cada vez las palabras inscritas al comienzo de este «fragmento», que sin embargo revoca? Que revoca, aun cuando aquello que en él se anuncia, se anuncia como algo nuevo que siempre ha tenido ya lugar, *cambio radical* del que todo presente se excluye.

En cuanto a la afirmación de la historia, campo de una dialéctica que sería distinta de la dialéctica hegeliana, dialéctica que se dice infinita, dialéctica del aquí-ahora, historia sin progreso ni retroceso (no circular), esta tampoco puede renunciar a unas exigencias múltiples, cuya presión se inscribe en forma de *época*. Escribir en la ignorancia y el rechazo del horizonte filosófico, subrayado, reunido o dispersado por las palabras que delimitan ese horizonte, es necesariamente escribir en la facilidad de la complacencia (la literatura de la elegancia y del buen gusto). Hölderlin, Mallarmé, y tantos otros, no nos lo permiten.

Los postulados de la etimología: lo infinito se constituye a partir de lo finito, como su negación-inserción (lo infinito es lo no-finito y también está *en* lo finito), de igual modo que la *alétheia* no se entendería sino a partir de la *léthe* y dentro de ella. Pero siempre podemos rechazar esta composición lexical. Siempre podemos establecer y entrever que la exigencia de lo infinito, o como sentimiento vago, o como *a priori* de toda comprensión, o como un conjunto —sobretotalidad— siempre en rebasamiento, es necesaria para que recibamos la palabra y la idea de finito (¡Descartes!): dicho de otro modo, lo infinito del lenguaje como conjunto infinito ya siempre está presupuesto para que la delimitación de una sola palabra y de la palabra «finito» pueda intervenir.

Es la experiencia griega, tal y como nosotros la reconstruimos, la que privilegia el «límite» y la que confirma el antiguo escándalo del encuentro con lo irracional, es decir, con la no-conveniencia de lo que, en la medida, no se mide (el primero que divulgó la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado pereció ahogado en un naufragio: resulta que se había encontrado con una muerte totalmente distinta, el no-lugar de lo sin fronteras. Véase Desanti). El uso de lo infinito bueno y malo debido a Hegel, solo por los calificativos de «bueno» y de «malo», hace soñar. Lo infinito malo, el etc. de lo finito, es aquello de lo que el entendimiento (que no es en modo alguno malo) tiene necesidad, congelando, fijando, inmovilizando uno de sus momentos, mientras la verdad de la razón suprime lo finito: lo infinito, o lo finito suprimido, «relevado», es «positivo», en el sentido de que introduce de nuevo lo cualitativo y reconcilia cualidad y quantum. Pero ¿qué es de lo infinito malo? Entregado a lo repetitivo sin retorno, ¿no choca acaso con el sistema hegeliano al modo de un desastre? Lo cual viene a sugerir que si lo infinito se dejase decidir como lo que se da en primer término, dando lugar seguidamente a lo finito, eso infinito inmediato trastocaría todo el sistema, pero de la manera que Hegel ha rechazado siempre de forma previa al ironizar sobre lo infinito nocturno. Finalmente, la llamada a un «infinito actual dado» no podemos extraerla, aunque sea ingenuamente, de lo trasfinito de Cantor.

Queda que estamos insidiosamente (inevitablemente) sometidos a indicaciones etimológicas que consideramos como unas pruebas y de las que extraemos decisiones filosóficas que nos trabajan en secreto. Este es el peligro, si no el abuso, que encausa a muchas más cosas que el recurso a la etimología.

¿Acaso los griegos pensaban *alétheia* a partir de *léthe*? Es dudoso. Y que nosotros podamos ponernos en su lugar, diciendo que, no obstante, es-

taban regidos por eso im-pensado, es un derecho filosófico contra el que no habría nada que decir, si no lo impusiéramos mediante un saber filológico que pone a la filosofía bajo la dependencia de una ciencia determinada: lo cual contradice las relaciones claramente afirmadas por Heidegger entre pensamiento y saber, al tener todo saber necesidad de un «fundamento» que no le pertenece y que el pensamiento está destinado a darle retirándose (con excepción de las matemáticas, dicen ciertos filósofos matemáticos).

*Ereignis*, palabra «última» del pensamiento, quizá no pone en juego sino el juego del idioma del deseo.

Nietzsche: «*Como si mi supervivencia fuera algo necesario*». Nietzsche apunta a la inmortalidad religiosa personal, poniendo en duda que sea justo e importante desear la eternidad. Habría que ir más lejos. Incluso el deseo de sí mismo como algo efímero, en el instante nunca finito o en el instante que desaparece de inmediato, es todavía demasiado. La vida sin forma alguna de supervivencia, en la ausencia de toda relación de necesidad temporal, la vida sin presente, que no sigue las reglas de la duración universal (el concepto de tiempo), lo mismo que no se afirma en la singularidad íntima de un tiempo vivido: esto es lo que mejor pone de manifiesto al tiempo, pura diferencia, al *lapso* de tiempo, al intervalo infranqueable que, una vez franqueado, se torna ilimitado con la imposibilidad de todo franqueamiento —imposible de franquear en la medida en que ha sido ya siempre franqueado. La trascendencia del vivir que no basta expresar en la vida misma como super-vivencia, rebasamiento de la vida, sino que es exigencia de *otra* vida que sea vida de lo otro, de donde todo viene y hacia lo que, vueltos, no nos volvemos. «Como si la supervivencia [super-vivencia] fuera necesaria para la vida»: el avivamiento del vivir, su vivacidad, su contención al mismo tiempo que su donación, recusan la simple trascendencia del proyecto, presente de porvenir, intencionalidad de una conciencia, en el lugar de la ultimidad, quemadura no consumible de donde se excluye todo acabamiento, todo cumplimiento en una presencia. Espera infinita como inesperada. Olvido, recuerdo de lo inmemorial, sin memoria.

«De que existe un olvido, la prueba queda por hacer» (Nietzsche). Precisamente, el olvido sin prueba, improbable, vigilancia que siempre despierta.

Nietzsche contra el superhombre: «Somos definitivamente efímeros». «La humanidad no puede acceder a un orden superior». Consideremos «la urna funeraria del último hombre». Este rechazo de un hombre más allá del hombre (en *Aurora*) va a la par con todo lo que Nietzsche dice contra el peligro que habría de confiarse a la ebriedad y al éxtasis como a la verdadera vida dentro de la vida: asimismo, su asco a «los furiosos divagadores, los extáticos que buscan instantes de arrebato desde donde caen en el desamparo del espíritu de venganza». La ebriedad se equivoca al darnos un sentimiento de potencia.

La sospecha saludable con respecto al lenguaje que Nietzsche nos procura, a pesar de la denuncia ambigua de la «gramática», apunta con suma frecuencia a la parte excesiva, no vigilada, hecha de palabras aisladas: «Dondequiera que los hombres colocaban una palabra, creían haber hecho un descubrimiento... habían rozado un problema». ¿Pero esto no es ya mucho? Y cuando acusa a las «palabras petrificadas, eternizadas» lo que quiere es volver al lenguaje como dialéctica o incluso a un movimiento de desenraizamiento, de perturbación o de ex-terminación que está actuando en la palabra, lo que ya Humboldt evocaba vagamente al nombrar el dinamismo espiritual del lenguaje, su mediación infinita. Hoy los lingüistas responderían muy fácilmente a Nietzsche. Y sin embargo la sospecha, cambiando de forma, no se ha apaciguado.

Otra queja de Nietzsche, formulada de una manera sorprendente: «Solo tendríamos palabras para los estados *extremos*» —alegría, dolor—, faltando la grisalla, lo no experimentado, el trasfondo de la vida que es el devenir del vivir. Se puede decir lo contrario: que no tenemos palabras para lo extremo, que el deslumbramiento, el dolor hace arder todo vocablo y lo vuelve mudo (paradoja de la etimología: si *éblouissement* («deslumbramiento») está en relación con el alemán *blöde* que significa en primer lugar «débil», y después «con visión débil», nos asombra que el exceso de luz, aquella que ciega, tenga que decirse a partir de una miopía, de un déficit del ojo —lo que atrae en la etimología es su parte de sinrazón más que lo que explica, la forma de enigma que preserva o redobla al descifrar—). ¿Pero acaso Nietzsche no señala sencillamente, como lo hará más tarde Bergson, que las palabras solo convienen a un análisis tosco, el del entendimiento («extremo» quiere decir: lo que es evidente, característico)? Aquí ni siquiera la sospecha sospecha lo suficiente.

Valéry: «*El pensador está enjaulado y se mueve indefinidamente entre cuatro palabras*». Esto, dicho peyorativamente, no es peyorativo: la paciencia repetitiva, la perseverancia infinita. Y el mismo Valéry —¿es el mismo?— terminará afirmando de pasada: «¿*Pensar?*... ¡*Pensar!* es perder el hilo». Comentario fácil: la sorpresa, el intervalo, la discontinuidad.

Las raíces, invenciones de los gramáticos (Bopp) (dicho de otro modo, ficción teórica, aunque la teoría del lenguaje no es más ficticia que cualquier otro saber). O bien, dice Schlegel, «*así como el nombre lo expresa*», «germen vivo actuando siempre en el lenguaje». *Así como el nombre lo expresa*: (el nombre, aquí, «raíz»), este recurso al nombre muestra la petición de principio, la circularidad de la que todo lenguaje extrae su fecundidad: al haber sido nombrada la raíz por analogía con el crecimiento vegetal y con la unidad presunta de un principio germinativo escondido bajo tierra, se saca la idea de que la raíz es el germen formador mediante el cual las palabras, en diversas lenguas, reciben poder de desarrollo, enriquecimiento creador. De nuevo, no-creyentes y creyentes: ambos equivocados y ambos con razón. El escritor que, como Heidegger, vuelve a la raíz de ciertas palabras así llamadas fundamentales y recibe de ellas un impulso para variaciones de pensamientos y de palabras, convierte en «verdadera» la concepción según la cual hay en la raíz una potencia que está trabajando y que hace trabajar.

Que incluso Humboldt, tan prudente, vaya de la analogía interna —en el interior de la lengua— (la «autosignificación») a la analogía externa —la imitación del mundo, de las cosas, del ser en general (lo real) por medio de las palabras en su *sonoridad* que, sin embargo, él había rechazado al distinguir el momento articulatorio del rumor auditivo— muestra la tentación irresistible de «desnaturalizar» el proceso de significación al naturalizarlo (contrariamente a lo que sostienen los comentaristas contemporáneos, Humboldt reconoce en la secuencia de similitudes verbales: *wehen* [soplar], *Wind* [viento], *Wolke* [nube], *wirren* [enturbiar], *Wunsch* [deseo], el reflejo de las «fluctuaciones, las turbulencias, las incertidumbres recibidas por los sentidos —las impresiones— y *devueltas* por la W, contracción de la sorda U»). Es cierto que Humboldt matiza esta idea de imitación y no le presta una importancia decisiva. Más decisiva es la «trascendencia» del lenguaje en sí mismo: la lengua entra en resonancia con la lengua y se determina sin cesar, acción interrumpida, ininterrumpida, que después hace «entrar el alma en resonancia consigo misma y



con el objeto». «La lengua puede ser comparada con una trama inmensa en la que cada parte está enlazada con todas las demás y en la que todas están más o menos localizables en conjunto de acuerdo con una cohesión». Lo que Humboldt llamará el conjunto subyacente del sistema. (Cuando Humboldt escribe: «Es incontestable que hay una conexión estrecha entre el elemento fonético y su significación, pero no es habitual que podamos aprehender sistemáticamente su organización: con suma frecuencia solo podemos tener una impresión difusa, y su naturaleza profunda se nos escapa», se trata de un titubeo y un lenguaje todavía precavidos. Finalmente, Humboldt emplea la palabra símbolo poco más o menos como Hegel: por medio del símbolo se vuelve decible o mostrable lo irrerepresentable: «El símbolo tiene el poder de invitar y de constreñir al espíritu a aposentarse cabe la representación» de lo que no se representa — lo puro trascendente. En otro lugar, Humboldt habla de «la diferencia irreductible entre el concepto y el elemento fonético»).

Diga lo que diga Gérard Génette, contrariamente quizás a lo que él mismo piensa, el rechazo ascético de Hermógenes no es estéril, puesto que a él se debe la posibilidad de un saber lingüístico y que ningún escritor escribe si no lo tiene en la cabeza a fin de rechazar, aun cediendo a ellas, todas las facilidades miméticas y a fin de llegar a una práctica radicalmente distinta.

¿Por qué la exigencia del don se afirma en nuestro tiempo con funciones tan diferentes y en pensamientos tan adversos y diversos como el de Georges Bataille, Emmanuel Levinas, Heidegger? ¿Merece la pena plantear la pregunta sin que haya acuerdo y unidad de respuesta? Que se invoque a Nietzsche y a Mauss por lo que concierne al primero permite solo localizar fijaciones de sentido (de designación) mediante las cuales se configuran problemas ya apremiantes. La investigación de lo *otro* —bajo el término de heterología— precede, en Bataille, a lo que podría denominarse el «don» o el gasto —perturbación del orden, trasgresión, restitución de una economía más general que no dominaría la gestión de las cosas (la utilidad); pero la pérdida imposible, ligada a la idea de sacrificio y a la experiencia de momentos soberanos, no deja cristalizar en un sistema las tensiones que desgarran el pensamiento y que la aspereza de un lenguaje sin reposo sostiene. Con Levinas, el acercamiento quizás engañoso, quizá superficial (porque el horizonte filosófico es diferente), viene de la misma palabra *otro* por la trascendencia del otro: la relación infinita de uno a otro obliga más allá de toda obligación; lo que conduce a la idea del don

que no es el acto gracioso de un sujeto libre, sino un desinterés padecido donde, más allá de toda actividad y de toda pasividad, la responsabilidad paciente llega hasta la «sustitución», el «uno por otro» donde lo infinito se da sin poder intercambiarse.

No habría que atenerse a interpretaciones demasiado fáciles de lo que se entiende (y traduce) en lo que concierne a Heidegger: «la historia del ser es comprendida como la historia de las *donaciones* en las que el advenimiento (*Ereignis*) se mantiene en retirada»; de ahí la pregunta simplista: «¿La entrada en el *advenimiento* significaría el final de la historia del ser?» La palabra «donación» es *dada* por la fórmula alemana del «hay» (*il y a*): *Es gibt*: eso da, siendo eso, el él (*il*), el «sujeto» del *Ereignis*, el advenimiento más propio. Si nos contentamos con decir: el ser se da mientras que el tiempo se retira, no decimos nada porque entendemos «ser» al modo del «ente» que da, se da y propicia. Sin embargo, Heidegger dice firmemente: «Presencia (ser) pertenece al claro —al clareo— del retirarse (tiempo). Claro —clareo— del retirarse (tiempo) aporta con él la presencia (ser). Sin concluir nada, recibimos de ahí la donación siempre en relación con la *presencia* (el ser). «El advenimiento adviene» (presencia de todas las presencias, parusía), del mismo modo que «el habla habla», es don de palabra al pronunciar la riqueza múltiple de lo *Mismo* que nunca es lo idéntico.

Lo que Bataille y Levinas tienen en común o próximo es el don como exigencia inagotable (infinita) de lo otro y del otro, llegando hasta la pérdida imposible: don de la interioridad. De lo cual se apartan, en Heidegger, la contención de lo Mismo y la experiencia de la presencia, sin que, no obstante, el «se da» o el «él da» pueda, a pesar de las precisiones que hacen intervenir al «advenimiento», aceptar algún sujeto explícito. ¿Quién da? ¿Qué es lo que se da? Preguntas que no vienen a cuento y que resueñan en el lenguaje sin recoger otra respuesta que el lenguaje mismo, el don del lenguaje.

De ahí la peligrosa inclinación a sacralizarlo. El movimiento espontáneo del romanticismo consiste en referir a los tiempos antiguos, originarios, el reconocimiento del carácter religioso de toda palabra: A. W. von Schlegel: «La palabra fue en primer lugar un culto, se convirtió en un oficio». «El lenguaje, casa del ser». Pero repitamos con Levinas, aunque él privilegia el Decir como don de significatividad: «El lenguaje ya es escepticismo». Escribir es desconfiar absolutamente de la escritura, confiando absolutamente en ella. Cualquiera que sea el fundamento que le demos a este doble movimiento, que no es tan contradictorio como su formulación demasiado cerrada le ofrece al lector, sigue siendo la regla de toda práctica de escritor: no diré que el «darse retirarse» tiene ahí su aplicación ni

su ilustración, términos poco adecuados, sino lo que, debido a la dialéctica y fuera de la dialéctica, se justifica al dejarse decir, desde que hay decir y por lo que hay decir.

No nos dejemos tentar demasiado —al tiempo que lo aceptamos— por lo que afirma el saber, como el de Leroi-Gourhan, al describir las primeras huellas de la escritura como series de «pequeñas muescas» dispuestas a intervalos (de forma igual); lo que hace pensar que ahí está actuando la pulsión repetitiva, es decir, el ritmo. Arte y escritura, no distintos. Otra afirmación: «Si hay algo sobre lo que ahora tenemos una certeza completa es que el grafismo no comienza con la representación ingenua sino con lo abstracto». Admitamos esta afirmación con la siguiente reserva: abstracto *para nosotros*; es decir, para nosotros, separación, alejamiento. Así volvemos a la decisión señera de que siempre es justo y necesario criticar, con la condición de que no dejemos de pensarla como impensable; Todorov: «Diacrónicamente, no se podría concebir el origen del lenguaje sin plantear de partida la *ausencia* de los objetos»; y Leroi-Gourhan: «Esto viene a hacer del lenguaje el instrumento de la liberación en relación con lo vivido». Mantenido la reserva a propósito de estas formulaciones demasiado fáciles, se puede decir: así es la exigencia, en el lenguaje, del proceso de *significación*, exigencia que no solo aparta el «objeto», lo «vivido», sino también el sentido mismo en la significación, por medio de un movimiento extremo que finalmente escapa, al mismo tiempo que permanece en funcionamiento. Solo que el lenguaje porta también el *símbolo* donde simbolizante y simbolizado pueden el uno formar parte del otro (dicho esto con un vocabulario siempre aproximativo), donde lo irrepresentable está *presente* en la representación a la que desborda, ligado, en todo caso, por cierta relación «motivada» de cultura (se pensará enseguida: natural), reintroduciendo entre signo y «cosa» una presencia-ausencia inestable que el arte —el arte como literatura— mantiene o regenera. (Véanse las observaciones de Todorov en *Poétique* 21).

Ejemplo de ficciones etimológicas. Ritmo: la etimología tranquila y sin duda «defectuosa» nos remitiría a *sreu* y *rheó*, fluir; de ahí *rhuthmos*, flujo y reflujo de lo que fluye (y ritmo y rima<sup>2</sup>). Pero nadie decidirá entonces si

2. Como se sabe a partir de ahora y como se dice en *La conversación infinita*, según Benveniste, ritmo no deriva probablemente de *rheó*, sino, por medio de *ruthmos*, de *rhusmos*, que Benveniste fija en la expresión: «configuración cambiante, fluida».

es la escansión repetitiva, ya siempre en funcionamiento, la que ha permitido reconocer el vaivén de las olas o si ha sido la experiencia privilegiada del espectáculo del mar la única que ha proporcionado el sentimiento, de otro modo inadvertido, de la repetición. Los innumerables fenómenos repetitivos (aunque solo fueran: inspiración-espiración, *fort-da*, día-noche, etc.) hacen dudar de ello evidentemente. Aquí también, la etimología tradicional proporciona la ilusión de un ejemplo «concreto», del ejemplar (y de cierto saber). Evocamos a los hombres del mar, a los navegantes audaces, asustados y encantados, domeñando lo desconocido más peligroso (esa infinitud marina que los porta y los engulle) mediante la observación de un movimiento regulado, de una primera legalidad: todo viene del mar para estas gentes del mar, al igual que todo viene del cielo para otros que reconocen tal o cual agrupación de astros y designan, en la «configuración» mágica de los puntos de luz, ese *ritmo* naciente que rige ya todo su lenguaje y que aquellos hablan (escriben) antes de nombrarlo.

Recordemos a Hölderlin: «*Todo es ritmo*», habría dicho a Bettina según un testimonio, el de Sinclair, que ella imagina quizás. ¿Cómo entenderlo? No es lo cósmico en una totalidad ya ordenada cuya pertenencia correspondería al ritmo mantener. El ritmo no es conforme a la naturaleza, conforme al lenguaje y ni siquiera conforme al «arte» en el que parece que predomina. El ritmo no es la simple alternancia del Sí y del No, del «darse-retirarse», de la presencia-ausencia, o del vivir-morir, del producir-destruir. El ritmo, al tiempo que libera lo múltiple, cuya unidad se zafa, al tiempo que parece regulado y que parece imponerse de acuerdo con la regla, amenaza a esta sin embargo, porque siempre la sobrepasa por medio de un vuelco que hace que, estando en juego o en funcionamiento en la medida, no se mida en ella. El enigma del ritmo —dialéctica, no-dialéctica: ninguna se libera de él en mayor grado que la otra— es el peligro extremo. Que, al hablar, hablamos para producir sentido del ritmo y volver sensible y significativo el ritmo fuera de sentido es el misterio que nos atraviesa y del que no nos liberamos al reverenciarlo como sagrado.

«*Los optimistas escriben mal*» (Valéry). Pero los pesimistas no escriben.

El atajo no permite llegar más directamente (más rápido) a un lugar, sino antes bien perder el camino que debería conducir a él.

Preguntarnos demasiado abiertamente sobre el ritmo es poner en relación el ritmo y lo abierto y, en cierta manera, abrirnos solo al ritmo subyugándonos obsesivamente a él, convertido en el Sujeto único que abre y escande lo abierto de acuerdo con una cláusula. Ritmo solo es Sujeto por abuso. «Todo es ritmo» no viene a decir —lo que sería decir demasiado y demasiado poco—: el ritmo es la totalidad del todo; pero tampoco es un simple modo, como si dijéramos: todo lo que es, es según el ritmo —afirmación que habría sin embargo que alcanzar, porque esa relación del ser con el ritmo, relación inevitable, nos concedería no pensar el ser sin pensar el ritmo que a su vez no es según el ser. Otra manera de dejarse cuestionar por la diferencia.

Melville-René Char: «*Lo infinito deseante de repente recula*». Melville, mediante las palabras inglesas, sugiere un choque violento: la atracción ardiente infinita es el pavor que rechaza. Lo absoluto deseante (lo infinito que sería lo infinito del deseo, en relación con el deseo) no solo pasa por el «sin deseo», sino que exige el espanto, retirada sin medida por la atracción sin medida.

No rechazamos la tierra a la que de todas maneras pertenecemos, pero tampoco hacemos de ella un refugio, ni del aposentarnos en ella una obligación hermosa, «*porque terrible es la tierra*». El desastre, que siempre llega tarde, sueño estrangulado, podría recordárnoslo, si hubiera un recuerdo de lo inmemorable.

Si «la indiscreción con respecto a lo indecible» (E. L.) es quizá la tarea, esta se enuncia mediante la puesta en relación del mismo prefijo repetido, «*in*», con la ambigüedad que toma de lo infinito. Lo indecible estaría circunscrito por el Decir elevado al infinito: lo que escapa al decir no solo es eso que hay que decir, pero eso solo escapa bajo la marca y en la retención del Decir. Asimismo, la indiscreción es faltar a la reserva con la ayuda de la reserva, manteniéndose en ella, faltando en ella.

El «cambio radical» lo podríamos indicar especificándolo de esta manera: que, de lo que adviene, todo presente se excluye. El cambio radical advendría, a su vez, en ese modo de lo no-presente que él hace advenir sin confiarse, no obstante, al porvenir (previsible o no) o retirarse dentro de un pasado (transmitido o no).

(¿Una escena primitiva?). «Indiscreción, indecible, infinito, cambio radical, ¿acaso no hay entre lo que estas palabras nombran, si no una relación, al menos una exigencia de extrañeza que las volvería alternativamente —o en conjunto— aplicables a lo que ha sido llamado una escena? — Sin razón, puesto que escapa a lo figurable, así como a la ficción; simplemente para no hablar de ello como de un acontecimiento que ha tenido lugar en un momento del tiempo. — Una escena: una sombra, un débil resplandor, un ‘casi’ con los rasgos de la ‘demasia’, de lo excesivo en todo. — El secreto al que se hace alusión consiste en que no lo hay, salvo para aquellos que se niegan a confesarlo. — Indecible sin embargo en cuanto narrado, proferido: no el ‘proferir’ mallarmeano (aunque no se pueda evitar pasar por él — todavía lo recuerdo: ‘profiero la palabra, para volver a sumergirla en su inanidad’; el ‘para’, esa finalidad de nada demasiado establecida que no permite detenerse en ella), más bien lo dicho que, sin remitir a un no-dicho (como se ha vuelto costumbre pretenderlo) o a una riqueza de palabras inagotable, reserva el Decir que parece denunciarlo, autorizarlo, incitarlo a la retractación. — Decir: ¿poder de decir? Eso lo altera de inmediato. El desfallecimiento le convendría más. — Si la conveniencia no estuviera aquí fuera de juego: el don de lo poco, de lo pobre, a falta de la pérdida jamás recibida. — ¿Pero quién relata? — El relato. — El ante-relato, ‘la circunstancia fulgurante’ por la que el niño aterrado ve — he ahí el espectáculo — el asesinato dichoso de sí mismo, el cual le otorga el silencio de la palabra. — Las lágrimas todavía son de niño. — Lágrimas de toda una vida, de todas las vidas, la disolución absoluta que, alegría o pena, el rostro infantil releva en su invisibilidad para brillar ahí hasta la emoción sin signos. — Enseguida banalmente interpretado. — No le falta a la banalidad razón, comentario de consuelo en el que la soledad se recusa sin refugio. — Vuelvo sobre ello: las circunstancias son mundanas, el árbol, el muro, jardín de invierno, el espacio de juego y con él el hastío; se trata entonces del tiempo y su discurso, lo narrable sin episodio o puramente episódico; incluso el cielo, en la dimensión cósmica que supone desde el momento en que lo nombramos —los astros, el universo—, es el clarear parsimonioso del día, incluso el fiat lux, alejamiento que no aleja. — Sin embargo, el mismo cielo... — Precisamente, es necesario que sea el mismo. — Nada ha cambiado. — Salvo el vuelco total de nada — El que rompe, mediante la rotura de un cristal (tras el cual nos aseguramos una transparencia protegida), el espacio finito-infinito del cosmos —el orden ordinario— para sustituirlo por el vértigo sabio del afuera abandonado, negro y vacío, respondiendo a la prontitud de la abertura y dándose como absolutos, anuncian su revelación mediante la ausencia, la pérdida y el más allá disipado. — Pero el ‘más allá’, detenido por la decisión de esa palabra vaciada ‘nada’,

que es a su vez nada, es por el contrario invocada en la escena, desde que el movimiento de apertura, desde que la revelación, así como la tensión de la nada, del ser y del hay intervienen y provocan el estremecimiento interminable. — Lo concedo: 'nada es lo que hay' prohíbe dejarse decir en tranquila y simple negación (como si en su lugar el eterno traductor escribiese: 'No hay nada'). — Ninguna negación, sino términos pesados, estancias yuxtapuestas (sin vecindad), suficiencia cerrada (fuera de significación), cada uno inmóvil y mudo, y usurpando así su relación en una frase en la que tendríamos muchas dificultades para designar lo que en ella se quería decir. — Dificultad es poco: por esta frase pasa lo que ella no puede contener sino estallando. — Por mi parte, entiendo lo irrevocable del hay que ser y nada, oleaje vano, desplegando, replegando, trazando, borrando, hacen rodar al ritmo del runrún anónimo. — Escuchar el sin-eco de la voz: extraña escucha. — Escucha de lo extraño, pero no vayamos más lejos. — Volviendo de nuevo para atrás, después de haber avanzado ya demasiado. — Volviendo de nuevo a la interpelación inicial que invita a la suposición ficticia sin la cual hablar del niño que jamás ha hablado sería hacer pasar en la historia, en la experiencia o lo todavía real, a modo de episodio o, nuevamente, de escena inmóvil, lo que los ha arruinado (historia, experiencia, real) dejándolos intactos. — El efecto generoso del desastre. — La senescencia del rostro sin arrugas. — El insulto señero de la poesía y de la filosofía indistintas».

«La pregunta siempre suspendida: habiendo muerto de ese 'poder morir' que le da alegría y devastación, ¿acaso ha sobrevivido, o más bien, qué quiere decir entonces sobrevivir sino vivir de una aquiescencia al rechazo, en el agotamiento de la emoción, en retirada de interesarse por sí mismo, des-interesado, extenuado hasta la calma, no esperando nada? — Por consiguiente, esperando y velando, puesto que despierto de pronto, y sabiéndolo en adelante, nunca está suficientemente despierto».

Naturalmente, «desastre» puede entenderse a partir de la etimología. Muchos fragmentos llevan aquí su huella. Pero la etimología no se muestra en ellos como un saber preferencial o más original, asegurando su dominio sobre eso que entonces ya no es sino una palabra. Al contrario, es lo indeterminado de aquello que se escribe con esa palabra, que sobrepasa la etimología y la arrastra al desastre.

No hay espera del desastre en la medida en que se piensa que la espera es siempre espera de algo esperado o de algo inesperado. Pero la espera, del

mismo modo que ya no se refiere ni al porvenir ni a un pasado accesible, es también espera de la espera, lo que no nos fija en un presente, pues «yo» ya he esperado siempre lo que siempre esperé: lo no memorable, lo desconocido sin presente, que no puedo recordar del mismo modo que no puedo saber si no olvido el porvenir, siendo el porvenir mi relación con lo que, en eso que llega, no llega y por tanto no se presenta, no se re-presenta. Por eso está permitido, mediante el movimiento de la escritura, decir: muerto, tú lo estás ya. ¿Y qué es el olvido? Del mismo modo que no es una privación de lo memorable en la memoria, tampoco se relaciona con la ignorancia de lo presente que habría en el porvenir. El olvido designa el más allá de lo posible, lo Otro inolvidable que, pasado o futuro, el olvido no circunscribe: lo pasivo de la paciencia.

No hay origen, si origen supone una presencia original. Siempre pasado, desde ahora pasado, algo que ha pasado sin ser presente: esto es lo inmemorial que nos da el olvido, al decir: todo comienzo es un recomenzar.

Es cierto que se debilita el pensamiento de Heidegger cuando se interpreta el «ser para la muerte» mediante la búsqueda de una autenticidad por la muerte. Visión de un humanismo perseverante. Ya el término «autenticidad» no responde a la *Eigentlichkeit* en la que se anuncian las ambigüedades más tardías de la palabra *eigen* que el *Ereignis*, que no se puede pensar con relación a «ser», detenta. Sin embargo, aun cuando abandonemos la ilusión de «la muerte propia» de Rilke, queda que el morir, desde esta perspectiva, no se separa de lo «personal», descuidando lo «impersonal» que hay en la muerte en relación con lo cual hay que decir, no «yo» muero, sino *se muere*, muriendo siempre otro.

Schelling: «El alma es lo verdaderamente divino que hay en el hombre, lo impersonal... El alma es lo no-personal». O también: «En la medida en que el espíritu humano se relaciona con el alma como algo no-ente, es decir, algo sin-entendimiento, su esencia más profunda (en cuanto separado del alma y de Dios) es la *locura*. El entendimiento es *locura regulada*. Los hombres que no tienen en ellos alguna locura son hombres con el entendimiento vacío y estéril...» (trad. [fr.] Courtine).

Si es cierto que, para determinado Freud, «nuestro inconsciente no podría representarse nuestra propia mortalidad», eso significa como mucho



que morir es irrepresentable, no solo porque morir carece de presente, sino porque no tiene lugar, ni siquiera en el tiempo, la temporalidad del tiempo. Del mismo modo que, si hay que meditar la interpretación de Pontalis: (el inconsciente) «ignora lo negativo porque él *es* lo negativo, que se opone a la presunta plena positividad de la vida», es también necesario recordar que lo «negativo» unas veces está en funcionamiento, hablando con la palabra y de este modo relacionándose con el «ser», y otras sería el no-trabajo de la inoperancia, paciencia que no es duración, pre-inscripción que siempre se borra como producción de sentido (sin ser in-sensata), y solo se sufre «en nosotros» como la muerte del otro o la muerte siempre otra, con la que no nos comunicamos, pero de la que, más acá de la prueba, nos sentimos responsables. Ninguna relación, pues, (en la muerte) con la violencia y la agresividad. Lo que la imita más bien, figura irrepresentable, es, en la escritura misma, la desligazón, la ruptura, la fragmentación, pero sin clausura, «proceso que no tiene otra finalidad que la de cumplirse [más bien de incumplirse] y al que su carácter de repetición le imprime la marca de lo pulsional» (Pontalis). Añadiré que ninguna de las figuras sociales actuales de la pulsión de muerte (amenaza atómica, etc.) tiene nada que ver con lo que esta tiene de irrepresentable y todas se relacionan como mucho con el primer sentido de lo negativo (hegeliano), destruyendo para construir quizás. *No hay nada que hacer* con la muerte que ha tenido siempre lugar: obra de la inoperancia, no-relación con un pasado (o un porvenir) sin presente. Así el desastre estaría más allá de lo que entendemos por muerte o por abismo, en todo caso *mi* muerte, porque ya no hay lugar para ella, desapareciendo ahí sin morir (o lo contrario).

Mortal, inmortal: ¿tiene esta inversión algún sentido?

Leyendo en R. B. lo que no dice pero sugiere, imagino que para Werther el amor-pasión no es sino un rodeo para morir. Después de la lectura de *Werther*, ya no ha habido más enamorados sino más suicidados. Y Goethe ha descargado sobre Werther la tentación de morir, no su pasión, escribiendo, no en modo alguno para no morir, sino mediante el movimiento de una muerte que ya no le pertenecía. «*Eso solo puede terminar mal*».

El yo responsable del otro, yo sin yo, es la fragilidad misma, hasta el punto de ser puesto en cuestión de pies a cabeza en cuanto yo, sin identidad,

responsable de aquel al que no puede dar respuesta, respondiendo el que no es cuestión que lo haga, cuestión que se relaciona con el otro sin esperar tampoco una respuesta de él. Lo Otro no responde.

Sigo persuadido de que la pasión por la etimología está ligada a cierto naturalismo, como a la búsqueda de un secreto original que portaría un primer lenguaje y cuya pérdida dejaría unos indicios de lengua a lengua, indicios que permitirían reconstruirlo. Lo que justifica sin mucho esfuerzo la exigencia de escribir y haría creer que, por medio de la escritura, detenta el hombre un secreto personal que podría descubrir inocentemente a espaldas del otro, mientras que, si hay un secreto, está en la relación infinita del uno con el otro, relación que la deriva del sentido disimula porque el uno parece mantener ahí su necesidad hasta en la muerte.

Pero es cierto que la idea de arbitrariedad en lingüística es también criticable y tiene sobre todo un valor de ascesis, al apartarnos de soluciones fáciles. (Quizás el pensamiento de la arbitrariedad del signo supone ya la imagen implícita, disimulada, de un «mundo»).

El desastre, experiencia no experimentada, deshace al dejarla intacta la relación con el mundo como presencia o ausencia, sin liberarnos, no obstante, de la obsesión que carga sobre nuestras espaldas: y es que la no reciprocidad con lo Otro (el otro) hacia la cual nos orienta —cuestión inmediata e infinita— no ocurre en el espacio sideral al que aquel estaría subordinado, substituyéndolo por una heterogeneidad radical. Lo que no quiere decir que nos desinteresemos por los terceros que sufren a causa de un orden injusto, mientras nuestro sufrimiento estaría siempre justificado —más allá de la justicia— puesto que somos responsables de aquel que nos haría sufrir (el otro), no porque tengamos que asumir el mal que nos haría sufrir, sino porque la paciencia a la que nos destina más allá de toda pasividad nos reconduce hacia un pasado sin presente. La seudointransitividad de la escritura guarda relación con esta paciencia que ningún complemento —vida o muerte— podría completar.

Naturalmente, la pregunta ya planteada se plantea de nuevo: ¿si la obsesión por el otro llega hasta la persecución, el morir en la vida misma no es dar prueba de una suerte de crueldad hacia él, volverlo en cierto modo cruel? Pero eso es olvidar que no tengo que aceptar, que asumir lo que se nos haría. En la pasividad de la paciencia, el yo no tiene nada que pa-

decer al haber perdido hasta la desaparición la capacidad de un yo privilegiado sin dejar de ser responsable. Ya no hay nombre, pero ese sin nombre no es el basto anonimato, tal y como lo define Kierkegaard («el anonimato, expresión suprema de la abstracción, de la impersonalidad, de la ausencia de escrúpulos y de responsabilidad, es una de las fuentes profundas de la corrupción moderna»); hay mucha confusión en esta frase, como si el anonimato fuera el anonimato en ejercicio dentro del mundo, por ejemplo el anonimato así llamado burocrático.

El escritor, el insomne diurno.

Escribir, ciertamente, es renunciar a cogerse de la mano o a llamarse con nombres propios, y al mismo tiempo no es renunciar, es anunciar, acogiendo sin reconocerlo, al ausente — o, mediante las palabras en su ausencia, estar en relación con aquello de lo que no podemos acordarnos, testigo de lo no experimentado, que responde no solo al vacío en el sujeto, sino también al sujeto como vacío, a su desaparición en la inminencia de una muerte que ya ha tenido lugar fuera de cualquier lugar.

Escribir y la pérdida; mas la pérdida sin don (un don sin contrapartida) corre siempre el riesgo de ser una pérdida apaciguadora que trae la seguridad. Por eso sin duda no hay discurso amoroso, sino amor en su ausencia, «vivido» en la pérdida, el envejecimiento, es decir, la muerte.

Si la muerte es lo real, y si lo real es lo imposible, nos aproximamos al pensamiento de la imposibilidad de la muerte.

Según el discípulo del Baal Shem, el rabino Pinjas, debemos «amar más» al malvado y al que odia para compensar mediante nuestro amor la falta de amor de la que es responsable, falta que provoca un «desgarrón» de las potencias del Amor que hay que reparar para él. Pero ¿qué significan maldad, odio? No son rasgos del Otro que es precisamente el despojado, el abandonado, el desposeído. En la medida en que podemos hablar de odio y de maldad, el mal alcanza también por ellos a terceros, y entonces la justicia exige el rechazo, la resistencia e incluso la violencia destinada a rechazar la violencia.

Quisiera contentarme con una sola palabra, mantenida pura y viva en su ausencia, si, mediante ella, no tuviera que portar todo lo infinito de todas las lenguas.

«El más pequeño matiz de antisemitismo manifestado por un grupo o por un individuo prueba la naturaleza reaccionaria de ese grupo o de ese individuo» (Lenin, citado por Guillemín).

*Guardar* silencio es lo que queremos todos sin saberlo, escribiendo.

Job: «*He hablado una vez... no lo repetiré; / dos veces... nada añadiré*». Es esto quizá lo que significa la repetición de la escritura, al repetir el extremo al que no hay nada que añadir.

¿Qué dice a veces Nietzsche de los judíos? «De la pequeña comunidad judía proviene el principio del *amor*: es un alma más *apasionada* cuyos rescoldos siguen latentes bajo la humildad y la pobreza: lo que no era ni griego, ni hindú, ni siquiera germánico; el himno a la caridad que Pablo compuso nada tiene de cristiano, es el surgir judío de la llama eterna, que es semita...» — «Cada sociedad tiene tendencia a degradar a sus adversarios hasta la *caricatura*... En el orden de los valores aristocráticos romanos, el *judío* quedaba reducido a la caricatura... Platón se vuelve en mí una caricatura...». — «Ocultar su envidia ante la inteligencia mercantil de los judíos bajo fórmulas de moralidad: eso es lo que es antisemitismo, vulgar, profundamente canalla». Nietzsche comprende muy bien que los judíos se hacen comerciantes porque no se les permitió ninguna otra actividad. De ahí ese deseo oscuro que anuncia para los judíos un porvenir nuevo: «Infundir a los *judíos* el coraje de *cualidades nuevas* cuando han pasado a nuevas condiciones de existencia: tal como conviene a mi propio instinto y en esta vía no me he dejado extraviar por una oposición envenenadora que precisamente ahora ocupa el primer plano». Esto entre muchas observaciones dudosas, cuando Nietzsche ya no ve en el cristianismo sino un judaísmo emancipado, o cuando toma prestado, sin reflexión, su lenguaje de las costumbres cristianas del momento. Pero si el antisemitismo se torna sistema, movimiento organizado, lo rechaza enseguida con horror. ¿Quién no lo sabe? (Es cierto que el pensamiento de Nietzsche es peligroso. Nos enseña en primer lugar que, si pensamos, no hay descanso).

Nietzsche: «En el 'Antiguo Testamento' judío, ese libro de la justicia de Dios, topamos con hombres, acontecimientos y palabras de tan gran estilo que ni la literatura griega ni la literatura hindú ofrecen nada comparable. Nos quedamos presos de asombro y de respeto ante esos prodigiosos vestigios de lo que el hombre fue en otro tiempo y nos entregaremos a tristes reflexiones a propósito de la antigua Asia y de su pequeña península avanzada, Europa, que pretende encarnar frente a aquella los 'progresos del hombre'...». — «Haber unido el Antiguo con ese Nuevo Testamento, ese monumento de un gusto rococó en todos los aspectos, para hacer de ellos conjuntamente un solo y mismo libro, la Biblia, el Libro por excelencia, es quizá la mayor imprudencia, el mayor 'pecado contra el espíritu' que la literatura moderna carga sobre su conciencia». ¿Qué entiende Nietzsche aquí? Habla de estilo, de gusto, de literatura, pero de ese modo realza lo que portan tales palabras. Y hago una observación: la civilización griega no está menos afectada que la cristiana. Por otro lado, el cristianismo es alabado porque ha sabido mantener el respeto a la Biblia, incluso prohibiendo su lectura directa: «La manera como se ha mantenido hasta nuestros días, en su conjunto, el respeto a la *Biblia* constituye quizás el mejor ejemplo de disciplina y de refinamiento de las costumbres que Europa le debe al cristianismo: libros de esta profundidad, depositarios de una *significación última* (soy yo quien subraya), tienen necesidad de ser protegidos mediante la tiranía de una autoridad exterior a fin de asegurar esa *duración* de varios milenios que es indispensable para agotar su sentido y comprenderlo hasta el final». Lo que aquí se dice juzga nuestros juicios sobre Nietzsche sin acercarnos, es cierto, al judaísmo. De igual modo, en otro libro, poco más o menos en los mismos términos: «El *Antiguo Testamento* es ciertamente otra cosa: ¡hay que quitarse el sombrero ante el Antiguo Testamento! En él encuentro grandes hombres, un paisaje heroico y una cosa entre las pocas que hay en el mundo, la ingenuidad incomparable del *corazón robusto*; más aún, en él encuentro un pueblo».

Ni en busca del lugar ni de la fórmula.

«*No hay más explosión que un libro*». Un libro: un libro entre otros, o un libro que remite al *Liber* único, último y esencial o, más concretamente, el Libro con mayúsculas que sigue siendo un libro cualquiera, carente ya de importancia o que está más allá de lo importante. «Explosión», un libro; lo que quiere decir que el libro no es la reunión laboriosa de una totalidad finalmente lograda, sino que tiene como ser el estallido estruendoso, si-

lencioso, sin el cual no se produciría (no se afirmaría), mientras que perteneciendo a su vez al ser estallado, violentamente desbordado, puesto fuera de ser, se señala como su propia violencia de exclusión, el rechazo fulgurante de lo plausible: el afuera en su devenir de resplandor.

El morir de un libro en todos los libros es la llamada a la que hay que responder: no reflexionando únicamente sobre las circunstancias de una época, sobre la crisis que se anuncia en ella, sobre el vuelco total que en ella se prepara, grandes cosas, pocas cosas, aun cuando exijan todo de nosotros (como lo decía ya Hölderlin, presto a lanzar su pluma bajo la mesa, a fin de consagrarse por entero a la Revolución). Respuesta que, sin embargo, atañe al tiempo, un tiempo *otro*, otro modo de temporalidad que ya no nos deja ser tranquilamente nuestros contemporáneos. Mas respuesta necesariamente silenciosa, sin presunción, ya siempre interceptada, privada de toda propiedad y suficiencia: tácita en cuanto que no podría ser sino el eco de una palabra de explosión. Quizás habría que citar, advertencia siempre inédita, las palabras vivificantes de un poeta muy cercano: «*Escuchad, prestad oído: incluso más alejados, libros amados, libros esenciales, han comenzado a tener estertores*» (René Char).

(¿Una escena primitiva?) La característica del narcisismo, entendido vulgar o sutilmente, consiste en que, como el amor-propio de La Rochefoucauld, es fácil denunciar su efecto en todo y por doquier; basta con darle una forma adjetiva: ¿qué no sería narcisista? Todas las posiciones del ser y del no-ser lo son. Incluso cuando renuncia a sí mismo hasta volverse negativo, con la parte de enigma que entonces lo oscurece, el narcisismo no deja de ser pasivamente activo: la ascesis, la retirada absoluta e incluso el vacío, se dejan reconocer como formas narcisistas, una manera bastante apática para un sujeto decepcionado, o inseguro en su identidad, de afirmarse anulándose. Postura crítica nada insignificante. De nuevo encontramos ahí el vértigo occidental que relaciona todos los valores con lo Mismo, y tanto más si se trata de un «mismo» mal constituido, evanescente, perdido al mismo tiempo que aprehendido, es decir, tema de predilección para algunos movimientos dialécticos.

Los mitólogos muestran claramente que la versión de Ovidio, poeta inteligente, civilizado, cuya concepción del narcisismo sigue todos los movimientos narrativos, como si estos detentaran el saber psicoanalítico, modifica el mito para desarrollarlo volviéndolo más accesible. Pero el rasgo del mito que Ovidio olvida finalmente es que Narciso, inclinado sobre la fuente, no se reconoce en la imagen fluida que le devuelven las aguas. No es pues a él, a su «yo» quizás inexistente, al que ama o desea, incluso en su

desconocimiento. Y si no se reconoce es porque lo que ve es una imagen, y porque la similitud de una imagen no remite a nadie, al tener como característica no asemejarse a nada; pero él se «enamora» de ella, porque la imagen —toda imagen— es atrayente, atracción del vacío mismo y de la muerte en su señuelo. La enseñanza del mito que, como todo mito que se convierte en fábula, es educativo, consistiría en que no hay que fiarse de la fascinación de las imágenes que no solo engañan (de ahí los fáciles comentarios plotinianos), sino que también vuelven insensato todo amor, porque es precisa una distancia para que el deseo nazca de no satisfacerse inmediatamente — lo que Ovidio, en sus sutiles añadidos, ha sabido traducir haciendo decir a Narciso (como si Narciso pudiera hablar, hablar-«se», soliloquiar): «posesión me ha hecho sin posesión».

Lo mítico que hay en este mito: la muerte está presente en él casi sin nombrarse, por el agua, la fuente, el juego floral de un encantamiento límpido que no se abre sobre el sin fondo aterrador de lo subterráneo, sino que lo contempla peligrosamente (locamente) en la ilusión de una proximidad de superficie. ¿Muere Narciso? Apenas; convertido en imagen, se disuelve en la disolución inmóvil de lo imaginario donde se diluye sin saber, perdiendo una vida que no tiene; pues, si se puede retener algo de los comentaristas antiguos, siempre dispuestos a racionalizar, es que Narciso nunca ha comenzado a vivir, niño-dios (la historia de Narciso, no lo olvidemos, es historia de dioses o semidioses), no dejándose tocar por los demás, no hablando, no sabiéndose, puesto que, según la orden que habría recibido, debe permanecer apartado de sí — así, muy cercano del niño maravilloso, siempre ya muerto y sin embargo destinado a un morir frágil, del que nos ha hablado Serge Leclaire.

Sí, mito frágil, mito de la fragilidad donde, en el entredós tembloroso de una consciencia que no se ha formado y de una inconsciencia que se deja ver y, de este modo, de lo visible hace lo fascinante, nos es dado aprender una de las versiones de lo imaginario según la cual el hombre —¿es el hombre acaso?—, si se puede hacer según la imagen, está más ciertamente expuesto al riesgo de deshacerse según su imagen, abriéndose entonces a la ilusión de una similitud, quizás hermosa, quizá mortal, si bien con una muerte evasiva que está toda ella en la repetición de un desconocimiento mudo. Naturalmente, el mito no dice nada tan manifiesto. Los mitos griegos no dicen, en general, nada, seductores mediante un saber oracular escondido que apela al juego infinito de adivinar. Lo que llamamos sentido, incluso señal, les es ajeno: hacen señales sin significar, mostrando, ocultando, siempre límpidos, diciendo el misterio transparente, el misterio de la transparencia. De manera que todo comentario es pesado, parlanchín, y tanto más si se enuncia en el modo narrativo,

al desarrollarse entonces inteligentemente la historia maravillosa en episodios explicativos que a su vez implican una claridad huidiza. Si Ovidio, prolongando quizás una tradición, hace intervenir en la fábula de Narciso la suerte, que puede decirse parlante, de la ninfa Eco, es sin duda para tentarnos a encontrar en ella una lección de lenguaje que añadimos con posterioridad. Pero esto sigue siendo instructivo: puesto que se dice que Eco lo ama sin dejarse ver, es pues con una voz sin cuerpo, condenada a repetir para siempre la última palabra —y nada más—, como Narciso sería llamado al encuentro y a una suerte de no-diálogo, lenguaje que, lejos de ser el lenguaje de donde lo Otro debería llegar a él, no es sino la aliteración mimética, rimante, de una apariencia de palabra. Se supone a Narciso solitario, no por estar demasiado presente a sí mismo, sino porque le falta, por decreto (tú no te verás), esa presencia reflejada —el sí mismo— a partir de la cual podría intentarse una relación viva con la vida otra; se lo supone silencioso, al no tener de la palabra sino la escucha repetitiva de una voz que le dice lo mismo sin que él pueda atribuírsela a sí mismo y que es precisamente narcisista en ese sentido en que *no* la quiere, en que ella no le da a querer ninguna *otra* cosa. Suerte del niño que creemos que repite las últimas palabras, cuando en realidad pertenece al rumor susurrante que es fruto de encantamiento y no de lenguaje; y también suerte de los enamorados que se tocan por medio de las palabras, que están en contacto de palabras y, de ese modo, pueden repetirse sin fin, maravillarse de lo más banal, justamente porque su lengua es lengua y no lenguaje, y porque se miran el uno en el otro, mediante un redoblamiento que va del espejismo a la admiración.

Llama la atención, en este mito probablemente tardío, que de nuevo, pues, resuene en él la prohibición de ver, tan constante en la tradición griega que, no obstante, sigue siendo el lugar de lo visible, de la presencia ya divina en cuanto que aparece y en sus múltiples apariencias. Siempre hay algo para no ser visto, no tanto porque no hay que mirarlo todo cuanto porque, siendo los dioses esencialmente visibles y siendo lo visible, la visión es la que se expone al peligro de lo sagrado, cada vez que la mirada, por su arrogancia pronta a mirar con insistencia y a poseer, no mira al modo de la contención y de la retirada. Sin movilizar a Tiresias, que desempeña con creces el papel de adivino doméstico, ni jugar tampoco con las dos sentencias del oráculo, como si fueran la inversión premeditada la una de la otra: «conócete a ti mismo» y «si él no se conoce vivirá», es preciso más bien pensar que Narciso, al ver la imagen que no reconoce, ve en ella la parte divina, la parte no viva de eternidad (pues la imagen es incorruptible) que sin saberlo sería la suya, y que él no tiene derecho a mirar so pena de un deseo vano, de modo que se puede decir que él muere



(si muere) por ser inmortal, inmortalidad de apariencia, que atestigua la metamorfosis en flor, flor fúnebre o flor de retórica.

La exigencia de un pensamiento que se encamina a lo múltiple y que intenta escapar a la sobrestimación de lo Uno: «Lo múltiple no hay que hacerlo en ningún caso añadiendo una dimensión superior, sino al contrario de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, a nivel de las dimensiones de que disponemos, siempre  $n - 1$ ; lo uno forma parte de lo múltiple estando siempre sustraído» (Deleuze-Guattari). De ahí se podría concluir que lo uno ya no es entonces uno, sino la parte de sustracción mediante la cual lo múltiple se construye al multiplicarse sin que, no obstante, la unidad se inscriba en él como carencia: es el punto más difícil, y ¿acaso no se trata entonces de un modelo normativo, bajo la custodia de un saber particular que se prescribe?

Lo múltiple es ambiguo, con una ambigüedad en principio fácil de determinar, puesto que hay lo múltiple, lo variado, lo cambiante o lo diverso, de lo que, mediante los trámites conjuntos de la razón dialéctica o práctica, incluso mediante la llamada de la reconciliación mística, se forma la totalidad unitaria que los preserva al alterarlos como medios o momentos mediadores o, místicamente, arrojándolos al gran fuego de la consumición o de la confusión. Pero entonces múltiple, cosas variadas o separadas cayendo bajo la fascinación de lo Uno, no le han servido sino de relevos, o de figuras sensibles, o de testafierros, acercamiento de lo que no podría estar próximo de otro modo: espera y recurso del cumplimiento en el universo por acabar o por fingir. Lo múltiple, lo disociado, lo diferente no habrán sido sino paso de lo uno, sujeto (aunque sea sujeto fisurado, siempre doble, vanamente deseante), a lo uno universal o supremo: reflejos de la Presencia con mayúscula que, aun sin llevar nombre, se consagra a la altura soberana. Mezcla audaz de una dialéctica y de una ascensión (mística) mediante la esperanza de salvación. No hay que despreciar trámites de esta índole, porque lo que en ellos está en juego es importante, punto de mira (hasta hoy o ayer) casi de cualquier moral y de cualquier saber.

Queda que la ley de lo Uno y su primado glorioso, inexorable-inaccesible, excluyen lo múltiple *como* múltiple, reconduciendo, aunque sea mediante rodeos, lo otro hacia lo mismo, y sustituyendo la diferencia por lo diferente, sin dejar a aquella convertirse en cuestión: tan potente y necesaria es la organización de la palabra que responde al orden de un universo habitable (en el que nos es dada la promesa de que todo será —es, pues, ya— presente, con participación en la Presencia asible-inasible). Pero esta soberanía de lo Mismo y de lo Uno, majestuosa o simple

(ya esté próxima o haya que esperarla), que domina todo de antemano y reina tanto sobre todo ser como sobre el ser, que arrastra dentro de su orbe tanto todo aparecer como toda esencia, todo lo que se dice y todo lo que está por decir, formaciones, ficciones, preguntas, respuestas, proposiciones de verdad y de error, afirmaciones, negaciones, imágenes, símbolos, palabras de vida o de muerte, señala precisamente que, fuera de la soberanía de lo Uno y del Todo, fuera del Universo como de su más allá y cuando todo está cumplido y la muerte ha llegado, por fin, en forma de una vida colmada, la exigencia sin derecho de lo otro (lo múltiple, lo despojado, lo disperso) se da, de una forma entonces más apremiante, como lo que ha escapado siempre al cumplimiento, y así, para el pensamiento satisfecho, adormecido por hallarse acabado, se afirma (afirmación como vacío) la obsesión vigilante e incesante del otro (en la no-presencia), que no sabe sin embargo reconocer, al saber solo que esta vuelve a él, desastre nocturno, a fin de asignarla a una perpetuidad desunida, premisas quizá de una escritura, su revolución en cualquier caso en cuanto ya pasada.

La atracción de lo simple está en que es el don —nunca dado— de lo Uno: el conjunto que solo conocemos como desplegado y cuyo repliegue oculta la infinita riqueza del «una sola vez» que en él se sacrifica. De modo que siempre estamos autorizados para decir: lo simple no es simple, sin que seamos, por medio de esta fórmula, conducidos a ninguna otra cosa que no sea salvaguardar la inaccesibilidad de lo Uno, su desgajamiento del ser, su fascinante trascendencia. Lo complejo sigue siendo el enmarañamiento más o menos jerarquizado que se ofrece al análisis para descomponerse en él al mismo tiempo que mantiene su estar-juntos. Y asimismo lo múltiple puede reducirse fácilmente en la medida en que se construye mediante el número hasta lo máximo: y eso en cuanto que la unidad es su agente constitutivo, en participación con lo Uno inmóvil. Pero múltiple *como* múltiple nos remite a la *Als-Stuktur*, la estructura del como. Pluralidad, entonces, sustraída a la unidad y de la que la unidad siempre se sustrae, relación de lo otro, mediante lo otro que no se unifica: o también diferencia ajena a lo diferente, fragmentaria sin fragmentos, ese *resto* por escribir que, al modo del desastre, ha precedido siempre, arruinándolo, a todo comienzo de escritura y de habla. (Sin embargo, la estructura del como —múltiple en cuanto múltiple, *como tal* o en sí— tiende a restablecer la identidad de lo no-idéntico, la unidad de lo no-uno, deshaciendo la desvinculación y estabilizándola dentro de una forma; el pensamiento de lo múltiple está de nuevo *diferido*, en relación, de ese modo, con la no permanencia de la diferencia que no se deja pensar).

«*La soberanía no es NADA*». Pronunciada así, la palabra nada no solo implica la soberanía en su ruina, pues la ruina soberana todavía podría ser para la Soberanía una manera de afirmarse al realzar la nada con mayúsculas. La soberanía, de acuerdo con el esquema de la negatividad siempre al acecho, se desplegaría entonces absolutamente en lo que tendería a negarla absolutamente. Pero podría ocurrir que la nada no estuviese aquí en funcionamiento y, en su forma excesiva y zanjada, ocultase únicamente lo que se oculta en lo que no puede ser nombrado, lo neutro, lo neutro siempre neutralizándose y a lo que no hay nada de soberano que, de antemano, no se haya ya rendido: ya sea en la negligencia de lo Uno, ya sea mediante la escansión negativa de lo otro, negación que ni niega ni afirma y que, mediante la erosión infinita de la repetición, deja que lo Otro se marque y se desmarque y se remarque como lo que no guarda relación con lo que viene a la presencia, ni tampoco con lo que se ausenta de ella.

*«Pues no, siempre*

*En un despliegue de alas de lo imposible*

*Te despiertas, con un grito,*

*Del lugar, que solo es un sueño...» (Yves Bonnefoy).*

Una frase aislada, aforística, no fragmentaria, tiende a sonar como una sentencia oracular que tendría la autosuficiencia de una significación por sí sola completa. Si se aísla esta frase de Wittgenstein que cito de memoria (el recuerdo singulariza): «La filosofía sería el combate contra el encantamiento (el embelesamiento) de la razón por los medios del lenguaje», dicha frase impresiona con una suerte de evidencia: habría que llegar a una razón «pura» preservándola de la fascinación de cierto lenguaje — «literario» sin duda, incluso «filosófico». Pero ¿cómo conducir el combate? De nuevo por los medios del lenguaje, y desde el momento en que se ha renunciado a la esperanza del *Tractatus*, se trataría en consecuencia de llevar a cabo una lucha del lenguaje contra sí mismo: lo cual restauraría las necesidades de la dialéctica, a no ser que estemos buscando una suerte de lenguaje justo o verdadero, sobre el que decidiría una razón simple, silenciosa, razón ideal, de inmediato acusada de portar una violencia oculta, dueña y señora del juicio, autoridad de saber y de poder que reduce el lenguaje a no ser sino un medio neutro a través del cual el decir verdadero se transmitiría sin deformarse. Como si, precisamente, la razón hablara sin hablar, lo cual puede afirmarse hasta cierto punto, aunque en un sentido no estrictamente razonable, de ahí las contradic-

ciones que enseguida impiden avanzar. Aun cuando presintamos que lo neutro está en juego en lo infinito del lenguaje, no tiene la propiedad de conferir a este una neutralidad, al ser inasible, salvo al infinito, y desde el momento en que lo asimos, siempre presto como cuestión negativa a caer, ya hacia lo Uno, ya hacia lo Otro que él retiene repetitivamente mediante un movimiento de retirada: en relación, pues, con lo infinito del lenguaje que ninguna totalidad podría cerrar y que, si se afirma, lo hace fuera tanto de la afirmación como de la negación cuyo saber y uso nos dan a conocer. De ahí la obligación de no hablar *sobre* el lenguaje sin saber que nos limitamos entonces a lo limitado de un saber, sino *a partir* del lenguaje que no es precisamente un punto de partida, salvo como exigencia indecible que no obstante le pertenece.

Queda que la frase de Wittgenstein no se borra, quizá diciendo, como creo que alguien lo ha dicho, que la gran audacia del pensamiento es la audacia de ser sobrio, de no dejarse embriagar inmediatamente por lo patético, por el encantamiento de lo profundo, por el embrujamiento de lo esencial — lo cual es importante, pero con la condición de retener entonces el otro peligro: la tentación del rigor del orden, de modo que la filosofía sería también el combate de la razón contra lo razonable.

«El azul del cielo»: es lo que mejor dice el vacío del cielo: *el desastre como retirada fuera del abrigo sideral y rechazo de una naturaleza sagrada*.

Confiando en el lenguaje entendido como el desafío provocador que nos ha sido confiado del mismo modo que nosotros le hemos sido confiados.

Guardar el secreto es evidentemente decirlo como no-secreto, en cuanto que no es decible.

La frase aislada, aforística, atrae porque afirma definitivamente, como si nada más hablara a su alrededor, fuera de ella. La frase alusiva, aislada también, diciendo, no diciendo, borrando lo que dice al mismo tiempo que lo dice, convierte la ambigüedad en un valor: «Pongamos que nada he dicho». La primera oración es normativa. La segunda cree que escapa a la ilusión de lo verdadero, pero queda presa en la ilusión misma como verdadera, cree que lo que ha sido escrito puede retenerse. La exigencia de lo fragmentario es exposición a estos dos tipos de riesgo: la brevedad

no la satisface; al margen o detrás de un discurso presuntamente acabado, la reitera a trozos y, en el espejismo del retorno, no sabe si da una garantía nueva a lo que extrae de ahí. Escuchemos esta advertencia: «Hay que temer que, al igual que la elipse, el fragmento, el ‘no digo casi nada y lo retiro enseguida’ potencia el dominio de todo el discurso retenido, fiscalizando de antemano todas las continuidades y todos los suplementos por venir» (Jacques Derrida).

La pregunta que siempre está por preguntar: «¿Se reduce a dos lo múltiple?». Una respuesta: quien dice dos no hace sino *repetir* Uno (o la unidad dual), a menos que el segundo término, en cuanto lo Otro, sea lo infinitamente múltiple o que la repetición de lo Uno no lo mantenga sino para disiparlo (quizá ficticiamente). No hay, por tanto, dos discursos: está el discurso y estaría el discurso del que no «sabemos» casi nada, si no es que escapa al sistema, al orden, a la posibilidad, incluida la posibilidad de habla, y que quizá la escritura lo pone en juego ahí donde la totalidad se ha dejado exceder.

El agua en la que Narciso ve lo que no debe ver no es el espejo capaz de una imagen distinta y definida. Lo que ve es lo invisible en lo visible, lo no figurable en la figura, lo desconocido inestable de una representación sin presencia, la representación que no remite a un modelo: lo anónimo que solo el nombre que él no tiene podría mantenerlo a distancia. Es la locura y la muerte (pero *para* nosotros, nosotros que damos nombre a Narciso, lo establecemos como Mismo desdoblado, es decir, sin él saberlo —y sabiéndolo— encerrando a lo Otro en lo mismo, la muerte en lo vivo: la esencia quizá del secreto —escisión que no lo es—, lo que le conferiría un yo dividido sin yo, privándolo al mismo tiempo de toda relación con el otro). El chorro de la fuente, a la vez, ha dejado ver algo claro, la imagen atractiva de alguien y, desdibujándola límpidamente, impide la fijeza estable de algo visible puro (que uno podría apropiarse) y arrastra todo —a aquel que está llamado a ver aquello que él creería ver— a una confusión de deseo y de miedo (términos que esconden lo escondido, una muerte que no lo sería). Aunque Lacoue-Labarthe, en unas reflexiones muy valiosas, nos recuerda lo que habría dicho Schlegel: «Todos los poetas son Narcisos», no hay que contentarse con encontrar de nuevo ahí de forma superficial la impronta del romanticismo para el que la creación —la poesía— sería subjetividad absoluta, al convertirse el poeta en sujeto que vive en el poema que lo refleja, de igual modo que es poeta al transformar su vida de tal

manera que la poetiza encarnando en ella su pura subjetividad; también hay que entenderlo sin duda de otro modo: en el poema en el que se escribe no se reconoce, no toma en él conciencia de sí mismo, expulsado de esa esperanza fácil de cierto humanismo según el cual, al escribir o «crear», trasformaría en una mayor conciencia la parte de experiencia oscura que padecería; al contrario, expulsado, excluido de lo que se escribe y, sin estar presente siquiera mediante la no-presencia de *su* muerte misma, tiene que renunciar a toda relación de sí (vivo y moribundo) con lo que en adelante pertenece a lo Otro o se mantendrá sin pertenencia. El poeta es Narciso, en la medida en que Narciso es anti-Narciso: aquel que, apartado de sí, portando y soportando el desvío, muriendo por no re-conocerse, deja la huella de lo que no ha tenido lugar.

Las palabras de Ovidio que hay que retener sobre Narciso: «*Perece por sus ojos*» (al verse como dios — lo que trae a la memoria: quien ve a Dios muere) y «*desdichado, porque tú no eras lo otro, porque tú eras lo otro*». ¿Por qué desdichado? La desdicha remite a la ausencia de filiación, así como de fecundidad, huérfano estéril, la imagen de la vicisitud solitaria. Otro sin ser otro. Esto permite los desarrollos dialécticos o, por contra, mantiene en un rigor inmóvil, del que no está excluida la poesía.

Vivir sin viviente, como morir sin muerto: escribir nos remite a estas proposiciones enigmáticas.

El lenguaje sería «críptico» no solamente en su totalidad excedida y no teorizable, sino también como ocultando unos bolsillos, lugares cavernosos en los que las palabras se tornan cosas, el adentro afuera, en ese sentido indescriptable, en la medida en que el desciframiento es necesario para mantener el secreto en el secreto. El código ya no basta. La traducción es infinita. Y sin embargo tenemos que encontrar la palabra clave que abre y no abre. Algo se salva así, libera su pérdida y rechaza su don. «Yo no salvo un *fuego interno* sino *poniéndolo en 'mí'*, aparte de mí, *afuera*» (Derrida). Frase de desarrollos ilimitados. Pero cuando el «yo» —lo otro distinto de Mí— se apropia de palabras-cosas para enterrar en ellas un secreto y gozar de él sin gozo, en el temor y la esperanza de que sea comunicado (*compartido* con algún otro en la carencia de una *parte*), tenemos que habérmolas con un lenguaje petrificado mediante el cual ya ni siquiera se puede transmitir que habría algo intrasmisible. A

esto tiende quizás «el idioma del deseo», con sus motivaciones miméticas cuya suma está inmotivada y que se ofrecen al desciframiento como lo absoluto indescifrable. Ciertamente, el deseo de escribir que la escritura comporta y que la porta, no sigue siendo el deseo en general, sino que se refracta en una multiplicidad de deseos escondidos o desgajados artificialmente cuyos efectos de no arbitrariedad (anagrama, ritmo, rima interior, juego mágico de letras) convierten el lenguaje más «razonable» en un proceso contaminado, fértil en lo que no puede decir, inapropiado a lo que dice y enunciando en el secreto (bien o mal guardado) la impropiedad inasible.

Escribir sin desearlo y sin quererlo: ¿qué es lo que se esconde ahí en lo que no es el mero retorno de lo indeseable y de lo involuntario? Resulta demasiado fácil reconocer ahí la paciencia de escribir hasta su pasividad más extrema (que ninguna escritura automática ha podido satisfacer), tal y como ahí se reconoce, en el choque que ahí se descompone, el deseo de morir, extinguiéndose el uno, despertándose el otro en una perpetuidad que parece engañar al tiempo, o al menos lo cambia, de tal modo que la inestabilidad del desastre no pueda agotarse como ocaso.

*«Guardar un secreto, en la particularidad de una cosa que no decimos, supone que podríamos decirlo. Nada tiene de extraordinario: una contención más bien desagradable. — Pero ya se refiere a la pregunta por el secreto en general, al hecho (que no lo es) de preguntarse si el secreto no está vinculado a que todavía habría algo que decir, cuando todo estuviera dicho: el Decir (con su mayúscula gloriosa) siempre en exceso sobre el todo está dicho. — Lo no aparente de lo absolutamente manifiesto, lo que se retira, se zafa en la exigencia del desvelamiento: la oscuridad del clarear o el error de la verdad misma. — El no-saber después del saber absoluto que precisamente no deja ya pensar un 'después'. — Salvo bajo el 'hay que' del retorno que 'designifica' tanto cualquier antes como cualquier después, al desvincularlo del presente, tornándolo no asignable. — El secreto escapa, nunca está limitado, se ilimita. En él se esconde la necesidad de estar escondido. — Nada hay secreto, en ninguna parte: es esto lo que él dice siempre. — Sin decirlo, puesto que, con las palabras 'hay' y 'nada', el enigma continúa rigiendo, impidiendo la instalación y el descanso. — La estratagema del secreto es ya sea mostrarse, volverse tan visible que no se vea (por tanto extinguirse como secreto), ya sea dejar oír que el secreto solo es secreto allí donde falta todo secreto o toda apariencia de secreto. — El secreto no está vinculado a un 'yo', sino a la curvatura del espacio que no podría llamarse intersubjetivo, puesto que el yo sujeto se relaciona con lo Otro en*

*la medida en que lo Otro no es sujeto, en la desigualdad de la diferencia: sin comunidad; lo no-común de la comunicación. — 'En adelante vivirá en el secreto': ¿acaso esta frase molesta se dilucida de ese modo? Es como si se dijese que para él la muerte se cumpliría en la vida. — Dejemos al silencio esta frase que quizá no quiere decir sino el silencio».*

Me pregunto por esta afirmación que no podemos dejar de lado ni tratar a la ligera: «La ética de la revuelta se opone a todo discurso clásico sobre el Bien Soberano, así como a toda pretensión moral o inmoral, en la medida en que construye, protege, dispone, un lugar vacío, dejando venir hacia nosotros otra historia» (Guy Lardreau, Christian Jambet). Una primera observación: la revuelta, sí, como la exigencia del giro en el que el tiempo cambia, estando lo extremo de la paciencia en relación con lo extremo de la responsabilidad. Pero entonces no podemos asimilar revuelta y rebelión. La rebelión no hace sino introducir la guerra, es decir, lucha por el dominio y la dominación. Lo que no quiere decir que no haya que luchar contra el amo por medio de su dominio, sino que al mismo tiempo, a la vez, hay lugar para apelar sin socorro a la «distorsión infinitamente multiplicada», ahí donde dominio y deseo, en el reinado absoluto que ejercen, chocan sin saberlo (precisamente porque lo saben todo, no sabiendo sino el todo) con lo otro múltiple que nunca se resuelve en uno. Y qué sería de la *otra* historia, si su rasgo consiste en no ser una historia, ni en el sentido de *Historie*, ni en el sentido de *Geschichte* (que implica la idea de reunión), y también en el de que en ella nada presente adviene, de que ningún acontecimiento o advenimiento la mide o la escande, de que ajena a la sucesión siempre lineal, incluso cuando esta está enmarañada, tan zigzagueante como dialéctica, ella es despliegue de una pluralidad que no es la del mundo o del número: historia en demasía, historia «secreta», separada, que supone el final de la historia visible, mientras se priva de toda idea de comienzo y de final: siempre en relación con algo desconocido que exige la utopía de conocerlo todo, porque la desborda — algo desconocido que no está vinculado con lo irracional más allá de la razón, ni siquiera con algo irracional de la razón: quizá retorno a *otro* sentido en el quehacer laborioso de la «designificación». La *otra* historia sería una historia fingida, lo que no quiere decir una pura nada, sino que apela siempre al vacío de un no-lugar, una carencia en la que se echa en falta a sí misma: increíble porque está en falta con relación a toda creencia.



Memorial: hablar de Wittgenstein (por ejemplo) es hablar de alguien que uno no conoce, que —como filósofo— no quería serlo, no quería ser conocido, del mismo modo que ha enseñado a pesar suyo, del mismo modo que la mayor parte de lo que se ha publicado es una publicación indirecta. De ahí —quizás— el que tantas preguntas sean fragmentarias, incidan sobre lo fragmentario. No se puede hacer de él un destructor. Quien pregunta va siempre más allá, y la simplicidad de un pensamiento que da un vuelco pertenece siempre al respeto del pensamiento, en el rechazo de lo patético. Aunque da la impresión de que está apartado de la historia de la filosofía, hace presentir no solo que es un solitario —nadie puede serlo—, sino que hay una historia no histórica de lo que solo podemos nombrar como pensamiento.

Aquel que espera, precisamente no *te* espera. Así es como tú eres sin embargo esperado, mas no de forma invocativa: no llamado.

¿Por qué el Dios Uno? ¿Por qué Uno está en cierta manera por encima de Dios, del Dios que tiene un nombre pronunciable? Uno no es evidentemente un número, «uno» no se opone a «varios»; el monoteísmo, el politeísmo, eso no es lo que establece la diferencia. Pero tampoco el cero es un número, como tampoco es una ausencia de número, ni tampoco un concepto. Quizá lo «Uno» está destinado a preservar a «Dios» de todo calificativo, comenzando por «bueno» y sobre todo por «divino». Lo «Uno» es lo que menos autoriza la unión, ni siquiera con lo infinitamente lejano, y con mayor razón la ascensión y la confusión místicas. El rigor y la imposibilidad de lo Uno sin unidad no permiten siquiera atribuirle la trascendencia como punto de mira. Lo Uno no tiene horizonte, el horizonte por sentido. Lo Uno ni siquiera es único, del mismo modo que no sería singular. De lo que sustrae a lo Uno de toda dialéctica, así como de todo movimiento de pensamiento, viene su prestigio sobre el pensamiento. Pensar es encaminarse hacia el pensamiento de lo Uno que rigurosamente escapa al pensamiento, aunque esté orientado hacia lo Uno, como la aguja hacia el polo que no indica — ¿orientado? Más bien desviado. La severidad de lo Uno que no prescribe nada evoca lo imprescriptible que hay en la Ley, superior a todas las prescripciones, y que está tan alta que no hay altura en la que se revele. La Ley, por medio de la autoridad que por encima de toda justificación tendemos a reconocerle (de suerte que no importa si es legítima o ilegítima), rebaja ya lo Uno que, no siendo ni alto ni bajo, ni único, ni secundario, admite todas las equi-

valencias que lo dejan intacto: lo Mismo, lo Simple, la Presencia. Pero también podemos decir que lo Uno requiere con más razón todas las nociones de oposición que solo le son adversas para reconocerlo en la trasgresión misma. ¿Acaso cuando experimentamos la necesidad de pensar con coherencia o cuando nos sentimos a disgusto porque no unificamos nuestro saber, la causa está solo en la unidad ordinaria? ¿O acaso no sería por medio de una reverencia olvidada hacia lo Uno sin referencia como lo sentimos muy bien cada vez que encontramos traducciones, éticas o no, como el Superyo, incluso el «Yo» trascendental? ¿Qué sucedería si pudiéramos dar jaque a lo Uno? ¿Cómo dar jaque a lo Uno? Hablando quizá, mediante una especie de habla. Es sin duda el combate del desastre. ¿Acaso no fue este en cierta manera el combate de Kafka, al combatir por lo Uno contra lo Uno?

Hölderlin: *«¿De dónde viene, pues, entre los hombres el deseo enfermizo de que no haya sino lo uno y de que no haya sino uno?».*

Combate de la pasividad, combate que se anula en extrema paciencia y que lo neutro no consigue indicar. Combate para no nombrar el combate. Fuera de referencia la materia o lo inimaginable real, así como está fuera de referencia lo Uno — lo que no constituye ningún dualismo, pues ¿cómo dejar entrar en una cuenta, incluso en la diferencia de un discurso, lo que se da a la vez como su incondición o su previa interrupción?

Lo que Kafka nos da, don que no recibimos, es una suerte de combate por medio de la literatura a favor de la literatura, combate cuya finalidad escapa al mismo tiempo y que es tan diferente de lo que conocemos con ese nombre o con otros nombres que lo desconocido mismo no basta para hacérselo sensible porque nos es tan familiar como extraño, «Bartleby el escribiente» pertenece al mismo combate, en la medida en que no es la simplicidad de un rechazo.

*«Admitir la acción de la literatura sobre los hombres — es quizá la última sabiduría de Occidente en la que el pueblo de la Biblia se reconocerá»* (Levinas).

Es extraño que K., al final de *El castillo*, haya sido destinado por ciertos comentaristas a la locura. Desde el comienzo, está fuera del debate razón-sinrazón, en la medida en que todo lo que hace carece de relación con lo razonable y, sin embargo, es absolutamente necesario, es decir, justo o justificado. Asimismo, no parece posible que muera (condenado o salvado, apenas tiene importancia), no solo porque su combate no se inscribe en los términos de vivir y de morir, sino porque está demasiado cansado (su cansancio, único rasgo que se acentúa con el relato) para poder morir: para que el advenimiento de su muerte no se transforme en inadvenimiento interminable.

El mesianismo judío (en ciertos comentaristas) nos deja presentir la relación del acontecimiento y del inadvenimiento. Si el Mesías está a las puertas de Roma entre los mendigos y los leprosos, podemos creer que su anonimato lo protege o impide su venida, pero precisamente es reconocido; alguien, apremiado por la obsesión de la interrogación, le pregunta: «¿Cuándo vendrás?». El hecho de estar ahí no es por tanto la venida. Junto al Mesías que está ahí, debe siempre resonar la llamada: «Ven, ven». Su presencia no es una garantía. Futura o pasada (se ha dicho, al menos una vez, que el Mesías ha venido ya), su venida no corresponde a una presencia. Tampoco es suficiente la llamada; hay condiciones —el esfuerzo de los hombres, su moralidad, su arrepentimiento— que son conocidas; siempre las hay que no son conocidas. Y si sucede que a la pregunta: «¿Para cuándo tu venida?», el Mesías responde: «Para hoy», la respuesta es ciertamente impresionante; es pues hoy. Es ahora y siempre ahora. No hay que esperar, aunque esperar sea como una obligación de esperar. ¿Y cuándo es ahora, un ahora que no pertenece al tiempo ordinario, que necesariamente lo trastoca, no lo mantiene, lo desestabiliza, sobre todo si recordamos que ese «ahora» fuera de texto, de un relato de severa ficción, remite a textos que, de nuevo, lo hacen depender de condiciones realizables —irrealizables: «Ahora por poco que me prestes atención, o si quieres escuchar mi voz»? Por último, el Mesías, contrariamente a la hipótesis cristiana, no tiene nada de divino: consolador, el justo de los justos, ni siquiera es seguro que sea una persona, alguien singular. Cuando un comentarista dice: soy yo quizás, no se exalta por ello, cada cual puede serlo, debe serlo, no lo es; pues estaría fuera de lugar hablar del Mesías en lenguaje hegeliano: «la intimidad absoluta de la exterioridad absoluta», tanto más cuanto que el advenimiento mesiánico no significa todavía el final de la historia, la supresión de un tiempo más futuro que profecía alguna pudiera anunciar, como así podemos leer en este texto

misterioso: «Ningún profeta —no hay excepción— ha profetizado si no es para el tiempo mesiánico [*l'la epoché?*]. En cuanto al tiempo futuro, qué ojo lo ha visto salvo Tú, Señor, que actuarás en favor de aquel que te es fiel y permanece a la espera» (Levinas y Scholem).

¿Por qué el cristianismo ha tenido necesidad de un Mesías que sea Dios? No basta con decir: por impaciencia. Pero que divinicemos los personajes históricos es ciertamente un subterfugio impaciente. ¿Y por qué la idea del Mesías? ¿Por qué la necesidad del acabamiento en la justicia? ¿Por qué no soportamos, no deseamos lo que no tiene final? La esperanza mesiánica —esperanza que es asimismo espanto— se impone, cuando la historia no aparece políticamente sino como un caos (*tohu-bohu*) arbitrario, un proceso privado de sentido. Pero si la razón política se vuelve a su vez mesiánica, esta confusión que retira su seriedad tanto a la búsqueda de una historia razonable (comprensible) como a la exigencia de un mesianismo (cumplimiento de la moralidad), solo da testimonio de un tiempo tan angustioso, tan peligroso, que cualquier recurso parece justificado: ¿se puede dar marcha atrás cuando tiene lugar Auschwitz? ¿Cómo decir: Auschwitz ha tenido lugar?

El juicio final, según la expresión alemana: el día más joven, el día más allá de los días; no que el juicio esté reservado para el final de los tiempos; por el contrario, la justicia no espera, a cada instante se ha de cumplir, rendir, meditar también (aprender); cada acto justo (¿lo hay acaso?) convierte el día en el último día o —como dice Kafka— en el último de todos, no situándose más en la secuencia ordinaria de los días sino convirtiendo lo ordinario más ordinario en lo extraordinario. Quien ha sido contemporáneo de los campos es para siempre un superviviente: la muerte no lo hará morir.

La sustitución de la ley por unas reglas parece, en los tiempos modernos, una tentativa no solo para desmitificar el poder vinculado a lo prohibido, sino también para liberar el pensamiento de lo Uno proponiendo a la costumbre la multiplicidad de posibilidades no vinculadas a la técnica. Pero siempre ha habido una ambigüedad bajo el nombre de ley: *sagrada*, soberana, afirma que procede de la naturaleza, se exalta con prestigios de la sangre, no es poder sino omni-potencia — no hay nada más que ella; aquello contra lo cual ella se ejerce no es nada: nada de humanidad, solo mitos,

monstruos, fascinaciones. La ley judaica es *santa* y no sagrada: reemplaza a la naturaleza —a la que no inviste de la magia del pecado— por relaciones, decisiones, mandamientos, es decir, palabras complacientes; en lugar de lo ético, lo ético: los ritos son religiosos; sin embargo no transforman lo cotidiano en afectividad religiosa, intentan antes bien aligerarlo del tiempo sin historia vinculándolo en la práctica, en el servicio, a una red metódica de consentimientos bajo el alegre día de los recuerdos, de las anticipaciones históricas. Queda el juicio. Se remite a lo que está más alto: solo Dios juzga; es decir, lo Uno de nuevo. Lo Uno que libera en el sentido de que no hay cielos donde él pueda reinar, ni medida con la que medirse, ni pensamiento que pueda rebajarlo a ser solo pensable — de ahí la tentación de su disolución en ausencia o su retorno a la inexorabilidad de la Ley que se practica en menor grado que hace temblar, que depende menos del estudio que de la lectura fascinada, reverencial. San Pablo quiere liberarnos de la Ley: la Ley entra en el drama de lo sagrado, de la tragedia sagrada, de la vida nacida de la muerte, inseparable de ella.

Las leyes —lo prosaico de las leyes— liberan quizá de la Ley al sustituir la majestad invisible del tiempo por la constricción multiplicada del espacio; asimismo, lo reglamentario suprime aquello que evoca el poder, siempre primero, del nombre de ley, así como los derechos que la duplican, pero establece el reino de la técnica, la cual, afirmación del puro saber, inviste todo, controla todo, somete todo gesto a su gestión, de suerte que ya no hay posibilidad de liberación, puesto que ya no se puede hablar de opresión. El proceso de Kafka puede ser interpretado como un enmarañamiento de tres reinos (la Ley, las leyes, las reglas): interpretación sin embargo insuficiente, en la medida en que, para hacerla admitir, habría que suponer un cuarto reino que no dependa de los otros tres — el reino del sobrevuelo de la literatura misma, a pesar de que esta rechaza ese punto de vista privilegiado, al tiempo que no se permite depender de otro orden o de cualquier orden que sea (pura inteligibilidad) en nombre del cual se la podría simbolizar.

En *Bartleby*, el enigma procede de la «pura» escritura que no puede ser sino copia (re-escritura), de la pasividad en la que esa actividad desaparece y que *pasa* insensiblemente y de repente de la pasividad ordinaria (la re-producción) al más allá de toda pasividad: vida tan pasiva, que tiene la decencia escondida del morir, que no tiene a la muerte por salida, que no hace de la muerte una salida. Bartleby copia; escribe incesantemente

y no puede detenerse para someterse a lo que se asemejaría a un control. Yo *preferiría no* (hacerlo). Esta frase habla en la intimidad de nuestras noches: la preferencia negativa, la negación que borra la preferencia y se borra en ella, lo neutro de lo que no hay que hacer, la contención, la dulzura que no podemos llamar obstinada y que desbarata la obstinación con esas pocas palabras: el lenguaje se calla perpetuándose.

*Aprende a pensar con dolor.*

El pensamiento parece inmediato (yo pienso, yo soy), y sin embargo está en relación con el estudio, hay que levantarse temprano para pensar, hay que pensar y no estar nunca seguros de pensar; no estamos lo suficientemente despiertos: velar más allá de la vela; la vigilancia es la noche que vela. El dolor desune, mas no de una manera visible (por medio de una dislocación o de una disyunción que sería espectacular): de una manera silenciosa, acallando el ruido detrás de las palabras. El dolor perpetuo, perdido, olvidado. No torna doloroso el pensamiento. No se deja socorrer. Sonrisa pensativa del rostro que no se puede mirar con insistencia, sonrisa que, habiendo desaparecido el cielo la tierra, habiendo pasado el día la noche uno en otro, dejan estos a aquel que ya no mira y que, condenado al retorno, no partirá jamás.

La palabra escrita; ya no vivimos en ella, no porque ella anuncie: «ayer fue el final», sino porque ella es nuestro desacuerdo, el don de la palabra precaria.

Compartamos la eternidad para tornarla transitoria.

*Lo que queda por decir.*

*Soledad que resplandece, vacío del cielo, muerte diferida: desastre.*



ISBN 978-84-9879-569-1



9 788498 795691