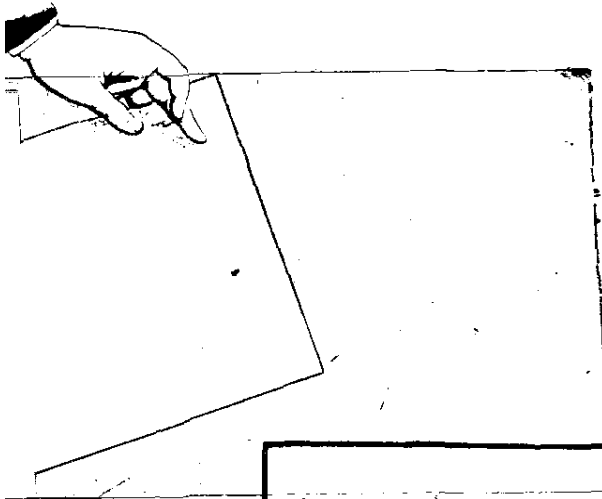
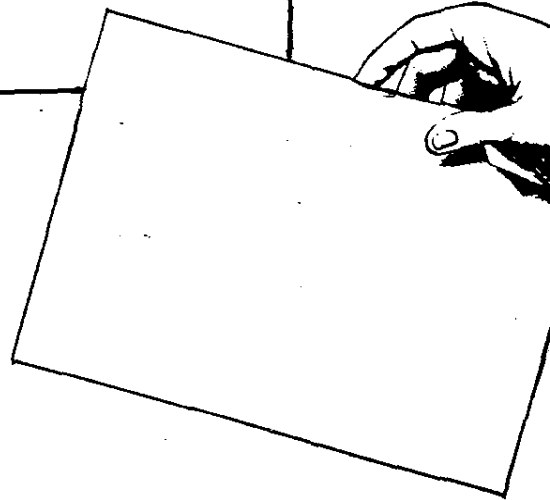


**La escritura
del desastre.
Maurice Blanchot**



MONTE AVILA EDITORES

Maurice Blanchot

LA ESCRITURA
DEL DESASTRE

Traducción
PIERRE DE PLACE

Monte Avila Editores

1ª edición en M.A., 1990

Título Original
L'écriture du désastre
Gallimard, París, 1983

D.R. ©MONTE AVILA LATINOAMERICANA, C.A., 1987
Apartado Postal 70712, Zona 1070, Caracas, Venezuela
I.S.B.N. 980-01-0294-9
Diseño de colección y portada: Claudia Leal
Fotocomposición y paginación: La Galera de Artes Gráficas
Impreso en Venezuela
Printed in Venezuela

El traductor agradece muy especialmente al Profesor Emmanuel Levinas por la amabilidad que tuvo en atenderle para aclarar algunos términos y conceptos.

- El desastre lo arruina todo, dejando todo como estaba. No alcanza a tal o cual, «yo» no estoy bajo su amenaza. En la medida en que, preservado, dejado de lado, me amenaza el desastre, amenaza en mí lo que está fuera de mí, alguien que no soy yo me vuelve pasivamente otro. No hay alcance por el desastre. Fuera de alcance está aquél a quien amenaza, no cabría decir si de cerca o de lejos —en cierto modo el infinito de la amenaza ha roto todos los límites. Estamos al borde del desastre sin poder ubicarlo en el porvenir: más bien es siempre pasado y, no obstante, estamos al borde o bajo la amenaza, formulaciones éstas que implicarían el porvenir si el desastre no fuese lo que no viene, lo que detuvo cualquier venida. Pensar el desastre (suponiendo que sea posible, y no lo es en la medida en que presentimos que el desastre es el pensamiento), es ya no tener más porvenir para pensarlo.

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

Cuando sobreviene el desastre, no viene. El desastre es su propia inminencia, pero, ya que el futuro, tal como lo concebimos en el orden del tiempo vivido, pertenece al desastre —éste siempre lo tie-

ne sustraído o disuadido— no hay porvenir para el desastre, como no hay tiempo ni espacio en los que se cumpla.

- *No cree en el desastre, no cabe creer en él, vívase o muérase. Ninguna fe que esté a la altura y, al mismo tiempo, una especie de desinterés, desinteresado por el desastre. Noche, noche blanca —así es el desastre, esa noche a la que falta la oscuridad, sin que la luz la despeje.*

- El círculo, al desplegarse sobre una recta rigurosamente prolongada, vuelve a formar un círculo eternamente desprovisto de centro.

- La «falsa» unidad, el simulacro de unidad comprometen a ésta más que su encausamiento directo, el cual, por lo demás, es imposible.

- ¿Escribir será, en el libro, volverse legible para todos y, para sí mismo, indescifrable? (¿Ya no lo dijo Jabès?)

- Si el desastre significa estar separado de la estrella (el ocaso que señala el extravío cuando se interrumpió la relación con el albur de arriba), asimismo indica la caída bajo la necesidad desastrosa. ¿Será la ley el desastre, la ley suprema o extrema, lo excesivo no codificable de la ley: aquello a que estamos destinados sin que nos concierna? El desastre no nos contempla, es lo ilimitado sin contemplación, lo que no cabe medir en términos de fracaso ni como pérdida pura y simple.

Nada le basta al desastre; lo cual quiere decir que, así como no le conviene la destrucción en su pureza de ruina, tampoco puede marcar sus límites la idea de totalidad: todas las cosas afectadas o destruidas, los dioses y los hombres devueltos a la ausencia, la nada en lugar de todo, es demasiado y demasiado poco. El desastre no es mayúsculo, tal vez hace vana la muerte; no se superpone, aunque lo supla, al intervalo del morir. A veces el morir nos da (sin razón probablemente) el sentimiento de que, si muriésemos, escaparíamos del desastre, y no el de entregarnos a él —por eso la ilusión de que el suicidio libera (pero la conciencia de la ilusión no disipa la ilusión, no nos aparta de ella). El desastre, cuyo color negro habría que atenuar —reforzándolo—, nos expone a cierta idea de la pasividad. Somos pasivos respecto del desastre, pero quizás el desastre sea la pasividad y, como tal, pasado y siempre pasado.

- *El desastre cuida de todo.*
- El desastre: no el pensamiento vuelto loco, ni tal vez siquiera el pensamiento en tanto que lleva siempre su locura.
- El desastre, al quitarnos el refugio que es el pensamiento de la muerte, al disuadirnos de lo trágico o de lo catastrófico, al desinteresarnos de todo querer como de cualquier movimiento interior, tampoco nos permite jugar con esta pregunta: ¿Qué hiciste por el conocimiento del desastre?
- *El desastre está del lado del olvido; el olvido sin memoria, el retraimiento inmóvil de lo que no ha sido trazado —lo inmemorial quizás; recordar por olvido, el afuera de nuevo.*
- «¿Sufriste por el conocimiento?» Esto nos pregunta Nietzsche, siempre y cuando no haya confusión con la palabra sufrimiento: el padecer, el «paso» de lo enteramente pasivo, sustraído a cualquier visión, a cualquier conocimiento. A menos que el conocimiento, siendo conocimiento no del desastre, sino como desastre y por desastre, nos transporte, nos deporte, golpeados por él, aunque no tocados, enfrentados a la ignorancia de lo desconocido, así olvidando sin cesar.
- El desastre, preocupación por lo ínfimo, soberanía de lo accidental. Esto nos deja reconocer que el olvido *no es negación* o que la negación no viene después de la afirmación (afirmación negada), sino que está relacionada con lo más antiguo, lo que vendría desde el fondo de los tiempos sin haber sido dado jamás.
- Cierto es que, respecto del desastre, se muere demasiado tarde. Pero esto no nos disuade de morir, sino que nos invita, escapando del tiempo en que siempre es demasiado tarde, a soportar la muerte inoportuna, sin relación con nada más que el desastre como regreso.
- Nunca decepcionado, no por falta de decepción, sino porque la decepción es siempre *insuficiente*.
- *No diré que el desastre es absoluto; por el contrario, desorienta lo absoluto, va y viene, desconcierto nómada, sin embargo con la brusquedad insensible pero intensa de lo exterior, como una resolución irresistible o imprevista que nos llegase desde el más allá de la decisión.*

- Leer, escribir, tal 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, aun cuando se está bajo la amenaza de —. El rasgo del desastre es que siempre uno está solamente bajo su amenaza y, como tal, es superación del peligro.

- Pensar sería nombrar (llamar) el desastre como segunda intención, pensamiento de trastienda.

No sé cómo llegué a esto, pero puede que llegue al pensamiento que conduce a mantenerse a distancia del pensamiento; porque esto da: la distancia. Mas ir hasta el final del pensamiento (bajo la especie de este pensamiento del final, del borde) ¿acaso es posible sin cambiar de pensamiento? Por eso, esta conminación: no cambies de pensamiento, repítelo, si puedes.

- El desastre es el don, da el desastre: es como si traspasara el ser y el no ser. No es advenimiento (lo propio de lo que ocurre) —aquello no ocurre, de modo que ni siquiera alcanzo este pensamiento, salvo sin saber, sin la apropiación de un saber. O bien ¿será advenimiento de lo que no ocurre, de lo que se da sin ocurrencia, fuera de ser, y como por derivación? ¿El desastre póstumo?

- No pensar: esto, sin recato, con exceso, en la fuga pánica del pensamiento.

- *Se decía a sí mismo: no te matarás, tu suicidio te antecede. O bien: muere no apto para morir.*

- El espacio sin límite de un sol que atestiguara no a favor del día, sino a favor de la noche libre de estrellas, noche múltiple.

- «Conoce cuál es el ritmo que lleva a los hombres» (Arquíloco). Ritmo o lenguaje. Prometeo: «En este ritmo, estoy atrapado». ¿Qué sucede con el ritmo? Peligro del enigma del ritmo.

- «A menos que exista en la mente de quien soñara a los humanos hasta sí mismo nada más que una cuenta exacta de puros motivos rítmicos del ser, que son sus reconocibles signos». (Mallarmé)

- El desastre no es sombrío, liberaría de todo si pudiese relacionarse con alguien, se le conocería en términos de lenguaje y al tér-

mino de un lenguaje por una gaya ciencia. Pero el desastre es desconocido, el nombre desconocido que, dentro del propio pensamiento, se da a lo que nos disuade de ser pensado, alejándonos por la proximidad. Uno está solo para exponerse al pensamiento del desastre que deshace la soledad y rebasa cualquier pensamiento, en tanto afirmación intensa, silenciosa y desastrosa de lo exterior.

- Una repetición no religiosa, sin pesar ni nostalgia, regreso no deseado; entonces ¿no será el desastre repetición, afirmación de la singularidad de lo extremo? El desastre o lo no verificable, lo impropio.
- No hay soledad si ésta no deshace la soledad para exponer lo solo al afuera múltiple.
- El olvido inmóvil (memoria de lo inmemorable): así se describe el desastre sin desolación, en la pasividad de una dejadez que no renuncia, que no anuncia sino el impropio regreso. Al desastre quizá lo conocemos bajo otros nombres tal vez alegres, declinando todas las palabras, como si pudiese haber un todo para las palabras.
- La quietud, la quemadura del holocausto, el aniquilamiento de mediodía —la quietud del desastre.
- No está excluido, sino como quien ya no puede entrar en ninguna parte.
- Penetrado por la pasiva dulzura, así tiene como un presentimiento —recuerdo del desastre que sería la imprevisión más dulce. No somos contemporáneos del desastre: en esto radica su diferencia, y esta diferencia es su fraternal amenaza. El desastre, además, quizá sobre, exceso que se señala tan sólo como impura pérdida.
- En la medida en que el desastre es pensamiento, es pensamiento no desastroso, pensamiento de lo exterior. No tenemos acceso a lo exterior, pero lo exterior siempre nos ha tocado ya la cabeza, siendo lo que se precipita.

El desastre, lo que se desextiende, la desextensión sin el apremio de una destrucción; el desastre vuelve, siempre desastre de después del desastre, regreso sigiloso, no estragador, con el que se disimula. El disimulo, efecto del desastre.

- «Mas, para mí, sólo hay grandeza en la dulzura» (Simone Weil).

Yo más bien diría: nada extremo sino por la dulzura. La locura por exceso de dulzura, la mansa locura.

Pensar, borrarse: el desastre de la dulzura.

- «*Sólo un libro es explosión*» (Mallarmé).
- El desastre inexperimentado, lo sustraído a cualquier posibilidad de experiencia —límite de la escritura. Es menester repetirlo: el desastre des-escrbe. Ello no significa que el desastre, como fuerza de escritura, esté fuera de escritura, fuera de texto.
- *El desastre oscuro es el que lleva la luz.*
- El horror —el honor— del nombre que siempre corre el riesgo de convertirse en sobre-nombre, vanamente recuperado por el movimiento de lo anónimo: el hecho de ser identificado, unificado, fijado, detenido en un presente. El comentarista —criticando o alabando— dice: eso eres, eso piensas; he aquí que el pensamiento de escritura, siempre disuadido, siempre acechado por el desastre, se hace visible en el nombre, siendo sobrenombrado y como salvado, aunque sometido a la alabanza o a la crítica (es lo mismo), vale decir destinado a sobrevivir. El osario de los nombres, las cabezas nunca huecas.
- Lo fragmentario, más que la inestabilidad (la no fijación), promete el desconcierto, el desacomodo.
- Schleiermacher: al producir una obra, renuncio a producirme y a formularme a mí mismo, realizándome en algo exterior e inscribiéndome en la continuidad anónima de la humanidad —por eso la relación entre obra de arte y encuentro con la muerte: en ambos casos, nos acercamos a un umbral peligroso, a un punto crucial en el que bruscamente somos *revertidos*. Asimismo, Federico Schlegel: aspiración a disolverse en la muerte: «lo humano es siempre más alto, e incluso más alto que lo divino». Acceso al límite. Queda la posibilidad de que, en cuanto escribamos y por poco que escribamos —lo poco está sólo de más—, sepamos que nos acercamos al límite —el peligroso umbral— en que se plantea la reversión.

Para Novalis, el espíritu no es agitación, inquietud, sino reposo (el punto neutro sin contradicción), pesadez, pesantez, siendo Dios «de un metal infinitamente compacto, el más pesado y corpóreo entre todos los seres». «El artista en inmortalidad» ha de obrar para el

cumplimiento del cero en que alma y cuerpo se tornan mutuamente insensibles. La apatía, decía Sade. *ATARAXIA epi-uro y Carus*

- La lasitud ante las palabras, también es el deseo de las palabras espaciadas, rotas en su poder que es sentido, y dentro de su composición que es sintaxis o continuidad del sistema (a condición de que, por así decirlo, haya sido terminado previamente el sistema, y cumplido el presente). La locura que nunca es de ahora, sino el plazo de la no razón, el «estará loco mañana», locura a la que no cabe recurrir para ampliar, recargar o aliviar el pensamiento.
- La prosa charlatana: el balbuceo del niño y, sin embargo, el hombre que babea, el idiota, el hombre de las lágrimas, que ya no se domina, que se relaja, también sin palabras, desprovisto de poder, no obstante más próximo del habla que fluye y se derrama que de la escritura que se retiene, aún más allá del dominio. En este sentido, no hay otro silencio que el escrito, reserva desgarrada, corte que hace imposible el detalle.
- Poder = jefe de grupo, procede del dominador. *Macht*, es el medio, la máquina, el funcionamiento de lo posible. La máquina delirante y anhelante en vano trata de hacer funcionar el no funcionamiento; no delira el no poder, siempre está salido del surco, de la estela, pertenece al afuera. No basta decir (para decir el no poder): se tiene el poder, a condición de no hacer uso de él, por ser ésta la definición de la divinidad; la abstención, el alejamiento del tener, no es suficiente, si no intuye que es, de antemano, señal del desastre. Sólo el desastre mantiene a raya el dominio. Quisiera (por ejemplo) un psicoanalista a quien el desastre hiciese señas. Poder sobre lo imaginario, siempre y cuando se entienda lo imaginario como aquello que escapa del poder. La repetición como no-poder.
- Constantemente tenemos *necesidad* de decir (de pensar): me sucedió algo (muy importante), lo cual significa a la vez que esto no podría ser del orden de lo que sucede, ni tampoco de lo que importa, sino más bien exporta y deporta. La repetición.
- Entre algunos «salvajes» (sociedad sin Estado), el jefe ha de probar su dominio sobre las palabras: nada de silencio. Al mismo tiempo, el jefe no habla para que lo escuchen —nadie presta atención a lo que dice el jefe, o más bien se finge la inatención; y, por cierto, el jefe no dice nada, repitiendo como la celebración de las normas

de vida tradicionales. ¿A qué pedido de la sociedad primitiva responde aquel hablar hueco que emana del lugar aparente del poder? Hueco, el discurso del jefe lo es justamente porque está separado del poder —es la propia sociedad el lugar del poder. El jefe tiene que moverse en el elemento del habla, es decir en el polo opuesto de la violencia. El deber de habla del jefe, ese flujo constante de habla hueca (no hueca, sino tradicional, de transmisión), que él le *debe* a la tribu, es la deuda infinita, la garantía de que el hombre de habla no se convierta en hombre de poder.

(• Hay interrogante y, sin embargo, ninguna duda; hay interrogación, pero ningún deseo de respuesta; hay interrogación, y nada que pueda decirse, sino únicamente por decir. Cuestionamiento, puesta en tela de juicio que rebasa cualquier posibilidad de interrogación.

- Aquél que critica o rechaza el juego, ya está en el juego.

- ¿Cómo cabría pretender: «Lo que tú no sabes de ninguna manera, de ninguna manera pudiera atormentarte»? Yo no soy el centro de cuanto ignoro, y el tormento tiene su saber propio con 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: gastar los errores. Hablar los propaga, los disemina haciendo creer en una verdad.

Leer: no escribir; escribir en la interdicción de leer.

Escribir: negarse a escribir —escribir por rechazo, de modo que basta que se le pidan algunas palabras para que se pronuncie una especie de exclusión, como si le obligaran a sobrevivir, a prestarse a la vida para seguir muriendo. Escribir por ausencia.

- Soledad sin consuelo. El desastre inmóvil que no obstante se acerca.

- ¿Cómo puede haber un *deber* de vivir? Planteamiento más serio: el deseo de morir como algo demasiado fuerte para satisfacerse con *mi* muerte y aún con cuanto la agotaría y, paradójicamente, significa: que vivan los demás sin que la vida les sea una obligación. El deseo de morir libera del deber de vivir, o sea, que tiene por efecto que se vive sin obligación (aunque no sin responsabilidad, por hallarse ésta más allá de la vida).

- La angustia de leer: cualquier texto, por importante, ameno e interesante que sea (y cuanto más parece serlo), está vacío —no existe en el fondo; hay que cruzar un abismo, y no se entiende si no se da el salto.

- El «misticismo» de Wittgenstein, aparte de su confianza en la unidad, se debe quizá a que él cree que cabe *mostrar* allí donde no se puede *hablar*. Pero, sin lenguaje, nada se muestra. Y callar sigue siendo hablar. El silencio es imposible. Por eso lo deseamos. Escritura (o Decir) que precede a cualquier fenómeno, manifestación o mostración: a todo aparecer.

- No escribir; cuán largo es el camino antes de lograrlo, y nunca es cosa segura, no es una recompensa ni un castigo, hay que escribir solamente en la incertidumbre y la necesidad. No escribir, efecto de escritura; como si fuera un signo de la pasividad, un recurso de la desdicha. Cuántos esfuerzos para no escribir, para que, escribiendo, no escriba pese a todo —y finalmente dejo de escribir, en el momento último de la concesión; no en medio de la desesperación, sino como lo inesperado: el favor del desastre. El deseo no satisfecho y sin satisfacción aunque sin negativo. Nada negativo en «no escribir», intensidad sin dominio, sin soberanía, obsesión de lo enteramente pasivo.

- Desfallecer sin falla: signo de la pasividad.

- Querer escribir, cuán absurdo es: escribir es la decadencia del querer, así como la pérdida del poder, la caída de la cadencia, otra vez el desastre.

- No escribir: para ello no basta la negligencia, la incuria, sino tal vez la intensidad de un deseo fuera de soberanía —un nexo de sumersión con lo exterior. La pasividad que permite quedarse en familiaridad con el desastre.

Invierte toda su energía en no escribir para que, escribiendo, escriba por endeblez, en la intensidad del desfallecimiento.

- Lo no manifiesto de la angustia. Al mostrarte angustiado, quizá no lo estás.

- El desastre es lo que no puede acogerse sino 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 desconcierto.

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

- No fiarse del fracaso, sería añorar el éxito.
- Más allá de la seriedad está el juego, pero más allá del juego, buscando lo que deshace el juego, está lo gratuito, al que no cabe sustraerse, lo casual bajo el que caigo, siempre ya caído.
Pasa días y noches en medio del silencio. Esto es el habla.
- Desprendido de todo, hasta de su desprendimiento.
- Una treta del yo: sacrificar al yo empírico para preservar al ego trascendental o formal, aniquilarse para salvar su alma (o el saber, el no saber inclusive).
- El no escribir no debiera remitir a un «no querer escribir», ni tampoco, aunque esto es más ambiguo, a un «Yo no puedo escribir», en el que se sigue manifestando, de manera nostálgica, la relación de un «yo» con el poder so forma de su pérdida. No escribir sin poder supone el paso por la escritura.
- ¿Dónde hay menos poder? ¿En el habla, en la escritura? ¿Cuándo vivo, cuándo muero? O bien ¿cuándo morir no deja que me muera?
- ¿Acaso es una preocupación ética la que te aleja del poder? Ata el poder, desata el no poder. A veces al no poder lo lleva la intensidad de lo indeseable.
- Sin certidumbre, no duda, no le respalda la duda.
- El pensamiento del desastre, si bien no extingue al pensamiento, nos deja sin cuidado ante las consecuencias que pueda tener este mismo pensamiento para nuestra vida, aleja cualquier idea de fracaso y de éxito, reemplaza el silencio ordinario, aquél al que falta el habla, por un silencio distinto, distante, en el cual el otro es el que se anuncia callando.
- Retraimiento y no desarrollo. Tal sería el arte, al estilo del Dios de Isaac Louría, quien no crea sino excluyéndose.

- Escribir, obviamente, no tiene importancia, escribir no importa. A partir de eso se decide la relación con la escritura.

- La pregunta acerca del desastre ya es parte del mismo: no es interrogación, sino ruego, súplica, grito de auxilio, el desastre recurre al desastre para que la idea de salvación, de redención, no se afirme aún, produciendo derrelicción, manteniendo el miedo.

El desastre: contratiempo.

- El otro es quien me expone a «la unidad», haciéndome creer en una singularidad irremplazable, como si yo no le faltase y retirándome a la vez de cuanto me tornaría único: no soy imprescindible, el otro llama a cualquiera en mí, como a quien le debe auxilio —el no único, el siempre sustituido. El otro también siempre es otro, aún prestándose al uno, otro que no es éste ni aquél y, sin embargo, cada vez el único, a quien le debo todo, la pérdida de mí inclusive.

La responsabilidad que tengo a mi cargo no es mía y hace que ya no sea yo.

- «Ten paciencia». Palabra simple. Exigía mucho. La paciencia ya me ha retirado no sólo de mi parte voluntaria, sino de mi poder de ser paciente: *puedo ser paciente* porque la paciencia no ha gastado en mí ese yo en que me retengo. La paciencia me abre de par en par hasta una pasividad que es el «paso de lo enteramente pasivo», que abandonó por tanto el nivel de vida en donde pasivo sólo se opone a activo: asimismo caemos fuera de la inercia (la cosa inerte que sufre sin reaccionar, con su corolario, la espontaneidad viviente, la actividad puramente autónoma). «Ten paciencia». ¿Quién dice esto? Nadie puede decirlo y nadie puede oírlo. La paciencia no se recomienda ni se ordena: es la pasividad del morir mediante la cual un yo que ha dejado de ser yo responde por lo ilimitado del desastre, aquello que no recuerda presente alguno.

- Con la paciencia, me encargo de la relación con lo Otro del desastre que no me permite asumirlo, ni tampoco siquiera seguir siendo yo para sufrirlo. Con la paciencia, se interrumpe toda relación mía con un yo paciente.

- Desde que el silencio inminente del desastre inmemorial lo hiciera perderse, anónimo y sin yo, en la otra noche donde precisamente lo separaba la noche oprimente, vacía, para siempre dispersa, dividida, ajena, y lo separaba para que lo asediaran la ausencia,

el infinito lejano de la relación con el otro, era menester 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.

- Hay relación entre escritura y pasividad 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 cumple sin embargo sucede como si hubiese ocurrido desde siempre — la ociosidad de lo neutro, la ruptura silenciosa de lo fragmentario.

- La pasividad: sólo podemos evocarla mediante un lenguaje que se trastoca. Otrora, recurría al sufrimiento: sufrimiento tal que no podía sufrirlo, de modo que, en ese no poder, excluido el yo del poderío y de su estatuto de sujeto en primera persona, destituido, desubicado y hasta contrariado, pudiera perderse como yo capaz de padecer: hay sufrimiento, quizá haya sufrimiento, ya no hay «yo» que sufre, y no se presenta el sufrimiento, no se lleva (menos aún se vive) en presente, no tiene presente como tampoco principio o fin, el tiempo ha cambiado de sentido radicalmente. El tiempo sin presente, el yo sin yo, nada sobre lo cual quepa decir que pueda ser revelado o disimulado por la experiencia —una forma de conocimiento.

Pero la palabra sufrimiento es demasiado equívoca. Nunca se disipará el equívoco, ya que, al hablar de la pasividad, lo hacemos aparecer, aunque sea sólo en la noche donde la dispersión lo acuña tanto como lo desacuña. Nos es muy difícil —y por ello más importante— hablar de la pasividad, porque no pertenece al mundo y no conocemos nada que sea totalmente pasivo (al conocerlo, inevitablemente lo transformaríamos. La pasividad opuesta a la actividad, tal es el campo siempre limitado de nuestras reflexiones. El sufrir, el *subissement*¹ —forjando una palabra que no es sino un doblete de *subitement* (súbitamente), la misma palabra como aplastada—, la inmovilidad inerte de algunos estados, llamados de psicosis, el padecer de la pasión, la obediencia servil, la receptividad nocturna que supone la espera mística, vale decir, el despojamiento, el arrancamiento de sí a sí mismo, el desprendimiento mediante el cual uno se desprende, del desprendimiento inclusive, o

¹A partir de «*subir*» que significa sufrir en francés. N del T.

bien la caída (sin iniciativa ni consentimiento) fuera de sí —te las situaciones, aun cuando algunas lindan con lo incognosc designan una cara oculta de la humanidad, no nos hablan casi para nada de lo que procuramos oír al dejar que se pronuncie esta palabra desconsiderada: pasividad.

- Hay la pasividad que es quietud pasiva (quizá figurada por lo que sabemos del quietismo), y luego la pasividad que está más allá de la inquietud, aun reteniendo cuanto hay de pasivo en el movimiento febril, desigual-igual, del error sin meta, sin fin, sin iniciativa.

- El discurso sobre la pasividad la traiciona necesariamente, pero puede recobrar algunos de los rasgos por los cuales es infiel: no sólo el discurso es activo, desplegándose, desarrollándose según las reglas que le aseguran una determinada coherencia, no sólo es sintético, respondiendo a una determinada unidad de habla y a un tiempo que, siendo siempre memoria de sí mismo, se retiene en un conjunto sincrónico —actividad, desarrollo, coherencia, unidad, presencia de conjunto, todos caracteres que no pueden decirse de la pasividad—, sino que más aún: el discurso sobre la pasividad hace que ella aparezca, la presenta y la representa, mientras que quizá (tal vez) la pasividad es aquella parte «inhumana» del hombre que, destituido del poder, apartado de la unidad, no puede dar pie a nada que aparezca o se muestre, que ni se indica ni se señala y, de esta manera, mediante la dispersión y la deserción, cae siempre por debajo de cuanto cabe anunciarse de ella, así sea a título provisional.

De ello resulta que nos sentimos obligados a decir algo de la pasividad sólo en la medida en que esto le importa al hombre sin hacerle pasar por el lado de lo importante, en la medida también en que la pasividad, escapando a nuestro poder de hablar de ella tanto como a nuestro poder de experimentarla (de padecerla), se plantea o asienta como aquello que interrumpe nuestra razón, nuestra habla, nuestra experiencia.

- Extrañamente, la pasividad nunca es lo bastante pasiva: en esto cabe hablar de un infinito: quizá sólo porque se sustrae a cualquier formulación, pero parece haber como una exigencia que la induce a quedar siempre más acá de sí misma —no pasividad, sino exigencia de pasividad, movimiento del pasado hacia lo que no puede pasarse.

Pasividad, pasión, pasado, paso (tanto negación como huella o mo-

vimiento del andar), este juego semántico produce un cambio de sentido, pero nada de que podamos fiarnos como respuesta que nos contente.

- El rechazo —dicen— es el primer grado de la pasividad —pero si es deliberado y voluntario, si expresa una decisión, aun negativa, no permite aún decidir sobre el poder de conciencia, quedando a lo sumo como un yo que se niega. Ciertamente que el rechazo tiende a lo absoluto, a una especie de incondicionalidad: el nudo de la negativa es lo que hace notable el inexorable «preferiría no (hacerlo)» de Bartleby el escribiente, una abstención que no tuvo que ser decidida, que precede a cualquier decisión, que es, antes que una denegación, más bien una abdicación, la renuncia (nunca pronunciada, nunca aclarada) a decir algo —la autoridad de un decir— o también la abnegación recibida como el abandono del yo, el desistimiento de la identidad, el rechazo de sí que no se crispa en el rechazo mismo, sino que abre al desfallecimiento, a la pérdida de ser, al pensamiento. «No lo haré», aún hubiese significado una determinación enérgica, requiriendo una contradicción enérgica. «Preferiría no...» pertenece al infinito de la paciencia, no da pie a la intervención dialéctica: hemos caído fuera del ser, en el campo de lo exterior por donde, inmóviles, andando parejo y despacio, van y vienen los hombres destruidos.

- La pasividad es desmedida: rebasa al ser, el ser exhausto de ser —la pasividad de un pasado cumplido que nunca ha sido: el desastre entendido, sobreentendido no como un acontecimiento del pasado, sino como un pasado inmemorial (*El Altísimo*) que vuelve, dispersando con su regreso el tiempo presente en que se le vive como espectro.

- La pasividad: podemos evocar situaciones de pasividad, la desdicha, el aplastamiento final del estado concentracionario, la servidumbre del esclavo sin amo, caído por debajo de la necesidad, el morir como inatención hacia el mortal desenlace. En todos estos casos, reconocemos, aunque fuese por un saber falsificador, aproximado, unos rasgos comunes: el anonimato, la pérdida de sí, la pérdida de cualquier soberanía pero también de toda subordinación, la pérdida de la permanencia, el error sin lugar, la imposibilidad de la presencia, la dispersión (la separación).

- En la relación de mí (lo mismo) con El Otro, El Otro es lo lejano, lo ajeno, mas si invierto la relación, El Otro se relaciona conmigo como si yo fuese Lo Otro y entonces me hace salir de mi identidad, apretándome hasta el aplastamiento, retirándome, bajo la presión de lo muy cercano, del privilegio de ser en primera persona y, sacado de mí mismo, dejando una pasividad privada de sí (la alteridad misma, la otredad sin unidad), lo no sujeto, o lo paciente.

- En la paciencia de la pasividad, soy aquél a quien cualquiera puede reemplazar, el no imprescindible por definición, y que empero no puede dejar de responder por medio y en nombre de lo que no es: una singularidad prestada y de ocasión —sin duda la del *rebén* (como dice Levinas) que es el fiador no consintiente, no elegido, de una promesa que no hizo, el insustituible que no ocupa su sitio. Por la otredad soy el mismo, la otredad que siempre me ha sacado de mí mismo. Lo Otro, si acude a mí, será como a alguien que no soy yo, el primero que llega o el último de los hombres, para nada el único que yo quisiera ser; en esto me asigna a la pasividad, dirigiéndose en mí al morir mismo.

(La responsabilidad de la que estoy cargado no es mía y hace que yo no sea yo).

- Si, en la paciencia de la pasividad, el yo mismo sale del yo de tal modo que, en este 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, ya no tiene soporte, no encuentra más a nadie para llevarlo, soportarlo, ¿con qué otro lenguaje que el fragmentario, el del estallido, el de la dispersión infinita, puede señalarse el tiempo sin que esta señal lo haga presente, lo proponga a un habla de nominación? Pero asimismo se nos escapa lo fragmentario que no se experimenta. No lo reemplaza el silencio, sino apenas la reticencia de lo que ya no sabe callar, no sabiendo ya hablar.

- La muerte de Lo Otro: una doble muerte, porque Lo Otro ya es la muerte y pesa en mí como la obsesión de la muerte.

- En la relación entre *yo* y *El Otro*, El Otro es lo que no puedo alcanzar, lo Separado, lo Altísimo, lo que escapa de mi poder y por ende lo sin poder, lo ajeno y lo desguarnecido. Mas en la relación del *Otro conmigo*, parece que todo se da vuelta: lo lejano se vuelve

lo próximo, dicha proximidad se vuelve la obsesión que perjudica, pesa en mí, me separa de mí, como si la separación (que medía la trascendencia de mí con El Otro) actuara en mí mismo, desidentificándome, abandonándome a una pasividad, sin iniciativa ni presente. Entonces el otro se vuelve más bien el Apremiante, el Sobreeminente, cuando no el Perseguidor, aquél que me agobia, me atesta, me deshace, aquél que me complace no menos que me contraría al hacerme responder por sus crímenes, al cargarme con una responsabilidad que no puede ser mía, ya que llegaría hasta la «sustitución». De tal modo que, en esta óptica, la relación del Otro conmigo tendería a aparecer como sadomasoquista, si no nos hiciera caer prematuramente fuera del mundo —del ser— en donde sólo tienen sentido normal y anomalía.

Cierto que, según la designación de Levinas, como la otredad reemplaza lo Mismo, y lo Mismo sustituye a Lo Otro, desde ahora los rasgos de la trascendencia (de una trascendencia) se graban en mí —un yo sin mí—, lo cual conduce a esta alta contradicción, a esa paradoja de alto sentido: cuando me desocupa y me destruye la pasividad, estoy obligado a una responsabilidad que no sólo me excede, sino que no puedo ejercerla, ya que nada puedo hacer y ya no existo como yo. Esta pasividad responsable es la que supuestamente es *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 voluntario), el Decir da y da respuesta, respondiendo a lo imposible y de lo imposible.

Pero la paradoja no suspende una ambigüedad: si yo sin mí estoy sometido a la prueba (sin experimentarla) de la pasividad más pasiva cuando el prójimo me aplasta hasta la enajenación radical, ¿acaso todavía tengo que ver con el otro? ¿No será más bien con el «yo» del amo, con lo absoluto del dominio egoísta, con el dominador que predomina y maneja la fuerza hasta la persecución inquisitorial? En otras palabras, la persecución que me abre a la paciencia más larga y es en mí la pasión anónima, no solamente tengo que responder por ella, cargando con ella fuera de mi consentimiento, sino que también he de responderle con la negativa, la resistencia y la lucha, volviendo al saber (volviendo, si es posible —porque puede que no haya retorno), al yo que sabe, y que sabe que está expuesto, no al Otro, sino al «Yo» adverso, a la Omnipotencia egoísta, la Voluntad asesina. Claro está, de ese modo, ella me atrae dentro de su juego y me

convierte en su cómplice, mas por eso siempre hace falta al menos dos lenguajes o dos exigencias, una dialéctica, otra no dialéctica, una en que la negatividad es la faena, otra en que lo neutro contrasta tanto con el ser como con el no ser. Asimismo, haría falta ser el sujeto libre y hablante y, a la vez, desaparecer como el paciente pasivo que atraviesa el morir y no se muestra.

- La debilidad es el llorar sin lágrimas, el murmullo de la voz plañidera o el susurro de aquello que habla sin palabras, el agotamiento, la desecación de la apariencia. La debilidad elude cualquier violencia que no puede nada (aun siendo la soberanía opresiva) contra la pasividad del morir.
- Hablamos sobre una pérdida de habla —un desastre inminente e inmemorial— así como tan sólo decimos algo en la medida en que podemos previamente hacer entender que lo desdecimos, mediante una especie de prolepsis, no para finalmente no decir nada, sino para que el hablar no se reduzca a la palabra, dicha o por decir o por desdecir: dejando vislumbrar que algo se dice sin que se diga: la pérdida de habla, el llorar sin lágrimas, la rendición que anuncia, sin cumplirla, la invisible pasividad del morir —la *debilidad humana*.
- Que el otro sólo signifique el recurso infinito que le debo, que sea el grito de socorro sin término al que nadie más que yo pudiera responder, no me hace irremplazable, y menos todavía el único, sino que me hunde en el movimiento infinito de servicio en que no soy más que un singular provisional, un simulacro de unidad: no puedo sacar justificación alguna (ni por valer ni por ser) de una exigencia que no está dirigida a una peculiaridad, que no le pide nada a mi decisión y me excede de todas maneras hasta desindividualizarme.
- La interrupción de lo incesante: esto es lo propio de la escritura fragmentaria: la interrupción teniendo, por decirlo así, el mismo sentido que aquello que no cesa, ambos siendo efecto de la pasividad; allí donde no impera el poder, ni la iniciativa, ni lo inicial de una decisión, el morir y el vivir, la pasividad de la vida, escapada de sí misma, confundida con el desastre de un tiempo sin presente y que soportamos mientras tanto, espera de una desgracia no por venir, sino siempre ya sobrevenida y que no puede presentarse: en este sentido, futuro, pasado están condenados a la indiferencia, por carecer ambos de presente. Por eso, los hombres destruidos (destruidos sin

destrucción) son como sin apariencia, invisibles incluso cuando se les ve, y no hablan sino por la voz de los otros, una voz siempre otra que en cierto modo los acusa, los compromete, obligándolos a responder por una desgracia silenciosa que llevan en sí sin conciencia.

- Es como si dijera: «Ojalá venga la felicidad para todos, a condición de que, mediante este voto, quede yo excluido».

- Si El Otro no es mi enemigo (como lo es a veces en Hegel —mas un enemigo benévolo— y sobre todo para Sartre en su primera filosofía), cabe preguntarse cómo puede convertirse en aquél que me saca de mi identidad y cuya presión en cierto modo de posición —la de prójimo— me hiere, me cansa, me persigue, atormentándome de tal modo que yo sin mí llegue a ser responsable de este tormento, de esta lasitud que me destituye, siendo la responsabilidad lo sumo del padecimiento: aquello por lo cual he de responder, cuando estoy sin respuesta y sin mí, salvo prestado y de simulacro o haciendo las veces de lo mismo: el suplente canónico. La responsabilidad sería la culpabilidad inocente, el golpe recibido desde siempre que me hace tanto más sensible a todos los golpes. Esto es el traumatismo de la creación y del nacimiento. Si la criatura es «quien le debe su situación al favor de la otredad», yo quedo creado responsable, con una responsabilidad tan anterior a mi nacimiento como exterior a mi consentimiento, a mi libertad; he nacido mediante un favor que resulta ser una predestinación, a la desgracia del otro, que es la desgracia de todos. El Otro —dice Levinas— es estorboso, pero ¿acaso ésta no será de nuevo la perspectiva sartriana: la náusea que nos produce, no la falta de ser, sino la demasía de ser, un sobrante del que quisiera desinvertirme, empero del que no pudiera desinteresarme, porque, hasta en el desinterés, la otredad sigue siendo la que me condena a hacer sus veces, a no ser más que su lugarteniente?

- He aquí tal vez una respuesta. Si El Otro me pone en tela de juicio hasta despojarme de mí, es porque él mismo es el despojamiento absoluto, la suplicación que repudia el yo en mí hasta el suplicio.

- El no concerniente (en este sentido que uno [yo] y otro no pueden haber juntos, ni juntarse en un mismo tiempo: ser contemporáneos), primero es el otro para mí, luego yo como distinto a mí, aquello que en mí no coincide conmigo, mi eterna ausencia, lo que no puede rescatar conciencia alguna, lo que no tiene efecto ni eficacia y

es el tiempo pasivo, el morir que me es, aunque exclusivo, común con todos.

- Al Otro no puedo acogerlo, ni siquiera por una aceptación infinita. Tal es el rasgo nuevo y difícil de la intriga. El Otro, como prójimo, es la relación que no puedo sostener y cuya proximidad es la muerte misma, la vecindad mortal (quien ve a Dios muere: «morir» es una manera de ver lo invisible, una manera de decir lo indecible —la indiscreción en que Dios, hecho en cierto modo y necesariamente dios sin verdad, se rendiría ante la pasividad).
- Si no puedo acoger Lo Otro en la intimación que ejerce su proximidad hasta extenuarme, únicamente por la *debilidad* torpe (el «pese a todo» desafortunado, mi parte de irrisión y de locura) me veo destinado a entrar en esta relación distinta con mi mismo gangrenado y roído, alienado de par en par (así es como los judíos de los primeros siglos pensaban descubrir al Mesías entre los leprosos y los mendigos bajo las murallas de Roma).
- Mientras el otro es lo lejano (el rostro que viene de lo absolutamente lejano del que lleva la huella, huella de eternidad, de pasado immemorial), sólo la relación a la que me ordena lo ajeno del rostro, en la huella del ausente, es *más allá* del ser —lo que no es entonces el sí mismo o la ipseidad (Levinas escribe: «más allá del ser, está una Tercera persona que no se define por el sí mismo»). Pero cuando el otro no es más lo lejano, sino el prójimo que pesa en mí hasta abrirme a la radical pasividad del sí, la subjetividad como exposición herida, acusada y perseguida, como 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 desmesurado entrega al otro; ella es tanto como el otro y como el rostro, el enigma que desarregla el orden y se opone al ser: la excepción de lo extraordinario, la puesta fuera de fenómeno, fuera de experiencia.
- La pasividad y la pregunta: quizá la pasividad esté al final de la pregunta, mas ¿acaso le pertenece aún? ¿Puede interrogarse al desastre? ¿Adónde encontrar el lenguaje en que respuesta, pregunta, afirmación, negación, tal vez intervengan, pero sin que tengan efecto? ¿Dónde está el decir que escapa de cualquier signo, tanto el de la predicción como el de la interdicción?
- Cuando Levinas define el lenguaje como contacto, lo define co-

mo inmediatez, y eso tiene consecuencias graves, porque la inmediatez es la presencia absoluta, aquello que lo sacude y trastoca todo, el infinito sin acceso, sin ausencia, ya no una exigencia, sino el raptó de una fusión mística. La inmediatez no sólo es dejar de lado cualquier mediación, lo inmediato es lo infinito de la presencia de la que ya no cabe hablar, dado que la relación misma —sea ética u ontológica— ardió de golpe en una noche sin tinieblas; no hay más términos, ni relación, ni más allá —en ella Dios mismo se aniquiló.

De lo contrario, habría que poder oír lo inmediato en pasado. Lo cual hace la paradoja casi insostenible. Podríamos, en este caso, hablar de desastre. No cabe pensar en lo inmediato como tampoco en un pasado absolutamente pasivo cuya paciencia en nosotros ante una desgracia olvidada sería el signo, la prolongación inconsciente. Cuando somos pacientes, siempre lo somos respecto de una desgracia infinita que no nos alcanza en presente, sino relacionándonos con un pasado sin memoria. Desgracia ajena y el otro como desgracia.

- Responsabilidad: esta palabra trivial, esta noción que la moral más fácil (la moral política) convierte en deber, hay que tratar de entenderla tal como Levinas la renovó, abriéndola hasta hacer que signifique (más allá de cualquier sentido) la responsabilidad de una filosofía distinta (aunque sigue siendo, en muchos aspectos, la filosofía perenne²). Responsable: prosaica y burguesamente, suele calificar a un hombre maduro, lúcido y consciente, que actúa con mesura, toma en cuenta todos los elementos de la situación, calcula y decide, el hombre de acción y de éxito. Empero, he aquí que la responsabilidad —responsabilidad mía con el otro para con todos— se desplaza, no pertenece más a la conciencia, no es el obrar de una reflexión activa y ni siquiera un deber que se impone tanto desde fuera como desde dentro. *Mi* responsabilidad para con El Otro supone un vuelco tal que no puede señalarse más que por un cambio de estatuto

²Nota más tardía. Sean las cosas no demasiado equívocas: «filosofía perenne», por cuanto no hay ruptura con el llamado lenguaje «griego» en que se mantiene la exigencia de universalidad; pero lo que se enuncia o más bien anuncia con Levinas, es un sobrante, un más allá de lo universal, una singularidad que cabe llamarse *judía* y que *espera* ser más pensada. En esto profética. El judaísmo como lo que excede el pensamiento de siempre por haber sido siempre pensado, lleva sin embargo la responsabilidad del pensamiento que vendrá, esto es lo que nos *da* la filosofía distinta de Levinas, carga y esperanza, carga de la esperanza.

de «yo», un cambio de tiempo y quizá un cambio de lenguaje. Responsabilidad que me saca de mi orden —quizá de todo orden— y, al apartarme de mí (por cuanto «yo» es el dueño, el poder, el sujeto libre y hablante), al descubrir la otredad en *lugar* de mí, me hace responder por la ausencia, la pasividad, vale decir, por la imposibilidad de ser responsable, a la que esta responsabilidad desmedida siempre ya me tiene condenado, consagrándome y descarriándome. Paradoja ésta que no deja nada intacto, ni la subjetividad, ni el sujeto, ni el individuo, ni la persona. En efecto, si de la responsabilidad tan sólo puedo hablar separándola de todas las formas de la conciencia presente (voluntad, resolución, interés, luz, acción reflexiva, pero quizás también lo no voluntario, lo no consentido, lo gratuito, lo no actuante, lo oscuro que remite a la conciencia inconciencia), si la responsabilidad echa raíces allí donde no hay más fundamento, donde no puede fijarse raíz alguna, si ella, por tanto, traspasa todos los cimientos y no puede ser asumida por nada individual, ¿cómo sostendremos, en ese vocablo del que hace el uso más fácil el lenguaje de la moral ordinaria poniéndole al servicio del orden, el enigma de lo que se anuncia, sino como respuesta a lo imposible, mediante una relación que me prohíbe afirmarme a mí mismo y sólo me permite hacerlo como siempre ya presunto (lo que me entrega a lo enteramente pasivo)? Si la responsabilidad es tal que desprende al yo del yo, lo singular de lo individual, lo subjetivo del sujeto, la no conciencia de cualquier consciente e inconsciente, para exponerme a la pasividad sin nombre, hasta el extremo que sólo por la pasividad he de responder a la exigencia infinita, entonces bien puedo llamarla responsabilidad, pero será por abuso y, asimismo, por su contrario y a sabiendas de que el hecho de reconocerse responsable de Dios no es más que un recurso metafórico para anular la responsabilidad (la obligación de no estar obligado), así como, al declarármese responsable del morir (de todo morir), ya no puedo acudir a ninguna ética, a ninguna experiencia, a ninguna práctica, sea cual fuere —salvo la de un contravivir, es decir de una no práctica, es decir (quizá) de un habla de escritura.

Cierto que, oponiéndose a nuestra razón aunque sin entregarnos a las facilidades de un irracional, esta palabra responsabilidad llega como de un lenguaje desconocido que sólo hablamos a regañadientes, a contravida y tan injustificados como cuando estamos en relación con la muerte, sea la muerte de Lo Otro o la nuestra siempre

impropia. Por tanto, habría sin duda que volverse hacia una lengua jamás escrita, pero siempre por prescribir, para que se entienda esta palabra incomprensible en su pesadez desastrosa e invitándonos a volvernos hacia el desastre sin comprenderlo, ni soportarlo. De esto resulta que ella misma sea desastrosa, la responsabilidad que nunca descarga al Otro (ni tampoco me descarga de él) y nos hace mudos del habla que le debemos.

Es cierto también que por la amistad es como puedo responder a la proximidad de lo más remoto, a la presión de lo más liviano, al contacto de lo que no se alcanza; amistad tan exclusiva como no recíproca, amistad por lo que pasó sin dejar huellas, respuesta de la pasividad a la no presencia de lo desconocido.

- La pasividad es una tarea —en el lenguaje otro, el de la exigencia no dialéctica—, así como la negatividad es una tarea cuando la dialéctica nos propone la realización de todos los posibles, por poco que sepamos (cooperando en ello por medio del poder y el poderío en el mundo) dejar que el tiempo tome todo su tiempo. La necesidad de vivir y de morir con esa habla doble y con la ambigüedad de un tiempo sin presente y de una historia capaz de agotar (para acceder al contentamiento de la presencia) todas las posibilidades del tiempo: tal es la decisión irreparable, la locura insoslayable, que no es el contenido del pensamiento, porque el pensamiento no la contiene, y que tampoco la conciencia o la inconsciencia le ofrecen un estatuto para determinarla. Por eso, 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, tan sólo nos proporciona un salvoconducto que no deja a nuestra conducta derecho alguno, lugar alguno, salvación alguna: únicamente el aguante de la doble paciencia, porque ella también es doble, paciencia mundana, paciencia inmunda.

- El uso de la palabra subjetividad es tan enigmático como el uso de la palabra responsabilidad —y más discutible, porque se trata de una designación elegida como para salvar nuestra parte de espiritualidad. ¿Por qué subjetividad, si no es para bajar hasta el fondo del sujeto, sin perder el privilegio que éste encarna, aquella presencia privada que vive como mía por el cuerpo, mi cuerpo sensible? Mas si la supuesta «subjetividad» es la *otredad* en lugar de la mismidad, no es ni subjetiva ni objetiva, la otredad no tiene interioridad, lo anó-

nimo es su nombre, lo exterior su pensamiento, lo no concerniente su alcance y el retorno su tiempo, lo mismo que la neutralidad y la pasividad de morir sería su vida, si ésta es lo que se tiene que acoger mediante el don de lo extremo, don de lo que (en el cuerpo y por el cuerpo) es la no pertenencia.

- Pasividad no es simple recepción, como tampoco la informe e inerte materia *lista* para cualquier forma —pasivos, los brotes de morir (el morir, silenciosa intensidad; lo que no se deja acoger; lo que se inscribe sin palabra, el cuerpo en pasado, cuerpo de nadie, el cuerpo del intervalo: suspenso del ser, síncope como corte del tiempo y que sólo podemos evocar como la historia salvaje, inenarrable, que no tiene ningún sentido presente). Pasivo: el no relato, lo que escapa a la cita y lo que no me recordaría el recuerdo —el olvido como pensamiento, esto es, lo que no puede olvidarse porque está siempre ya caído fuera de memoria.
- Llamo desastre lo que no tiene lo último como límite: lo que arrastra lo último en el desastre.
- El desastre no me cuestiona, sino que levanta la cuestión, la hace desaparecer, como si «yo», con ella, desapareciera en el desastre sin apariencia. El hecho de desaparecer no es propiamente un hecho, un acontecimiento, lo que no acontece, no solamente porque —esto implica la suposición misma— no hay «yo» para experimentarlo, sino porque no podría experimentarse, ya que el desastre siempre tiene lugar después de tener lugar.
- Cuando lo otro se refiere a mí de tal modo que lo desconocido en mí le responda en su sitio, esta respuesta es la amistad inmemorial que no me deja elegir, no se deja vivir en lo actual: la parte de la pasividad sin sujeto que se brinda, el morir fuera de sí, el cuerpo que no pertenece a nadie, en el sufrimiento, en el goce no narcisistas.
- La amistad no es un don, una promesa, la generosidad genérica. Relación inconmensurable de uno con otro, ella es unión con lo exterior dentro de su ruptura e inaccesibilidad. El deseo, puro deseo impuro, es el llamado a franquear la distancia, a morir en común por la separación.

La muerte de repente impotente, si la amistad es la respuesta que sólo puede oírse y hacerse oír muriendo incesantemente.

- Guardar silencio. El silencio no se guarda, no tiene consideración para la obra que pretendía guardarlo —es la exigencia de una espera que no tiene nada que esperar, de un lenguaje que, al suponerse totalidad de discurso, se gastase de golpe, se desuniese, se fragmentase sin fin.
- ¿Cómo tener relación con el pasado pasivo, relación que de por sí no puede presentarse en la luz de una conciencia (ni ausentarse de la oscuridad de una inconsciencia)?
- La renuncia al yo sujeto no es una renuncia voluntaria, por tanto 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, saca el tiempo de su orden, abre la vida a la pasividad, exponiéndolo a lo desconocido de la amistad que nunca se declara.
- La debilidad no puede ser solamente humana, aun cuando es, en el hombre, la parte inhumana, la gravedad del no poder, la ligereza descuidada de la amistad que no pesa, no piensa —el no pensamiento pensante, esta reserva del pensamiento que no se deja pensar.
 La pasividad no consiente, no niega: ni sí ni no, sin voluntad, sólo le convendría lo ilimitado de lo neutro, la paciencia indomada que aguanta el tiempo sin resistirlo. La condición pasiva es una incondición: un incondicional que no ampara protección alguna, que no alcanza destrucción alguna, que está fuera de sumisión como sin iniciativa —con ella, nada empieza; allí donde oímos el habla siempre ya hablada (muda) de la repetición, nos acercamos a la noche sin tinieblas. Es lo irreductible incompatible, lo no compatible con la humanidad (el género humano). La debilidad humana a la que ni siquiera divulga la desdicha, lo que nos pasma por el hecho de que a cada instante pertenecemos al pasado inmemorial de nuestra muerte — por eso indestructibles en tanto que siempre e infinitamente destruidos. Lo infinito de nuestra destrucción es la medida de la pasividad.
- Levinas habla de la subjetividad del sujeto; si se quiere mantener esta palabra —¿por qué? mas ¿por qué no?— tal vez sería preciso hablar de una *subjetividad sin sujeto*, el lugar herido, la desgarradura del cuerpo desfallecido ya muerto del que nadie pudiera ser dueño o decir: yo, mi cuerpo, aquello a que anima el único deseo mortal:

deseo de morir, deseo que pasa por el morir impropio sin sobrepasarse en él.

La soledad o la no interioridad, la exposición a lo exterior, la dispersión fuera de clausura, la imposibilidad de mantenerse firme, cerrado —el hombre desprovisto de género, el suplente que no es suplemento de nada.

- Responder: hay la respuesta a la pregunta—, la respuesta que imposibilita la pregunta—, la respuesta que la intensifica, la hace durar y no la apacigua, sino que, por el contrario, le presta un nuevo lustre, la aguza—, hay la respuesta interrogativa; por último, en la distancia de lo absoluto, quizá esa respuesta sin interrogación a la que no convendrá pregunta alguna, respuesta de la que no sabemos qué hacer, ya que sólo puede recibirla la amistad que la da.

El enigma (el secreto) precisamente es la *ausencia* de pregunta — allí donde ni siquiera hay lugar para introducir una pregunta, pero sin que se vuelva respuesta esa ausencia. (El habla críptica).

- *La paciencia del concepto*: antes que nada renunciar al inicio, saber que el Saber nunca es joven, sino que está siempre más allá de la edad, *senescente* que no pertenece a la vejez; saber luego que no se tiene que apresurar la conclusión, que siempre el final es prematuro, apuro por lo Finito al que uno quiere entregarse de una vez sin darse cuenta que lo Finito no es más que el repliegue de lo Infinito.

- No responder o no recibir respuesta es la regla: aquello no basta para detener las preguntas. Pero cuando la respuesta es la ausencia de respuesta, la pregunta a su vez se torna la ausencia de pregunta (la pregunta mortificada), el habla pasa, vuelve a un pasado que nunca ha hablado, pasado de cualquier habla. Con lo cual el desastre, aun nombrado, no figura en el lenguaje.

- *Bonaventura*: «Varias veces me expulsaron de las iglesias porque me reía, y de los prostíbulos porque quería rezar». El suicidio: «No dejo nada detrás de mí, y salgo a tu encuentro, Dios —o Nada—, lleno de desafío». «La vida no es más que la casaca de cascabeles que lleva la Nada... Todo es vacío... Por esta detención del Tiempo los locos entienden la Eternidad, mas en verdad es la Nada perfecta, y la muerte absoluta, ya que la vida, al contrario, sólo nace de una muerte ininterrumpida (si se nos ocurriese tomar estas ideas a pecho, aque-

llo nos llevaría pronto adonde los locos, pero, en cuanto a mí, sólo las tomo como polichinela...»).

Fichte: «Dentro de la naturaleza, toda muerte también es nacimiento, y la muerte es justamente el momento en que la vida alcanza su apogeo», y Novalis: «Una unión concluida para la muerte es una boda que nos concede una compañera para la noche», pero Bonaventura no considera jamás la muerte como la relación con una esperanza de trascendencia: «¡Gracias a Dios! hay una muerte, y luego, no hay Eternidad».

- La paciencia es la urgencia extrema: Ya no tengo tiempo —dice la paciencia (o el tiempo que le dejan es ausencia de tiempo, tiempo de antes del inicio —tiempo de la no aparición en que se muere no fenomenalmente, sin que nadie ni uno mismo lo sepa, sin frases, sin dejar rastros y por tanto sin morir: pacientemente).

- *Bonaventura*: «Yo me vi a solas conmigo mismo entre la Nada... Con el Tiempo había desaparecido cualquier diversidad, y sólo imperaba un inmenso y espantoso tedio, para siempre la oquedad. Fuera de mí, procuraba aniquilarme, mas permanecía, y me sentía inmortal».

- Afirmación muchas veces mal citada o fácilmente traducida de Novalis: El verdadero acto filosófico es la muerte de sí mismo (el morir de sí, uno como morir, *Selbstötung* y no *Selbstmord*, el movimiento mortal de lo mismo a lo otro). El suicidio como movimiento mortal del mismo nunca puede proyectarse, porque el acontecimiento del suicidio se cumple dentro de un círculo fuera de cualquier proyecto, quizá de cualquier pensamiento o de cualquier verdad —por eso se considera inverificable, cuando no incognoscible, y cualquier razón que se da del mismo, por justa que fuere, parece inconveniente. Matarse es ubicarse dentro del espacio prohibido para todos, vale decir, para consigo mismo: la *clandestinidad*, lo *no fenomenal* de la relación humana, es la esencia del «suicidio», siempre oculto, no tanto porque la muerte se juega en él, sino porque morir —la pasividad misma— allí se convierte en acción y se muestra en el acto de ocultarse, fuera de fenómeno. Quien es tentado por el suicidio es tentado por lo invisible, secreto sin rostro.

Hay razones para matarse, y el acto del suicidio no es insensato, pero encierra a quien cree cumplirlo dentro de un espacio definitivamente sustraído a la razón (como a su reverso, lo irracional), ajeno al acto volitivo y tal vez al *deseo*, de modo que aquél que se ma-

ta, incluso si busca el espectáculo, escapa a cualquier manifestación, accede a una zona de «opacidad maléfica» (dice Baudelaire) donde, rota cualquier relación consigo mismo y con lo otro, reina la no relación, la diferencia paradójica, definitiva y solemne. Eso sucede antes de cualquier decisión libre, sin necesidad y como por casualidad: sin embargo bajo una presión tal que no hay nada tan pasivo en uno como para contener (e incluso sufrir) su atractivo.

- Del pensamiento, primero es preciso decir que es la imposibilidad de pararse en nada definido, por lo tanto de pensar en nada determinado y que por eso es la neutralización permanente de todo pensamiento presente, así como el repudio de cualquier ausencia de pensamiento. La vacilación (la igualdad paradójica) es el riesgo del pensamiento sometido a esta doble exigencia e ignorando que ha de ser soberanamente paciente, esto es, pasivo fuera de cualquier soberanía.

- *La paciencia, perseverancia demorada.*

- No pensamiento pasivo, sino que acudiría a un pasivo de pensamiento, a un siempre ya pasado de pensamiento, lo que, dentro del pensamiento, no pudiera hacerse presente, entrar en presencia, menos aún dejarse representar o constituirse como fondo para una representación. Pasivo del que nada más puede decirse, sino que prohíbe cualquier presencia de pensamiento, cualquier poder de conducir el pensamiento hasta la presencia (hasta el ser), aunque no confina el pensamiento en una reserva, en un ocultamiento fuera de la presencia, sino que lo deja en la cercanía —cercanía de alejamiento— de la otredad, el pensamiento de la otredad, la otredad como pensamiento.

- *Cuando todo está dicho, lo que queda por decir es el desastre, ruina de habla, desfallecimiento por la escritura, rumor que murmura: lo que queda sin sobra (lo fragmentario).*

- Lo pasivo no tiene por qué tener lugar pero, implicado en el girar que, apartándose del giro, se hace por él giro aparte, es el tormento del tiempo que, siempre ya pasado, llega como retorno sin presente, viniendo sin advenir en la paciencia de la época, época innarrable, destinada a la intermitencia de un lenguaje descargado de habla, desapropiado, y que es la interrupción silenciosa de aquello a que sin obligación ha de responderse pese a todo. Responsabilidad

de una escritura que pone y quita sus huellas, o sea, quizá —en lo último— borrándose (en seguida como a la larga —hace falta todo el tiempo para eso), en la medida en que parece dejar huellas perennes u ociosas.

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

- La otredad no está en relación sino con la otredad: se repite sin que dicha repetición sea repetición de una mismidad, redoblándose al desdoblarse hasta el infinito, afirmando, fuera de cualquier futuro, presente, pasado (y por ende negándolo), un tiempo que siempre ya hizo su tiempo. Para Lo Otro, no sería posible afirmarse sino como Totalmente Otro, ya que la alteridad no lo deja quieto, atormentándolo de manera improductiva, moviéndolo por una nada, por un todo, fuera de cualquier medida, de modo que librado del reconocimiento de la ley como de cualquier nominación, deseo sin nada que desee ni sea deseado, señala el secreto —la separación— del morir que se juega en todo ser viviente como lo que le aparta (sin cesar, poco a poco y cada vez de repente) de sí en tanto que ser idéntico, simple y devenir viviente.

- Lo que nos enseña Platón sobre Platón en el mito de la cueva, es que los hombres suelen ser privados del poder o del derecho de dar vueltas o de darse vuelta.

- Conversar, no sólo sería apartarse del decir lo que es mediante el habla —el presente de una presencia—, sino que, manteniendo el habla fuera de toda unidad, incluso la unidad de lo que es, sería apartarla de sí misma dejándola diferir, respondiendo mediante un siempre ya a un nunca todavía.

- En la cueva de Platón, no hay palabra alguna para significar la muerte, sueño alguno o imagen alguna para que se vislumbre su no figurabilidad. Allí, la muerte está de más, en olvido, sobreviniendo desde lo exterior en la boca del filósofo como aquello que lo reduce previamente al silencio o para extraviarlo en lo irrisorio de una apariencia de inmortalidad, perpetuación de sombra. La muerte sólo es nombrada como necesidad de matar a quienes, después de liberarse, después de tener acceso a la luz, regresan y revelan, desarreglando el orden, turbando la quietud del refugio, así desamparando. La

muerte, es el acto de matar. Y el filósofo es aquél que padece la violencia suprema, pero también acude a ella, porque la verdad que lleva en sí y pregona mediante el regreso es una forma de violencia.

- La muerte irónica: la de Sócrates quizá llevándose a sí misma hasta dentro de la muerte y, de este modo, haciéndola tan discreta como irreal. Y si la «posibilidad» de la escritura está ligada a la «posibilidad» de la ironía, comprendemos por qué ambas siempre son decepcionantes, por no poder reivindicarse, por excluir cualquier tipo de dominio (cf. Sylviane Agacinski).

- Del sueño no cabe acordarnos: si viene hacia nosotros —pero ¿de qué venida, a través de qué noche?—, tan sólo es por olvido, un olvido que no es únicamente de censura o de inhibición. Soñando sin memoria, de tal manera que cualquier sueño temporal sería un fragmento de respuesta a un morir inmemorial, tachado por la repetición del deseo.

No hay cesación, no hay interrupción entre sueño y despertar. En este sentido, cabe decir: soñador, nunca puedes despertar (ni tampoco, por lo demás, dejarte llamar, interpelar así).

- *No tiene fin el sueño, ni comienzo la vigilia, nunca se alcanzan uno al otro. Sólo el habla dialéctica los relaciona con miras a una verdad.*

- Pensando de otra manera, de tal modo que al pensamiento venga lo Otro, como acceso y respuesta.

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

- Si el libro pudiese por primera vez realmente comenzar, hace mucho tiempo que por última vez habría terminado.

- Tememos y deseamos lo nuevo porque lo nuevo lucha contra la verdad (establecida), lucha antiquísima en que siempre puede decidirse algo más justo.

- *Antes de que esté, nadie lo espera; cuando está, nadie lo reconoce: porque no está allí, el desastre que ya ha desvirtuado la palabra estar, cumpliéndose mientras no ha comenzado; rosa florecida en botón.*

- *Cuando todo se ha oscurecido, reina el esclarecimiento sin luz que anuncian ciertas palabras.*

- Alabando la vida sin la cual no se daría vivir según el movimiento de morir.

- El rasgo del desastre: el triunfo, la gloria no están opuestos a él, y tampoco le pertenecen, a pesar del lugar común que prevé ya el ocaso en la cumbre; él no tiene contrario y no es lo Simple. (Por eso, no hay nada que le sea tan ajeno como la dialéctica, aun cuando ésta se redujera a su momento destructor).

- *El nos interroga: lo que hacemos, cómo vivimos, cuáles son nuestros amigos. Es discreto, como si sus preguntas no preguntaran. Y cuando asimismo le preguntamos lo que está haciendo, se sonríe, se levanta y es como si nunca hubiese estado presente. Las cosas siguen su curso. El no nos molesta.*

- Lo nuevo, lo novedoso, por no poder ubicarse dentro de la historia, es igualmente lo más antiguo, algo no histórico al que se nos tocará responder como si fuese lo imposible, lo invisible, lo que desde siempre ha desaparecido bajo los escombros.

- ¿Cómo saber que somos unos precursores, si el mensaje que debiera convertirnos en mensajeros, nos precede de una eternidad que nos condena a ser unos eternos retardatarios?

Somos unos precursores, corriendo fuera de nosotros, delante de nosotros; cuando llegamos, ya pasó el tiempo, se interrumpió el curso.

- Si la cita, con su fuerza parcelaria, destruye de antemano el texto de donde no sólo fue arrancada, sino al que exalta hasta no ser más que arrancamiento, el fragmento sin texto ni contexto es radicalmente no citable.

- *¿Por qué todas las desgracias, finitas, infinitas, personales, impersonales, de ahora, de siempre, habrían de tener como sobreentendido, recordándola sin cesar, la desgracia históricamente fechada, aunque sin fecha, de un país ya tan reducido que parecía casi borrado del mapa y cuya historia sin embargo rebasaba la historia del mundo? ¿Por qué?*

- *Escribe —¿acaso escribe?— no porque lo dejen insatisfecho los libros de los demás (al contrario, le gustan todos), sino porque son libros y no se satisface uno escribiendo.*

- **Escribir para que lo negativo y lo neutro, en su diferencia siempre oculta, en la proximidad más peligrosa, se acuerden mutuamente de su propia especificidad, quehacer del primero, deshacer del segundo.**
- **Hoy es pobre; pobreza esencial, si no fuese tan extrema que también carece de esencia, lo cual le permite no acceder a una presencia, ni demorarse en lo nuevo o en lo antiguo de un ahora.**
- **Debes escribir no sólo para destruir, no sólo para conservar, para no transmitir, escribe bajo la atracción de lo real imposible, aquella parte de desastre en que zozobra, a salvo e intacta, toda realidad.**
- **Confianza en el lenguaje: se sitúa dentro del lenguaje — desconfianza por el lenguaje: también es el lenguaje que desconfía de sí mismo, hallando dentro de su espacio los principios inquebrantables de una crítica. Por eso, el recurso a la etimología (o su recusación); por eso el recurso a los divertimentos anagramáticos, a las inversiones acrobáticas destinadas a multiplicar las palabras hasta el infinito so pretexto de corromperlas, pero en vano —todo eso justificado a condición de usarse (recurso y recusación) conjuntamente, en el mismo tiempo, sin creer en ello y sin tregua. Lo desconocido del lenguaje permanece desconocido.**

La confianza—desconfianza por el lenguaje ya es fetichismo, eligiéndose tal palabra para jugar con ella en el goce y el malestar de la perversión que supone siempre, disimulado, un buen uso. Escribir, desvío que aparta el derecho a un lenguaje, aunque fuese pervertido, anagramado —desvío de la escritura que siempre des-escribe, amistad por lo desconocido inoportuno, «real» que no puede mostrarse, ni decirse.

Escritor a pesar suyo: no se trata de escribir a pesar o en contra de sí en una relación de contradicción, cuando no de incompatibilidad consigo mismo, o con la vida, o con la escritura (eso es la biografía de la anécdota), sino en una relación distinta de la que se despide y siempre nos despidió *lo distinto* hasta en el movimiento de atracción —por eso los nombres vanos de real, de gloria o de desastre mediante los cuales lo que se separa del lenguaje en él se consagra o cae, quizá por pérdida de paciencia. Porque pudiera ser que todo nombre —y precisamente el último, el impronunciable— aun fuese un efecto de impaciencia.

- Estalla la luz —estallido, aquello que, en medio del resplandor, se grita y no da luz (la dispersión que resuena o vibra hasta el encandilamiento). Estallido, el retumbo quebrante de un lenguaje sin resonancia.

- Morir sin meta: de ese modo (el movimiento de inmovilidad), el pensamiento caería fuera de toda teleología y quizá fuera de ámbito. Pensar sin meta tal como se muere, esto es, al parecer, lo que impone, en términos no de gratuidad sino de responsabilidad, la paciencia con su perseverancia inocente —por eso el repiqueteo de lo desconocido sin lenguaje, aquí en nuestra puerta, en el umbral.

Pensar tal como se muere: sin meta, sin poder, sin unidad y, precisamente, sin «cómo» —por eso el aniquilamiento de la formulación en cuanto se piensa, vale decir, en cuanto se piensa de cada lado, en desequilibrio, con exceso de sentido y excediendo el sentido— formulación ida, en lo exterior.

Pensar como morir excluye el «cómo» del pensamiento, de modo que, aún quitándolo mediante una simplificación paratáxica, al escribir pensar: morir, se vuelve enigma hasta por su ausencia, espacio casi infranqueable; la irrelación de pensar y de morir es también la forma de sus relaciones, no porque pensar proceda hacia morir, procediendo hacia su otredad, sino que tampoco procede hacia su mismidad. De allí «cómo» toma su impulso: ni otredad ni mismidad.

Hay una especie de decadencia de ascendencia entre pensar y morir: cuanto más pensamos en ausencia de pensamiento (determinado), más nos elevamos paso tras paso, hacia el precipicio, la caída a pique, el vencimiento. Pensar sólo es ascensión o decadencia, pero no tiene pensamiento determinado para detenerse y volverse hacia sí —por eso su vértigo que sin embargo es igualdad, así como morir siempre es igual, siempre tabla (letal).

- Si el espíritu es lo siempre activo, la paciencia es ya el no espíritu, el cuerpo con su pasividad que sufre, cadavérica, explayada o de superficie, el grito por debajo del habla, lo no espiritual de lo escrito: en este sentido, la vida misma, como sombra de la vida, el don o desgaste viviente hasta morir.

- «Ya» o «siempre ya» es la huella del desastre, el fuera de la historia histórica: lo que nosotros —¿quién no es nosotros?— sufriremos antes de sufrirlo, el trance como pasivo del 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 tacharía de invisibilidad y de ilegibilidad cuanto se muestra y se dice: un resto sin resultado ni saldo —todavía la paciencia, lo pasivo, cuando se interrumpe la *Aufhebung* hecha lo inoperable. Hegel: «Sólo inocencia es el no hacer (la ausencia de operación)».

- El desastre es aquel tiempo en que ya no se puede poner en juego, por deseo, ardid o violencia, la vida que se procura, mediante ese juego, seguir manteniendo, tiempo en que calla lo negativo y a los hombres ha sucedido el infinito quieto (la efervescencia) que no se encarna y no se hace inteligible.
- *No piensan en la muerte, por no tener relación con ella.*
- Una lectura de lo que fue escrito: *Quien domina la muerte (la vida conclusa), desencadena lo inconcluso del morir.*
- La pasividad del lenguaje: si se usa, falseándolo un poco, el lenguaje hegeliano, cabe afirmar que el concepto es la muerte, el fin de la vida natural y espiritual, y que morir es lo oscuro de la vida, aquél más allá de la vida, sin actuar, sin hacer, sin ser, la vida sin muerte que es entonces lo percedero mismo, lo eternamente percedero que nos pasma, mientras que, interminablemente, terminamos de hablar, hablando como después del término, escuchando sin hablar el eco de lo que siempre ya pasó, que pasa sin embargo: el paso.
- *La otredad es siempre el otro, y el otro siempre su otredad, liberada de toda propiedad, de todo sentido propio, rebasando, de esta manera, todo sello de verdad y toda señal de luz.*
- Morir es, absolutamente hablando, la inminencia incesante por la cual, sin embargo, perdura la vida, deseando. Inminencia de lo que siempre ya sucedió.
- El sufrimiento sufre de ser inocente —así trata de hacerse culpable para aliviarse. Mas la pasividad en él se zafa de cualquier culpa: pasivo fuera de quiebra, sufrimiento a salvo del pensamiento de la salvación.
- Sólo hay desastre porque el desastre incesantemente se pierde. Fin de la naturaleza, fin de la cultura.
- *Peligro de que el desastre tome sentido en vez de tomar cuerpo.*

- Escribir, «formar» en lo informal un sentido ausente. Sentido ausente (no ausencia de sentido, ni sentido que faltase o potencial o latente). Escribir, tal vez es traer a la superficie como algo del sentido ausente, acoger el empuje pasivo que todavía no es el pensamiento, siendo ya el desastre del pensamiento. Su paciencia. Entre él y la otredad, habría el contacto, la desvinculación de sentido ausente —la amistad. Un sentido ausente mantendría «la afirmación» del empuje más allá de la perdición; el empuje de morir llevando consigo la perdición, la perdición perdida. Sentido que no pasa por el ser, por debajo del sentido —suspiro del sentido, sentido expirado. En esto radica la dificultad de un comentario de escritura; porque 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 pensemos que hayamos dicho algo con esas inversiones. Deseo, escritura, no quedan en su sitio, pasan uno por encima del otro: no son juegos de palabras, porque el deseo siempre es deseo de morir, no un anhelo. Sin embargo, en relación con *Wunsch*, asimismo no deseo, potencia impotente que atraviesa escribir, tal como escribir es el desgarramiento deseado, no deseado, que aguanta todo hasta la impaciencia. Deseo que muere, deseo de morir, esto lo vivimos a la vez, sin coincidencia, en la oscuridad del plazo.

- *Velar por el sentido ausente.*

- Se confirma —dentro y por medio de la incertidumbre— que todo fragmento no está en relación con lo fragmentario. Lo fragmentario, «potencia» del desastre del que no se tiene experiencia, y pone su cuño, vale decir, desacuña, la intensidad desastrosa, fuera de placer, fuera de goce: el fragmento sería este cuño, siempre amenazado por algún éxito. No puede haber fragmento logrado, satisfecho o indicando la salida, la cesación del error, y esto por el solo hecho de que todo fragmento, incluso único, se repite, se deshace mediante la repetición.

Recordémonos. Repetición: repetición no religiosa, sin pesar ni nostalgia, regreso no deseado. Repetición: repetición de lo extremo, derrumbe total, destrucción del presente.

- El saber sólo se afina y se alivia en los confines, cuando la verdad ya no constituye la instancia a la que debiera finalmente some-

terse. Lo no verdadero que no es lo falso, atrae el saber fuera del sistema, en el espacio de una deriva en que ya no mandan las palabras claves, en que la repetición no es un operador de sentido (sino el derrumbe de lo extremo), en que el saber, sin pasar al no saber, no depende más de sí mismo, no resulta ni produce un resultado, sino que cambia imperceptiblemente, esfumándose: no más saber, sino efecto de saber.

En el saber que siempre ha de librarse del saber, no hay saber anterior, no hereda de sí mismo, por tanto tampoco hay una presencia de saber. No apliques un saber, no lo repitas. Fin de la teoría que posee y organiza el saber. Espacio abierto a la «teoría ficticia», ahí donde la teoría, mediante la ficción, corre peligro de muerte. Ustedes teóricos, sepan que son mortales y que la teoría ya es la muerte que llevan en sus adentros. Sépanlo, conozcan su compañero. Tal vez sea cierto que «sin teorización, no darían un paso adelante», pero este paso es un paso más hacia el abismo de verdad. De allí sube el rumor silencioso, la intensidad tácita. Cuando cesa el señorío de la verdad, vale decir, cuando la referencia a la alternancia verdadero-falso (incluso su coincidencia) deja de imponerse, siquiera como el trabajo del habla futura, el saber sigue buscándose y tratando de inscribirse, pero en otro espacio donde no hay más dirección. Cuando el saber dejó de ser un saber de verdad, entonces de saber es que se trata: un saber que quema el pensamiento, como saber de paciencia infinita.

- Cuando Kafka le da a entender a un amigo que él escribe porque, de otra manera, se volvería loco, sabe que escribir ya es una locura, su locura, una especie de vigilia fuera de conciencia, insomnio. Locura contra locura: cree que domina la primera entregándosele; la otra le da miedo, es su miedo, le traspasa, le desgarrar, le exalta, como si tuviera que sufrir la omnipotencia de una continuidad sin tregua, tensión al límite de lo soportable. Habla de ello con espanto pero también con un sentimiento de gloria, pues la gloria es el desastre.

- Aceptar esta distinción: «hace falta» en vez de «debes» —quizá porque esta segunda fórmula se dirige a un tú y que la primera es una afirmación fuera de ley, sin legalidad, una necesidad no necesaria; sin embargo ¿una afirmación? ¿una violencia? Busco un «hace falta» pasivo, gastado por la paciencia.

- *Mas algo me obliga a esta aventura antigua, infinita y fuera de sentido, mientras sigo, en el meollo del desastre, buscándolo como aquello que no viene, esperándolo, cuando es la paciencia de mi espera.*
- Cada uno, supongámoslo, tendría su locura privada. El saber sin verdad sería el obrar o el oír de una singularidad intensa, análogo a esta locura «privada», todo lo privado siendo una locura, al menos en la medida en que procuramos comunicar por ella.
- Si el dilema es: delirar o morir, no fallará la respuesta y el delirio será mortal.
- *Dentro de su sueño, nada, nada sino el deseo de soñar.*
- Cuando digo siguiendo a Nietzsche: «Falta» —con el juego entre faltar y fallar—, también digo: carece, cae, engaña, es el principio de la caída, la ley manda fallando y, de ese modo, aún se salva como ley.
- Puede leer un libro, un escrito, un texto —no siempre, no siempre, y ¿acaso lo puede?— porque mantiene, perdiéndola, alguna relación con escribir. Lo cual no significa que lee con más ganas lo que le gustaría escribir —escribir sin deseo pertenece a la paciencia, la pasividad de la escritura—, sino más bien lo que fulmina la escritura, pone al rojo su violencia a la vez que la destruye o, más sencilla y misteriosamente, está en relación con lo pasivo inmemorial, el anonimato, la discreción absoluta, la debilidad humana.
- Nunca intentar hacer la escritura inasible: expuesta a todos los vientos de un comentario reductor, siempre ya tomada y retenida, o repelida.
- El designio de la ley: que los presos construyan ellos mismos su cárcel. Es el momento del concepto, el cuño del sistema.
- Dentro del sistema hegeliano (esto es, dentro de todo sistema), la muerte está obrando constantemente, y nada muere, nada puede morir en él. Lo que queda después del sistema: sobrante sin resto: el arranque de morir en su novedad repetitiva.
- La palabra «cuerpo», su peligro, cuánto da fácilmente la ilusión de que uno ya está fuera del sentido, sin contaminación con conciencia inconsciente. Vuelta insidiosa de lo natural, de la Naturale-

za. El cuerpo no tiene pertenencia, mortal inmortal, irreal, imaginario, fragmentario. La paciencia del cuerpo, esto ya es y todavía es el pensamiento.

- Decir: me gusta Sade, es no tener relación alguna con Sade. Sade no puede gustarse ni soportarse, lo que escribe nos aparta absolutamente y nos atrae absolutamente: atractivo de lo aparte.

Lo hemos destruido, hemos soltado la estrella —sin rayo ahora: anda rodando a oscuras el astro del desastre, desaparecido, como lo deseara, en la tumba sin nombre de su renombre.

Ahora bien, cierto es que hay una ironía de Sade (poder de disolución); quien no la intuya, está leyendo a un autor sistemático cualquiera; no hay nada en él que pueda decirse serio, o su seriedad es lo irrisorio de la seriedad, así como la *pasión* en él *pasa* por el momento de frialdad, de secreto, de neutralidad, la apatía, la pasividad infinita. Es la suma ironía —por cierto no socrática: la falsa ignorancia—, sino más bien la saturación de la inconveniencia (cuando nada más conviene), el sumo disimulo, allí donde todo está dicho, redicho y finalmente callado.

- Nunca bien sea bien sea, lógica simple, ni ambos juntos que siempre terminan por afirmarse dialéctica o compulsivamente (contrariedad sin riesgo); toda dualidad, todo binarismo (oposición o composibilidad, aunque fuese como imposible) atraen al pensamiento a la comodidad de los intercambios: se harán las cuentas. Eros Thanatos: dos potencias más; domina el Uno. No basta la división, dialéctica inacabada. No hay *la* pulsión de la muerte, los arranques de muerte son arrancamientos a la unidad, multitudes perdidas.

- Vuelvo sobre el fragmento: aunque nunca es único, no tiene límite externo —lo exterior hacia lo cual cae no es su limen—, como tampoco tiene limitación interna (no es el erizo, cerrado en sí mismo); sin embargo, es algo estricto, no por causa de su brevedad (puede prolongarse como la agonía), sino debido al apretamiento, al estrangulamiento hasta la ruptura: se corrieron unas mallas (no faltan). Nada de plenitud, nada de vacuidad.

- La escritura ya (todavía) es violencia: cuanto hay de ruptura, quiebra, fragmentación, el desgarramiento de lo desgarrado en cada fragmento, aguda singularidad, punta acerada. No obstante ello, aquel combate es debate por la paciencia. Se gasta el nombre, se fragmen-

ta, se disgrega el fragmento. La pasividad pasa a paciencia, lo que se juega zozobra.

- Zozobrar, deseo de la caída, deseo que es el empuje y el atractivo de la caída, y siempre caen varios, caída múltiple, cada cual se sujeta a otro que es uno mismo y es la disolución —la dispersión— de sí, y esta contención es la precipitación misma, la fuga pánica, la muerte fuera de la muerte.

- No cabe «leer» a Hegel, a menos que no se lea. Leerlo, no leerlo, comprenderlo, desconocerlo, rechazarlo, cae bajo la decisión de Hegel o no tiene lugar. Sólo la intensidad de ese no lugar, con la imposibilidad de que haya uno, nos dispone para una muerte —muerte de lectura, muerte de escritura— que deja a Hegel vivo, en la impostura del Sentido acabado. (Hegel es el impostor, esto es lo que lo vuelve invencible, loco de su seriedad, falsario de Verdad: «dando el pego» hasta volverse sin saberlo en maestro de la ironía —Sylviane Agacinski).

- ¿Qué está fallando dentro del sistema, qué es lo que claudica? La pregunta en seguida es claudicante y no se plantea. Lo que rebasa el sistema es la imposibilidad de su fracaso, tanto como la imposibilidad del éxito: finalmente no cabe decir nada de él, y hay una manera de callar (el silencio lagunoso de la escritura) que detiene el sistema, dejándolo ocioso, entregado a la seriedad de la ironía.

- El Saber en reposo; sea cual fuere la inconveniencia de esos términos, sólo podemos dejar escribir la escritura fragmentaria si el lenguaje, habiendo agotado su poder de negación, su potencia de afirmación, retiene o lleva el Saber en reposo. Escritura fuera de lenguaje, quizá nada más que el fin (sin fin) del saber, fin de los mitos, erosión de la utopía, rigor de la paciencia apretada.

- *El nombre incógnito, fuera de nominación:*

El holocausto, acontecimiento absoluto de la historia, históricamente fechado, esta quemazón en que se abrasó toda la historia, en que se abismó el movimiento del Sentido, en que se arruinó el don no perdonable ni consentido, sin dar lugar a nada que pueda afirmarse, negarse, don de la pasividad misma, don de lo que no puede darse. ¿Cómo guardarlo, aunque sea dentro del pensamiento, cómo hacer del pensamiento lo que guarda el holocausto en que todo se ha perdido, incluso el pensamiento guardián?

En la intensidad mortal, el silencio huidizo del grito innumerable.

- Habría en la muerte algo más fuerte que la muerte: el mismísimo morir —la intensidad del morir, el empuje de lo imposible indeseable hasta entre lo deseable. La muerte es poder e incluso potencia —por ende limitada—, fija un término, aplaza, por cuanto asigna para una fecha señalada, azarosa y necesaria, a la vez que remite a una fecha no designada. Pero el morir es no poder, descuaja del presente, siempre es paso del umbral, excluye cualquier término, cualquier final, no libera ni abriga. En la muerte, cabe refugiarse ilusoriamente, la tumba es donde se interrumpe la caída, lo mortuorio es la salida del callejón sin salida. Morir es lo huidizo que arrastra indefinida, imposible e intensivamente en la huida.
- El *desapuntar* del desastre: no responde al punto, no permite que se señale el punto ni que se pongan las cosas en su punto, está fuera de toda orientación, aun como desorientación o mero desvarío.
- El deseo queda vinculado con lo remoto del astro, rogando al cielo, apelando al universo. En este sentido, el desastre aparta del deseo bajo el atractivo intenso de lo imposible indeseable.
- Lucidez, rayo de la estrella, respuesta al día que interroga, sueño cuando viene la noche. «Mas ¿quién se esconderá ante lo que no se pone nunca?». La vigilia no tiene principio ni fin. Velar está en neutro. «Yo» no vela: se vela, la noche vela, siempre e incesantemente, ahondando la noche hasta la *otra* noche en que no cabe dormirse. Sólo se vela de noche. La noche es ajena a la vigilancia que se ejerce, se cumple y lleva la razón lúcida hacia lo que ha de mantener en reflexión, vale decir, bajo la custodia de la identidad. La vigilia es extrañeza: no se desvela, como si saliera de un sueño que la precediese, aun siendo *despertar*, retorno constante e instando a la inmovilidad de la vigilia. Aquello vela: sin acechar ni espiar. El desastre vela. Cuando hay vigilia, allí donde la conciencia dormida abriéndose en inconsciencia deja que juegue la luz del sueño, lo que vela, o la imposibilidad de dormir dentro del sueño, no se ilumina en términos de aumento de visibilidad, de brillantez reflexionante. ¿Quién vela? Precisamente descarta la pregunta la neutralidad de la vigilia: nadie está velando. 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 la *otredad* de la noche, allí donde el pensamiento renuncia al vigor de la vigilancia, a la clarividencia mundana, al dominio perspicaz, para entregarse a la dilación ilimitada del desvelo, la vela que no vela, la intensidad nocturna.

- La decepción obraría dentro del desastre si éste no se señalara también como la zozobra de lo exterior en que caída y huida son inmovilidad —inmovilidad de una corriente. Decepción no deja que la excepción descansa 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 arrebatada. La conciencia puede ser catastrófica sin dejar de ser conciencia, no se da vuelta, sino que acoge el vuelco. Sólo la vuelta que descuaja del presente, apartaría de lo consciente inconsciente.

- En medio de la noche, el desvelo es dis-cusión, no quehacer de argumentos tropezando entre sí, sino la conmoción sin pensamientos, el sacudimiento que decae hasta la quietud (las exégesis que van y vienen en *El Castillo*, relato del insomnio).

- Dar, no es dar algo, ni tampoco siquiera darse, porque entonces dar sería guardar y salvaguardar, si lo que se da se caracteriza porque nadie puede tomarlo, retomar o quitarlo, siendo así colmo del egoísmo, ardid de la posesión. El don no siendo el poder de una libertad, ni el ejercicio sublime de un sujeto libre, sólo habría don de lo que no se posee, por el apremio y más allá del apremio, en la súplica de un suplicio infinito, allí donde no hay nada, salvo, fuera del mundo, el atractivo y la presión de la otredad: don del desastre, de cuanto no cabe pedir ni dar. Don del don —que no lo cancela, sin donante ni donatario, que hace que nada se da, en este mundo de la presencia y bajo el cielo de la ausencia en que se dan las cosas, aun sin darse. Por eso, hablar de pérdida, de pura pérdida y en balde, parece ser una facilidad, aunque el habla nunca está a salvo.

- De la alegría, del dolor, procura tú guardar solamente la intensidad, la muy baja o muy alta —no importa—, sin intención: así no estás viviendo en ti ni fuera de ti ni cerca de las cosas, sino que pasa lo vivo de la vida y te hace pasar *fuera del espacio sideral*, en el tiempo sin presencia en que vanamente te buscarías.

- Deseo, todavía relación con el astro —el gran deseo sideral, religioso y nostálgico, pánico o cósmico; por eso, no puede haber de-

seo del desastre. Velar no entraña deseo de vela, es la intensidad nocturna indeseable (lo extradeseable).

Debido a la obsesión de la *cura*, no somos llamados fuera de nosotros sino retenidos en el espacio de la seguridad, aún dando tumbos.

El desastre: señal de su proximidad sin aproximación: se alejan las preocupaciones para dejar sitio a la solicitud. *Die sorglose Nacht*, la noche despreocupada, mientras vela lo que no puede desvelarse. Pero la noche, la primera noche, sigue afanada, noche que no rompe con lo diurno, noche en que, aún sin dormir, expuesto al sueño, uno queda en relación con el estar-en-el-mundo, en la posición solamente malograda del reposo.

Cuando digo: vela el desastre, no es para dar un sujeto a la vela, sino para decir: la vela no sucede bajo un cielo sideral.

- La experiencia, por cuanto no es una vivencia y no 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 que, por afirmativa que sea, no tiene lugar, incapaz de ponerse y reponerse en el instante (aun móvil) o de darse en algún punto de incandescencia del que no señala más que la exclusión. Sentimos que no puede haber experiencia del desastre, aunque lo entendiéramos como experiencia última. Este es uno de sus rasgos: destituye cualquier experiencia, le quita la autoridad, está velando sólo cuando la noche vela y no vigila.

- *No trátese de Nada, nunca, para Nadie.*

- Lo vivo de la vida sería el avivar que no se basta con la presencia viviente, que consume lo presente hasta la exención, la ejemplaridad sin ejemplo de la no presencia o de la no vida, la ausencia en su vivacidad, siempre volviendo a venir sin venir.

- El silencio quizás sea una palabra, una palabra paradójica, el mutismo del mutis (de acuerdo con el juego de la etimología), pero bien sentimos que pasa por el grito, el grito sin voz, que rompe con toda habla, que no se dirige a nadie y que nadie recoge, el grito que cae como grito de descrédito. El grito, igual que la escritura (así como lo vivo habrá siempre ya rebasado la vida), tiende a rebasar cualquier lenguaje, aun cuando se deje recuperar como efecto de lengua, a la vez súbito (sufrido) y paciente, la paciencia del grito, lo que no se para en falta de sentido, a la vez que queda fuera de sentido, un sen-

tido infinitamente suspendido, desacreditado, descifrable indescifrable.

- En el quehacer del luto, no está obrando el dolor: está velando.
- Dolor, tajando, despedazando, poniendo en carne viva lo ya no vivible, ni siquiera en el recuerdo.
- El desastre no hace desaparecer el pensamiento, sino, del pensamiento, interrogantes y problemas, afirmación y negación, silencio y palabra, señal e insignia. Entonces, en la noche sin tinieblas, privado de cielo, gravado por la ausencia de mundo, sin autopresenciarse, vela el pensamiento. Lo que sé, de manera afectada, fraguada y adyacente —sin relación con la verdad—, es que dicha vigilia no permite despertar ni sueño, que deja el pensamiento fuera de secreto, desprovisto de toda intimidad, cuerpo de ausencia, expuesto a prescindir de sí mismo, sin que cese lo incesante, el intercambio de lo vivo sin vida con el morir sin muerte, allí donde la intensidad más baja no interrumpe la espera, no pone fin a la dilación infinita. Como si la velada nos dejase, suave, pasivamente, bajar la escalera perpetua.
- La palabra, casi carente de sentido, es ruidosa. El sentido es silencio limitado (el habla es relativamente silenciosa, por cuanto lleva dentro de sí aquello donde se ausenta, el sentido ya ausente, que inclina hacia lo asémico).
- Si existe un principio de perseverancia, un imperativo de obstinación respecto del cual la muerte hiciera misterio, siendo turbada nuestra incierta certidumbre del orden cósmico, ya desubicados ante el universo, sin consentimiento ni aquiescencia, siempre nos entregó la paciencia del enteramente pasivo (dentro de la vida fuera de vida) a la interrupción de ser, al empuje del morir que nos hacen caer bajo el hechizo del desastre indeseable donde continuidad en todos sentidos y discontinuidad de todo sentido, dadas a la vez, desbaratan la seriedad y la severidad de lo que persevera, como la celebración del juego mortal.
- Que retumbe en el silencio lo que se escribe, para que el silencio retumbe largamente, antes de volver a la paz inmóvil entre la que sigue velando el enigma.

- Abstente de vivir bajo el amparo del principio de perseverancia —el ser como obstinación— de donde la muerte saca su misterio.
- Sin colocarse por encima del arte, la escritura supone que no se le prefiera a ella, lo borra como se borra a sí misma.
- No perdones. El perdón acusa antes de perdonar: acusando, afirma la culpa, la vuelve irremisible, lleva el golpe hasta la culpabilidad; así, todo se torna irreparable, don y perdón dejando de ser posibles.

No perdones sino a la inocencia.

Perdóname de perdonarte.

La única culpa sería de posición: la de ser «Yo», cuando lo Mismo del yo mismo no le trae la identidad, sólo es canónica, con el fin de permitir la relación infinita de lo Mismo con lo Otro; por eso la tentación (la única tentación) de volver a ser sujeto, en vez de exponerse a la subjetividad sin sujeto, la desnudez del espacio que muere.

No puedo perdonar, el perdón es ajeno, pero tampoco soy perdonado, si el perdón es el encausamiento del yo, la exigencia de darse, de pasarse de sí hasta lo más pasivo y, si el perdón viene del otro, no hace más que venir, nunca hay seguridad de que alcance, por cuanto no le pertenece ser un poder de decisión (sacramental), sino siempre retenerse en lo indeciso. En *El Proceso*, cabe creer que la muerte es el perdón, el término de lo interminable; sólo que no hay fin, ya que Kafka aclara que sobrevive la vergüenza, vale decir, el infinito mismo, la irrisión de la vida como más allá de la vida.

- La inatención: hay la inatención que es la insensibilidad despreciativa, luego está la inatención más pasiva que, por encima del interés y el cálculo, deja ajeno al prójimo, dejándolo fuera de la violencia en que estaría prendido, comprendido, acaparado, identificado, reducido al mismo. Entonces la inatención no es una actitud del yo más atento a sí que al otro —me distrae de todo yo, distracción que despoja al «Yo», lo expone a la pasión de lo enteramente pasivo, allí donde, con los ojos abiertos sin mirada, me convierto en la ausencia infinita, cuando hasta la desdicha que no soporta la vista y que la vista no soporta, se deja considerar, acercar y quizás apaciguar. Mas inatención que sigue siendo ambigua, ya sea lo extremo del desprecio inaparente, o lo extremo de la discreción que se brinda hasta borrarse.

- Lo extraño de la certeza cartesiana «yo pienso, yo soy», es que sólo hablando se afirmaba y que el habla precisamente la hacía desaparecer, al suspender el *ego* del *cogito*, al remitir el pensamiento al anonimato sin sujeto, la intimidad a la exterioridad y al reemplazar la presencia viviente (la existencia del yo soy) por la ausencia intensa de un morir indeseable y atractivo. Por lo tanto, bastaría que se pronunciase el *ego cogito* para que dejara de anunciarse y que lo indudable, sin caer en la duda y permaneciendo no dudoso, intacto, fuese arruinado invisiblemente por el silencio que agrieta el lenguaje, siendo el chorro del mismo y, perdiéndose en él, lo convirtiera en su pérdida. Por eso, cabe decir que Descartes nunca supo que hablaba y tampoco que quedaba silencioso. En esta condición se preserva la hermosa verdad.
- Para Platón, según su propia dialéctica y un descubrimiento por entonces asombroso (además peligroso, porque deja un resto), la otredad de la otredad es Mismidad; pero ¿cómo no oír en el redoblamiento lo repetitivo que desocupa, ahueca, desidentifica, quitándole la alteridad (el poder enajenante) a lo otro, sin cesar de mantenerle otro, siempre más otro (no mayorado, sino excedido), por la consagración de la digresión y del regreso?
- Inatención: la intensidad de la inatención, lo remoto que está en vilo, el más allá de la atención para que ésta no se limite concentrando solamente en algo, hasta en alguien o en todo, inatención ni negativa ni positiva, sino excesiva, vale decir, sin intencionalidad, sin animadversión, sin el éxtasis del tiempo, inatención mortal en la que no tenemos la libertad —el poder— de consentir, ni tampoco siquiera de abandonarnos (de darnos en el abandono), la pasión inatenta, atrayente, descuidada que, mientras brilla el astro, bajo un cielo disponible, en la tierra que sostiene, señala el empuje hacia y el no acceso del Fuera perenne, cuando subsiste el orden cósmico, mas como imperio arrogante, impotente, derogado, bajo el resplandor inaparente del espacio sideral, en el brillo sin luz, allí donde la soberanía suspendida, ausente y siempre aquí, remite sin fin a una ley muerta que, en la misma caída, reincide como ley sin ley de la muerte: la *otredad* de la ley.
- *Si la ruptura con el astro pudiese llevarse a cabo como un acontecimiento, si pudiéramos, aunque fuese por la violencia de nuestro espacio lastimado, salirnos del orden cósmico (el mundo) don-*

de, sea cual fuere el desorden visible, siempre gana el arreglo, el pensamiento del desastre, en su inminencia aplazada, todavía se ofrecería al descubrimiento de una experiencia por la que sólo habría que dejarse recuperar, en vez de estar expuestos a lo que se zafa en una huida inmóvil, separado de cuanto vive y muere; fuera de experiencia, fuera de fenómeno.

- Sólo el régimen medio se deja afirmar o negar; pero no hay más lugar a afirmación, a negación, cuando la tensión más alta, la depresión más baja (lo que volatiliza en incandescencia el siempre honesto goce —aun siendo el más turbio; lo que, en el dolor, cayó por debajo del dolor— demasiado pasivo para seguir aguantándose: su quietud inaguantable) rompen toda relación que se deje significar — presentar o ausentar— en un decir: entonces desligadas hasta lo neutro de lo que no dispone lenguaje alguno, aunque no se separe de él, sin cesar de estar fuera de lugar en el mismo.

La intensidad no puede decirse alta o baja sin restablecer la escala de valores y los principios de una moral mediocre. Sea energía o inercia, la intensidad es el extremo de la diferencia, el exceso sobre el ser (tal como lo supone la ontología), exceso que, siendo desarreglo absoluto, ya no admite régimen, región, regla, dirección, erección, insur-rección, ni tampoco el mero contrario de los mismos, de tal modo que destruye lo que indica, quemando el pensamiento que la piensa y exigiéndolo en esta consumación en que trascendencia, inmanencia, no son más que figuras flameantes apagadas: referencias de escritura que la escritura siempre perdió de antemano, ésta tanto excluyendo el proceso sin límite como pareciendo incluir una fragmentación sin apariencia aunque sigue suponiendo una superficie continua en la que se inscribiera, igual que supone la experiencia con la que rompe —así continuándose por la discontinuidad, embeleco del silencio que, en la misma ausencia, ya nos entregó al desastre del regreso.

Intensidad: lo que atrae en ese nombre, no sólo es el hecho de que suele escapar a una conceptualización, sino que se desata en una pluralidad de nombres, desnombrándose en cuanto se nombran y alejando tanto la fuerza que se ejerce como la intencionalidad que indica una dirección, el signo y el sentido, el espacio que se abre y el tiempo que se extasía, con tanta dificultad que parece restaurar una especie de interioridad corpórea —la vibración viviente— por la cual se imprimen de nuevo las insulsas enseñanzas de la conciencia in-

consciencia. Por eso, sería preciso decir que sólo la exterioridad, en su alejamiento absoluto, en su desintensificación infinita, le devuelve a la intensidad el atractivo desastroso que le impide dejarse traducir en revelación, en sobrante de saber, en creencia, tornándola pensamiento, mas pensamiento que se excede y sólo es el tormento —la retorsión— de ese retorno.

- «Intensidad», palabra distinta a la que Klossowski nos condujo para que la palabra nos desacreditase, cuidándose mucho de convertirla en una palabra clave o palabra reclamo que sencillamente bastaría invocar para que estuviese abierta la brecha por donde fluyera, se secara el sentido, permitiéndonos de una vez escaparnos de su restricción (F. Schlegel: «Lo infinito de intensidad»).

- En el afuera silencioso —el silencio del silencio— que de ninguna manera tuviese relación con un lenguaje, no saliendo de él, aunque siempre ya salido, está velando lo que no ha comenzado ni tampoco terminará, aquella noche donde al prójimo reemplaza el otro, aquél que Descartes procuró fijar bajo los rasgos del Sumo Contradictor, El Otro engañador cuyo papel no solamente es de engañar la evidencia —lo manifiesto de la vista— o de perseguir la obra de la duda (la duplicidad, simple división de lo Uno en que éste sigue preservándose), sino que conmueve a lo otro como el otro, con lo cual se derrumba la posibilidad de la ilusión y de la seriedad, del engaño y del equívoco, del habla muda, como del mutismo hablante, que ya no deja que la burla signifique algo siquiera insignificante, aunque, mediante el silencio del silencio —aquél que no saliera de un lenguaje (su fuera sin embargo) asoma, por lo repetitivo, la irrisión del regreso desastroso (la muerte detenida).

- Aquellos nombres, lugares de la dislocación, los cuatro vientos de la ausencia de espíritu que soplan desde ninguna parte: el pensamiento, cuando éste, mediante la escritura, se deja desligar hasta lo fragmentario. Fuera. Neutro. Desastre. Regreso. Nombres que ciertamente no forman sistema y, con lo abrupto que son, al estilo de un nombre propio que no designa a nadie, se corren fuera de todo sentido posible sin que este correrse haga sentido, dejando solamente una entreluz corrediza que no ilumina nada, ni siquiera aquel extra-sentido cuyo límite no se indica. Estos nombres, en el campo devastado, asolado por la ausencia que los precedió y que llevarían adentro si, vacíos de toda interioridad, no se irguiesen exteriores a sí

mismos (piedras de abismo petrificadas por el infinito de su caída), parecen ser los restos, cada uno, de un lenguaje otro, a la vez desaparecido y nunca pronunciado, cuya restauración no pudiéramos intentar a menos de reintroducirlos en el mundo o exaltarlos hasta un sobremundo del cual, en su soledad clandestina de eternidad, no pueden ser más que la inestable interrupción, la invisible ocultación.

- *Siempre de regreso en los caminos del tiempo, no adelantaremos ni atrasaremos: tarde es temprano, cerca lejos.*

- Los fragmentos se escriben como separaciones no cumplidas: lo que tienen de incompleto, de insuficiente, obra de la decepción, es su deriva, el indicio de que, ni unificables, ni consistentes, dejan espaciarse señales con las cuales el pensamiento, al declinar y declinarse, está figurando unos conjuntos furtivos, los cuales, ficticiamente, abren y cierran la ausencia de conjunto, sin que, fascinada definitivamente, se detenga en ella, siempre relevada por la vigilia que no se interrumpe. Por eso no cabe decir que haya intervalo, ya que los fragmentos, en parte destinados al blanco que los separa, encuentran en esta separación no lo que los termina, sino lo que los prolonga, o los pone en espera de cuanto los prolongará, ya los ha prolongado, haciéndolos persistir en virtud de su inconclusión, entonces siempre dispuestos a dejarse labrar por la razón infatigable, en vez de seguir siendo el habla caída, apartada, el secreto sin secreto que no puede llenar elaboración alguna.

- Leyendo estas frases viejas: «La inspiración, esa habla errante que no puede terminar, es *la noche larga del insomnio* y, para guardarse de ella, apartándose de la misma, el escritor termina por escribir de verdad, actividad que lo devuelve al mundo donde puede dormir». Y esto también: «Ahí donde sueño, está velando aquello, vigilancia que es la sorpresa del sueño y donde, en efecto, está velando, en un presente sin tiempo, una presencia sin nadie, la no presencia en la que nunca adviene ser alguno y cuya fórmula gramatical sería la tercera persona «él»...» ¿Por qué esta evocación? ¿Por qué, pese a lo que dicen sobre la vigilia ininterrumpida que persiste detrás del sueño, y sobre la noche inspiradora del desvelo, parecería que aquellas palabras necesitasen rescatarse, repetirse, para escapar del sentido que las anima y ser apartadas de sí mismas, del discurso que las utiliza? Pero, reiteradas, reintroducen una seguridad a la que uno creía haber dejado de pertenecer, suenan a verdad, dicen algo, pretenden

a una coherencia, dicen: pensaste eso tiempo ha, por lo tanto estás facultado para pensarlo de nuevo, restaurando aquella continuidad razonable que hace los sistemas, haciendo que el pasado desempeñe una función de garantía, dejando que se torne activo, citador, incitador, e impidiendo la invisible ruina que la vigilia perpetua, fuera de conciencia inconsciencia, rinde en neutro.

- Habla de espera, quizá silenciosa, pero que no deja aparte silencio y decir y ya hace del silencio un decir, que ya dice en el silencio el decir que es el silencio. Porque no calla el silencio mortal.
- La escritura fragmentaria sería el riesgo mismo. No remite a una teoría, no da cabida a una práctica definida por *la interrupción*. Interrumpida, prosigue. Ante una interrogante, no se arroga la pregunta, sino que la suspende (sin mantenerla) en no respuesta. Si pretende tener su tiempo solamente cuando se ha cumplido —al menos idealmente— el todo, ello significa que ese tiempo nunca está seguro, siendo ausencia de tiempo, no en un sentido privativo, sino porque es anterior a todo pasado-presente, así como posterior a toda posibilidad de una presencia futura.
- Si, entre todas las palabras, hay una palabra inauténtica, sin duda es la palabra «auténtico».
- La exigencia fragmentaria, exigencia extrema, a primera vista se considera perezosamente como limitada a fragmentos, esbozos, estudios: preparaciones o desechos de lo que todavía no es una obra. Si bien F. Schlegel intuye que dicha exigencia pervierte, subvierte, arruina la obra, porque ésta última, como totalidad, perfección, culminación, es la unidad que se regodea en sí misma, también al final eso le escapa, pero no cabe reprocharle tal desconocimiento, por cuanto nos ayudó y sigue ayudándonos a discernirlo tan pronto como lo compartimos con él. La exigencia fragmentaria en tanto que ligada al desastre. Ahora bien, pese a todo, nada desastroso hay en este desastre: esto es lo que hemos de aprender a pensar, aun quizás ignorándolo siempre.
- La fragmentación, signo de una coherencia tanto más firme cuanto que debiera deshacerse para ser alcanzada, no siendo un sistema disperso, ni tampoco la dispersión como sistema, sino el despedazamiento (el desgarrar) de lo que nunca ha preexistido (real o idealmente) como conjunto ni podrá juntarse en alguna presencia de por-

venir. Espaciamiento de una temporalización que tan sólo se aprehende —engañosamente— como ausencia de tiempo.

- El fragmento, siendo fragmentos, propende a disolver la totalidad que está suponiendo y que va llevando hacia la disolución de la que no procede (propiamente dicho), a la que se expone para, al desaparecer y, con él, desaparecida toda identidad, mantenerse como fuerza de desaparecer, energía repetitiva, límite del infinito mortal — o bien obra de la ausencia de obra (para reiterarlo y callarlo reiterándolo). De ello resulta que la impostura del Sistema —el Sistema llevado por la ironía a un absoluto de absoluto— es una manera para el Sistema de imponerse otra vez mediante el descrédito del cual lo acredita la exigencia fragmentaria.
- La exigencia fragmentaria convoca al Sistema a la vez que lo despide (igual que despide en principio al yo autor) sin dejar de hacerlo presente, así como, dentro de la alternativa, el *otro* término no puede olvidarse totalmente del primer término, porque lo necesita para ocupar su sitio. La crítica cabal del Sistema no consiste (como suele hacerlo una mayoría) en señalar sus fallas o interpretarlo insuficientemente (esto le sucede incluso a Heidegger) sino en tornarlo invencible, indiscutible o, como se dice, insoslayable. Entonces, ya que todo lo abarca y reúne en su unidad ubicua, no cabe más la escritura fragmentaria, a menos que se desprenda como lo necesario imposible: por tanto, lo que se escribe en virtud de un tiempo fuera de tiempo, en un suspenso que, sin retención alguna, rompe el sello de la unidad, precisamente no rompiéndolo, dejándolo de lado sin que quepa saberlo. Y aún así no denuncia menos el pensamiento como experiencia (sea cual sea la forma de entender esta palabra) que el pensamiento como realización de todo.
- *Tener un sistema, esto es mortal para el espíritu: no tener, también lo es. De ahí la necesidad de sostener, perdiéndolas, ambas exigencias a la vez.*
- Lo que dice Schlegel de la filosofía vale para la escritura: no puede uno volverse escritor sin serlo nunca; al serlo, uno deja de serlo.
- Toda belleza es de detalle —decía más o menos Valéry. Esto sería cierto si existiese un arte de los detalles que no tuviera más como horizonte el arte de conjunto.

- El inconveniente (o la ventaja) de cualquier escepticismo necesario es elevar cada vez más el nivel de la certidumbre o de la verdad o de la creencia. No se cree en nada por necesidad de creer demasiado o porque todavía se cree demasiado al no creerse en nada.
- Cuán absurda sería esta pregunta dirigida al escritor: ¿Acaso eres de par en par escritor, vale decir, en todo lo que eres, eres tú mismo escritura viviente y actuante? Sería condenarlo a muerte de inmediato o hacer neciamente su elogio fúnebre.
- A través de la exigencia fragmentaria alcanzamos a vislumbrar que de fragmentario, no propia sino impropriamente hablando, nada hay todavía.
- La afirmación no precisa de pruebas, siempre y cuando no pretenda probar algo.
- Busco a quien diría no. Porque decir no, es *decir* con el brillo que el «no», por vocación, ha de preservar.
- Lo que sucede en virtud de la escritura no es del orden de lo que sucede. Mas entonces ¿quién te permite pretender que pudiese alguna vez suceder algo parecido a la escritura? O ¿acaso la escritura sería de tal índole que nunca precisara advenir?
- Alguien (Clavel) ha escrito de Sócrates que todos lo hemos matado. He aquí algo no muy socrático. A Sócrates no le hubiese gustado culparnos de nada, ni siquiera hacernos responsables de un acontecimiento que su ironía de antemano tornara insignificante, cuando no benéfico, rogándonos no tomarlo en serio. Mas, claro está, Sócrates sólo se olvidó de una cosa. A saber, que nadie, tras él, podía ser Sócrates y que su muerte ha matado la ironía. Contra la ironía estaban resentidos todos sus jueces. Contra la ironía seguimos resentidos nosotros, sus justos llorones.
- El no saber no es no saber nada, ni siquiera el saber del «no», sino lo que disimula cualquier ciencia o nesciencia, vale decir lo neutro como no manifestación.
- Un «descubrimiento» que se machaca se vuelve el descubrimiento de la machaconería.
- René Char es tanto poeta que, a partir de él, la poesía resplandece.

ce como un hecho, pero que, a partir de este hecho de la poesía, todos los hechos se vuelven pregunta e incluso pregunta poética.

- El fervor por el progreso infinito sólo es válido como fervor, ya que el infinito es el fin de todo progreso.
- Sin duda Hegel es el enemigo mortal del cristianismo, pero esto en la medida en que es cristiano, ya que, lejos de contentarse con una sola Mediación (Cristo), hace mediación de todo. Sólo el judaísmo es el pensamiento que no mediatiza. Por eso, Hegel, Marx, son antijudaicos, por no decir antisemitas.
- El filósofo que escribiese como un poeta no buscaría más que su propia destrucción. Y aun buscándola, no puede alcanzarla. La poesía es interrogante para el filósofo que pretende darle una respuesta, y así comprenderla (saberla). La filosofía que pone todo en tela de juicio, tropieza con la poesía que es la interrogante que le escapa.
- Quien escribe está en destierro de la escritura: allí está su patria donde no es profeta.
- Aquél que no se interesa en sí mismo no por eso es desinteresado. Comenzaría a serlo tan sólo si el des-inter-es³ en sí de sí lo hubiese abierto siempre ya al otro que rebasa todo interés.
- Escribir su autobiografía, ora para confesarse, ora para analizarse, o para exponerse ante todos, como una obra de arte, tal vez sea tratar de sobrevivir, pero mediante un suicidio perpetuo —muerte total por ser fragmentaria.

Escribirse es dejar de ser para entregarse a un huésped —los otros, el lector— cuya única misión y vida será entonces la propia inexistencia de uno.

- En cierto sentido, el «yo» no se pierde porque no se pertenece. Por lo tanto, sólo es yo como no perteneciente a sí mismo, y por ende como siempre ya perdido.
- El salto mortal del escritor sin el cual no escribiría es necesariamente una ilusión en la medida en que, para cumplirse realmente, no tiene que suceder.

³ El *dés-inter-esement* de E. Levinas, algo así como la limona que se da a Cristo en la persona del mendigo. (N. del T.)

- Al suponer que cabe decir escolarmente: el Dios de Leibniz es porque es posible, se comprenderá que cabe decir por el contrario: lo real es real por cuanto excluye la posibilidad, vale decir, es imposible, lo mismo que la muerte, lo mismo, con más razón aún, que la escritura del desastre.
- Solamente un yo finito (que tenga por único destino la finitud) ha de llegar a reconocerse, en el otro, como responsable de lo infinito.
- Estoy limitado solamente como infinito.
- Si la religión, como lo afirma Levinas, es lo que liga, lo que mantiene junto, ¿qué pasa entonces con el no vínculo que desune allende la unidad, qué pasa con lo que escapa a la sincronía del «mantenerse junto» aunque no rompa todas las relaciones o no deje de abrir alguna relación dentro de esta ruptura o ausencia de relación? ¿Habría que ser no religioso para esto?
- ¿Infinito limitado, eres tú?
- Si escuchas «la época», aprenderás que te dice en voz baja, no que hables, sino que calles, en nombre suyo.
- Sin duda Sócrates no escribe, aunque, por debajo de la voz, a través de la escritura, se da a los otros como el sujeto perpetuo y perpetuamente destinado a morir. El no habla sino que pregunta. Al preguntar, interrumpe y se interrumpe sin cesar, dando forma irónica a lo fragmentario y dedicando el habla, por su muerte, a la obsesión de la escritura testamentaria (aunque sin firma).
- Entre las dos proposiciones falsamente interrogativas: ¿por qué hay algo antes que nada? y ¿por qué hay el mal antes que el bien?, no reconozco la diferencia que pretenden discernir en ellas, ya que ambas están llevadas por un «hay» que no es ni ser ni nada, ni bien ni mal, y sin el cual todo se desmorona o, por lo tanto, ya se ha desmoronado. Y, sobre todo, *hay*, como neutro, se burla de la pregunta que se refiere a él: siendo interrogado, absorbe irónicamente la interrogación que no puede dominarlo. Aun si se deja vencer, es porque la derrota inconvenientemente le conviene, igual que lo determina como verdadero, con su perpetua reiteración, el aciago infinito, en la medida en que imita (falsamente) la trascendencia y, de este modo, denuncia la ambigüedad esencial de la misma, la imposibilidad, para ella, de medirse con lo verdadero o lo justo.

- Morir significa: muerto, ya lo estás, en un pasado inmemorial, de una muerte que no fue tuya, que por tanto no has conocido ni has vivido y, sin embargo, bajo cuya amenaza te crees destinado a vivir, esperándola entonces del porvenir, construyendo un porvenir para hacerla finalmente posible, como algo que tenga lugar y pertenezca a la experiencia.

Escribir es no ubicar más en el futuro la muerte siempre ya pasada, sino aceptar sufrirla sin hacerla presente y sin hacerse presente ante ella, saber que tuvo lugar, aunque no experimentada, y reconocerla en el olvido que deja y cuyas huellas que se borran invitan a *exceptuarse del orden cósmico*, allí donde el desastre torna imposible lo real, e indeseable el deseo.

Esta muerte incierta, siempre anterior, constancia de un pasado sin presente, nunca es individual, así como rebasa el todo (lo cual supone el advenimiento del todo, sin remate, el fin sin fin de la dialéctica): fuera de todo, fuera de tiempo, no puede explicarse, tal como lo piensa Winnicott, sino por las vicisitudes propias de la primera infancia, cuando el niño, aun privado de ego, padece estados trastornadores (las agonías primitivas) que él no puede conocer, ya que todavía no existe, que por lo tanto se producen sin tener lugar, lo cual conduce luego al adulto, en un recuerdo sin recuerdo, por su yo fisurado, a esperarlos (sea para desearlos, o para temerlos) de su vida que se acaba o se desmorona. Mejor dicho, sólo es una explicación, por lo demás impresionante, una aplicación ficticia destinada a individualizar lo que no puede serlo, o también a proporcionar una representación de lo irrepresentable, a dejar creer que se podrá, mediante la transferencia, fijar en el presente de un recuerdo (o sea en una experiencia actual) la pasividad de lo desconocido inmemorial, operación digresiva quizá terapéuticamente útil, en la medida en que, por una suerte de platonismo, permite, a quien vive en la obsesión del hundimiento inminente, decir: esto no tendrá lugar, esto ya tuvo lugar, ya sé, me acuerdo —lo cual es restaurar un saber de verdad en un tiempo común y lineal.

- Sin la prisión, sabríamos que ya estamos todos en prisión.
- La muerte imposible necesaria: ¿por qué no se comprenden estas palabras —y la experiencia no probada a la que se refieren? ¿Por qué tal tropiezo, tal rechazo? ¿Por qué borrarlas convirtiéndolas en una ficción propia de un autor? Es muy natural. El pensamiento no

puede recibir aquello que lleva en sí y que lo lleva, a menos de olvidarlo. Hablaré de esto sobriamente, utilizando (y tal vez falsificando) unas agudas observaciones de Serge Leclair. Según él, sólo se vive y se habla matando en sí (en los demás también) al *infans*. Pero ¿qué es el *infans*? Obviamente, aquello que no ha comenzado a hablar y nunca hablará, pero, antes que nada, el niño maravilloso (terrorífico) que fuimos en los sueños y los deseos de quienes nos hicieron y nos vieron nacer (los padres, toda la sociedad). Aquel niño ¿dónde está? De acuerdo con el vocabulario psicoanalítico (el cual sólo pueden usar —creo— aquéllos que ejercen el psicoanálisis, esto es, para quienes éste es riesgo, sumo peligro, cuestionamiento cotidiano —de lo contrario no es más que el lenguaje cómodo de una cultura establecida), cabe identificarlo con la «representación narcisista primaria», lo cual significa que tiene un estatuto para siempre inconsciente y, por ende, indeleble. De ahí la dificultad propiamente «loca»; para no quedar en el limbo del *infans* o de aquende el deseo, se trata de destruir lo indestructible y hasta de poner fin (no de golpe sino constantemente) a cuanto no se tiene, nunca se ha tenido ni se tendrá acceso —vale decir, la muerte imposible necesaria. Y, de nuevo, vivimos y hablamos (mas ¿en qué clase de habla?) solamente porque la muerte ya tuvo lugar, acontecimiento no ubicado, no ubicable, el cual, por no quedarnos mudos en el mismo hablar, entregamos al trabajo del concepto (la negatividad) o también al trabajo psicoanalítico que sólo cabe cuando ha levantado «la confusión ordinaria» entre esa primera muerte que sería cumplimiento incesante y la segunda muerte, llamada, por una simplificación fácil, «orgánica» (como si no lo fuese la primera).

Pero aquí, interrogamos y recordamos el planteamiento de Hegel ¿Acaso puede alguna vez disiparse la confusión —lo que llaman confusión— sino mediante una artimaña, el ardid llamado (cómodamente) idealista — por supuesto de gran importancia significativa? Sí, recordemos al primerísimo Hegel. El también, incluso antes de lo que llaman su primera filosofía, pensó que ambas muertes no eran dissociables y que sólo el hecho de enfrentarse a la muerte, no solamente de hacerle frente o de exponerse a su peligro (lo cual es el rasgo de la valentía heroica) sino de entrar en su espacio, de padecerla como muerte infinita y, también, muerte a secas, «muerte natural», podía fundar la soberanía y el dominio: el espíritu en sus prerrogativas. De ello resultaba tal vez absurdamente que aquello que

ponía en marcha la dialéctica, la experiencia no experimentable de la muerte, en seguida la detenía, detención de la que el proceso último guardó una especie de recuerdo, como de una aporía con la que siempre había de contar. No entraré en los pormenores de cómo, a partir de la primera filosofía, mediante un enriquecimiento prodigioso del pensamiento, fue superada la dificultad. Aquello es harto conocido. Queda que si intervienen la muerte, el asesinato, el suicidio y que si la propia muerte se amortigua volviéndose potencia impotente y luego negatividad, es preciso, cada vez que se avanza con ayuda de la muerte *posible*, no pasar por alto la muerte sin frases, la muerte sin nombre, fuera de concepto, la misma *imposibilidad*.

Añadiré una observación, una interrogación: el niño de Serge Leclaire, el infans glorioso, terrorífico, tiránico, a quien no se puede matar en la medida en que sólo se logra una vida y un habla si no se deja de enviarlo a la muerte, ¿acaso no sería precisamente el niño de Winnicott, aquél que, antes de vivir, se hundió en el morir, el niño muerto al que ningún saber, ninguna experiencia pueden fijar en el pasado definitivo de su historia? Así, glorioso, terrorífico, tiránico, porque, sin que lo sepamos (hasta y sobre todo cuando fingimos saberlo y decirlo, como aquí) siempre ya muerto. Por lo tanto, lo que nos esforzaríamos en matar, ciertamente, es el niño muerto, no solamente aquél cuya función fuese la de llevar la muerte en la vida y de mantenerla en ella, sino también aquél para quien la «confusión» de ambas muertes no pudo no producirse y que por tanto nunca nos autoriza a «levantarla», haciendo caduco el *Aufhebung* y vano cualquier refutación del suicidio.

Noto que Serge Leclaire y Winnicott se empeñan, casi del mismo modo, en alejarnos del suicidio, mostrando que no es una solución. Nada más justo. Si la muerte es la paciencia infinita de lo que nunca se cumple de una vez, el cortocircuito del suicidio yerra necesariamente la muerte al transformar «ilusoriamente» en posibilidad activa la pasividad de lo que no puede tener lugar por haber siempre ya sucedido. Pero tal vez sea necesario entender el suicidio de otra manera.

Puede que el suicidio sea la forma como el inconsciente (la vigilia en su vigilancia no desvelada) nos advierte de que algo está fallando en la dialéctica, al recordarnos que el niño siempre por matar es el niño ya muerto y que, por eso mismo, en el suicidio —lo que así llamamos— *no pasa simplemente nada*; de ahí el sentimiento de

incredulidad, de espanto que siempre nos produce, a la vez que suscita el deseo de refutarlo, esto es, hacerlo real, esto es, imposible. El «*no pasa nada*» del suicidio bien puede cobrar la forma de un suceso en una historia que, por esa vía, por ese final audaz, resultado aparente de una iniciativa, toma un *giro* individual: lo que hace enigma, es que, precisamente al matarme, «yo» no «me» mato, sino que, yéndose, por así decirlo, de la lengua, alguien (o algo) se sirve de un yo que desaparece —en figura de Otro— para revelarlo y revelar a todos lo que en seguida escapa: vale decir, el destiempo de la muerte, el pasado inmemorial de la muerte antigua. No hay muerte ahora o futura (de un presente que vendrá). El suicidio tal vez sea, probablemente es, un engaño, pero su apuesta consiste en evidenciar —ocultar— por un instante el otro engaño que es la llamada muerte orgánica o natural, en la medida en que ésta pretende ser distinta, definitivamente aparte, no confundible, pudiendo tener lugar, pero teniendo lugar una sola vez, esto es, la trivialidad de lo único impensable.

Mas ¿cuál sería la diferencia entre la muerte por suicidio y la muerte no suicida (si la hay)? Es que la primera, al fiarse de la dialéctica (que se funda totalmente en la *posibilidad* de la muerte, en el uso de la muerte como poder), es el oráculo oscuro que no desciframos, mediante el cual sin embargo intuimos, olvidándolo sin cesar, que está cayendo en una especie de trampa aquél que ha ido hasta el final del deseo de muerte, invocando su derecho a la muerte y ejerciendo sobre sí mismo un poder de muerte —abriendo, así como lo dijo Heidegger, *la posibilidad de la imposibilidad*— o también, creyendo apoderarse del no poderío, cae pues en una trampa y se detiene eternamente —un instante, desde luego— allí donde, dejando de ser sujeto, perdiendo su terca libertad, tropieza, siendo otro que sí mismo, con la muerte como con lo que no llega o se revierte (al desmentir, como si fuera una demencia, la dialéctica, haciéndola rematar) en *la imposibilidad de toda posibilidad*. El suicidio es, en algún sentido, una demostración (por eso, su aspecto arrogante, fastidioso, indiscreto) y lo que demuestra es lo no demostrable, a saber que, en la muerte, no pasa nada y que ella misma no pasa (por eso la vanidad y la necesidad de su carácter repetitivo). Empero, de esta demostración abortada, queda que nos morimos «naturalmente», de la muerte sin frases ni concepto (afirmación que siempre ha de ponerse en duda) solamente si, mediante un suicidio constante, inapa-

rente y *previo*, que nadie lleva a cabo, llegamos (por supuesto no se trata de «nosotros») al cebo del final de la historia en el que todo regresa a la naturaleza (una naturaleza supuestamente desnaturalizada), cuando la muerte, dejando de ser una muerte siempre doble, habiendo como agotado la pasividad infinita del morir, se reduce a la simplicidad de algo natural, más insignificante que el derrumbe de un montículo de arena.

- «Se mata a un niño». Ese título, en lo que tiene de fuerza indecisa, es el que, en definitiva, ha de recordarse. No soy yo quien tiene que matar y siempre matar al infans que fui como en primer término y cuando no era todavía sino en los sueños, los deseos y lo imaginario de algunos, y luego de todos. Hay muerte y asesinato (desafío a quien sea que logre diferenciar seriamente estas palabras y, sin embargo, hay que separarlas); de esta muerte y de este asesinato ha de responder el «uno» impersonal, inactivo e irresponsable — y, asimismo, el niño es un niño, siempre indeterminado y sin relación con nadie. De una muerte mortífera se muere un niño ya muerto de quien no sabemos nada, aun cuando lo calificamos de maravilloso, terrorífico, tiránico o indestructible: tan sólo sabemos que la posibilidad de habla y de vida depende, por la muerte y el asesinato, de la relación de singularidad que se entabla ficticiamente con un pasado mudo, anterior a la historia, por consiguiente fuera de pasado, del cual se vuelve figura el infans eterno, al tiempo que se oculta en él. «Se mata a un niño». No nos engañemos respecto de este presente: significa que la operación no puede tener lugar de una vez para siempre, que no se cumple en ningún momento privilegiado del tiempo, que se produce sin poder producirse, de tal modo que sólo tiende a ser el tiempo mismo que destruye (oblitera) el tiempo, obliteración o destrucción o don que siempre ya se ha revelado en la precesión de un Decir extradicho, habla de escritura por la cual esta obliteración, lejos de obliterarse a su vez, se perpetúa sin término hasta dentro de la *interrupción* que constituye su sello.

- «Se mata a un niño». Pasivo silencioso, eternidad muerta a la que hace falta dar una forma temporal de vida para poder separarse de ella mediante un asesinato, tal es ese compañero de nadie al que procuramos particularizar en una ausencia, viviendo luego de su recusación, deseando por aquel no deseo, hablando por y contra su no habla, y nada (sea saber o no saber) puede advertirnos de él, aun cuan-

do con pocas palabras la frase más sencilla parece divulgarlo (se mata a un niño), pero frase ésta en seguida arrancada a todo lenguaje, ya que nos atraería fuera de conciencia e inconsciencia cada vez que, siendo otros que nosotros mismos y en relación de imposibilidad con lo otro, se nos brindase la oportunidad de pronunciarla, impronunciable.

- (¿Una escena primitiva?) *Ustedes que viven más tarde, próximos a un corazón que ya no late, supongan, supónganlo: —¿tendrá siete, ocho años quizás?— parado, apartando la cortina y mirando a través del cristal de la ventana. Lo que está viendo, el jardín, los árboles de invierno, el muro de una casa: mientras está viendo, probablemente como un niño, su espacio de juego, se cansa y lentamente mira hacia arriba, hacia el cielo ordinario, con las nubes, la luz grisácea, el día plúmbeo y sin lejanía.*

Lo que ocurre luego: el cielo, el mismo cielo, abierto de repente, negro absolutamente y vacío absolutamente, que revela (como por el cristal roto) tanta ausencia que desde siempre y para siempre se ha perdido todo en él hasta el extremo de afirmarse y disiparse el saber vertiginoso de que nada es lo que hay y, primeramente, nada más allá. Lo inesperado de esta escena (su rasgo interminable) es el sentimiento de felicidad que inunda en seguida al niño, la alegría asoladora que no podrá manifestar más que por las lágrimas, un chorro sin fin de lágrimas. Creen en una pena de niño, procuran consolarle. El no dice nada. En adelante vivirá en el secreto. No llorará más.

- Algo falla en la dialéctica, pero el proceso dialéctico, con su exigencia insuperable, su cumplimiento siempre mantenido, es el único que nos permite pensar lo que se excluye de él, no por claudicación o inadmisibilidad, sino en el curso de su funcionamiento y para que este funcionamiento pueda proseguir interminablemente hasta su término. La historia acabada, el mundo sabido y transformado en unidad del Saber que se sabe a sí mismo, lo cual significa que el mundo ha *devenido* o ha *muerto* para siempre, tanto como el hombre que fue su pasajera figura, tanto como el Sujeto cuya identidad quieta no es más que indiferencia ante la vida, ante su vacancia inmóvil: a partir de este punto que rara vez, aun ficticiamente, y por el juego más peligroso, podemos alcanzar, no estamos de manera alguna liberados de la dialéctica, sino que ésta se convierte en puro Discur-

so, aquello que habla consigo mismo y no dice nada, el Libro como juego y precio de lo absoluto y de la totalidad, el Libro que se destruye mientras se construye, el trabajo del «No» con sus formas múltiples, detrás del cual se movilizan lectura y escritura para el advenimiento de un Sí único y, al mismo tiempo, reiterado dentro de la circularidad en la que no subsiste ninguna afirmación primera y última.

Podríamos imaginar que hemos llegado a este punto: de ahí el afán por el lenguaje y la práctica-teórica del mismo en relación con lo cual parece que no hay ningún lenguaje que no deba conjeturarse. Como si la inversión que Marx proponía respecto de Hegel: «Pasar del lenguaje a la vida», se invirtiera a su vez, la vida acabada, vale decir cumplida, devolviendo a un lenguaje sin referencia (por eso convirtiéndose en autociencia y modelo de toda ciencia) la tarea de decirlo todo al decirse sin cesar. Lo cual puede, bajo la apariencia de una repudiación de la dialéctica, conducir a prolongarla bajo otras formas, de manera que nunca habrá seguridad de que la exigencia dialéctica no pretenda a su propio renunciamiento para renovarse con lo que la pone fuera de causa —inefectiva. De donde sigue, pero tal vez no siga nada, ni siquiera ese tal vez, ni que estamos condenados a ser salvados siempre por la dialéctica. Primero habría que saber lo que autoriza a dudar de que la dialéctica pueda, no diría refutarse (la posibilidad de una refutación pertenece a su desarrollo), sino solamente rechazarse y, si la duda no logra arruinar el rechazo, por qué no se trataría entonces del rechazo inicial —el negarse a comenzar, a filosofar, a entablar un diálogo con Sócrates o, más generalmente, el negarse a preferir antes que la violencia muda la violencia ya hablante: preferencia o decisión sin la cual —de acuerdo con Eric Weil— no puede haber ni dialéctica, ni filosofía, ni saber. O más bien cabe preguntarse si no quedaría en el proceso dialéctico algo de este rechazo que persista en ella a la vez modificándose, hasta dar lugar a lo que podría llamarse una exigencia dialéctica. O mejor dicho todavía, ¿acaso puede separarse de la dialéctica lo que, aun haciéndola funcionar, está fallando en ella, y a qué precio? Que haya de costar caro, muy caro —probablemente la razón, en forma de logos, mas ¿existe otra?— esto bien lo presentimos y, otro presentimiento, si existen algunos límites al campo dialéctico como éstos se mueven sin cesar, hay que perder la ingenuidad de creer que se puede, de una vez, rebasar esos límites, designar áreas de saber y escri-

tura que le sean decididamente ajenas. Sin embargo, de nuevo cabe preguntarse, en virtud del rechazo que la acompaña y la altera y la consolida, si no se lograría a veces desbaratarla o hacerla caer en falta en lo que no puede fallar.

En lugar del rechazo —que no tiene lugar— invocado por Eric Weil, quizás conviniese, fuera de todo misticismo, oír lo que no oímos; la exigencia no exigente, desastrosa, del neutro, la fractura de lo infinitamente pasivo donde se encuentran, desuniéndose, el deseo indeseable, el empuje del morir inmortal.

- *Al pronunciar el desastre, sentimos que no es una palabra, un nombre, y que no suele haber un nombre separado, nominal, predominante, sino siempre una frase entera, enmarañada o simple, en donde el infinito del lenguaje, con su historia no acabada, su sistema no cerrado, trata de que lo asuma un proceso de verbos, pero, a la vez, en la tensión que nunca se sosiega entre nombre y verbo, procura caer como pasmado fuera de lenguaje aunque sin dejar de pertenecerle.*

De modo que la paciencia del desastre nos lleva a no esperar nada de lo «cósmico» y tal vez nada del mundo o, al revés, mucho del mundo, si lográsemos desprenderlo de la idea de orden, de arreglo en el que velaría siempre la ley; mientras que el «desastre», ruptura siempre en ruptura, parece decirnos: no hay ley, entredicho, y luego transgresión, sino transgresión sin entredicho que termina por cuajar en Ley, en Principio del Sentido. La larga, interminable frase del desastre: ésta es la que procura, haciendo enigma, escribirse, para alejarnos (no de una vez) de la exigencia unitaria que necesariamente siempre sigue actuando. ¿Acaso lo cósmico sería la manera como lo sagrado, velándose como trascendencia, quisiera tornarse inmanente, siendo pues la tentación de fundirse con la ficción del universo y, de este modo, hacerse indiferente ante las vicisitudes agobiantes de lo próximo (la vecindad), cielito en el cual se sobrevive o con el cual se muere universalmente en la serenidad estoica, «todo» que nos ampara, a la vez que en él nos disolvemos, y que sería reposo natural, como si hubiese una naturaleza fuera de los conceptos y los nombres?

El desastre, ruptura con el astro, ruptura con cualquier forma de totalidad, aunque sin denegar la necesidad dialéctica de un cumplimiento, profecía que no anuncia nada sino el rechazo de lo profético como simple acontecimiento que vendrá, no obstante abre, des-

cubre la paciencia del habla que vela, alcance de lo infinito sin poder, aquello que no acontece bajo un cielo sideral, sino aquí, un aquí que excede a cualquier presencia. ¿Aquí, luego dónde? «*Voz de nadie, otra vez*».

- Lo teórico es necesario (v. gr. las teorías del lenguaje), necesario e inútil. La razón obra para autogastarse, mientras se organiza en sistemas, en busca de un saber positivo en el que se pone y se repone, a la vez que llega hasta un extremo que detiene y clausura. Tenemos que pasar por aquel saber y olvidarlo. Mas el olvido no es secundario, no es el desfallecimiento improvisado de lo que se constituyó en recuerdo. El olvido es una práctica, la práctica de una escritura que profetiza porque se cumple renunciando a todo: anunciar es renunciar tal vez. La lucha teórica, aunque fuese contra una forma de violencia, siempre es la violencia de una incomprensión; no dejemos que nos pare el rasgo parcial, simplificador, reductor, de la misma comprensión. Dicha parcialidad es propia de lo teórico: «a martillazos» —decía Nietzsche. Pero el martilleo no sólo es el choque de las armas; la razón que martilla anda en pos de su último golpe por donde no sabemos si comienza o termina, el pensamiento que se prolonga, como un sueño hecho de vigilia. ¿Por qué, aun refutado, es invencible el escepticismo? Levinas se lo plantea. Hegel lo sabía, quien hizo del escepticismo un momento privilegiado del sistema. Tan sólo se trataba de que sirviese. La escritura, aun cuando parece muy expuesta para decirse escéptica, también supone que el escepticismo, previamente y siempre de nuevo, despeje el terreno, lo cual sólo puede todavía acaecer mediante la escritura.

- El escepticismo, nombre que ha borrado su etimología y todas las etimologías, no es la duda indudable, no es la mera negación nihilista sino más bien la ironía. El escepticismo está relacionado con la refutación del escepticismo. Se lo refuta, aunque sea por el hecho de vivir, mas la muerte no lo confirma. El escepticismo es el regreso mismo de lo refutado, lo que irrumpe anárquica, caprichosa e irregularmente, cada vez (y al mismo tiempo no cada vez) que la autoridad, la soberanía de la razón, cuando no la sinrazón, nos imponen su orden y se organizan definitivamente en sistema. El escepticismo no destruye el sistema, no destruye nada, es una especie de alegría sin risa, en todo caso sin burla, que de repente nos desinteresa de la afirmación, de la negación: tan neutro como cualquier lenguaje.

El desastre sería también esa parte de alegría escéptica, siempre indisponible y que hace pasar la seriedad (de la muerte por ejemplo) más allá de toda seriedad, así como alivia lo teórico al impedirnos entregárselo. Me acuerdo de Levinas: «*El lenguaje ya es escepticismo*».

- Las tensiones que no se unifican tampoco pueden dar cabida a una afirmación; por lo tanto, no cabe decir, como si, con eso, uno se libera de la dialéctica: afirmación de las tensiones, sino, más bien, paciencia tensa, paciencia hasta la impaciencia. Lo continuo, lo discontinuo serían el conflicto hiperbólico con que siempre volvemos a tropezar, después de deshacernos de él. La continuidad lleva consigo lo discontinuo que sin embargo la excluye. Lo continuo se impone bajo todas formas, como se impone lo Mismo, de donde resulta el tiempo homogéneo, la eternidad, el logos que reúne, el orden que regula todos los cambios, la dicha de comprender, la ley siempre primera. Mas para romper lo continuo en su continuidad, no basta con introducir lo heterogéneo (la heteronomía) que depende de él, que hace compromiso con lo homogéneo, en la medida en que la interacción entre ambos es una forma de oposición apaciguada que permite la vida, e incluye la muerte (como cuando se cita, complacientemente y sin buscar lo que se decidía para él en esta manera abrupta de decir, a Heráclito y las palabras «vivir de muerte, morir de vida»): la traducción aquí se lleva cuanto hubiera que traducir, pero no traduce, como ocurre casi siempre.

¿Acaso hay una exigencia de discontinuidad que no le deba nada a lo continuo, así sea como ruptura? ¿Por qué ese tormento monótono que pauta la escritura fragmentaria, acudiendo a la paciencia sin que ésta ayudase narcisistamente a durar? Paciencia sin duración, sin momentos, interrupción indecisa sin punto de interés, allí donde aquello velaría siempre sin que lo supiéramos, en el desfallecimiento *tenso* de una identidad que deja escueta la subjetividad sin sujeto.

- Al exaltarse en instantes (apareciendo, desapareciendo), el presente olvida que no puede ser contemporáneo de sí mismo. Esta no contemporaneidad es paso siempre sobrepasado, el pasivo que, fuera de tiempo, lo desarregla como forma pura y hueca en la que todo se ordenaría, se distribuiría ya sea igual o desigualmente. El tiempo desarreglado, salido de quicio, todavía se deja atraer, aunque fuese

a través de la experiencia de la fisura, a una coherencia que se unifica y universaliza. Pero la experiencia inexperimentada del desastre, ocultación de lo cósmico que es demasiado fácil desenmascarar como el hundimiento (la falta de fundamento en que se inmovilizaría de una vez, sin problemas ni preguntas, todo lo que tenemos que pensar), nos obliga a desprendernos del tiempo como irreversible, sin que el Regreso asegure su reversibilidad.

- La fisura: fisión que sería constitutiva de mí o se reconstituiría en mí, pero no un yo fisurado.
- La crítica, aun parcial o paródica, casi siempre es importante. Sin embargo, cuando luego se vuelve guerrera, es porque la impaciencia política le ganó a la paciencia propia de lo «poético». La escritura, en relación de irregularidad consigo misma, por tanto con lo enteramente otro, no sabe lo que resulte políticamente de ella: tal es su intransitividad, aquella necesidad de no estar más que en relación indirecta con lo político.

Ese *indirecto*, el rodeo infinito que procuramos entender como retraso, plazo, incertidumbre o gaje (invención también) nos hace infelices. Quisiéramos andar de manera recta, hacia la meta, la transformación social cuya afirmación está en nuestro poder. Otrora anhelo del compromiso, socio político, sigue siendo el de una moral apasionada. Por eso nos arreglamos para reconocernos siempre divididos: uno, el sujeto libre, obrando en pro de su libertad imaginaria mediante la lucha por la libertad de todos y, en esto, respondiendo a la exigencia dialéctica; otro, que ya no es *uno*, sino siempre varios y, más aún, que está en relación con la pluralidad sin unidad de la que ceñimos, muy fácilmente, por unas palabras negativas, ambivalentes, yuxtapuestas (desaparición, separación, dispersión o el sin nombre, sin sujeto) la dificultad que él nos trae de escapar de una experiencia presente y hacia la cual *momentáneamente*, en su extremidad supuesta, diferencia repetitiva, paciente fractura, se abre o se brinda, por la misma perplejidad, el habla de escritura. Dos somos los que vivimos-hablamos, mas como el otro siempre es otro, no podemos consolarnos ni confortarnos en 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 somos descargados.

En el primer enfoque, vivir-escribir-hablar se da como homogé-

neo, como si las vicisitudes, vicisitudes históricas, de la relación común y conflictiva que sostendrían estos verbos unidos y separados, suscitasen un sujeto común, siempre en pugna, allí donde se necesita actuar, cuando el lenguaje se vuelve acto, en el tumulto de violencia que cunde a partir de él y, asimismo, lo domina: tal es la ley de la Mismidad. No hay que apartarse de ella, ni tampoco detenerse en ella, y sabemos entonces (sin saberlo) que, fuera de todo, fuera de conciencia e inconsciencia, por lo que vacila entre vigilia y despertar, siempre ya estamos deportados hacia un habla de otra índole, habla de escritura, habla de lo otro y siempre otra.

Claro está, la separación, que parece alcanzar a uno y otro y dividirles infinitamente, puede a su vez dar lugar a una dialéctica, pero sin que la exigencia otra, la que no pide nada, que se deja siempre excluir, el borrarse imborrable, pueda cancelarse, por no entrar en cuenta.

- La obra siempre ya ruinoso, se fosiliza o se agrega a las pías obras de la cultura, por la reverencia, por lo que la prolonga, la mantiene, la consagra (la idolatría propia de su nombre).
- Una palabra más: ¿acaso no es necesario acabar con lo teórico en la medida en que éste sería lo que no acaba, en la medida también en que todas las teorías, por diferentes que sean, se intercambian sin cesar, distintas tan sólo por la escritura que las lleva, saliéndose luego de las teorías que pretenden decidir de ella.
- Admito (a título de idea) que la edad de oro fuese la edad despótica en que la felicidad natural, el tiempo natural, por tanto la naturaleza, se perciben en el olvido de la Soberanía del Rey supremo, único poseedor de Verdad-Justicia, que siempre *ordenó* cabalmente a todos los entes, cosas, seres vivientes, humanos, de modo que este orden al que todos, vivan o mueran, están sometidos y felices, es de lo más natural, ya que la obediencia rigurosa al gobierno que lo asegura hace que este mismo se vuelva único, invisible y cierto. Resulta de ello que cualquier retorno a la naturaleza corre el peligro de ser regreso nostálgico a la administración del único tirano o también, según la cabal lectura de una tradición griega, que no hay naturaleza, todo siendo «político» (Gilles Susong). El mismo Aristóteles sostenía que la tiranía de Pisístrato, en la tradición de los campesinos atenienses, era la edad de Cronos o edad de oro; como si la jerarquía más férrea, cuanto todos los valores están de un solo

lado, afirmándose invisible e incondicionalmente, fuese el equivalente de una ilusión feliz.

- El sufrimiento de nuestro tiempo: *«Un hombre descarnado, con la cabeza caída, los hombros encorvados, sin pensamiento ni mirada»*. *«Nuestras miradas se dirigían al suelo»*.
- Campos de concentración, campos de aniquilamiento, figuras en que lo invisible se hizo visible para siempre. Todos los rasgos de una civilización revelados o puestos al desnudo («El trabajo libera», «rehabilitación por el trabajo»). En las sociedades donde se exalta precisamente como el movimiento materialista por el cual el trabajador toma el poder, el trabajo se convierte en el sumo castigo ya no con explotación y plusvalía, sino que es el límite en que se deshizo todo valor y el «productor», lejos de reproducir al menos su fuerza de trabajo, ni siquiera es aún el reproductor de su vida. El trabajo deja de ser su manera de vivir para ser su modo de morir. Trabajo, muerte: equivalentes. Y el trabajo está por todos lados, en todo momento. Cuando la opresión es absoluta, no hay más ociosidad, «tiempo libre». El sueño está bajo vigilancia. Entonces el sentido del trabajo es la destrucción del trabajo en y por el trabajo. Pero ¿si, como ocurrió en algunos *kommandos*, trabajar consiste en llevar a la carrera unas piedras a tal sitio y apilarlas, para luego traerlas de vuelta al punto de partida (Langbein en Auschwitz, el mismo episodio en el gulag, Soljenitsin)? Entonces, el trabajo ya no puede destruirse con algún sabotaje, ya está destinado a anularse él mismo. Sin embargo, guarda un sentido: no sólo destruir al trabajador sino, por de pronto, ocuparlo, fijarlo, controlarlo y quizás, a la vez, darle conciencia de que producir y no producir es lo mismo, igual es trabajo. Pero, también, de este modo, esa nada, el trabajador, ha de tomar conciencia, de que la sociedad que se expresa a través del campo de trabajo es eso contra lo cual hay que luchar, aun muriendo, aun sobreviviendo (viviendo pese a todo, por encima de todo, más allá de todo) supervivencia que es (asimismo) muerte inmediata, aceptación inmediata de la muerte en su rechazo (no me mato porque esto les gustaría demasiado, me mato pues como ellos, me quedo en vida a pesar de ellos).
- El saber, que llega hasta 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 del po-

der. Pienso en ese joven preso de Auschwitz (había sufrido lo peor, condujo su familia al crematorio, se ahorcó; *salvado* —¿cómo decir: *salvado*?— en el último instante, le perdonaron el contacto con los cadáveres, pero cuando los SS fusilaban, tenía que mantener la cabeza de la víctima para que pudiesen pegarle más fácilmente un balazo en la nuca). A quien le preguntó cómo pudo soportar aquello, había respondido que él «observaba el comportamiento de los hombres ante la muerte». No lo creeré. Así como lo escribió Lewental cuyas notas enterradas se hallaron cerca de un crematorio: «La verdad fue siempre más atroz, más trágica que todo lo que digan de ella». Salvado en el último instante, es el último instante que el joven de quien hablo estaba obligado a vivir una y otra vez, siempre frustrado de su muerte, cambiándola por la muerte de todos. Su respuesta («observaba el comportamiento de los hombres...») no fue una respuesta, no podía contestar. Ciertamente, bajo el apremio de una pregunta imposible, sólo pudo encontrar una coartada en la búsqueda del saber, la supuesta dignidad del saber: esa conveniencia postrera que creemos nos concedería el conocimiento. Y, desde luego, ¿cómo aceptar no conocer? Leemos los libros sobre Auschwitz. El deseo de todos, allá, el último deseo: sepan lo que pasó, no se olviden, y al mismo tiempo nunca sabrán.

- ¿Cabría decir: el horror domina en Auschwitz, la sinrazón en el gulag? El horror, porque el exterminio bajo todas sus formas es el horizonte inmediato, muertes en vida, parias, musulmanes: tal es la verdad de la vida. Sin embargo, algunos resisten: la palabra política guarda un sentido; hay que sobrevivir para atestiguar, tal vez para vencer. En el gulag, hasta la muerte de Stalin y exceptuando a los opositores políticos de quienes los memorialistas hablan poco — muy poco— (salvo Joseph Berger) no hay políticos: nadie sabe por qué está allí; resistir no tiene sentido, salvo para sí mismo o por amistad, lo cual es excepcional; los religiosos son los únicos que tienen convicciones firmes como para darle sentido a la vida, a la muerte; por tanto la resistencia será espiritual. Habrá que esperar las revueltas nacidas en lo hondo, luego a los disidentes, los escritos clandestinos, para que se abran las perspectivas, para que, desde los escombros, broten, franqueen el silencio, las voces arruinadas.

Sin duda, la sinrazón está en Auschwitz, el horror en el gulag. El hijo del Lagerführer Schwarzhuber es el que mejor representa la insensatez en su dimensión irrisoria: a los diez años, iba a veces al cam-

po a buscar a su padre; un día, no lo encontraron; en seguida su padre pensó: lo agarraron por inadvertencia y lo echaron con los demás a la cámara de gas; pero el niño tan sólo se había escondido y desde entonces le pusieron en el cuello un letrero para identificarle. Otro signo es el desmayo de Himmler al presenciar unas ejecuciones en masa. Y la consecuencia: como él temía haberse mostrado débil, dio la orden de multiplicarlas, e inventaron las cámaras de gas, la muerte humanizada por fuera, el colmo del horror por dentro. A veces también se organizan conciertos; el poder de la música, por momentos, parece traer el olvido y, peligrosamente, hace desaparecer la distancia entre víctimas y verdugos. Pero —añade Langbein— para los parias, ni deporte, ni cine, ni música. Existe un límite donde el ejercicio de un arte, sea cual fuere, se vuelve un insulto para la desgracia. No lo olvidemos.

- Hace falta todavía meditar (pero ¿será posible?) sobre esto: en el campo, si la necesidad —como lo dijo viviéndolo Robert Antelme— lo abarca todo, manteniendo una relación infinita con la vida, aunque fuese del modo más abyecto (pero aquí ya no se trata ni de alto ni de bajo), consagrándola por un egoísmo sin ego, también existe aquel límite en el cual la necesidad no ayuda más a vivir, sino que es agresión contra la persona entera, suplicio que despoja, obsesión del ser entero allí donde se ha deshecho el ser entero. Los ojos empañados, apagados, cobran de repente un brillo salvaje por un mendrugo de pan, «aun cuando subsiste la conciencia de una muerte inminente», cuando ya no cabe alimentarse. Aquel destello, aquel brillo ya no alumbran nada vivo. Sin embargo, a través de esa mirada que es una última mirada, el pan se nos da como pan: don que, fuera de razón, con los valores exterminados, en la desolación nihilista, el abandono de cualquier orden objetivo, mantiene la suerte frágil de la vida mediante la santificación del «comer» (nada «sagrado» entendámoslo bien), algo que da sin medida aquél que por ello muere («*Grande es el comer*») —dice Levinas— según un hablar judío). Pero, al mismo tiempo, la fascinación de la mirada del moribundo en donde se condensa la chispa de vida no deja intacta la exigencia de la necesidad, aun primitiva, ya no permite situar la comida (el pan) en la categoría de lo comible. En ese momento extremo en que morir se intercambia contra la vida del pan, ya no para satisfacer una necesidad, menos aún para hacerla deseable, la necesidad —menesterosa— también muere como mera necesidad y exalta, glori-

fica, convirtiéndola en algo inhumano (retirado de cualquier satisfacción), la necesidad de pan hecha un absoluto vacío en el que ya no queda más que perdernos todos.

Pero el peligro (aquí) de las palabras en su insignificancia teórica quizás consista en pretender evocar el aniquilamiento en que todo zozobra siempre, sin oír el «cállese» dirigido a quienes no conocieron sino de lejos o parcialmente la interrupción de la historia. Sin embargo, hay que velar por la ausencia desmesurada, velar incesantemente, porque lo que recomenzó a partir de este fin (Israel, todos nosotros) está marcado por este fin con el cual no terminamos de despertar.

- Si el olvido precede a la memoria o tal vez la funda o no tiene parte en ella, olvidar no sólo es una falta, un defecto, una ausencia, un vacío (a partir del cual recordamos, pero que, en el mismo momento, sombra anticipadora, tacha la misma posibilidad del recuerdo, devolviendo lo memorioso a su fragilidad, la memoria a la pérdida de memoria): el olvido, que no recibe ni quita el pasado, sino que, designando en él lo que nunca tuvo lugar (como en lo venidero lo que no podrá hallar su sitio en un presente), remite a formas no históricas del tiempo, a la otredad de los tiempos, a su indecisión eterna o eternamente provisional, sin destino, sin presencia.

El olvido borraría lo que nunca fue inscripto: tachadura mediante la cual lo no escrito parece haber dejado una huella que necesitaría obliterarse, deslizamiento que viene a construirse un operador por donde la tercera persona (él) sin sujeto, lisa y vana, se envisa, se embadurna en el abismo desdoblado del yo evanescente, simulado, imitación de nada, que cuajará en el Ego seguro del cual vuelve todo orden.

- Suponemos que el olvido obra como lo negativo para restaurarse en forma de memoria, memoria viva y revivificada. Así es. Puede ser de otra manera. Mas de todos modos, si separamos atrevidamente el olvido del recuerdo, seguimos buscando un efecto de olvido (efecto cuya causa no es el olvido), una especie de elaboración oculta y de lo oculto que se mantendría a distancia de lo manifiesto y que, identificándose con esta misma distancia (la no identidad) y manteniéndose como no manifiesta, tan sólo serviría para la manifestación; lo mismo que el *lethe* acaba triste, gloriosamente en *aletheia*. El olvido inoperante, para siempre desocupado, que no es nada y

no hace nada (al que ni siquiera alcanzaría el morir), esto es lo que, sustrayéndose tanto al conocimiento como al no conocimiento, no nos deja quietos, sin inquietarnos, ya que lo cubrimos con la inconsciencia conciencia.

- El mito sería la radicalización de una hipótesis, la hipótesis con la que, pasando al límite, el pensamiento siempre envolvió lo que la «desimplifica», la desagrega, la deshace, destruyendo al máximo la posibilidad de mantenerse, aunque fuera por el relato fabuloso (retorno al mismo decir). Mas queda que la palabra mito protege, ya que sin tachar la palabra verdad, se da como no verdadera, lo inactual que no actuará, al menos para quienes (nosotros todos) viviendo parecen no reconocer sino el poder activo del presente. Asimismo, la radicalización con la que el juego etimológico parece prometernos la seguridad del arraigo, disimula el desarraigo que la exigencia de lo extremo (escatológico: sin ultimidad y sin logos) saca de nosotros como desterrados, privados por el mismo lenguaje del lenguaje entendido como *tierra* donde se hundiese la raíz germinal, la promesa de una vida en desarrollo.

- Las palabras más simples vehiculan lo incambiable que no aparece mientras se intercambian en torno suyo.

La vida tan precaria: nunca presencia de vida, sino nuestro eterno ruego al prójimo para que viva mientras nos morimos.

- Del «cáncer» mítico o hiperbólico ¿por qué nos asusta con su nombre, como si, con esto, se designara lo que no tiene nombre? Porque pretende poner en jaque el sistema de código bajo cuya autoridad, viviendo y aceptando vivir, se nos asegura una existencia puramente formal, obedeciendo a un signo modelo de acuerdo con un programa cuyo proceso es quizá normativo de cabo a rabo. El «cáncer» simboliza (y «realiza») el negarse a responder: he aquí una célula que no oye la orden, se desarrolla fuera de ley, de manera que dicen anárquica — es más: destruye la idea de programa, haciendo dudoso el intercambio y el mensaje, la posibilidad de reducirlo todo a simulaciones de signos. El cáncer, en este enfoque, es un fenómeno político, una de las pocas maneras de dislocar el sistema, de desarticular por proliferación y desorden el poder programante y significativo universal —tarea antaño cumplida por la lepra y luego la peste. Algo que no entendemos neutraliza maliciosamente la autoridad de un saber maestro. Por lo tanto, el cáncer sería una amenaza singular no

sólo como muerte en acción, sino como *desarreglo* mortal, *desarreglo* más amenazante que el hecho de morir, el cual recobra así su rasgo de no dejarse contar ni entrar en cuenta, así como el suicidio desaparece de las estadísticas que pretenden cuantificarlo.

- Las palabras que han de excluirse a causa de su sobrecarga teórica: *significante*, *simbólico*, *texto*, *textual*, y *ser*, en definitiva todas las palabras, lo cual no bastaría, ya que, no pudiendo las palabras constituirse en totalidad, el infinito que las atraviesa no puede dejarse sorprender por una operación de retiro —irreductible en virtud de la reducción.
- Prestando voz a lo común, no según el ser, sino en virtud de lo *otro* que el ser, que se anuncia no ordenado, no elegido, no recibido, la impotencia de fascinación.
- *Quieta, siempre más quieta, la quietud indeseable.*
- Común: compartimos las cargas, cargas insoportables, desmedidas y fuera de cuenta. La comunidad no se inmuniza, siempre ha sobrepasado el intercambio mutuo de donde parece proceder, vida de lo irrecíproco, de lo incambiable, de aquello que arruina el intercambio (la ley del intercambio siempre es lo estable). Cambiar supone, por contraste, el no cambio. Mas cambiar a partir de lo exterior que excluye lo mutable y lo inmutable y la relación que se introduce subrepticamente a partir de ambos.
- *Queda lo innominado en nombre de que nos llamamos.*
- El don, la prodigalidad, la consumación no mueven sino momentáneamente el sistema general que domina la ley y hace pocas diferencias entre útil e inútil: la consumación se convierte en consumo; al don responde el contradon; el despilfarro pertenece al rigor de la gestión de las cosas que sólo funciona merced a un determinado juego: no es síntoma de fracaso sino una forma del uso en que se preserva el desgaste dando una parte a lo que aparentemente no sirve. Por lo tanto, no cabe hablar de la «pura» pérdida, o más bien sólo cabe hablar de ella, hasta el momento en que la pérdida, siempre inapropiada e impura, retumba en el lenguaje como aquello que no se deja nunca decir, sino que resuena hasta el infinito perdiéndose en él y volviéndolo atento a la exigencia de perderse — exigencia de por sí inexigente o ya perdida.

Ni el sol ni el universo nos ayudan, sino por imágenes, para concebir un sistema de intercambios señalado por la pérdida hasta del extremo de que ya nada quedaría junto en él y que lo incambiable no se fijaría más en términos simbólicos (Georges Bataille no lo pensó nunca mucho tiempo: «*El sol no es más que la muerte*»). Lo cósmico nos tranquiliza por el temblor desmesurado del orden soberano con el cual nos identificamos, aunque fuese más allá de nosotros, para salvaguardar la santa y real unidad. Sucede lo mismo con el *ser* y probablemente lo ontológico. El pensamiento del ser encierra de todas maneras, incluso lo que no abarca, lo ilimitado que se constituye siempre por el límite. El habla del ser es habla que sujeta, vuelve al ser, diciendo el obediencia, la obediencia, la audiencia soberana del ser en su presencia oculta-manifiesta. El rechazo del ser sigue siendo asentimiento, consentimiento del ser al rechazo, a la posibilidad rechazada: ningún desafío ante la ley puede pronunciarse sino en nombre de la ley que en él se confirma.

Tienes que abandonar la fútil esperanza de encontrar en el ser un respaldo para la separación, la ruptura, la rebeldía que pudieran llevarse a cabo, *verificarse*. Porque aún precisas de la verdad y has de ponerla por encima del «error», así como quieres distinguir la muerte de la vida y la muerte de la muerte, en esto fiel a lo absoluto de una fe que no se atreve a reconocerse hueca y se satisface con una trascendencia cuya *medida aún sería el ser*. Busca pues, sin buscar nada, lo que agota el ser allí precisamente donde se representa como inagotable, el en balde de lo incesante, lo repetitivo de lo interminable por donde tal vez no cabe más distinguir entre ser y no ser, verdad y error, muerte y vida, porque uno remite a otro, así como lo semejante se agrava en semejante, vale decir, en no igual: el sin parar del retorno, efecto de la inestabilidad desastrosa.

- ¿Será el don un acto de soberanía por medio del cual el «yo», al dar libre y gratuitamente, despilfarrase o destruyera «bienes»? El don de soberanía aún no es más que título de soberanía, enriquecimiento de gloria y de prestigio, incluso en el don heroico de la vida. El don es más bien ocultación, sustracción, arrancadura y antes que nada suspenso de sí. El don sería la pasión pasiva que no deja el poder de dar, sino que, deponiéndome de mí mismo, me obliga desobligándome allí donde no tengo más, no *soy* más, como si dar, en su proximidad, señalara la ruptura infinita, la distancia inconmensurable de las cuales el otro no es tanto el término como lo ajeno no asig-

nable. Por eso, dar no es dar algo, aun dispendiosamente, ni prodigar ni prodigarse, sino más bien dar lo siempre ya tomado, o sea quizás el tiempo, mi tiempo por cuanto nunca es mío, del cual no dispongo, los tiempos allende mío y mi peculiaridad de vida, el lapso de tiempo, el vivir y el morir no en mi hora, sino en la hora *ajena*, figura no figurable de un tiempo sin presente y siempre reincidente.

- ¿Será el don del tiempo desacuerdo con lo que concuerda, pérdida (en el tiempo y en virtud del tiempo) de la contemporaneidad, de la sincronía, de la «comunidad», aquello que une y reúne: advenimiento —que no adviene— de la irregularidad y de la inestabilidad? Mientras todo va, nada va junto.

- La energía se dilapida como destrucción de las cosas o como extracción de la cosa. Admitámoslo. Sin embargo, esta dilapidación, como desaparición de la cosa, cuando no del orden de las cosas, procura a su vez entrar en cuenta, ya sea reinvestiéndose como otra cosa, o dejándose decir; de este modo, mediante ese decir que la tematiza, se torna considerable, entra en el orden y se «consagra». Sólo el orden ganó en su pérdida.

- «*La soberanía no es NADA*». (G.B.)

- Entre el hombre de fe y el hombre de saber, pocas diferencias: ambos se apartan del albur destructor, reconstituyen instancias de orden, recurren a un invariante al que rezan o teorizan —ambos hombres de acomodo y de unidad para quienes se conjugan la otredad y la mismidad, hablando, escribiendo, calculando, eternos conservadores, conservadores de eternidad, siempre en busca de alguna constancia y pronunciando la palabra ontológico con un fervor seguro.

- «*La poesía, señoras y señores: un habla de infinito, habla de la muerte baldía y del Solo Nada*» (Celan). Si la muerte es baldía, también lo es el habla de la muerte, la que cree decirlo y decepciona diciéndolo inclusive.

No cuenten con la muerte, la suya, la muerte universal para fundar algo, ni siquiera la realidad de esta muerte tan insegura e irreal que siempre se desvanece de antemano y se desvanece con ella lo que la pronuncia. Ambas formulaciones «Dios ha muerto», «el hombre ha muerto» destinadas a repicar a los oídos crédulos, y que se dieron vuelta fácilmente a favor de toda creencia, muestran bien,

muestran quizás que la trascendencia —esa palabra mayor que debiera arruinarse y conserva sin embargo un poder majestuoso— gana siempre, aunque fuese bajo una forma negativa. La muerte recobra por su cuenta la trascendencia divina para alzar el lenguaje por encima de cualquier nombre. Del Dios ha muerto resulta que la muerte es de Dios; a partir de lo cual la frase imitativa «el hombre ha muerto» de ningún modo pone en jaque la palabra hombre entendida como *noción transitoria*, sino que anuncia ya sea una sobrehumanidad con todos sus visos aventurosos, o la denuncia de la figura humana para que se anuncie, de nuevo o en su lugar, el absoluto divino *al que trae la muerte a la vez que se lo lleva*.

Por eso hemos de tomar en cuenta lo que, irónicamente («señoras y señores»), Celan quisiera decirnos. ¿Lo podemos? Retengo que relaciona en una enigmática yuxtaposición, el habla el infinito, el habla la muerte baldía, redoblada ésta por la Nada como terminación decisiva: la nada final que, no obstante, está en la misma línea (sin precesión ni sucesión) que el habla que viene del infinito, en la cual se da el infinito, retumba infinitamente.

Habla de infinito, habla de nada: ¿Acaso esto va junto? Junto pero sin concordancia, sin concordancia pero sin discordancia, porque hay habla de ambas, lo que da a pensar que no habría habla poética si la armonía infinita no se dejase oír, no se diera a entender como el retumbo estrictamente delimitado de la muerte en su vacío, proximidad de ausencia que sería el rasgo mismo de *darlo todo*. Y llego a esta suposición: lo de «Dios ha muerto» y «el hombre ha muerto», por la presunción de cuanto quisiera afirmarse allí haciendo del «ser muerto» una posibilidad de Dios, como del «ser muerto» una posibilidad humana, tal vez sea solamente la señal de un lenguaje aún muy potente, en cierto modo soberano, que así renuncia a hablar pobre, vanamente, en el olvido, la dejadez, la indigencia —la extinción del aliento; *únicas huellas de poesía*. (Mas ¿«únicas»? Esa palabra, en su propósito de exclusión, falta a la pobreza que no puede defenderse, y debe a su vez apagarse).

- Cabe dudar acerca de un lenguaje y de un pensamiento que han de recurrir, de distintas maneras, a determinativos de negación para introducir cuestiones hasta allí reservadas. Interrogamos al no poder, mas a partir del poder, lo imposible mas como lo extremo o la licencia de lo posible. Nos rendimos ante lo inconsciente sin lograr separarlo de la conciencia más que negativamente. Discurremos so-

bre el ateísmo, lo cual siempre fue una manera privilegiada de hablar de Dios. En cambio, tan sólo se alcanza al infinito por lo finito que no acaba de terminar y se prolonga sin cesar mediante el rodeo ambiguo de la repetición. Hasta lo absoluto, como afirmación masiva y solitaria, lleva la marca de aquello con que rompió, siendo el rechazo de la solución, el dejar de lado de cualquier relación o vínculo. Por último, hasta lo que nos ha dado un discurso filosófico o postfilosófico acentuando el *alethes* griego, designado etimológicamente como no oculto, no latente, presupone la primacía de lo oculto respecto de lo manifiesto, de lo latente respecto de lo abierto, de manera que, si uno se niega a hacer intervenir lo negativo como Hegel, habría en lo que luego se llamará verdad, no el rasgo primero de cuanto se hace presente, sino la privación ya segunda de algo disimulado más antiguo, de un ocultarse, sustraerse que no lo es respecto del hombre o en sí mismo, que no está destinado a la divulgación, sino que es llevado por el lenguaje como el secreto silencioso del mismo. De donde se concluirá que, al interrogar de manera necesariamente abusiva el saber «etimológico» de una lengua (al fin y al cabo no es más que un saber particular), también es por abuso que se termina por privilegiar la palabra presencia entendida como ser, no porque haya que decir lo contrario, esto es, que la presencia remitiría a una ausencia siempre ya rechazada o también que la presencia, presencia de ser y, como tal, siempre verdadera, sólo sería una manera de apartar la falta, mejor dicho de faltarle, sino porque tal vez no cabría establecer un nexo de subordinación o cualquier nexo que sea entre ausencia y presencia, y que lo «radical» de un término, distando mucho de ser el sentido primero, el sentido *propio*, sólo alcanzaría el lenguaje por el juego de pequeños signos no independientes y de por sí mal determinados o indeterminadamente significativos, determinativos que hacen jugar la indeterminación (o indeterminantes que determinan) y entrañan cuanto quisiera decirse en una deriva general donde no hay más nombre que se pertenezca, sino que sólo tiene como centro la posibilidad de descentrarse, declinarse, inflexionarse, exteriorizarse, denegarse o repetirse: a lo sumo perderse. (Cabe todavía proponer esta observación a la reflexión, aun cuando la moda se apodere de ella para valorizar como índice cómodo lo que no se indica en el lenguaje, la neutralización repetitiva).

- La etimología o manera de pensar que hace alarde de búsquedas

etimológicas o se ahonda en ellas, abre un espacio de interrogantes que uno parece dejar de lado, atraído por prejuicios que no quiere o no puede reconocer. La misma palabra etimología remite por su etimología a una afirmación que delimita aquello sobre lo cual uno se interroga: saber del sentido «verdadero» de las palabras (¿que pasa con *etymon*?). Mas no podemos dejarnos captar por semejante proposición. El saber de erudición se distingue mucho o poco de las llamadas etimologías populares o literarias —etimologías de afinidades y ya no solamente de filiación: se trata de un saber estadísticamente probable, que no sólo depende de las búsquedas filológicas siempre por completar, sino también de los tropos del lenguaje que se imponen implícitamente en determinadas épocas (hoy día, metonimia, metáfora; todo gira en torno a estas dos figuras: «hitos fijos irremplazables» —dice Gérard Genette con saludable ironía.

¿Por qué nos impresiona la filiación? El sentido más antiguo de una palabra en el mismo idioma o en idiomas diferentes parece restaurar o reavivar la significación que el lenguaje corriente utiliza gastada o debido al desgaste. Con la idea subyacente de que lo más antiguo está más cerca de la pura verdad o trae de vuelta a la memoria lo que se perdió. Ilusión fecunda o no, pero ilusión. Jean Paulhan ha mostrado que la etimología no puede dar prueba. Como Benveniste y junto con él, ha mostrado que mediante la etimología no necesariamente nos remontamos a un sentido más concreto, cuando no más «poético», ya que muchos ejemplos dan o darían prueba de que primero se impone «lo abstracto», así como no se va de la motivación a la «desmotivación». Para volver a la etimología de *aletheia* de la que se fía Heidegger con una perseverancia admirable, hace falta saber por qué, si revela el pensamiento griego, parecen ignorarla los griegos — y por qué Platón, quizá para jugar, mas con qué seriedad, lee *ale-theia*, descubriendo un sentido que puede traducirse por: errancia divina —lo cual tampoco deja de tener importancia. La verdad (lo que se llamará comúnmente verdad) significaría según esta etimología: carrera errante, desvarío de los dioses; de donde sigue que la palabra «divina» —*theia*— suena primero en *aletheia* y que la *a* privativa no funciona entonces de manera privilegiada, aun cuando no se vea cómo, de no hacer hincapié en la negación, pudiera descomponerse la palabra *apeiron*, igual de antigua.

Cierto que Heidegger, cuando reconoce la lengua griega como la lengua privilegiada por ser capaz de la palabra *aletheia*, de significa-

do etimológico tan decisivo, se porta tan ingenuamente —ambos siéndolo muy poco por lo demás— como Hegel arrebatado por la lengua alemana calificada de especulativa porque lleva la palabra *Aufhebung*. Ambos, en efecto, sea por medio de una etimología supuesta (probable) o por un análisis verbal, fueron quienes *crearon* dichas palabras, filosófica o poéticamente: palabras de alborada de donde sigue un día de pensamiento de cuya luz momentáneamente no se escapa. (Heidegger: «Es la dote más sublime que haya recibido la lengua de los griegos». Sin embargo, de seguir al mismo Heidegger, la *aletheia*, tal como se piensa sin pensarla, aún no pertenece al idioma griego, porque no hay lengua y logos sino por la *aletheia*, libre de cualquier vista sobre la verdad y el ser. Empero, también hace falta decir que ella «juega en la totalidad del idioma griego» y que si Heráclito no la encuentra, no se expone a ella, ello se debe al predominio en él y por él del *logos*. Bloqueo, por así decirlo, de la *aletheia* por el *legein*. Por último, cabe subrayar que si *aletheia* se entiende y traduce en francés por «*désabritement*» («desguarecimiento», traducción momentáneamente escogida por Beaufret y Janicaud), trátase entonces de un movimiento de pensamiento, de una dirección totalmente distintos a los que nos propone la traducción más frecuente (lo «no velado», lo «no oculto», el «desvelamiento»). El «desguarecimiento» o «desamparo» puede inferirse de esto que la voz alemana *Unverborgenheit* remite a *bergen*: esconder, resguardar, confiar al lugar protector, abrigar. La *aletheia* como «desamparo» reconduce a la errancia, sentido previsto por Platón (en el *Cratilo*). Por eso, el cuidado de no insistir en la frase muy conocida: «lenguaje, morada del ser». Incluso en Platón, el mito de la cueva es también el mito del amparo: arrancarse de lo que ampara, obviarlo, desampararse, tal es una de las peripecias mayores, no sólo del conocimiento, sino más bien condición de una «mudanza de todo el ser», como lo dice todavía Platón — vuelco que nos pone frente a la exigencia de la vuelta (el *tournant*, *kehre*). Que comprometa al pensamiento hasta ese extremo tal o cual manera de traducir, es un hecho del que uno puede extrañarse, quejarse o concluir que la filosofía sólo es asunto de palabras. Nada que decir contra eso, sino que siempre es menester preguntarse, como lo sugería Paulhan, por qué una palabra es siempre más que una palabra. Y Valéry: «Para cumplir con la tarea filosófica habría que devolverle a la historia las *palabras* de la filosofía cumplida». Mas volvamos a la cuestión más apre-

miente: «¿Acaso no es excesivo, vale decir, muy fácil, concederle tanta importancia al saber frágil de la etimología?».

Aún es cierto que la etimología, saber seguro o inseguro, fija la atención en la *palabra* como célula seminal del lenguaje, remitiéndonos al viejo prejuicio según el cual el lenguaje está hecho esencialmente de palabras, sería nomenclatura. (Ya Valéry decía que uno de los errores de la filosofía consiste en limitarse a las *palabras* olvidándose de las *frases*: «Oh filósofos, lo que es de elucidar, no son las *palabras* sino las *frases*.) Pero tampoco nada se decide con esto. El privilegio concedido al verbo que reduce el sustantivo a una acción detenida, fijada, aun cuando molesta la opción cratiana, dificultando más la creación etimológica, nos vuelve a plantear los mismos problemas apenas modificados: frases, secuencias de frases, nacimientos de frases, frases desvanecientes en un lenguaje o una pluralidad de lenguajes; tan pronto como escribimos, arrastramos estos problemas con nosotros, pensando sin pensar en ellos. La menor palabra —decía Humboldt— es todo el lenguaje, todo lo gramatical de una lengua, que en ella se supone.

Queda por último que el delirio sabio de la etimología está relacionado con el vértigo histórico. Se abre la historia entera de un idioma bajo la presión de determinadas palabras y, mediante esta genealogía, ésta ya se mixtifica o se desmixtifica —pensamos y hablamos en la dependencia de un pasado al que pedimos cuentas o que, no sin prestigio, nos mantiene dentro de su olvido. El escritor que juega, inventa o, más solapadamente, afianza, mediante la etimología, un pensamiento, no es tan desconfiado como confiado en la fuerza creadora del lenguaje que habla, vida del lenguaje, invención popular, intimidad dialectal: siempre el lenguaje como morada, el lenguaje habitable, nuestro abrigo. Y en seguida nos sentimos arraigados, y nos aferramos tirando de esta raíz en un arrancamiento propio de la exigencia de escritura, lo mismo que ésta tiende a sacarnos de lo natural, la serie etimológica reconstituyendo en una especie de índole, de *naturaleza* histórica, el devenir del lenguaje.

El otro peligro de la etimología no sólo es su relación implícita con un origen, el asombro ante las improbables riquezas que nos revela de manera seductora, sino que también nos impone, sin poder justificarla ni tampoco explicarse al respecto, una determinada concepción de la historia. ¿Cuál? Dista mucho de ser claro: necesidad de una procedencia, continuidad sucesiva, lógica de homogeneidad,

casualidad haciéndose destino, las palabras tornándose el depósito sagrado de todos los sentidos perdidos, latentes, cuya recolección le toca ahora a quien escribe con miras a un Decir final o un contra-Decir (terminación, conclusión) — etimología y escatología estuvieran entonces ligadas, comienzo y fin suponiéndose para llegar a la presencia de toda presencia o parusía. Mas la seriedad etimológica que ya ha dejado de lado la seriedad científica, tiene como correspondencia, o compensación, las fantasías etimológicas, esas burlas que siempre, en algunos momentos, se dieron rienda suelta y que, en cuanto la ciencia impuso una experiencia adquirida y casi segura, no aparecen más que como una pequeña locura, un ensueño de lengua, juego de deseo, destinado a liberarse del saber mismo exhibiendo el espejismo lexical o a imitar, para reírse de ellos, los hábitos del inconsciente —finalmente nadie se ríe ni se divierte, lo cual tampoco tiene importancia. Salvo en esto que el escepticismo parece ganar con ello, aunque el escepticismo exige más.

- Hay que interrogarse sobre la justificación del nexo que establece Heidegger entre *Ereignis* cuyo sentido corriente es «acontecimiento», *Eraügnis* que él aproxima al primero (mediante una decisión legitimada por el «Duden» —célebre diccionario alemán—: *Eraügnis*, palabra antigua en donde asoma la palabra *ojo*, *Auge*, que remite pues a la mirada, el ser nos miraría; lo cual relaciona de nuevo ser y luz) y *Ereignis* analizándose de tal modo que destaca la palabra *eigen*, «propio», hasta el punto que «el acontecimiento» deviene lo que hace advenir a nuestro ser «lo más propio» («Duden» recusa la relación etimológica entre *eigen*, *propio*, y (*Ereignis*). Aquí no sorprende lo arbitrario, sino más bien el trabajo mimético, el remedo de la analogía, la recurrencia a un saber controvertible, el cual nos hace víctimas de una suerte de necesidad transhistórica. Es cierto que la exigencia de una «justificación», aquí como en otra parte, a su vez puede admitirse o rechazarse. Nada hay que justificar, aquello no depende de lo justo o lo no justo, sino que se da como una incitación a pensar e interrogar. Dice Heidegger: «Nunca *creer* nada, todo necesita de la prueba». Por eso, nosotros también interrogamos, reconociendo en esta prueba un procedimiento filológica y filosóficamente oneroso.
- Admitamos que la palabra *eigen*, tal como la encierra misteriosamente *Ereignis*, no indique nada que anuncie «propiedad» y «apro-

piación», que sea ilimitada en la medida en que «ser» ya no es su conveniencia y no puede decidirse en ella. Mas ¿por qué *eigen*, «propio» (¿cómo traducirlo de otra manera?) antes que «impropio»? ¿Por qué «presencia» en su afirmación terca (paciente) que nos entrega a la repudiación de «la ausencia», así como, anteriormente, en *Sein und Zeit*, la oposición entre «autenticidad» e «inautenticidad» —traducción superficial— preparaba de manera aún tradicional el planteamiento más enigmático de lo «propio» que finalmente no podemos aceptar tal como aceptamos lo que no queda decidido en «la a-propiación» (Derrida), en esa falta de lugar y de verdad sin la cual el don de la escritura, el don del Decir, dando tanto la vida como la muerte, el ser como el no ser, ya no sería aquel derroche que desarregla cualquier acontecimiento. «Impropio» o «apropiación», por cuanto lo «propio» allí tanto se recibe como se recusa, es el llamado a lo que nos obliga a no terminar más y no puede valerse de una verdad, aun entendida como no verdad. Así la errancia sigue vanamente su rumbo. (No olvidemos que, para Heidegger, el *Ereignis* también se caracteriza por la ocultación, a la que designa el *Enteignen* —*Enteignis*— o despropiación).

- «Ha llegado al fondo de sí mismo y ha reconocido toda la profundidad de la vida sólo aquél que un día abandonó todo y fue abandonado por todo, para quien todo ha zozobrado y se vio solo con el infinito: es un paso mayor que Platón comparó con la muerte». (Schelling, citado por Heidegger).

- ¿Por qué otro libro, allí donde la conmoción de la ruptura —una de las formas del desastre— lo devasta? Porque el orden del libro es necesario para lo que le falta, para la ausencia que huye de él: así como lo «propio» de la «apropiación», el acontecimiento al que pertenecen el hombre y el ser, se abisma en lo impropio de la escritura que escapa de la ley, de la huella, lo mismo que del resultado de un sentido garantizado. Pero lo impropio no es solamente la negación de lo «propio», de lo cual se aleja a la vez que a ello remite: lo atrae en lo abismal, lo mantiene desengañándolo. Propio aún sueña en lo impropio: igual que la ausencia de libro, el fuera de libro da a oír cuanto rebasa. Por eso, se recurre a lo fragmentario y al desastre, si recordamos que el desastre no sólo es lo desastroso.

- Por qué más libros, sino para experimentar el fin tranquilo, tumultoso de los mismos que sólo efectúa el «trabajo» de la escritura,

allí donde la dispersión del sujeto, el escape de lo múltiple nos entregan a esa «tarea de la muerte» de la que habla M'Uzan, aunque no contentarse, como lo sugiere él, con hacer vivir la vida hasta el agotamiento mediante un rebrote del deseo. Más bien veo en ello la pasión, la paciencia, la suma pasividad que abre la vida al morir y que es sin acontecimiento — igual que la «biografía» ya tachada, que es vida y morir de escritura (cuyo nombre solitario nos propuso Roger Laporte) no deja que nada suceda, no garantiza nada, ni siquiera el hecho de escribir — lo cual devuelve al secreto de lo neutro aquel muerto superviviente a quien prestan la designación estable, casi profesional, de escritor.

- Fuese o no posible, escribía, pero no hablaba. Tal es el silencio de la escritura.
- «Escribir es incesante, no obstante el libro no adelanta más que dejando tras sí lagunas, baches, desgarraduras y demás soluciones de continuidad, pero las rupturas mismas se reinscriben rápidamente, por lo menos el tiempo que...» (Roger Laporte) — «Escribir... pudiera constituir mucho más que un género nuevo». Pero «si Escribir exige y sin embargo recusa toda escritura, toda tipografía, todo libro, ¿cómo escribir?... «Ya no entiendo cómo he podido identificarme tanto tiempo con el proyecto estético de crear un género nuevo». «Escribir sólo ha sido tachado con una raya oblicua: tengo que rematar el trabajo de destrucción». (R. L.)
- «... salvar un texto de su desgracia de libro». (Levinas).
- Lo sucedido no ha sucedido —así hablaba la paciencia para que no se apurase el fin.
- «Yo» muero antes de haber nacido.
- Materialismo; el «mío» tal vez sería mediocre, siendo apropiación o egoísmo; mas el materialismo de los otros —el hambre, la sed, el deseo ajenos— es la verdad, la importancia del materialismo.
- Hay una lectura activa, productiva —produciendo texto y lector, nos transporta. Luego la lectura pasiva que traiciona el texto, pareciendo someterse a él, dando la ilusión de que el texto existe objetiva, plena, soberanamente: unitariamente. Por último, la lectura ya no pasiva, sino de pasividad, sin placer, sin goce, se saldría tanto de la comprensión como del deseo: sería como la velada nocturna,

el desvelo «inspirador» en el que se oyera el «Decir» más allá del todo está dicho y se pronunciara el testimonio del último testigo.

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

Incluso para Heidegger, en el transcurso de un seminario que él parece autorizar con su presencia, el problema del acceso al advenimiento (*Ereignis*, con todo lo que trae esta palabra) lleva a hablar del «final de la historia del ser» matizándolo con estas precauciones: «Cabe meditar si todavía puede hablarse del ser así como de historia del ser después del ingreso en el advenir, al menos si es cierto que la historia del ser se entiende como historia de las donaciones en las cuales se mantiene oculto el advenir (*Ereignis*)». Pero es dudoso que Heidegger se haya reconocido en semejante proposición cuyo mérito es la temeridad y cuyo sentido es solamente muy claro: las donaciones que son las maneras como el ser se brinda ocultándose (para limitarse a los griegos: *logos* en Heráclito, *Uno* en Parménides, *idea* en Platón, *energeia* en Aristóteles y, último avatar en los modernos, *Gestell* —del cual Lacoue—Labarthe propone este equivalente: *instalación*⁴ se interrumpirían tan pronto como adviene el advenimiento, *Ereignis*, al no dejar más que lo ocultasen las «donaciones de sentido» que posibilitan su ocultación. Pero si una decisión histórica (ya que ha de expresarse así) se anuncia con la frase «adviene el advenimiento» haciendo que accedamos a nuestro (ser) «más propio», habría que ser muy ingenuo para no pensar que, desde ahora, ha cesado la exigencia de ocultamiento. Más bien es el «ocultarse» que rige de manera más oscura, más apremiante, pues ¿qué pasa con *eigen*, «nuestro ser más propio»? No lo sabemos; tan sólo sabemos que remite a *Ereignis* y que éste lo «encubre» a la vez que lo enseña mediante un análisis necesariamente burdo. De nuevo, nada está dicho cuando todo está dicho por el pensador más prudente: salvo que se plantea el problema, con Heidegger que no lo plantea directamente, del final de la historia del ser — así como Hegel deja para otros 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 que encabezan este «fragmento», revocándolas sin

⁴Dominique Janicaud, por su parte, propone: dispositivo. (N. del T.)

embargo? Revocándolas, aun cuando lo que en ellas se anuncia, se anuncia como algo nuevo que siempre ya ha tenido lugar, *cambio radical* del cual todo presente se excluye.

Por lo que hace a la afirmación de la historia, campo de una dialéctica que sería distinta a la dialéctica hegeliana, llamada dialéctica infinita, dialéctica del aquí ahora, historia sin progreso ni regreso (no circular), tampoco puede renunciar a unas exigencias múltiples cuya presión se inscribe en forma de *época*. Escribir ignorando y rechazando el horizonte filosófico, acompasado, reunido y dispersado por las palabras que delimitan este horizonte, necesariamente es escribir en la facilidad de la complacencia (la literatura de la elegancia y el buen gusto). Hölderlin, Mallarmé y tantos más, no nos lo permiten.

- Los postulados de la etimología: el infinito se constituye a partir del finito, como su negación-inserción (el infinito es el no finito y también está *dentro* del finito), así como no se entendería la *aletheia* sino a partir y dentro del *letbe*. Pero siempre podemos rechazar esta descomposición léxica. Siempre podemos plantear y entrever que la exigencia del infinito, ya sea como sentimiento confuso o como *a priori* de toda comprensión, o como un conjunto — supertotalidad— que siempre está rebasando, es necesaria para que recibamos la palabra y la idea del finito (¡Descartes!): en otros términos, entonces, siempre está presupuesto el infinito del lenguaje como conjunto infinito para que pueda intervenir la delimitación de una sola palabra y de la palabra «finito».

La experiencia griega, tal como la reconstituimos, es la que privilegia el «límite» y confirma el antiguo escándalo del encuentro con lo irracional, esto es, la no conveniencia de cuanto se mide dentro de la medida (el primero en divulgar la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado murió ahogado en un naufragio: había topado con una muerte totalmente distinta, el no lugar del sin fronteras, cf. Desanti). Deja pensativo el uso, debido a Hegel, del buen infinito y del aciago infinito, nada más que por los calificativos de bueno y aciago. El aciago infinito, el etcétera del finito, es éste del que necesita el entendimiento (que no es para nada malo), deteniendo, fijando, inmovilizando uno de sus momentos, mientras que la verdad de la razón suprime el finito: el infinito, esto es, el finito suprimido, «relevado», es «positivo», en este sentido que reintroduce lo cualitativo y reconcilia cualidad y quantum. Mas ¿qué pasa con el aciago

infinito? Sometido a lo repetitivo sin regreso, ¿acaso no choca, como si fuera un desastre, con el sistema hegeliano? Lo cual viene a sugerir que, en caso de dejarse determinar el infinito como lo que es dado primero, produciendo luego el finito, este infinito inmediato desarreglaría todo el sistema, mas de una manera que Hegel siempre ha rechazado previamente al ironizar acerca del infinito nocturno. Por último, la referencia a un «infinito actual dado», no podemos sacarla, ni siquiera ingenuamente, del transfinito de Cantor.

Queda que insidiosamente (ineluctablemente) estamos sometidos a unas indicaciones etimológicas que consideramos como pruebas y de las que sacamos decisiones filosóficas que nos agitan secretamente. Tal es el peligro, cuando no el abuso, que pone en tela de juicio mucho más que el recurso a la etimología.

- ¿Concebirían los griegos *aletheia* a partir de *lethe*? Es dudoso. Que podamos sustituirnos a ellos, diciendo que pese a todo estaban regidos por ese im-pensado, esto es un derecho filosófico contra el cual no habría nada que decir si no lo impusiéramos mediante un saber filológico que pone la filosofía bajo la dependencia de una ciencia determinada: lo cual contradice las relaciones claramente afirmadas por Heidegger entre pensamiento y saber, pues cualquier saber requiere de un «fundamento» que no le pertenece y que el pensamiento ha por función de darle quitándose (exceptuando las matemáticas, dicen algunos filósofos matemáticos).
- *Ereignis*, palabra «postrera» del pensamiento, quizás no pone más en juego que el juego del idioma del deseo.
- Nietzsche: «*Como si mi supervivencia fuera algo necesario*». Nietzsche apunta a la inmortalidad religiosa personal, dudando de que sea justo e importante desear la eternidad. Habría que ir más lejos. Está de más incluso el deseo de sí como efímero, en el instante nunca terminado o en el instante en seguida desaparecido. La vida sin forma alguna de sobre-vida, en la ausencia de toda relación de necesidad temporal, la vida sin presente, no regida por la duración universal (el concepto de tiempo) y que tampoco se afirma en la singularidad íntima de un tiempo vivido: esto es lo que destaca mejor el tiempo, pura diferencia, (ft92lapso de tiempo, intervalo infranqueable que, una vez franqueado, se ilimita en la imposibilidad de todo franqueamiento — imposible de franquear por haber sido siempre ya franqueado. La transcendencia del vivir que no basta expre-

sar en la misma vida como sobre-vida, rebasamiento de la vida; sino exigencia de *otra* vida que sea vida de lo otro, de donde viene todo y hacia la cual estamos orientados sin darnos vuelta. «Como si la supervivencia (sobre-vida) fuese necesaria para la vida»: el avivamiento del vivir, su vivacidad, su retención al mismo tiempo que su donación, recusan la simple transcendencia del proyecto, presente de porvenir, intencionalidad de una conciencia, en vez de la ultimidad, ardor inconsumible de donde se excluye todo acabamiento, todo cumplimiento en una presencia. Espera tan infinita como inesperada. Olvido, recuerdo de lo inmemorial, sin memoria.

- «Queda por comprobar que existe un olvido» (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 de cuanto dice Nietzsche contra el peligro que habría en fiarse de la embriaguez y el éxtasis como si fuesen la verdadera vida dentro de la vida: asimismo, su asco de «*los desafortunados divagantes, los extáticos que buscan instantes de raptos de donde caen en el desamparo del ánimo de venganza*». La embriaguez tiene el inconveniente de darnos un sentimiento de poder.
- El saludable recelo que nos infunde Nietzsche acerca del lenguaje, pese a la denuncia ambigua de la «gramática», suele recaer en la parte excesiva, no controlada, que se atribuye a las palabras sueltas: «Donde quiera que los hombres colocaran una palabra, creían haber hecho un descubrimiento... cuando sólo habían rozado un problema». Mas ¿acaso no es ya mucho? Y cuando acusa a las «palabras petrificadas, eternizadas», es porque quiere volver al lenguaje como dialéctica o también a un movimiento de arrancamiento, de desarreglo o de ex-terminación que ya está obrando en el habla, lo que Humboldt evocaba vagamente al nombrar el dinamismo espiritual del lenguaje, su mediación infinita. Hoy en día, los lingüistas responderían muy fácilmente a Nietzsche. Y sin embargo, el recelo, aunque cambiando de forma, no se ha moderado.

Otra queja de Nietzsche, formulada de manera sorprendente; «quizá sólo tenemos palabras para los estados *extremos*» —alegría, dolor—

faltando la grisalla, lo no probado, lo subyacente de la vida que es el devenir del vivir. Cabe decir al revés: que no tenemos palabras para lo extremo, que el deslumbramiento, el dolor hacen arder los vocablos y los enmudecen (paradoja de la etimología: si el «éblouissement» (deslumbramiento en francés, ndt) está vinculado al alemán *blöde* que primero significa «débil» y luego «con vista débil», nos extraña que el exceso de luz, la que encandila, tenga que decirse a partir de una miopía, de un déficit del ojo — lo que atrae en la etimología, antes que lo que explica, es su parte insensata, la forma de enigma que preserva o acentúa al descifrar). Pero tal vez Nietzsche, como más tarde Bergson, se limita a observar que las palabras sólo convienen para un análisis burdo, el del entendimiento («extremo» significando: lo evidente, lo caracterizado). Aquí, de nuevo, el recelo no recela suficientemente.

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

- Las raíces, invenciones de los gramáticos (Bopp) (en otros términos, ficción teórica, pero la teoría del lenguaje no es más ficticia que cualquier saber). O también —dice Schlegel— «*así como lo expresa el nombre*», «germen que vive y actúa siempre en el lenguaje». *Así como lo expresa el nombre*: (el nombre, aquí, «raíz»), esta referencia al nombre muestra la petición de principio, la circularidad de donde el lenguaje saca su fecundidad: la raíz habiendo sido nombrada por analogía con el crecimiento vegetal y con la unidad supuesta de un principio germinativo escondido bajo tierra, se saca la idea de que la raíz es el germen formador por el cual las palabras, en lenguas varias, reciben poder de desarrollo, enriquecimiento creador. Otra vez, creyentes y no creyentes: ambos teniendo y no teniendo razón. El escritor que, como Heidegger, vuelve a la raíz de unas presuntas palabras fundamentales, lo cual le da un impulso para variaciones de pensamientos y de palabras, torna «verdadera» la concepción según la cual hay en la raíz una fuerza pujante que hace trabajar.

- El hecho de que Humboldt mismo, tan precavido, pase de la ana-

logía interna —dentro de la lengua— («la autosignificación») a la analogía externa —la imitación del mundo, de las cosas, del ser en general (lo real) por las palabras en su *sonoridad*, no obstante haberla rechazado al distinguir entre el momento articulatorio y el rumor auditivo, muestra la tentación irresistible de desvirtuar, «desnaturalizar» el proceso de significación naturalizándolo (al contrario de lo que sostienen unos comentaristas contemporáneos. Humboldt reconoce en la serie de las similitudes verbales: *wehen* (soplar), *Wind* (viento), *Wolke* (nube), *wirren* (turbar), *Wunsch* (deseo), el reflejo de las «fluctuaciones, turbulencias, incertidumbres recibidas por los sentidos —las impresiones— y *devueltas*, expresadas, 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: la lengua entra en resonancia con la lengua y se determina sin cesar, acción interrumpida, ininterrumpida, la cual hace luego «entrar al alma en resonancia consigo misma o con el objeto». «La lengua puede compararse con una trama inmensa en la que cada parte está vinculada a las demás y todas respecto del conjunto están en una cohesión más o menos identificable». Lo que Humboldt llamará el conjunto subyacente del sistema. (Cuando Humboldt escribe: «Es indiscutible que hay una conexión estrecha entre el elemento fonético y su significado, pero es raro que se logre aprehender sistemáticamente su organización: casi siempre no se logra tener sino una impresión difusa de la misma, y su índole profunda se nos escapa», está vacilando y su lenguaje todavía es cauteloso. Por último, Humboldt emplea la palabra símbolo más o menos como Hegel: mediante el símbolo se torna decible o mostrable lo irrepresentable: «El símbolo tiene el poder de convidar y de constreñir la mente a permanecer cerca de la representación» de lo que no se representa —lo trascendente puro. En otra parte, Humboldt habla de «la diferencia irreductible entre el concepto y el elemento fonético»).

- Pese a lo que dice Gérard Genette en contra quizás de lo que piensa él mismo, el rechazo ascético de Hermógenes no es estéril, ya que se le debe la posibilidad de un saber lingüístico y que ningún escritor escribe si no lo tiene en mente con el fin de rechazar, aun cuando se rinda ante ellas, todas las facilidades miméticas, y de lograr una práctica totalmente distinta.

- ¿Por qué se afirma en nuestro tiempo la exigencia del don con funciones tan diferentes, en pensamientos tan adversos y diversos como los de Georges Bataille, Emmanuel Levinas, Martín Heidegger? Merece la pena preguntárselo sin que haya conveniencia y unidad de respuesta. Evocar a Nietzsche y a Mauss para lo *uno*, tan sólo permite localizar fijaciones de sentido (de designación) por las cuales se cristalizaron problemas ya latentes. La búsqueda de lo *otro* —bajo el término de heterología— precede, en Bataille, lo que quisiera nombrar el «don» o derroche —desarreglo del orden, transgresión, restitución de una economía más general que no dominase 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 que cuajen en un sistema las tensiones que desgarran el pensamiento y a las que sostiene la aspereza de un lenguaje sin reposo. Con Levinas, el acercamiento tal vez engañoso, tal vez superficial (porque el horizonte filosófico es diferente), viene de la misma palabra *otro* por la trascendencia del prójimo: la relación infinita de uno a otro obliga más allá de toda obligación; lo cual conduce a la idea del don que no es el acto gratuito de un sujeto libre, sino un *désintéressement* (des-inter-es) sufrido en el que, más allá de toda actividad y pasividad, la responsabilidad paciente llega hasta la «sustitución», el «uno por otro» en el cual el infinito se da sin poder intercambiarse.

No hay que limitarse a interpretaciones demasiado fáciles de lo que se entiende (y traduce) para Heidegger: «la historia del ser se comprende como la historia de las *donaciones* en las cuales el advenimiento (*Ereignis*) se mantiene oculto»; de ahí la pregunta simplista: «¿Acaso el acceder al *advenimiento* significaría el fin de la historia del ser?». La palabra «donación» se *da* con la fórmula alemana del «hay»: *Es gibt*: eso da, eso, la tercera persona «él», ente «sujeto» del *Ereignis*, el advenimiento de lo más propio. Si uno se limita a decir: el ser se da mientras que el tiempo se oculta, no decimos nada porque entendemos «ser» so forma del «ente» que da, se da y favorece. Sin embargo, Heidegger dice firmemente: «Presencia (*ser*) pertenece al claro —el aclarar— del ocultarse (tiempo). Claro —aclarar— del ocultarse (tiempo) trae consigo la presencia (*ser*)». Sin concluir nada, recibimos de ahí la donación siempre en relación con la *presencia* (el ser). «Adviene el advenimiento» (presencia de toda presencia, *parusía*) así como «habla el habla», es don de habla pronunciando la riqueza múltiple de lo *Mismo* que nunca es lo idéntico.

Lo común o lo cercano entre Bataille y Levinas es el don como exigencia inagotable (infinita) de lo otro y del otro yendo hasta la perdición imposible: de lo cual se apartan, en Heidegger, la retención del Mismo y la experiencia de la presencia, sin que, no obstante, lo «se da» o lo «él da» pueda, pese a las precisiones que hacen intervenir «el advenimiento», aceptar ningún sujeto explícito. ¿Quién da? ¿Qué es lo que se da? Preguntas sin conveniencia que resuenan en el lenguaje sin recibir más respuesta que el mismo lenguaje, el don del lenguaje.

De ahí la peligrosa tendencia a sacralizarlo. El movimiento espontáneo del romanticismo es atribuir a los tiempos antiguos, originarios, el reconocimiento del carácter religioso de cualquier habla; A. W. von Schlegel: «El habla primero fue un culto, luego se convirtió en oficio». «El lenguaje, morada del ser». Mas repitamos con Levinas, a pesar de que privilegie el Decir como don de significancia: «El lenguaje ya es escepticismo». Escribir es desconfiar absolutamente, entregándosele absolutamente, de la escritura. Sea cual sea el fundamento que se preste a ese doble movimiento, no tan contradictorio como lo da a leer su formulación demasiado apretada, queda que la regla de toda práctica de escritura: el «darse ocultarse» tiene ahí, no diría su aplicación ni su ilustración, términos poco adecuados, sino lo que, en virtud de la dialéctica y fuera de la dialéctica, se justifica dejándose decir, tan pronto como haya decir y merced a qué hay decir.

- No nos dejemos tentar demasiado —aun acogiéndolo— por lo que afirma el saber, aquí el de Leroi-Gourhan, cuando describe las primeras huellas de la escritura como series de «pequeños tajos» dispuestos a distancias iguales unos de otros; lo que da a pensar que está manifestándose en esto el empuje repetitivo, esto es, el ritmo. Arte y escritura, no distintos. Otra afirmación: «Estamos ahora totalmente seguros de que el grafismo no se inicia en la representación *naïve* (ingenua), sino en lo abstracto». Dejemos que esto se afirme, con esta reserva: abstracto *para nosotros*, vale decir, para nosotros, separación, puesta aparte. Así, volvemos a la decisión mayor, cuya discusión es siempre justa y necesaria, a condición de que no se deje de pensarla impensable; Todorov: «Diacrónicamente, no se puede concebir el origen del lenguaje sin plantear en un principio *la ausencia* de los objetos»; y Leroi-Gourhan: «Esto viene a hacer del lenguaje el instrumento de la liberación respecto de la viven-

cia». Manteniéndose la reserva acerca de estas formulaciones muy fáciles, cabe decir: tal es la exigencia, en el lenguaje, del proceso de *significación*, exigencia que no sólo aparta «el objeto», «la vivencia», sino también el sentido mismo dentro de la significación, mediante un movimiento extremo que finalmente escapa, a la vez que sigue actuando. Sólo que el lenguaje también lleva el *símbolo* en que simbolizante y simbolizado pueden ser parte uno de otro (esto dicho en un vocabulario siempre aproximado), en que lo irrepresentable está *presente* en la representación a la que rebasa, en todo caso ligado por una determinada relación «motivada» de cultura (en seguida pensarán: natural), reintroduciendo entre signo y «cosa» una presencia ausencia inestable que mantiene o regenera el arte — y el arte como literatura. (Cf. las observaciones de Todorov en *Poétique* 21).

- Ejemplo de las ficciones etimológicas. Ritmo: la etimología quieta y probablemente «equivocada» nos remitiría a *sreu* y *rheó*, fluir; de donde *rhuthmos*, flujo y reflujo de cuanto fluye (y ritmo y rima ⁵). Pero nadie decidirá entonces si el acompasamiento repetitivo siempre ya actuando permitió reconocer el vaivén de las aguas o si la sola experiencia privilegiada del espectáculo del mar dio el sentimiento, de otra manera desapercibido, de la repetición. Los innumerables fenómenos repetitivos (tales como: inspiración-expiración, *fort-da*, día-noche, etc.) hacen dudar de ello. Aquí, de nuevo, la etimología tradicional produce la ilusión de un ejemplo «concreto», de lo ejemplar (y de un determinado saber); evocamos a los hombres del mar, a los atrevidos navegantes, asustados y encantados, domando lo ignoto más peligroso (aquella infinidad marina que los lleva y los traga) por la observación de un movimiento regulado, de una primera legalidad: todo proviene del mar para esa gente de mar, como todo proviene del cielo para otros que reconocen tal conjunto de astros y designan, en la «configuración» mágica de los puntos de luz, aquel *ritmo* incipiente que ya rige todo el lenguaje que ellos hablan (escriben), antes de nombrarlo.

- Recordamos a Hölderlin. «*Todo es ritmo*», le dijo a Bettina, según un testimonio, el de Sinclair, tal vez imaginado por ella. ¿Cómo

⁵ Como ya se sabe y como está dicho en «El diálogo inconcluso», de acuerdo con Benveniste, ritmo posiblemente no derive de *rebô*, sino, a través de *rhusmos* que Benveniste fija en la expresión: «configuración cambiante, fluida».

entenderlo? ¿No será lo cósmico en una totalidad ya ordenada, de lo cual le pertenecería al ritmo mantener la pertenencia? El ritmo no es según la naturaleza, según el lenguaje, ni siquiera según «el arte» en el que parece predominar. El ritmo no es la mera rotación del Sí y del No, del «darse-ocultarse», de la presencia-ausencia, o del vivir-morir, del producir-destruir. El ritmo, a la vez que desprende lo múltiple cuya unidad queda oculta, a la vez que parece regulado e imponerse según la regla, amenaza a ésta sin embargo, porque siempre la rebasa por una reversión que hace que estando en juego o actuando en la pauta, no se pauta en ella. El enigma del ritmo —dialéctica, no dialéctica: ninguna de las dos se libran de él— es el sumo peligro. Hablando, hablamos para darle sentido al ritmo y hacer sensible y significativa el ritmo fuera de sentido: he aquí el misterio que nos atraviesa y del que no nos libraremos honrándolo como sagrado.

- «*Los optimistas escriben mal*» (Valéry). Pero los pesimistas no escriben.
- El atajo no permite llegar más directamente (más pronto) a un sitio, sino más bien perder el camino que debiera llevarnos a ese sitio.
- Interrogarnos muy abiertamente sobre el ritmo, es poner en relación el ritmo con lo abierto y, de algún modo, abrirnos únicamente al ritmo sujetándonos obsesivamente a él, convertido en el Sujeto único que abre y pauta lo abierto según una cláusula. Ritmo no es Sujeto sino por abuso. «Todo es ritmo» no viene a decir —lo cual sería decir de más y demasiado poco—: el ritmo es la totalidad del todo, aunque tampoco es un simple modo, como si dijéramos: todo es según el ritmo —afirmación que sin embargo debería alcanzarse, porque esta relación del ser con el ritmo, relación ineludible, nos permitiría no pensar el ser sin pensar el ritmo que, por su parte, no es según el ser. Otra manera de dejarse interrogar por la diferencia.
- Melville-René Char: «*El infinito deseando de súbito retrocede*». Melville, en las palabras inglesas, sugiere un choque violento: el atractivo ardiente infinito es el espanto que repele. El absoluto que desea (el infinito que sería lo infinito del deseo, en relación con el deseo) no sólo pasa por el «sin deseo», sino que exige el espanto, retracción desmesurada en virtud de la atracción desmesurada.
- No rechazamos la tierra a la que de todos modos pertenecemos, sino que no la convertimos en un refugio, y ni siquiera hacemos de

permanecer en ella una hermosa obligación, «*pues terrible es la tierra*». El desastre siempre retardatario, sueño estrangulado, pudiera recordárnoslo, si hubiese un recuerdo de lo inmemorable.

- Si «la *indiscreción* respecto de lo *indecible*» (E.L.), es tal vez la tarea, ésta se enuncia mediante la puesta en relación del mismo prefijo repetido, «*in*», con la ambigüedad que recibe del infinito. Lo indecible estaría circunscrito por el Decir llevado hasta el infinito: lo que rebasa el decir no sólo es aquello que ha de decirse, sino que también aquello sólo rebasa bajo el cuño y en la retención del Decir. Asimismo, la indiscreción es faltar a la reserva con ayuda de la reserva, manteniéndose en ella, a la vez que faltándole.
- El «cambio radical» podría indicarse especificándolo de esta manera: Se excluye todo presente de cuanto adviene. Advendría el mismo cambio radical en este modo del no presente que él hace advenir sin por eso fiarse del porvenir (previsible o no) u ocultarse en un pasado (transmitido o no).
- (¿Una escena primitiva?) «*Indiscreción, indecible, infinito, cambio radical, ¿acaso no hay entre lo que se nombra mediante esas palabras, si no una relación, al menos una exigencia de extrañeza que las hace sucesiva —o conjuntamente— aplicables a lo que se ha llamado una escena?— Sin razón, ya que rebasando tanto lo figurable como la ficción; simplemente para no hablar de ello como si fuese un acontecimiento acaecido en un momento del tiempo. —Una escena: una sombra, un destello débil, un «casi» con los rasgos del «demasiado», algo excesivo en todo. —El secreto al que se alude es que no hay secreto sino para quienes se niegan a la confesión. — Sin embargo indecible por cuanto queda narrado, proferido: no el «proferir» mallarmeano (aunque no se pueda evitar el pasar por él —aún estoy recordando: «Profiero la palabra, para volver a hundirla en su inanidad»; es el «para», esta nada final muy establecida, que no permite detenerse en él), sino más bien lo dicho que, sin remitir a un no dicho (como ya se suele pretenderlo) o a una riqueza de hablas inagotable, reserva el Decir que parece denunciarlo, autorizarlo, provocarlo a un «desdicho». —Decir: ¿poder de decir? Aquello en seguida lo altera. Mejor le convendría el desfallecer. —Si no cupiese aquí la conveniencia: el don de lo poco, de lo pobre, a falta de la pérdida nunca recibida. —Mas ¿quién está contando? —El relato. —El anterrelato, «la circunstancia ful-*

gurante» mediante la cual el niño fulminado está viendo — presenciando— el asesinato feliz de sí mismo que le da el silencio del habla. —Las lágrimas son de un niño aún. —Lágrimas de una vida entera, de vidas enteras, la disolución absoluta que —alegría o pena— exige la invisibilidad del rostro pueril para brillar en ella hasta la emoción sin señas. —En seguida trivialmente interpretado. —La trivialidad no está equivocada, comentario de consuelo en el que se recusa la soledad sin refugio. —Insisto: las circunstancias son del mundo, el árbol, el muro, jardín en el invierno, el espacio del juego con el tedio que se agrega; entonces es el tiempo y su discurrir, lo narrable sin episodio o puramente episódico; el cielo mismo, en la dimensión cósmica que él supone tan pronto como se lo nombra —los astros, el universo—, es la iluminación del día parsimonioso, aunque fuese el «fiat lux», alejamiento que no aleja. —No obstante, el mismo cielo... —Precisamente, tiene que ser el mismo. —Nada ha cambiado. —Salvo el trastocamiento de nada —Que rompe, por la abertura de un cristal (detrás del cual se da la seguridad de una transparencia protegida), el espacio finito-infinito del cosmos —el orden común— para reemplazarlo por el vértigo sabio del afuera desierto, tal como negro y vacío, que responden a lo repentino de la abertura y se dan absolutos, anunciando su revelación mediante la ausencia, la pérdida y el más allá disipado. —Pero «el más allá», detenido por la decisión de esa palabra abuecada «nada» que de por sí no es nada, al contrario se ve llamado a la escena, en cuanto intervienen el movimiento de abertura, la revelación, así como la tensión de la nada, del ser y del «hay», provocando la conmoción interminable. — Lo concedo: «nada es lo que hay» impide que se exprese en forma de quieta y simple negación (como si el sempiterno traductor escribiera en su lugar: «No hay nada»). —Ninguna negación, sino unos términos pesados, estancias yuxtapuestas (sin vecindad), suficiencia cerrada (fuera de significación), cada término quedando inmóvil y mudo, usurpando por tanto su ilación en una frase, y tener que designar lo que en ella quisiera decirse nos pondría en grandes apuros. —Apuros es poco: pasa por esta frase lo que ella no puede abarcar sino estallando. —Por mi parte, oigo lo irrevocable del hay arrollado según el ritmo del anónimo zumbido por ser y nada, vano oleaje que va desplegando, replegando, marcando, borrando. —Oír el sin eco de la voz: extraña audición.—

Audición de lo extraño, mas no vayamos más lejos. Habiendo ido ya muy adelante, volviendo atrás. —Volviendo hacia la interpe-lación inicial que invita a la suposición ficticia sin la cual hablar del niño que nunca ha hablado aún sería hacer pasar dentro de la historia, de la experiencia o de lo real, a título de episodio u otra vez de escena inmóvil, lo que los arruinó (historia, experien-cia, real) dejándolos intactos. —El efecto generoso del desastre. —La senescencia del rostro sin arrugas. —El insulto mayor de la poesía y la filosofía indistintas».

«La pregunta siempre en suspenso: Muerto de aquel «poder-morir» que le da alegría y estraga, ¿acaso ha sobrevivido o, más bien, qué quiere decir entonces sobrevivir, sino vivir de un consentimiento al rechazo, en el agotamiento de la emoción, retirado del autoin-teresarse, des-interesado, extenuado hasta la quietud, sin esperar nada? Por consiguiente, esperando y velando, ya que despertado de repente y, sabiéndolo ahora, nunca despierto lo suficiente».

- Obviamente, «desastre» puede entenderse a partir de la etimolo-gía. Muchos fragmentos llevan aquí su rastro. Pero la etimología no aparece en ellos como un saber preferencial o más original, pues ase-gura su dominio sobre lo que ya no es más que una palabra. Al con-trario, lo indeterminado de cuanto se escribe con esta palabra es lo que rebasa la etimología y la arrastra por el desastre.
- En la medida en que se piensa que la espera es siempre espera de algo esperado o inesperado, no hay espera del desastre. Pero la espera, si bien no remite al porvenir como tampoco a un pasado ase-quible, también es espera de la espera, lo que no nos fija en un pre-sente, porque «yo» siempre ya estuve esperando lo que esperaré siem-pre: lo no memorable, lo desconocido sin presente del que no puedo acordarme, así como no puedo saber si no estoy olvidando el por-venir, siendo éste mi relación con aquello que, en lo que acaece, no acaece y por tanto no se presenta, no se presenta. Por eso, cabe de-cir mediante el movimiento de la escritura: muerto, ya quedas. Y ¿qué es el olvido? Si no es privación de lo memorable en la memo-ria, tampoco remite a la ignorancia de lo presente que haya en el porvenir. El olvido designa el más allá de lo posible, lo Otro involi-dable que, siendo pasado o futuro, no abarca el olvido: lo pasivo de la paciencia.
- No hay origen, si origen supone una presencia original. Siempre

pasado, desde ahora pasado, algo que pasó sin estar presente, tal es lo inmemorial brindado por el olvido, que dice: todo comienzo es recomienzo.

- Es cierto que se debilita el pensamiento de Heidegger cuando se interpreta «el ser para la muerte» como búsqueda de una autenticidad por la muerte. Visión de un humanismo perseverante. De pronto, el término «autenticidad» no responde a la «*Eigentlichkeit*» donde se anuncian las ambigüedades más tardías de la palabra *eigen* contenida por el *Ereignis* que no cabe pensar respecto a «ser». Sin embargo, aun cuando abandonamos la ilusión de «la muerte propia» de Rilke, queda que el morir, en esta perspectiva, no se separa de lo «personal», desechando cuanto hay de «impersonal» en la muerte, respecto de lo cual no cabe decir «yo» muero, sino que *uno* muere, muriendo siempre otro.
- Schelling: «El alma es lo verdadero divino en el hombre, lo impersonal... El alma es lo no personal». O también: «en la medida en que el espíritu humano se refiere al alma como a un no ente, o sea a algo sin entendimiento, su esencia más profunda (en tanto que separado del alma y de Dios), es la *locura*. El entendimiento es *locura regulada*. Los hombres que no tienen en sí mismos locura alguna son hombres de entendimiento hueco y estéril...» (traducción a partir de la versión francesa de R. Courtine).
- Si es verdad que para un determinado Freud, «nuestro inconsciente no puede representarse nuestra propia mortalidad», esto, a lo sumo, significa que morir es irrepresentable, no solamente porque morir no tiene presente, sino también porque no tiene lugar alguno, aunque fuese en el tiempo, en temporalidad del tiempo. Así como hace falta meditar la interpretación de Pontalis: (el inconsciente) «ignora lo negativo porque es lo negativo, que se opone a la supestamente llena positividad de la vida», asimismo es preciso recordar que lo «negativo» unas veces actúa hablando con el habla y, de este modo refiriéndose al «ser», y otras sería el no actuar de la ociosidad, paciencia que no es duración, preinscripción que siempre se borra como producción de sentido (sin ser in-sensata), y que tan sólo sufre «en nosotros» como la muerte del otro o la muerte siempre otra, con la cual no comunicamos, sino que la probamos como siendo responsables de ella, sin llegar a la prueba. Por lo tanto, ninguna relación (en la muerte) con la violencia y la agresividad. Lo que

la remeda, figura infigurable, en virtud de la misma escritura, es más bien la desilación, la ruptura, la fragmentación, pero sin cierre, «proceso cuya única finalidad es el cumplirse [más bien el incumplirse], su índole repetitiva imprimiéndole el sello de lo pulsional» (Pontalis). Añadiré que todas las figuras sociales actuales del impulso de la muerte (amenaza atómica, etc.) no tienen nada que ver con lo que éste tiene de infigurable y, todo lo más, remiten al primer sentido de lo negativo (hegeliano), destruyendo para construir tal vez. *No hay nada que hacer* con la muerte que siempre ha tenido lugar: ocupación de la desocupación, 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, ya que no queda más sitio para ella, yo desapareciendo sin morir (o al revés).

- Mortal, inmortal: ¿Tendrá sentido esta inversión?
- Leyendo en R.B. lo que éste no dice sino sugiere, me imagino que para Werther el amor pasión sólo es un rodeo para morir. Tras la lectura de *Werther*, no hubo más enamorados, sino más suicidas. Y Goethe se descargó en Werther de la tentación de morir, no de su pasión, escribiendo no para no morir, sino por el movimiento de una muerte que ya no le pertenecía. «*Aquello sólo puede acabar mal*».
- El yo responsable del yo ajeno, yo sin mí, es la fragilidad misma, hasta el extremo de ser cuestionado de par en par en tanto que yo, sin identidad, responsable de aquél a quien no puede dar respuesta, que responde y no es interrogante, interrogante que se refiere al otro sin tampoco esperar de él una respuesta. Lo Otro no responde.
- Quedó convencido de que la pasión por la etimología está ligada a cierto naturalismo, así como a la búsqueda de un secreto original que encerrase un lenguaje primigenio y cuya pérdida dejaría indicios de lengua a lengua, indicios que permitirían reconstituirlo. Lo cual justifica sin gastarse mucho la exigencia de escribir y daría a creer que, mediante la escritura, el hombre guarda un secreto personal que pudiera descubrir inocentemente sin que lo supiera el otro, pero, al suponer que haya secreto, éste queda en la relación infinita de uno a otro que disimula la deriva del sentido porque el uno parece mantener en él su necesidad hasta con la muerte.

Pero es cierto que la idea de arbitrariedad en lingüística es igual-

mente criticable y tiene antes que nada un valor de ascesis, apartándonos de las soluciones fáciles. (El pensamiento de la arbitrariedad del signo quizás supone ya la imagen implícita, disimulada, de un «mundo».)

- El desastre, experiencia no experimentada, deshace, dejándola intacta, la relación con el mundo como presencia o ausencia, aunque sin liberarnos de la obsesión con que nos está cargando: esto porque la irreciprocidad con lo Otro (el otro) hacia la cual nos orienta —interrogante inmediata e infinita— no sucede en el espacio sideral al que se supone subordinado, reemplazando la heterogeneidad. Ello no significa que nos desinteresamos de los terceros que sufren en virtud de un orden injusto, cuando nuestro sufrimiento estaría justificado siempre —más allá de la justicia— ya que somos responsables del que nos haga sufrir (el otro), no porque tengamos que asumir el daño que sufriríamos por él, sino porque la paciencia a la que nos condena más allá de todo pasivo, nos reconduce hacia un pasado sin presente. La pseudointransitividad de la escritura tiene relación con esta paciencia que ningún complemento —vida o muerte— puede complementar.

- Desde luego, lo ya planteado vuelve a plantearse: si llega hasta la persecución, el morir en la propia vida, ¿la obsesión por el otro no sería dar muestras de una especie de crueldad, en cierto modo hacerlo cruel? Pero esto es olvidar que no tengo por qué acoger, asumir lo que se nos haga. En virtud de la pasividad de la paciencia, el yo no tiene nada que sufrir, habiendo perdido hasta desaparecer la capacidad de un yo privilegiado sin dejar de ser responsable. No hay más nombre, pero este sin nombre no es el burdo anonimato, tal como lo define Kierkegaard («el anonimato, expresión suprema de la abstracción, de la impersonalidad, de la carencia de escrúpulos y de responsabilidad es una de las fuentes profundas de la corrupción moderna»); hay muchas confusiones en esta frase, como si el anonimato fuese el anonimato que se practica en el mundo, por ejemplo el llamado anonimato burocrático.

- El escritor, el insomne diurno.

- Sin duda, escribir es renunciar a tomarse de la mano o a llamarse por nombres propios, y a la vez, no es renunciar sino anunciar lo ausente acogiéndolo sin reconocerlo — o bien, mediante las pala-

bras en sus ausencias, estar relacionado con lo no recordable, testigo de lo no probado, respondiendo no sólo al vacío en el sujeto, sino al sujeto como vacío, su desaparición en la inminencia de una muerte que ya tuvo lugar fuera de todo lugar.

- Escribir y la pérdida; mas la pérdida sin don (un don sin contrapartida) siempre corre el riesgo de ser una pérdida apaciguante que trae la seguridad. Por eso, tal vez no hay discurso amoroso, sino amor en su ausencia, «vivido» en la pérdida, el envejecimiento, vale decir, la muerte.
- Si la muerte es lo real, y lo real lo imposible, uno se aproxima al pensamiento de la imposibilidad de la muerte.
- Según el discípulo de Barl Shem, el Rabbi Pinhas, debemos «amar más» al malvado y al rencoroso para compensar por nuestro amor la falta de amor de la que es responsable, la cual provoca una «desgarradura» de las potencias del Amor que ha de repararse por cuenta de él. Pero ¿qué significan maldad, rencor? No son rasgos del Otro que es precisamente el desprovisto, el abandonado, el desguarnecido. Cabe hablar de odio y de maldad en la medida en que, por culpa de los mismos el mal alcanza también a terceros y, en tal caso, la justicia exige el rechazo, la resistencia e incluso la violencia destinada a rechazar la violencia.
- Quisiera contentarme con un habla única, mantenida pura y viva dentro de su ausencia, si, por ella, no tuviese que llevar todo el infinito de todos los lenguajes.
- «El más mínimo matiz de antisemitismo que se manifieste en un grupo o en un individuo comprueba la índole reaccionaria de este grupo o individuo». (Lenin, citado por Guillermin).
- *Guardar* silencio, esto lo queremos todos, sin saberlo, escribiendo.
- Job: «*Hablé una vez... no repetiré; / dos veces... no añadiré nada*». Tal vez sea lo que significa la repetición de la escritura, repitiendo lo extremo al cual nada hay que agregar.
- ¿Qué dice Nietzsche a veces de los judíos? «De la pequeña comunidad judía proviene el principio del *amor*: es un alma más *apasionada* cuya brasa arde bajo la humildad y la pobreza: esto no era ni

griego ni hindú y ni siquiera germánico; el himno de la caridad que Pablo compuso no tiene nada de cristiano, es el brote judío de la llama eterna, que es semita...» — «Cada sociedad tiende a degradar sus adversarios hasta la *caricatura*... En el orden de los valores aristocráticos romanos, el *judío* quedaba reducido a caricatura... En mí Platón se vuelve una caricatura...» — «Esconder bajo fórmulas moralistas su envidia ante la inteligencia mercantil de los judíos, esto sí es antisemita, vulgar, bajamente canalla». Nietzsche comprende muy bien que los judíos se hicieron comerciantes porque no se les permitió otra actividad. Por eso, aquel deseo oscuro que anuncia para los judíos un porvenir nuevo. «Infundir a los judíos el ánimo de las *virtudes nuevas*, cuando han pasado a nuevas condiciones de existencia: de acuerdo con mi propio instinto y siguiendo este camino no me dejé confundir por una oposición venenosa que justamente está cundiendo ahora». Esto entre muchas observaciones dudosas, cuando Nietzsche sólo ve en el cristianismo un judaísmo emancipado o cuando adapta, sin reflexionar, su lenguaje a los hábitos cristianos de la época. Pero si el antisemitismo se convierte en sistema, en movimiento organizado, lo recusa en seguida horrorizado. ¿Quién no lo sabe? (Sin duda el pensamiento de Nietzsche es peligroso. Primero nos enseña esto: si pensamos, no hay reposo).

- Nietzsche: «En el 'Antiguo Testamento' judío, libro de la justicia de Dios, se hallan hombres, acontecimientos y palabras de estilo tan elevado que la literatura griega y la literatura hindú no ofrecen nada comparable. Uno queda sobrecogido y respetuoso ante aquellos prestigiosos vestigios de lo que fue antaño el hombre, así como tristemente pensativo ante el Asia antiquísima y su pequeña península avanzada, Europa, que pretende encarnar frente a la primera los 'progresos del hombre'...» — «El haber unido al Antiguo ese Nuevo Testamento, monumento de gusto rococó en todos los sentidos, para hacer de ambos un libro único, la Biblia, el Libro por excelencia, tal vez sea la mayor imprudencia, el mayor «pecado contra el espíritu» que pesa en la conciencia de la literatura moderna». ¿Qué entiende Nietzsche en esta frase? Habla de estilo, de gusto, de literatura, pero con esto realza lo que llevan semejantes palabras. Y noto que la civilización griega no queda menos afectada que la cristiana. En otro texto, se alaba al cristianismo porque supo mantener el respeto por la Biblia, aunque fuese prohibiendo la lectura directa de la misma: «La manera como se mantuvo, hasta nuestros días, el respeto por la *Bi-*

blia, constituye quizás el mejor ejemplo de disciplina y afinamiento de los usos que Europa le debe al cristianismo: libros tan hondos, depositarios de una *significación última* (el subrayado es mío), han de ser protegidos por la tiranía de una autoridad exterior con el fin de garantizarles la *permanencia* de varios milenios, imprescindible para agotar sus sentidos y comprenderlos hasta el fondo». Lo dicho aquí enjuicia nuestros juicios sobre Nietzsche, sin aproximarnos, por cierto, al judaísmo. Asimismo, en otro libro, emplea más o menos los mismos términos: «*El Antiguo Testamento* es algo muy distinto: ¡hay que quitarse el sombrero ante él! Aquí, me topo con hombres insignes, con un paisaje heroico y con algo que escasea mucho en el mundo, la ingenuidad incomparable del *corazón robusto*; más aún, me topo con un pueblo».

- No yendo en pos del lugar ni de la fórmula.
- «Sólo un libro es explosión». Un libro: un libro entre tantos o un libro remitiendo al *Liber* único, último y esencial o, más exactamente, el Libro mayúsculo que siempre es cualquier libro, ya sin importancia o más allá de lo importante. «Explosión», un libro; lo cual significa que el libro no es la reunión de una totalidad al fin lograda, sino que su índole es el estallido ruidoso, silencioso, que, sin él, no se produciría (no se afirmarí), mientras que, perteneciendo él mismo al ser estallado, violentamente desbordado, puesto fuera de ser, se indica como su propia violencia de exclusión, el rechazo fulgurante de lo plausible: el fuera en su devenir de estallido.

El morir de un libro en todos los libros, tal es el llamado al que debe responderse: no solamente reflexionando sobre las circunstancias de una época, sobre la crisis que se anuncia, la conmoción que se prepara, cosas mayores, pocas cosas, aun cuando exigen todo de nosotros (como ya lo decía Hölderlin, dispuesto a echar su pluma por debajo de la mesa para dedicarse de lleno a la Revolución). Respuesta que, sin embargo, remite al tiempo, *otro* tiempo, otro modo de temporalidad que no nos deja ser tranquilamente nuestros contemporáneos. Pero respuesta necesariamente silenciosa, sin presunción, siempre ya interceptada, privada de propiedad y suficiencia: tácita por lo que no puede ser el eco de un habla de explosión. Tal vez convendría citar, advertencia siempre inédita, las palabras vivificantes de un poeta muy cercano: «*Oigan, presten el oído: aun muy*

apartados, unos libros amados, libros esenciales, empezaron a gruñir». (René Char)

- (¿Una escena primitiva?) El narcisismo, vulgar o sutilmente entendido, se caracteriza, como el amor propio de La Rochefoucauld, porque es fácil denunciar su efecto en todo y por todas partes; basta darle una forma adjetiva: ¿Qué no sería narcisista? Todas las posiciones del ser y el no ser. Incluso cuando desiste de sí mismo hasta volverse negativo, con la parte de enigma que lo oscurece, no deja de ser pasivamente activo: la ascesis, el retiro absoluto hasta el vacío, se dan a reconocer como maneras narcisistas, modo bastante ruin o cobarde, para un sujeto decepcionado o inseguro de su identidad, de afirmarse anulándose. Impugnación que no es desechable. Hallamos en esto el vértigo occidental que remite todos los valores al Mismo, y tanto más cuando se trata de un «mismo» mal constituido, evanescente, perdido a la vez que captado, vale decir, tema predilecto de 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 éstos poseyesen el saber psicoanalítico, modifica el mito para desarrollarlo haciéndolo más asequible. Pero Ovidio finalmente olvida que el mito se caracteriza por el hecho de que Narciso, asomado a la fuente, no se reconoce en la imagen fluida que le devuelven las aguas. Por lo tanto no es él, su «yo» tal vez inexistente, a quien ama o desea, aun desconociéndolo. Y no se reconoce a sí mismo porque ve una imagen y porque no remite a nadie la semejanza de una imagen cuya índole es el no parecerse a nada; sin embargo, se «enamora» de ella, porque la imagen —toda imagen— es atractiva, atractivo del propio vacío y del embeleco de la muerte. La enseñanza del mito, que es educativo como todo mito convertido en fábula, sería que no conviene entregarse a la fascinación de las imágenes, las cuales no sólo engañan (de ahí los fáciles comentarios plotinianos), sino que hacen insensato el amor, porque se precisa una distancia para que nazca el deseo de no satisfacerse a sí mismo de inmediato —lo que Ovidio, en sus sutiles añadidos, tradujo muy bien haciéndole decir a Narciso (como si Narciso pudiese hablar, hablar «consigo», a solas): «posesión me hizo sin posesión».

Lo mítico dentro de este mito: la muerte está presente casi sin nombrarse a través del agua, la fuente, el juego floral de un encantamiento

límpido que no abre al sinfondo tremendo de lo subterráneo, sino que lo refleja peligrosamente (alocadamente) en la ilusión de una proximidad de superficie. ¿Acaso muere Narciso? Apenas; hecho imagen, se disuelve en la disolución inmóvil de lo imaginario en donde se diluye sin saber, perdiendo una vida que no tiene; en efecto, si algo puede retenerse de los comentaristas antiguos, siempre prontos para racionalizar, es el que Narciso nunca ha comenzado a vivir, niño dios (no olvidemos que la historia de Narciso es historia de dioses o semidioses) que no se deja tocar por los demás, que no habla y no se sabe a sí mismo ya que, según la orden supuestamente recibida, ha de quedar apartado de sí —en esto muy cercano al niño maravilloso, siempre ya muerto y sin embargo destinado a un morir frágil, del que nos habló Serge Leclair.

Ciertamente, mito frágil, mito de la fragilidad: ahí, en el intermedio tembloroso de una conciencia que no se ha formado y de una inconsciencia que no se da a ver y así hace de lo visible lo fascinante, cabe aprender una de las versiones de lo imaginario según la cual el hombre —¿será el hombre?—, si bien puede hacerse de acuerdo con la imagen, indudablemente corre más el riesgo de deshacerse de acuerdo con su imagen, abriéndose, en este caso, a la ilusión de una semejanza, tal vez hermosa, tal vez mortal, mas de una muerte evasiva que está toda en la repetición de un desconocimiento mudo. Desde luego, el mito no dice nada tan obvio. Los mitos griegos suelen no decir nada, y seducen por un saber oculto, oracular, que induce al juego infinito de la adivinanza. Lo que llamamos sentido, cuando no signo, le es ajeno: dan señales, sin significar, mostrando, ocultando, siempre nítidos, diciendo el misterio transparente, el misterio de la transparencia. De manera que cualquier comentario es pesado, parlanchín, y tanto más cuando se enuncia en el modo narrativo, la historia misteriosa, en tal caso, desarrollándose inteligentemente con episodios explicativos, los cuales, a su vez, implican una luz huidiza. Si Ovidio, prolongando quizás una tradición, hace intervenir en la fábula de Narciso la suerte cabe decir hablante de la ninfa Eco, sin duda es para tentarnos a hallar en ella una lección de lenguaje que agregamos a posteriori. Ahora bien, sigue siendo ilustrativo lo siguiente: ya que se dice que Eco lo quiere sin dejarse ver, el encuentro de Narciso sería con una voz sin cuerpo, condenada a repetir siempre la última palabra —y nada más—, así como a una especie de no diálogo, lenguaje que, lejos de ser el lenguaje de don-

de lo Otro debiera llegarle, sólo es la aliteración mimética, rimante, de un habla fingida. Narciso supuestamente es solitario, no por auto-presenciarse demasiado, sino porque le falta, por decreto (tú no verás), esa presencia reflejada —el sí mismo— a partir de la cual pudiera intentarse una relación viviente con la vida otra; supuestamente es silencioso, por no tener del habla más que el oír repetitivo de una voz que le dice lo mismo sin que pueda atribuírsela, siendo precisamente narcisista en el sentido en que él no la quiere, en que ella no le da a querer *otra cosa*. Suerte ésta del niño de quien se cree que repite las últimas palabras, cuando pertenece al rumor zumbante que es de encantamiento no de lenguaje; y también suerte de los enamorados quienes se tocan por las palabras, quienes están en contacto de palabras y pueden así repetirse sin cesar, maravillarse ante la palabra más trivial, justamente porque su lengua es lengua y no lenguaje, y que se miran el uno en el otro, mediante un redoblamiento que va desde el espejismo hasta la admiración.

Por lo tanto, llama la atención el hecho de que suene de nuevo en este mito tardío la prohibición de ver, tan constante en la tradición griega que sigue siendo sin embargo el lugar de lo visible, de la presencia ya divina en lo que aparece y en sus múltiples apariencias. Siempre se prohíbe ver algo, no tanto porque no haya que mirarlo todo, sino porque, siendo los dioses esencialmente visibles y lo visible, la visión es la que expone al peligro de lo sagrado, cada vez que la mirada, con su arrogancia pronta a inspeccionar y a poseer, no mira discreta ni veladamente. Sin movilizar a Tiresias, quien hace demasiado de adivino de turno, ni tampoco jugar con las dos hablas de oráculo, como si ambas se trastocaran premeditadamente: «conócete a ti mismo» y «vivirá si no se conoce», hay que pensar más bien que Narciso, al ver la imagen que él no reconoce, está viendo en ella la parte divina, la parte no viviente de eternidad (porque la imagen es incorruptible) que es la suya sin que lo sepa, y que no tiene derecho de mirar so pena de un deseo vano, de modo que cabe decir que él muere (si es que muere) de ser inmortal, inmortalidad aparente como lo comprueba la metamorfosis en flor, flor fúnebre o flor de retórica.

- La exigencia de un pensamiento que admite lo múltiple y procura sustraerse a la mayoración de lo Uno: «Lo múltiple, no hay que hacerlo agregando siempre una dimensión superior, sino, al contrario, en la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las

dimensiones de que se dispone, siempre $n-1$; el uno forma parte de lo múltiple restándose siempre» (Deleuze-Guattari). De donde pudiera concluirse que el uno ya no es, en este caso, uno, sino la parte de sustracción mediante la cual se construye lo múltiple multiplicándose sin que no obstante se inscriba allí la unidad como falta; éste es el punto más difícil y ¿acaso no se trataría de un modelo normativo, amparado por un saber peculiar que se prescribe?

Lo múltiple es ambiguo. Una primera ambigüedad es fácil de determinar, ya que hay lo múltiple, lo variado, lo cambiante o lo diverso con los cuales, por las operaciones conjuntas de la razón dialéctica o práctica, cuando no por el llamado de la reconciliación mística, se forma la totalidad unitaria que los preserva alterándolos como medios o momentos mediadores o, místicamente, echándolos al gran fuego de la consumación o de la confusión. En tal caso, múltiple, cosas variadas o separadas, sólo sirvieron de sustitutos, de figuras sensibles, o testafierros, para el enfoque de aquello que no podría enfocarse de otra manera: espera y recurso de la realización en el uni-verso por terminar o por fingir. Desde el uno, sujeto (aunque fuese sujeto fisurado, siempre doble, que desea en balde) hasta lo uno universal o supremo, lo múltiple, lo disociado, lo diferente no habrán sido más que paso: reflejos de la Presencia mayúscula que, aun sin llevar nombre, se consagra en la altura soberana. Osada mezcla de una dialéctica con un ascenso (místico) por la esperanza de la salvación. Tales procesos no son despreciables, porque lo que está en juego es importante, siendo casi la meta (hasta hoy o ayer) de toda moral y de todo saber.

Queda que la ley de lo Uno con su primacía gloriosa, inexorable e inaccesible, excluye lo múltiple *como* múltiple, devolviendo, aun con rodeos, lo otro hacia lo mismo, y reemplazando la diferencia por lo diferente, sin dejar que la primera se cuestione, tan poderosa y necesaria es la organización del habla que responde al orden de un universo habitable (en donde se nos da la promesa de que todo estará —por lo tanto ya está— presente, en participación con la Presencia asible-inasible). Pero esta soberanía de lo Mismo y de lo Uno, majestuosa o simple (ya sea próxima o de esperar), que lo domina todo de antemano y reina sobre cualquier ente como sobre el ser, que arrastra en su orbe cualquier aparecer como toda esencia, cuanto se dice y cuanto ha de decirse, formulaciones, ficciones, preguntas, respuestas, proposiciones de verdad y error, afirmaciones, ne-

gaciones, imágenes, símbolos, hablas de vida o de muerte, señala precisamente que, fuera de la soberanía de lo Uno y de la Totalidad, fuera del Universo y de su más allá y cuando todo está cumplido, advenida por fin la muerte en forma de vida contenta, se da de manera más apremiante la exigencia sin derecho de lo otro (lo múltiple, lo desprovisto, lo esparcido), como aquello que siempre ha escapado de la realización y, así, para el pensamiento satisfecho, dormido de estar acabado, se afirma (afirmación como hueca) la obsesión, que vela sin cesar, del otro (en la no presencia) aunque no sabe reconocerla, sabiendo tan sólo que le corresponde, desastre nocturno, para asignarla a una perpetuidad desunida, premisas quizá de una escritura, en todo caso su revolución en tanto caduca.

- Lo simple atrae porque es el don —nunca dado— de lo Uno: el conjunto que sólo conocemos como desplegado y cuyo repliegue oculta la infinita riqueza del «una sola vez» que en él se suplicia. De manera que siempre se nos permite decir: lo simple no es simple, sin que esta fórmula nos lleve a nada más que salvaguardar la inaccesibilidad de lo Uno, su desprendimiento del ser, su fascinante trascendencia. Lo complejo sigue siendo el enmarañamiento más o menos jerarquizado que se ofrece al análisis para descomponerse a la vez que mantiene su estar junto. Y lo múltiple también puede reducirse fácilmente en la medida en que se construye merced al número hasta el más: esto mientras su agente constitutivo es la unidad, en participación con lo Uno inmóvil. Pero múltiple *como* múltiple nos remite a la *Als-Struktur*, la estructura del cómo. En tal caso, pluralidad sustraída a la unidad y de donde siempre se sustrae la unidad, relación de la otredad, por la otredad que no se unifica: o también diferencia ajena a lo diferente, fragmentaria sin fragmentos, ese *queda* por escribir que, al estilo del desastre, siempre ha precedido, arruinándolo, todo principio de escritura y de habla. (Sin embargo, la estructura del cómo —múltiple en tanto que múltiple, como *tal* o en sí— tiende a restablecer la identidad de lo no idéntico, la identidad de lo no uno, deshaciendo la desilación y estabilizándola en una forma; de nuevo está *diferido* el pensamiento de lo múltiple, en relación, de este modo, con la impermanencia de la diferencia que no se deja pensar).

- «*La soberanía no es NADA*». Pronunciada así la palabra nada no sólo implica la soberanía en su ruina, porque la ruina soberana toda-

vía pudiera ser una manera para la Soberanía de afirmarse realizando la nada mayúscula. La soberanía, según el esquema de la negatividad siempre al acecho, se desplegaría absolutamente en lo que tendiese a negarla absolutamente. Pero podría ser que aquí no esté obrando la nada y que, en su forma desmedida y tajante, oculte únicamente lo oculto en lo innominable, lo neutro, lo neutro que siempre se neutraliza y al cual no puede haber nada soberano que no esté ya devuelto: ora en la negligencia de lo Uno, ora mediante la pauta negativa de lo otro, negación que no niega ni afirma, y que, en virtud de la erosión infinita de la repetición, deja lo Otro acuñarse y desacuñarse y volverse a acuñar como aquello que no tiene relación con lo que se hace presente, ni tampoco con lo que se ausenta.

- *«Pero no, siempre
en un desplegar del ala de lo imposible
Despiertas, con un grito,
Del lugar, que sólo es un sueño...»* (Yves Bonnefoy).
- Una frase aislada, aforística, no fragmentaria, tiende a resonar como un habla de oráculo que tuviera 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 es quizá el combate contra el encantamiento (el arrebato) de la razón por los recursos del lenguaje», revela como una evidencia: habría que lograr una razón «pura» preservándola de la fascinación de cierto lenguaje — «literario» sin duda, cuando no «filosófico». Pero ¿cómo llevar la lucha? De nuevo por recursos de lenguaje y, en cuanto se ha renunciado a la esperanza del *Tractatus*, se trataría pues de una lucha del lenguaje consigo mismo: lo cual restablecería las necesidades de la dialéctica, a menos de estar en busca de una especie de lenguaje justo o verdadero, sobre el que decidiese una razón sencilla, silenciosa, ideal, en seguida acusada como portadora de una violencia oculta, dueña de juicio, autoridad de saber y de poder que reduce el lenguaje a no ser más que un medio neutro a través del cual se transmite el decir verdad sin deformarse. Como si, precisamente, la razón hablara sin hablar, lo cual puede tal vez afirmarse, pero en un sentido no estrictamente razonable, de donde las contradicciones que en seguida ponen trabas. Aunque intuimos que lo neutro está en juego en el infinito del lenguaje, no tiene la propiedad de dar a éste una neutralidad, siendo inasible, salvo en lo infinito, y, tan pronto co-

mo se aprehende, está siempre a punto de caer, como interrogante negativa, ora hacia lo Uno, ora hacia lo Otro al que retiene repetitivamente por un movimiento de ocultación: por lo tanto en relación con el infinito del lenguaje que ninguna totalidad puede abarcar y que, en caso de afirmarse, lo hace fuera de la afirmación y asimismo de la negación tales como se nos presentan en el uso y el saber. De donde surge la obligación de no hablar *sobre* el lenguaje sin saber que uno se ciñe, en este caso, a lo limitado de un saber, sino *a partir* del lenguaje que justamente no es un punto de partida, salvo como la exigencia indecible que sin embargo le pertenece.

Cierto que la frase de Wittgenstein no se borra tal vez diciendo, como creo que alguien lo dijo, que la audacia mayor del pensamiento es la audacia de la sobriedad, de no dejarse embriagar enseguida por lo patético, el encantamiento de lo profundo, el embrujamiento de lo esencial —lo cual es importante, siempre y cuando se tenga en cuenta el otro peligro: la tentación de la rigidez del orden, de tal modo que la filosofía sería también la lucha de la razón con lo razonable.

- «El azul del cielo» es lo que dice mejor el vacío del cielo: *el desastre como ocultación fuera del amparo sideral y rechazo de una naturaleza sagrada*.
- Fiándose del lenguaje entendido como el desafío provocante que nos ha sido confiado lo mismo que le hemos sido confiados.
- Guardar el secreto, evidentemente es decirlo como no secreto, porque no es decible.
- La frase aislada, aforística, atrae porque afirma definitivamente, como si ya no hablase nada en su derredor. La frase alusiva, también aislada, que dice, que no dice, que borra lo que dice al tiempo que lo dice, hace de la ambigüedad un valor. «Pongamos que no haya dicho nada». La primera es normativa. La segunda cree que sortea la ilusión de lo verdadero, pero cae en la propia ilusión como verdadero, cree que lo escrito puede retenerse. La exigencia de lo fragmentario es exposición a esas dos clases de riesgo: la brevedad no la satisface; al margen o detrás de un discurso supuestamente acabado, la reitera de a poco y, en el espejismo del retorno, no sabe si ésta no da una nueva seguridad a lo que extrae de él. Oigamos esta advertencia; «Es de temer que, así como la elipsis, el fragmento, el

«no digo casi nada y lo quito en seguida» potencialice el dominio de todo el discurso retenido, reconociendo de antemano todas las continuidades y todos los suplementos venideros» (Jacques Derrida).

- La pregunta siempre controvertible: «¿Acaso lo múltiple se reduce a dos?» Una respuesta: quien dice dos no hace más que repetir Uno (o la unidad dual), a menos que el segundo término, en tanto que lo Otro, sea lo infinitamente múltiple o que la repetición de lo Uno sólo lo mantenga para disiparlo (tal vez ficticiamente). Por lo tanto, no hay dos discursos: hay el discurso y hay quizá el discurso del cual no «sabemos» casi nada, salvo que se sale del sistema, del orden, de la posibilidad, la posibilidad de habla inclusive, y que tal vez la escritura lo pone en juego allí donde se dejó rebasar la totalidad.
- El agua donde Narciso ve lo que no debe ver, no es el espejo capaz de una imagen nítida y definida. Lo que ve es lo invisible en lo visible, lo infigurable en la figura, lo desconocido inestable de una representación sin presencia, la representación que no remite a un modelo : el anonimato que sólo podría mantener a distancia el nombre que no posee. Es la locura y la muerte (*para* nosotros quienes nombramos a Narciso, lo asentamos como Mismo desdoblado, es decir encerrando sin saberlo —y sabiéndolo— lo Otro en lo mismo, la muerte en lo viviente: la esencia quizás del secreto —escisión aparente—, lo cual le daría un ego dividido sin yo, despojándolo así mismo de toda relación con el otro). También el manantial hace que se transparente algo nítido, la imagen atractiva de alguien y, borrándola nítidamente, impide la fijeza estable de un visible puro (de lo cual uno pudiera apropiarse) y lo arrastra todo —el que está destinado a ver y lo que creería ver— en una confusión de deseo y de miedo (términos que ocultan lo oculto, una muerte que no sería tal). Si Lacoue—Labarthe, en unas reflexiones muy valiosas, nos recuerda lo que hubiera dicho Schlegel: «Todos los poetas son unos Narcisos», no basta con descubrir ahí superficialmente el sello del romanticismo para el cual la creación —la poesía— sería subjetividad absoluta, el poeta haciéndose sujeto viviente en el poema que lo refleja, así como es poeta al transformar su vida de tal modo que la poetiza encarnando en ella su pura subjetividad, sino que también ha de entenderse de otra manera: a saber que no se reconoce, no toma conciencia de sí mismo en el poema donde él se está escribiendo, excluido de la fácil esperanza en el humanismo según el cual, escri-

biendo o «creando», transformaría en mayor conciencia la parte oscura de lo experimentado; por el contrario, viéndose rechazado, excluido de lo que se escribe y, ni siquiera estando presente mediante la no presencia de su propia muerte, tiene que renunciar a toda relación de sí (viviendo y muriendo) con lo que ahora pertenece a lo Otro o quedará sin pertenencia. El poeta es Narciso en la medida en que Narciso es anti-Narciso: aquél que lleva y sobrelleva el alejamiento, alejado de sí, muriendo de no re-conocerse, deja la huella de cuanto no ha tenido lugar.

- Las palabras de Ovidio sobre Narciso que han de retenerse: «*El perece por sus ojos*» (viéndose como dios —lo que recuerda: quien ve a Dios muere) y «*desgraciado, porque no eras lo otro, porque eras lo otro*». ¿Por qué desgraciado? La desgracia remite a la ausencia de filiación, así como de fecundidad, huérfano estéril, figura de la vicisitud solitaria. Otro sin ser otro. Aquello permite los desarrollos dialécticos o, por el contrario, mantiene en un rigor inmóvil del que la poesía no está excluida.
- 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 porque encerraría unos baches, lugares cavernosos donde las palabras se tornan cosas, lo interior exterior, en este sentido indescifrable, por cuanto el desciframiento es necesario para mantener el secreto en secreto. Ya no basta el código. La traducción se vuelve infinita. Sin embargo, hemos de encontrar la palabra clave que abre y no abre. Algo se salva por esta vía que libera la pérdida y rechaza el don de la misma. «*'Yo' no salva a un fuero interno sino metiéndole en 'mí mismo', aparte mío, afuera*» (Derrida). Frase con desarrollos ilimitados. Pero cuando la «mismidad» —lo otro de Yo— se apropia de las palabras-cosas para enterrar en ellas un secreto y gozar de él sin goce, con el temor y la esperanza de que se comunique (se *comparte* con alguien más en la falta de una *parte*), estamos ante un lenguaje petrificado mediante el cual ni siquiera puede ya transmitirse el que haya algo intransmisible. Tal vez a esto aspira «el idioma del deseo», con sus motivaciones miméticas cuya suma es inmotivada y que se exponen al desciframiento como lo absoluto indescifrable. Sin duda, la escritura lleva consigo el deseo de escribir y éste la lleva a ella, deseo que no sigue siendo

el deseo en general, sino que se refracta en una multiplicidad de deseos velados o artificiosamente desvelados, cuyos efectos de no arbitrariedad (anagrama, ritmo, rima interna, juego mágico de las letras) hacen del lenguaje más «razonable» un proceso contaminado, cargado de cuanto puede decir, impropio para cuanto dice y anunciando en el secreto (bien o mal guardado) la impropiedad inasible.

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

- *«Guardar un secreto, en la peculiaridad de algo que no se dice, supone que pudiera decirse. Esto no es para nada extraordinario, sino más bien una reserva fastidiosa. — Pero ya se refiere a la cuestión del secreto en general, al hecho (que no lo es) de preguntarse si el secreto no estará ligado a que todavía hay algo que decir, cuando todo está dicho: el Decir (con una gloriosa mayúscula) excediendo siempre el todo está dicho. — Lo no aparente de lo enteramente manifiesto, lo que se retira, se oculta en la exigencia del desvelamiento: la oscuridad de la aclaración o el error de la verdad misma. — El no-saber después del saber absoluto que precisamente no deja más pensar un «después». — Salvo bajo el «hace falta» del retorno que «designifica» todo antes, como todo después, desligándole del presente, tornándole inasignable. — El secreto escapa, nunca queda limitado, se ilimita. Lo que se esconde en él es la necesidad de estar escondido. — No hay nada secreto, en ninguna parte, esto es lo que está siempre diciendo. — Sin decirlo, ya que, con las palabras «hay» y «nada», sigue rigiendo el enigma que impide la instalación y el descanso. — La estratagema del secreto consiste bien sea en mostrarse, en hacerse tan visible que no se ve (por tanto en extinguirse como secreto), o en dar a entender que el secreto es secreto tan sólo allí donde falta todo secreto o apariencia de secreto. — El secreto no está ligado a un «yo» sino a la curvatura del espacio que no puede llamarse intersubjetivo, ya que el yo sujeto se refiere a 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 con esto se aclare esa frase molesta? Es como si se dijera que para la muerte se cumple en la vida.— Dejemos al silencio esta frase que tal vez no quiere decir más que el silencio».

- Interrogo esta afirmación que no puede despreciarse ni tratarse a la ligera: «La ética de la rebeldía se opone tanto al discurso clásico del Bien Supremo, como a la pretensión moral o inmoral, porque construye, protege, reserva, un sitio vacío, dejando llegar a nosotros otra historia (Guy Lardreau, Christian Jambet). Primera observación: la rebeldía, sí, como exigencia del *tournant* (*Kebre*, viraje) en que cambia el tiempo, lo extremo de la paciencia estando en relación con lo extremo de la responsabilidad. Pero, en este caso, no cabe asemejar rebeldía y rebelión. La rebelión tan sólo reintroduce la guerra, vale decir, la lucha por el dominio y la dominación. Es, no quiere decir que no se debiera luchar contra el amo por medio de su dominio, sino que, al mismo tiempo, a la vez, conviene recurrir sin recurso a la «distorsión infinitamente multiplicada», allí donde dominio y deseo, en el imperio absoluto que ejercen, tropiezan sin saberlo (precisamente porque lo saben todo, sabiendo tan sólo el todo) con el otro múltiple que nunca se resuelve en uno. Y entonces cabe preguntarse qué pasaría con la *otra* historia, si se caracteriza por no ser una historia, ni en el sentido de *Historie*, ni en el sentido de *Geschichte* (que implica la idea de reunión), y también porque en ella nada se presencia, que no la mide ni la pauta acontecimiento o advenimiento alguno, que siendo ajena a la sucesión siempre lineal, incluso cuando ésta se vuelve 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 fin de la historia visible, cuando prescinde de toda idea de principio y fin: siempre en relación con un desconocido que exige la utopía del conocerlo todo, porque la rebasa — desconocido que no se liga a lo irracional por encima de la razón, ni tampoco siquiera a un irracional de la razón: quizás retorno a *otro* sentido en el quehacer laborioso de la «designificación». La *otra* historia sería una historia fingida, lo cual no quiere decir puramente nada, sino que exige siempre el vacío de un no-lugar, una falta en que falta a sí misma: increíble porque está en falta respecto de toda creencia.

- Memorial: Hablar de Wittgenstein (por ejemplo) es hablar de un desconocido, de alguien que —como filósofo— no quería serlo, no debería ser conocido, así como dio clases a pesar suyo, así como la mayor parte de lo publicado lo fue indirectamente. Por eso —quizás— muchas de sus interrogaciones son fragmentarias, desembocan en lo fragmentario. No se puede hacer de él un destructor. Aquél que interroga siempre va más allá, y la simplicidad de un pensamiento que conmociona, pertenece siempre al respeto del pensamiento, en el rechazo de lo patético. Si da la impresión de estar al margen de la historia de la filosofía, en esto se vislumbra no solamente que es un aislado —nadie puede serlo—, sino que existe una historia no histórica de lo que no se sabe nombrar más que como pensamiento.
- Quien está esperando, precisamente no *te* está esperando. Así es, embargo, como te esperan, pero no a título vocativo: no llamado.
- ¿Por qué el Dios Uno? ¿Por qué Uno, en cierto modo, está por encima de Dios, del Dios con un nombre pronunciable? Evidentemente, Uno no es un número, «uno» no se opone a «varios»; el monoteísmo, el politeísmo no hacen la diferencia. El cero no es tampoco un número, ni ausencia de número, ni un concepto. Quizás lo «Uno» esté destinado a preservar a «Dios» de cualquier calificativo, empezando por «bueno» y sobre todo «divino». Lo «Uno» es lo que menos autoriza la unión, aunque fuese con lo infinitamente lejano, y, con mayor razón, el ascenso y la confusión místicas. El rigor y la imposibilidad de lo Uno sin unidad no permiten darle la trascendencia como horizonte. Lo Uno no tiene horizonte, el horizonte como sentido. Lo Uno ni siquiera es único, como tampoco quizá singular. De lo que sustrae lo Uno a toda dialéctica, como a todo movimiento de pensamiento, viene su prestigio sobre el pensamiento. Pensar es encaminarse hacia el pensamiento de lo Uno que rigurosamente escapa del pensamiento, aunque está orientado hacia lo Uno, como la aguja hacia el polo que no indica —¿orientado?— más bien desorientado. La severidad de lo Uno que no prescribe nada, evoca lo imprescriptible de La ley, lo superior a todas las prescripciones, la Ley siendo tan alta que no hay altura en que se revele. La Ley, debido a la autoridad por encima de toda justificación que se tiende a reconocerle (no importa por tanto que sea legítima o ilegítima), rebaja ya lo Uno que, al no ser ni alto ni bajo, ni único, ni secundario, admite todas las equivalencias que lo dejan intacto: lo Mis-

mo, lo Simple, la Presencia. Empero, puede asimismo decirse que lo Uno requiere más aún todas las nociones de oposición que le son adversas tan sólo para reconocerlo en la misma transgresión. Cuando experimentamos la necesidad de pensar con coherencia o cuando estamos molestos porque no unificamos nuestro saber, ¿será solamente a causa de la unidad ordinaria o acaso no se deberá también a una reverencia olvidada por lo Uno sin referencia, como se lo siente claramente cada vez que se hallan traducciones, éticas o no, del mismo, tales como el Superego, cuando no el «Yo» trascendental? ¿Qué sucedería si se pudiese contrarrestar a lo Uno? ¿Cómo contrarrestarlo? Tal vez hablando, mediante una suerte de habla. Esto es probablemente la lucha del desastre. Esto fue, de alguna manera, la lucha de Kafka ¿luchando por lo Uno contra lo Uno?

- Hölderlin: *«¿De dónde proviene, entre los hombres, el deseo enfermizo de que sólo haya lo uno y de lo uno?»*.
- Combate de la pasividad, combate que se cancela en extrema paciencia y el neutro no logra indicarlo. Combate por no nombrar el combate. Fuera de referencia la materia o lo inimaginable real, como está fuera de referencia lo Uno — lo cual no constituye ningún dualismo, pues ¿cómo hacer que entre en una cuenta, por no decir en la diferencia del discurso, aquello que se da a la vez como su incondición o su previa interrupción?
- Lo que nos da Kafka, don que no recibimos, es una especie de lucha mediante la literatura a favor de la literatura, lucha cuya finalidad, al mismo tiempo, no se entiende, tan diferente de lo que conocemos bajo este nombre u otros nombres que ni siquiera basta lo desconocido para que se nos haga patente, ya que nos es tan familiar como ajeno. «Bartleby el escribano» pertenece al mismo combate por cuanto éste no consiste en la simplicidad de una negativa.
- *«Admitir la acción de la literatura sobre los hombres tal vez sea la sabiduría última de Occidente en la que se reconozca el pueblo de la Biblia»* (Levinas).
- Es extraño que K, al final del *Castillo*, esté prometido, según algunos comentaristas, a la locura. Desde el principio, está fuera del debate razón-sinrazón, en la medida en que cuanto hace no tiene relación con lo razonable, a pesar de ser absolutamente necesario, vale decir, justo o justificado. Asimismo, parece imposible que se muera

(condenado o salvado, casi no tiene importancia), no sólo porque su lucha no se inscribe en los términos de vivir y de morir, sino porque él está demasiado cansado (su cansancio, único rasgo que se acentúa con el relato) como para poder morir: para que el advenimiento de su muerte no se convierta en inadvenimiento interminable.

- El mesianismo judío (en algunos comentaristas) nos deja vislumbrar la relación del advenimiento con el inadvenimiento. Si el Mesías está en las puertas de Roma entre los pordioseros y los leprosos, cabe creer que su incógnito lo protege o impide su venida, mas precisamente se lo reconoce: alguien, apremiado por la obsesión de la interrogación, le pregunta: «¿cuándo vendrás?». Por lo tanto, el hecho de estar ahí no es la venida. Cerca del Mesías que está ahí, siempre ha de retumbar el llamado: «Ven, Ven». Su presencia no es una garantía. Futura o pasada (se ha dicho por lo menos una vez, que el Mesías ya ha venido), su venida no corresponde a una presencia. Tampoco basta la presencia; existen condiciones —el esfuerzo de los hombres, su moralidad, su arrepentimiento— que se conocen. Y si ocurre que a la pregunta: «¿para cuándo tu venida?» el Mesías responda: «para hoy», la respuesta sin duda es impresionante: por tanto es hoy. Es ahora y siempre ahora. No hay que esperar, aunque es como una obligación 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 uno se acuerda 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 prestes atención en mí, o si bien quieres oír mi voz». Por último, el Mesías, al contrario de la hipóstasis cristiana, no tiene nada divino: consolador, el justo de los justos, ni siquiera queda seguro que él sea una persona, alguien singular. Cuando un comentarista dice: quizás sea yo, con esto no se exalta, cada uno puede serlo, ha de serlo, no lo es; porque sería incongruente hablar del Mesías en lenguaje hegeliano: «la intimidad absoluta de la exterioridad absoluta», tanto más cuanto que el advenimiento mesiánico aun no significa el fin de la historia, la supresión de un tiempo más futuro que no pudiera anunciar profecía alguna, tal como puede leerse en ese texto misterioso: «Todos los profetas —no hay excepción— sólo han profetizado para el tiempo mesiánico [¿la *epoché*?]. En lo que del tiempo futuro se trata, ¿cuál ojo lo ha visto sino

Tú, Señor, quien actuarás para aquél que te es fiel y queda en espera» (Levinas y Scholem).

- ¿Por qué el cristianismo necesita de un Mesías que sea Dios? No basta decir: por impaciencia. Pero sin duda divinizamos a los personajes históricos por un subterfugio impaciente. Y ¿por qué la idea del Mesías? ¿por qué la necesidad del cumplimiento en la justicia? ¿Por qué no soportamos, no deseamos lo sin fin? La esperanza mesiánica —esperanza que también es espanto— se impone sólo cuando la historia parece políticamente como un caos (tohu bohu) arbitrario, un proceso carente de sentido. Pero si la razón política a su vez se vuelve mesiánica, esta confusión que le quita su seriedad a la búsqueda de una historia razonable (comprensible) como a la exigencia de un mesianismo (realización de la moralidad), sólo da fe de un tiempo tan angustioso, tan peligroso, que cualquier recurso parece ser justificado: ¿acaso puede tomarse distancias cuando tuvo lugar Auschwitz? ¿Cómo decir: tuvo lugar Auschwitz?
- El juicio final según la expresión alemana: el día más joven, el día allende los días; no porque el juicio esté reservado para el fin de los tiempos; al contrario, no espera la justicia, ella tiene que cumplirse, rendirse, meditarse también (aprenderse) a cada instante; cada acto justo (¿acaso lo hay?) hace del día el último día o —como dice Kafka— el postrimero, que ya no se ubica en la sucesión ordinaria de los días sino de lo ordinario más ordinario que hace lo extraordinario. Quien fue contemporáneo de los campos es para siempre un superviviente: la muerte no lo hará morir.
- La sustitución de la ley por las reglas, parece ser, en los tiempos modernos, una tentativa no sólo para desvirtuar el poder ligado al entredicho, sino para librar al pensamiento de lo Uno proponiendo a la costumbre la multiplicidad de las posibilidades no ligadas de la técnica. Pero siempre ha habido una ambigüedad en el nombre de ley: *sagrada*, suprema, se reclama de la naturaleza, se exalta con los prestigios de la sangre, no es poder, sino omnipotencia —no hay nada más que ella; aquello contra lo cual se ejerce no es nada: nada de humanidad, sino tan sólo mitos, monstruos, fascinaciones. La ley hebrea es *santa* y no *sagrada*: en lugar de la naturaleza, a la que no confiere la magia del pecado, pone relaciones, decisiones, mandamientos, vale decir, palabras que obligan; en lugar de lo étnico lo ético; los ritos son religiosos; sin embargo no transforman lo coti-

diano en afectividad religiosa, sino que procuran más bien descargarlo del tiempo sin historia ligándolo en práctica, en servicio, en una red meticulosa de consentimientos bajo la luz alegre de los recuerdos, de las anticipaciones históricas. Queda el juicio. Se remite a lo más alto: sólo Dios es juez; vale decir, de nuevo lo Uno. Lo Uno que libera por cuanto que no hay cielo donde pueda reinar, ni medida con qué medirse, ni pensamiento que pueda rebajarlo a ser lo único pensable — de ahí la tentación de su disolución en ausencia o su retorno en la inexorabilidad de la Ley que no tanto se practica como que hace temblar, que no atañe tanto al estudio como a 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— quizás liberan de la Ley reemplazando la majestad invisible del tiempo por el apremio multiplicado del espacio; asimismo, lo reglamentario suprime lo que evoca el poder, siempre primero, del nombre de la ley, y los derechos inherentes, pero establece el reino de la técnica, la cual, afirmación del puro saber, lo abarca todo, lo controla todo, somete todo gesto a su gestión, de manera que no hay más posibilidad de liberación, ya que no cabe más hablar de opresión. El proceso de Kafka puede interpretarse como un entrelazamiento de los tres reinos (la Ley, las leyes, las reglas): interpretación no obstante insuficiente, por cuanto habría que suponer, para que se admita, un cuarto reino que no dependa de los otros tres — el sobresaliente de la misma literatura, cuando ésta rehusa este punto de vista privilegiado, si bien no permite que la sujeten a otra orden o a cualquier orden (pura inteligibilidad) en nombre de la cual pudiera simbolizarse.

- En *Bartleby*, el enigma procede de la «pura» escritura que no puede ser más que copia (re-escritura), de la pasividad en la que desaparece dicha actividad y que *pasa* insensible y súbitamente de la pasividad ordinaria (la re-producción) al más allá de todo pasivo: vida tan pasiva, con la decencia oculta del morir, que no tiene la muerte como salida, que no hace de la muerte una salida. Bartleby está copiando; escribe incesantemente y no puede detenerse para someterse a algo que se parezca a una inspección. *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 aquello que no cabe hacer, la retención, la mansedumbre que puede llamarse obstinada y que desbarata la obstinación con aquellas pocas palabras; el lenguaje calla perpetuándose.

- *Aprende tú a pensar con dolor.*
- El pensamiento parece ser inmediato (pienso, soy) y, sin embargo, está relacionado con el estudio, hay que levantarse temprano para pensar, hay que pensar y nunca estar seguro de pensar; hay que desvelarse más: velar más allá de la vigilia; la vigilancia es la noche que vela. Siendo dolor, desune, pero no de manera visible (por una dislocación o una disyunción que fuese espectacular), sino de manera silenciosa, haciendo callar el rumor detrás de las palabras. El dolor perpetuo, perdido, olvidado. No torna doloroso al pensamiento. No se deja auxiliar. Sonrisa pensativa del rostro no penetrable que dejan el cielo la tierra desaparecidos, el día la noche intrincados, a quien no mira más y que, condenado al regreso, nunca partirá.
- El habla escrita: ya no vivimos en ella, no porque anuncie: «ayer fue el fin», sino porque es nuestro desacuerdo, el don de la palabra precaria.
- Compartamos la eternidad para hacerla transitoria.
- *Lo que queda por decir.*
- *Soledad que irradia, vacío del cielo, muerte diferida: desastre.*

Esta edición de LA ESCRITURA DEL DESASTRE se terminó de imprimir el día 31 de Agosto de 1990 en los talleres de Editorial Torino, Calle El Buen Pastor, Edificio Urbasa, Piso 2, Local C, Boleíta Norte, Caracas, Venezuela. Impresos en papel Venelibro de 67 gramos.

