

Paidós Básica

Últimos títulos publicados:

60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler (comp.) - *La racionalidad*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: Historia, filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
98. J. Habermas - *2a inclusión del otro*
99. J. Goody - *Representaciones y contradicciones*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
104. R. Rorty - *Verdad y progreso*
105. C. Geertz - *Negara*
106. H. Blumenberg - *La legibilidad del mundo*
107. J. Derrida - *Dar la muerte*

Jacques Derrida

Dar la muerte

Título original: *Donner la mort*
Publicado en francés, en 1999, por Éditions Galilée, París

Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte

Cubierta de Mario Eskenazi

Obra publicada con la ayuda del Ministerio Francés de Cultura – Centre National du Livre

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1999 Éditions Galilée
© 2000 de la traducción, Cristina de Peretti y Paco Vidarte
© 2000 de todas las ediciones en castellano
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 – 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 – Buenos Aires
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-0975-1
Depósito legal: B-44.071/2000

Impreso en Novagràfik, S.L.
Vivaldi 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España – Printed in Spain

Sumario

DAR LA MUERTE

1. Los secretos de la responsabilidad europea	13
2. Más allá: Dar a prender, aprender a dar la muerte	41
3. A quién dar (saber no saber)	57
4. Cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro	81

LA LITERATURA SEGREGADA

Una filiación imposible

1. La prueba del secreto: tanto para el Uno como para el Otro	115
2. El Padre, el Hijo y la Literatura	121
3. Más que Uno	133

Patočka el yo, acceso a la responsabilidad
de un yo libre - responsable
de demonización, raptos, etc.

1. LOS SECRETOS DE LA RESPONSABILIDAD EUROPEA

Jan Patočka, en uno de sus *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*,¹ relaciona el secreto y la responsabilidad, más precisamente el misterio de lo sagrado y la responsabilidad. Los opone. Antes bien, subraya su heterogeneidad. Un poco a la manera de Lévinas, previene contra una experiencia de lo sagrado o del entusiasmo fusional, en particular contra un raptos demoníaco que tendría por efecto, y a veces como primer destino, irresponsabilizar, hacer perder el sentido o la conciencia de la responsabilidad. Al mismo tiempo, Patočka viene a distinguir la religión de la sacralización demoníaca. ¿Qué es una religión? La religión supone el acceso a la responsabilidad de un yo libre. Implica pues la ruptura con ese tipo de secreto (porque no es éste el único, por supuesto) que se asocia al misterio sacral y a lo que Patočka llama regularmente lo demoníaco. Es necesario distinguir entre lo *demoníaco* de una parte (aquello mismo que desdibuja el límite entre lo animal, lo humano, lo divino y no deja de guardar una afinidad con el misterio, lo iniciático, lo esotérico, el secreto o lo sagrado), y la *responsabilidad*, de otra. Se trata pues de una tesis sobre el origen y la esencia de lo religioso.

¿En qué condiciones se puede hablar de una religión, en el sentido propio del término, si es que lo hay? ¿En qué condiciones se puede hablar de una historia de la religión y, ante todo, de la religión cristiana? Recordando que ésta es la única que Patočka men-

1. Patočka, J., «Sobre si la civilización técnica es una civilización en decadencia y por qué», en *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Praga, 1975 (trad. cast. de A. Clavería, Barcelona, Peñínsula, 1988).

ciona como ejemplo, no quiero en modo alguno denunciar una omisión o la negligencia culpable de lo que debería ser un análisis comparativo. Al contrario, parece necesario subrayar la coherencia de un pensamiento que tiene en cuenta el acontecimiento del misterio cristiano como singularidad absoluta, religión por excelencia y condición irreductible en la historia conjunta del sujeto, de la responsabilidad y de Europa; y esto aun cuando, aquí o allá, la expresión «historia de las religiones» aparece en plural, o incluso si se puede asimismo sobreentender, en este plural, únicamente el judeo-cristiano-islamismo y las religiones llamadas del Libro.²

No se puede hablar de religión, según Patočka, más que a partir del momento en que el secreto demoníaco, así como lo sagrado orgiástico, sea *superado*. Dejemos a esta palabra su equivocidad esencial. Hay religión, en el sentido propio de la palabra, a partir del instante en que el secreto de lo sagrado, el misterio orgiástico o demoníaco sean, si no destruidos, por lo menos dominados, integrados y sometidos al fin a la esfera de la responsabilidad. El sujeto de la responsabilidad sería el sujeto que ha podido someter a sí mismo el misterio orgiástico o demoníaco. Pero es, al mismo tiempo, para someterse libremente a lo radicalmente otro infinito que lo ve sin ser visto. La religión es responsabilidad o no es nada en absoluto. Su historia no tiene sentido más que cuando se da el *paso* a la responsabilidad. Semejante paso atraviesa o sufre la prueba que habrá liberado la conciencia ética de lo demoníaco, de la mistagogía y del entusiasmo, de lo iniciático y de lo esotérico. Habría religión, en el sentido auténtico de esta palabra, en el momento en que la experiencia de la responsabilidad se sustrae a esta forma de secreto que se llama el misterio demoníaco.

Al exceder el concepto de *daimon* los límites que separan lo animal, lo humano y lo divino, no habrá de sorprendernos ver a Patočka reconocer en ello una dimensión esencial del deseo sexual. ¿En qué medida este misterio demoníaco del deseo nos introduce en una historia de la responsabilidad, más precisamente, en la historia *como* responsabilidad?

«Lo demoníaco se debe poner en relación con la responsabilidad; en el origen esta relación no existe.» Dicho de otro modo, lo

2. Éste es un conjunto de cuestiones que trato, desde otro punto de vista, en Derrida, J. y Vattimo, G. (comps.), «Foi et savoir, les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison» en *La religion*, París, Le Seuil, 1996 (trad. cast. de C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, PPC, 1996).

demoníaco se define originariamente por la irresponsabilidad, o si se quiere, por la no-responsabilidad. Pertenece a un espacio donde todavía no ha resonado la orden de *responder*: en él todavía no se oye la llamada a responder de sí, de los propios actos o pensamientos, a responder del otro y ante el otro. La génesis de la responsabilidad propuesta por Patočka no describirá sólo una historia de la religión o de la religiosidad. Se confundirá con una genealogía del sujeto que dice «yo», de su relación consigo mismo como instancia de la libertad, de la singularidad y de la responsabilidad, de la relación consigo como ser ante el otro: el otro en su alteridad infinita, aquella que mira sin ser vista pero también aquélla cuya bondad infinita *da* en una experiencia que equivaldría a *dar (la) muerte*. Dar (la) muerte: dejemos a esta expresión, por el momento, toda su ambigüedad.

Por supuesto, aunque también sea una historia de la sexualidad, esta genealogía sigue las huellas de un genio del cristianismo como historia de Europa. Porque lo que está en juego en el centro de este ensayo se define de este modo: ¿cómo interpretar «el nacimiento de Europa en el sentido moderno del término»? ¿Cómo pensar «la expansión de Europa» antes y después de las Cruzadas? Más radicalmente, ¿de qué sufre la «civilización moderna», en tanto que europea? No que sufra por esta o aquella falta, por esta o aquella ceguera. ¿Por qué sufre simplemente por no conocer su historia, por no asumir la responsabilidad, es decir, la memoria de su historia *como* historia de la responsabilidad?

Este desconocimiento no supone una debilidad accidental del sabio o del filósofo. No se trata de un pecado de ignorancia o de una falta de saber. No es que el europeo, *por falta de saber*, no conozca su historia como historia de la responsabilidad. Si el historiador de Europa desconoce la historicidad y, ante todo, lo que vincula la historicidad a la responsabilidad, es por el contrario en la medida en que su saber histórico oculta, obtura o satura las preguntas, los fundamentos o los abismos, porque cree inocentemente totalizar y actualizar, o lo que viene a ser lo mismo, porque se pierde en los detalles. Ya que en el centro de esta historia hay abismo, una sima que se resiste a la reasunción totalizante. Separando el misterio orgiástico del misterio cristiano, este abismo anuncia también el origen de la responsabilidad.

Tal es la conclusión hacia la que se orienta todo el ensayo:

La civilización moderna no sufre solamente por sus propias faltas, por su propia miopía, sino también porque todo el problema de la his-

toria ha permanecido irresuelto. Ahora bien, el problema de la historia no puede ser resuelto; debe permanecer como problema. El peligro de la actualidad sería que un exceso de saber demasiado detallista nos haga olvidar que nos fijemos en la pregunta y en su fundamento. Puede ser también que se haya planteado mal la pregunta sobre la decadencia de la civilización. La civilización en sí no existe. La cuestión sería más bien saber si el hombre histórico quiere aún confesar la historia (*přiznávat se k dějinám*).

Esta última frase sugiere que la historicidad sigue siendo un secreto. El hombre histórico no quiere *confesar* la historicidad ni mucho menos confesarse el abismo que socava su propia historicidad. ¿Por qué la historia debería ser confesada? ¿Y por qué sería difícil una confesión así?

Dos motivos podrían explicar esta resistencia a la confesión.

Por una parte, esta historia de la responsabilidad se confunde con una historia de la religión. Ahora bien, siempre es arriesgado confesar una *historia* de la responsabilidad: se piensa frecuentemente, a partir de un análisis del concepto mismo de responsabilidad, de libertad o de decisión, que ser responsable, ser libre o capaz de decidir no debe ser una posibilidad adquirida, condicionada o condicional. Incluso si hay incontestablemente una historia de la libertad o de la responsabilidad, se considera que una historicidad tal debe permanecer *extrínseca*. No debe afectar la esencia de una experiencia que consiste justamente en separarse de modo radical de sus propias condiciones históricas. ¿Qué sería una responsabilidad motivada, condicionada, posibilitada por una historia? Aunque algunos puedan pensar que no hay ejercicio de la responsabilidad más que de forma esencialmente histórica, el concepto clásico de la decisión y de la responsabilidad parece excluir de la esencia misma, del núcleo o del momento propio de la *decisión* responsable cualquier encadenamiento histórico (sea o no genealógico, sea su causalidad mecánica o dialéctica, o ya sea que dependa de otros tipos de programaciones motivadoras; por ejemplo, de aquellas que remitirían a una historia psicoanalítica). Así pues es difícil *confesar* semejante historicidad y todavía más vincularla esencialmente con una historia de la religión, allí donde toda una ética de la responsabilidad tiende con frecuencia a sus traerse, en cuanto ética, a la revelación religiosa.

Por otra parte, si Patočka dice de esta historicidad que debe ser *confesada*, sobreentendiendo con ello que es difícil de asumir, es porque la historicidad debe *permanecer abierta* como un problema para siempre irresuelto: «el problema de la historia [...] debe perma-

necer como problema». En el instante en que este problema fuera resuelto, esta clausura totalizadora determinaría el fin de la historia: veredicto de la no-historicidad misma. La historia no puede llegar a ser ni un objeto decidible ni una totalidad domeñable, precisamente porque está vinculada con la *responsabilidad*, con la *fe* y con el *don*. Con la *responsabilidad*, en la experiencia de decisiones absolutas, tomadas sin seguir un saber o unas normas dadas, así pues tomadas en la prueba misma de lo indecidible; con la *fe religiosa*, a través de una forma de compromiso o de relación con el otro que va, en el riesgo absoluto, más allá del saber y de la certeza; con el *don* y el don de la muerte que me pone en relación con la trascendencia del otro, con Dios como bondad que se olvida de sí —y que me da lo que me da en una nueva experiencia de la muerte—. Responsabilidad y fe van juntas, por paradójico que ello pueda parecerle a algunos, y ambas deberían, al mismo tiempo, exceder la dominación y el saber. La muerte dada sería esta alianza de la responsabilidad y de la fe. Sólo con la condición de esta apertura excesiva habría historia.

La paradoja juega aquí entre *dos secretos heterogéneos*: de una parte, el secreto de la historicidad, que al hombre histórico le cuesta trabajo *confesar* mas *debe* confesar porque está en juego su responsabilidad misma; y, de otra parte, el secreto del misterio orgiástico con el cual ha de romper la historia de la responsabilidad.

Una complicación suplementaria sobredetermina además el espesor o el abismo de esta experiencia. ¿Por qué hablar de secreto allí donde Patočka declara que la historicidad debe ser confesada? Este hacerse-responsable, es decir, este hacerse-histórico del hombre, parece vincularse de modo esencial con el acontecimiento propiamente cristiano de *otro secreto*, o más precisamente de un misterio, el *mysterium tremendum*: el misterio terrorífico, el espanto, el temor y el temblor del hombre cristiano en la experiencia del don sacrificial. Este temblor sobrecoge al hombre cuando se convierte en una persona, y la persona no puede llegar a ser lo que es más que en el momento en que se ve transida, en su singularidad misma, por la mirada de Dios. Entonces se ve vista por la mirada de otro, de un «ente supremo, absoluto e inaccesible, que nos tiene en sus manos no exterior, sino interiormente».

Este paso de la exterioridad a la interioridad, pero también de lo accesible a lo inaccesible, asegura la transición del platonismo al cristianismo. Desde una responsabilidad y un yo ético-político de tipo platónico, una mutación liberaría la responsabilidad de la persona cristiana, al menos tal como habrá de ser pensada; porque es éste, en efecto, uno de los *Ensayos heréticos* de Patočka, el cual

no deja de señalar de pasada que el cristianismo no ha pensado quizá todavía la esencia misma de la persona, a cuyo advenimiento sin embargo señala; no le ha concedido todavía un valor temático que esté a su altura: «En cuanto a saber qué es la persona, es una cuestión que no ha recibido una tematización adecuada en la óptica cristiana».

El secreto del *mysterium tremendum* toma el relevo de un secreto heterogéneo con el cual rompe. Esta ruptura adopta o bien la forma de la subordinación *incorporante* (un secreto se somete o hace callar al otro), o bien la forma de la *represión*. El *mysterium tremendum se alza*, en el doble sentido de esta expresión: se alza *contra* otro misterio, pero se alza también levantándose *sobre el fondo* de un misterio pasado; en el fondo sofoca³ y reprime lo que permanece como su fondo. Este secreto contra el cual se alza el acontecimiento cristiano, es a la vez un cierto platonismo —o neoplatonismo— que conserva algo de la tradición taumatúrgica, y el secreto del misterio orgiástico, del cual Platón ya habría intentado liberar a la filosofía. De ahí resulta una historia de la responsabilidad extremadamente estratificada. La historia del yo responsable se edifica sobre la herencia, el *patrimonio* de los secretos, a través de una serie de rupturas y represiones en cadena que aseguran la misma tradición cuyas interrupciones escanden: Platón rompe con el misterio orgiástico e instaura una primera experiencia típica de la responsabilidad, pero quedan aún retazos del misterio demoníaco y de la taumaturgia en el platonismo o en el neoplatonismo, con la dimensión política de la responsabilidad que les corresponde. Más tarde adviene el *mysterium tremendum* del cristiano responsable, segundo seísmo en la génesis de la responsabilidad como historia del secreto, mas también, volveremos a ello más tarde, en las figuras de la muerte como figuras del don, en verdad, de la muerte dada.

Esta historia nunca quedará zanjada. Una historia digna de este nombre jamás podría saturarse o suturarse. Esta historia del secreto que el hombre, en particular el hombre cristiano, tiene dificultad para tematizar, incluso para confesar, está escandida por múltiples vuelcos, más precisamente, por conversiones. Patočka

3. En *Mal de archivo* (véase trad. cast. de P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1997, pág. 36, n. 5), se tradujo el término francés *répression* por el castellano «supresión» para respetar la familia semántica de la «impresión». Aquí, sin embargo, hemos optado por el verbo «sofocar», como propone José L. Etcheverry, para traducir *réprimer*. (N. de los t.)

utiliza la palabra «conversión», como se hace con frecuencia para designar el movimiento ascendente de *anábasis* mediante el cual Platón nos exhorta a volver la vista hacia el Bien y el sol inteligible, fuera de la caverna (un Bien que aún no es bondad y permanece pues ajeno al don). La palabra conversión se ve regularmente desplazada por el léxico de «re-vuelta» (*obrácení*) o «vuelco» (*obrat*). La historia del secreto, historia conjunta de la responsabilidad y del don, adopta la forma en espiral de estas vueltas, giros, versiones, revueltas, virajes y conversiones. Se la podría comparar con una historia de las revoluciones, e incluso con una historia como revolución.

Apelando a la autoridad de Fink, Patočka describe el lugar mismo de la espeleología platónica como el fondo subterráneo de los misterios orgiásticos. La caverna sería la tierra-madre de la que habría que desasirse para «subordinar», dice Patočka, el «orgiasmo a la responsabilidad» (*podřidit orgiasmus zodpovědnosti*). Pero la *anábasis* platónica no facilita el paso de un misterio orgiástico a un no-misterio. Es la subordinación de un misterio a otro, la conversión de un secreto en otro. Porque Patočka llama a la conversión platónica que lanza una mirada eterna hacia el Bien un «nuevo misterio del alma». Esta vez el misterio se hace más interior, tiene la forma de un «diálogo interior del alma» y aunque corresponda a un primer despertar de la responsabilidad, en la relación del alma con el Bien, esta conciencia no se libera aún del elemento místico: todavía toma la forma, esta vez no confesada, no declarada, denegada, de un misterio.

Ya se puede reconocer la ley de la cual esto constituye un primer ejemplo. Como las que van a seguir a la *anábasis* platónica, en una historia de la responsabilidad que capitaliza el secreto, esta primera conversión conserva siempre en sí algo de lo que parece interrumpir. La lógica de esta ruptura conservadora se asemeja a la *economía de un sacrificio* que retendría aquello que abandona. A veces hace pensar en la *economía de un relevo por Aufhebung*, y otras, lo que no es contradictorio, en una lógica de la represión que conserva todavía lo que es negado, dejado atrás, escondido. La *represión* no destruye, desplaza de un lugar a otro del sistema. Es también una operación topológica. Sin embargo, Patočka recurre con frecuencia a un léxico de carácter psicoanalítico. En la doble conversión que analiza (tanto la que va del misterio orgiástico hacia el misterio platónico o neoplatónico, como la que convierte este último al *mysterium tremendum* cristiano), el misterio anterior es «subordinado» (*podřazeno*), ciertamente, al siguiente, pero

Platonismo
Cristianismo

nunca es suprimido. Para describir mejor esta subordinación jerárquica, Patočka habla de «incorporación» o de «represión»: *incorporación* (*přivtělení*) en el caso del platonismo que conserva en sí el misterio orgiástico que subordina, disciplina y somete, pero *represión* (*potlačení*) en el caso del cristianismo que sofoca y conserva en sí el misterio platónico.

Duelo

A partir de entonces, todo ocurre como si la conversión consistiera en estar de duelo, es decir, conservar en sí aquello cuya muerte se padece. Y esto que es conservado en sí, en el momento de inaugurar una nueva experiencia del secreto, una nueva estructura de la responsabilidad como participación en el misterio, es la memoria oculta, la cripta de un secreto más antiguo.

¿Hasta qué punto es legítimo tomar al pie de la letra las palabras *incorporación* y *represión* —que encuentro en primer lugar en la traducción francesa de Patočka—? ¿Deseaba este último dar a estas palabras los contornos conceptuales que tienen en el discurso psicoanalítico, especialmente en una teoría del duelo? Aun cuando éste no fuera el caso, nada nos prohíbe, por lo menos a título experimental, poner a prueba una lectura psicoanalítica, o en todo caso una hermenéutica, que tuviera en cuenta los conceptos psicoanalíticos correspondientes a los términos de incorporación y represión, sobre todo si nuestra problemática se encuentra aguijoneada por el motivo del secreto. Este motivo no puede ser indiferente a los de la *incorporación* (particularmente en el trabajo de duelo y en relación con las figuras de la muerte que se asocian necesariamente al secreto absoluto) y la *represión*, como proceso privilegiado de todos los efectos de secreto. Las conversiones históricas a la responsabilidad, tal como Patočka las analiza en ambos casos, describen muy bien el movimiento por el cual el acontecimiento de un segundo misterio no anula al primero. Al contrario, lo conserva en sí de modo inconsciente tras haber operado un desplazamiento tópico y una subordinación jerárquica: un secreto está a la vez contenido en y sometido por el otro. El misterio platónico *incorpora* así el misterio orgiástico; el misterio cristiano *reprime* el misterio platónico. He aquí en suma la historia que habría que «reconocer», ¡casi confesar! Para evitar hablar de secreto allí donde Patočka habla de misterio, estaríamos tentados de decir que el secreto, aquí, lo que hay que confesar y analizar como la historicidad misma, es la relación secreta entre estas dos conversiones y estos tres misterios (el orgiástico, el platónico y el cristiano). La historia que es preciso confesar es el secreto de la incorporación y de la represión, lo que sucede de una conversión a otra: es el tiem-

po de la conversión —y de aquello en torno de lo cual gira, a saber la muerte dada.

Porque este tema no es en absoluto irrelevante: una historia del secreto como historia de la responsabilidad se vincula con una cultura de la muerte, dicho de otro modo, con las diferentes figuras de la muerte dada.⁴ ¿Qué quiere decir en francés *donner la mort* (dar (la) muerte)? ¿Cómo se da uno (la) muerte? ¿Cómo se la da uno a sí mismo en el sentido en que darse (la) muerte es morir asumiendo la responsabilidad de la propia muerte, suicidarse pero también sacrificarse por otro, *morir por el otro*, así pues dar la vida quizá, dándose (la) muerte, aceptando la muerte dada, como lo pudieron hacer de forma tan diferente Sócrates, Cristo y algunos otros, y puede que Patočka a su manera? ¿Cómo se da uno (la) muerte en este otro sentido en el que darse (la) muerte es también interpretar la muerte, representársela, figurársela, darle un significado, un destino? ¿Cómo se la da uno en el sentido en el que simplemente y más generalmente uno se relaciona, y dependiendo de qué inquietud, de qué aprehensión, con esa posibilidad de la muerte, aunque ésta se extienda, según la fórmula de Heidegger, como la posibilidad de la imposibilidad? ¿Cuál es la relación entre el «darse (la) muerte» y el sacrificio? ¿Entre darse (la) muerte y morir por el otro? ¿Entre el sacrificio, el suicidio y la economía de este don?

La incorporación mediante la cual la responsabilidad platónica triunfa sobre el misterio orgiástico es el movimiento por el que se afirma la inmortalidad del alma individual —es asimismo la muerte dada a Sócrates, la muerte que se le da y que él acepta, dicho de otra forma, la muerte que él se da en cierto modo desplegando en el *Fedón* todo un discurso por el que da sentido a su muerte y de alguna forma se hace cargo de su responsabilidad.

A propósito de la alegoría de la caverna y siguiendo a Fink, Patočka escribe:

La exposición de Platón, sobre todo en su parte dramática, es una *re-vuelta* (*obrácení*) de los misterios tradicionales y de sus cultos orgiásticos. Estos mismos cultos tendían, si no hacia la alianza, al me-

4. La literatura del secreto sitúa casi siempre en la escena y en la intriga figuras de la muerte. Trataremos de mostrar esto en otro lugar con ejemplos en su mayor parte «americanos» (véase *The Purloined Letter*, *Bartleby The Scrivener*, *The Figure in the Carpet*, *Aspern Papers*, etc.), que constituyen el núcleo de un seminario acerca de las cuestiones interrelacionadas del secreto y de la responsabilidad.

nos hacia una confrontación de la responsabilidad con la dimensión orgiástica. La caverna es un vestigio del lugar subterráneo de la reunión de los misterios, es el regazo de la tierra-madre. El pensamiento nuevo que aporta Platón es la voluntad de abandonar el regazo de la tierra-madre para iniciarse en el puro «camino de la luz», *subordinar* (*podridit*) pues enteramente el orgiasmo a la responsabilidad. Por eso el camino del alma en Platón conduce directamente a la eternidad y a la fuente de toda eternidad, al sol del «bien». (El subrayado es mío.)

Esta subordinación toma pues la forma de una «incorporación» —ya la entendamos en el sentido psicoanalítico, ya en un sentido más amplio—, de una integración que asimila y conserva en sí aquello que desborda, sobrepasa o releva. La incorporación de un misterio dentro de otro supone también la *incorporación* de una inmortalidad dentro de otra, de una eternidad dentro de otra. Este envolverse de la inmortalidad correspondería asimismo a una transacción entre dos negaciones o dos denegaciones de la muerte. Y estaría marcada, rasgo significativo en esta genealogía de la responsabilidad, por una interiorización: individualización o subjetivación, relación consigo del alma que se repliega sobre sí misma en el propio movimiento de la incorporación:

Hay otro aspecto que se vincula con el anterior. La «conversión» platónica hace posible la mirada sobre el Bien mismo. Esta mirada es inmutable, eterna como el Bien. El *nuevo misterio del alma* que es la búsqueda del Bien se desarrolla bajo la forma de un *diálogo interior del alma*. La inmortalidad que está indisolublemente unida a este diálogo difiere pues de la inmortalidad de los misterios. *Es, por primera vez en la historia, una inmortalidad individual por ser interior*, ya que está vinculada inseparablemente con su propia realización. La doctrina platónica de la inmortalidad del alma es el resultado de una confrontación del orgiasmo con la responsabilidad. La responsabilidad triunfa sobre el orgiasmo y se lo *incorpora* como momento *subordinado*, como Eros que no se comprende a sí mismo mientras no comprenda que su origen no procede del mundo corporal, de la caverna, de las tinieblas, sino que es únicamente un medio de ascensión hacia el Bien con su exigencia absoluta y su *disciplina* rigurosa. (El subrayado es mío.)

Semejante concepto de la *disciplina* encierra varios significados. Todos parecen aquí igualmente esenciales; el significado de entrenamiento, ante todo, de ejercicio, de trabajo para mantener el misterio orgiástico bajo control, para hacerlo trabajar en su subordinación misma, como un esclavo o un sirviente, en otras palabras, para hacer trabajar un secreto sometido al servicio de

otro —pero esto es asimismo hacer trabajar el secreto demoníaco de Eros en el seno de esta nueva jerarquía—. Esta disciplina llega también a ser la filosofía, o la dialéctica, en cuanto puede enseñarse, justamente como disciplina, a la vez exotérica y esotérica; es además la [disciplina] del ejercicio que enseña a morir para acceder a la nueva inmortalidad: *melete thanatou*, el cuidado que se tiene de la muerte, el ejercicio de la muerte, el «ejercitarse para la muerte» del que habla Sócrates en el *Fedón*.

El *Fedón* nombra aquí la filosofía: es la anticipación cuidadosa de la muerte, el cuidado que hay que aportar al morir, la meditación sobre la mejor manera de recibir, de dar o de darse (la) muerte, la experiencia de una *vigilia* de la muerte posible, y de la muerte posible como imposibilidad; esto mismo, a saber, esta *melete* o esta *epimeleia* que se pueden traducir legítimamente por cuidado o solicitud, abre la vena —y la vigilia— en la que se inscribe la *Sorge* en el sentido que Heidegger le confiere en *El ser y el tiempo*. Pensemos más precisamente en el momento en el que Heidegger sin embargo sólo evoca, en la tradición de la *cura* y sin nombrar a Platón, la *sollicitudo* de la Vulgata, Séneca y la *merimna* estoica⁵ que, a pesar de todo, como la *melete* platónica, significa asimismo cuidado, solicitud, preocupación.

El célebre pasaje del *Fedón* (80e), que Patočka evoca de lejos pero que no analiza ni cita jamás, describe una especie de interiorización subjetivante, ese movimiento de recogerse el alma sobre sí misma, su huida del cuerpo hacia el interior de sí misma donde se repliega para recordarse a sí misma, para estar junto a sí misma, para conservarse en este gesto de reconstitución. Esta conversión le da la vuelta al alma y la reagrupa en sí misma. Este movimiento de concentrarse en *syn* anuncia la conciencia, es decir, también esa conciencia representativa de sí donde el secreto, en el sentido esta vez del *secretum* (*se cernere*) separado, discernido, podría ser guardado como una representación objetiva. Pues uno de los hilos que seguimos aquí es esta historia del secreto y de su semántica diferenciada, desde lo místico y lo críptico griego al *secretum* latino y al *Geheimnis* alemán.

Sócrates recuerda una cierta invisibilidad de la *psyché*, después de haber jugado una vez más, como lo había hecho en el *Crátilo*, sobre *aides-aides*, sobre el hecho de que el alma invisible (*aides*) quiere decir también: que no ve, ciego) va a su muerte *hacia* un lu-

5. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 42, pág. 199 (trad. cast. de J. Gaos, México, FCE, 1991, 8ª reimpr., pág. 219).

gar invisible que *es* también el Hades (*aides*) —y esta invisibilidad del *aides* constituye por sí sola una figura del secreto:

Supongamos que sea pura el alma que se separa de su cuerpo: no se lleva consigo nada de éste [dicho de otro modo, Sócrates describe esta separación del alma invisible —y separación más invisibilidad son en efecto las condiciones del secreto; describe esta puesta en secreto de sí por la que el alma se retira del cuerpo visible para recogerse en sí misma, para estar junto a sí misma en su interioridad invisible—], dado que, lejos de tener con él durante la vida comercio voluntario alguno (*ouden koinônousa autô en tô biô ekousa einai*), el alma llega, huyendo de él (*pheugousa*), a reagruparse en sí misma sobre sí misma (*sunethroismene autês eis eauten*) [cada vez que Lévinas, en diferentes textos sobre la muerte, evoca el Fedón, y lo hace con frecuencia, subraya este recogerse del alma en sí misma, momento en el que el yo se identifica en su relación con la muerte], dado también que es precisamente para esto para lo que siempre se está ejercitando (*ate meletôsa aei touto*). Lo que equivale exactamente a decir que se mete, en un recto sentido, en filosofía (*e orthôs philosophousa*) y que en realidad se ejercita a morir sin hacer de ello algo complicado (*kai tô ontî tethnanai meletôsa radiôs*). ¿No se puede decir acaso de una conducta así que es un ejercitarse para la muerte (*e ou tout'an eie melete thanatou*)?

Se trata aquí de uno de los pasajes canónicos más citados o al menos con más frecuencia evocados en la historia de la filosofía. Rara vez se lo relee con detalle. Podríamos sorprendernos de que Heidegger no lo cite, en todo caso jamás lo hace en *El ser y el tiempo*, ni tampoco en las páginas dedicadas a la cura o al ser-para-la-muerte. Pues se trata aquí en efecto de un cuidado, de un *velar-por*, de una solicitud para con la muerte que constituyen la relación consigo de aquello que aquí, en la existencia, se relaciona consigo mismo. Ya que lo que jamás se subraya bastante es que no hay una *psyché* previa, que viniera con posterioridad a cuidarse de su muerte, a velar por ella, a ser la vigilia misma de su muerte. No, el alma no se distingue, ni se separa, ni se recoge en sí misma más que en la experiencia de esta *melete tou thanatou*. No es otra cosa, como relación consigo y recogimiento de sí, más que este cuidado del morir. No vuelve hacia sí misma, a la vez en el sentido de *recogerse* y de *re-velarse*, de *desvelarse*, en el sentido de la conciencia de sí en general, más que en el cuidado de la muerte. Y Patočka tiene razón al hablar aquí de misterio o de secreto en la constitución de una *psyché* o de un yo individual y responsable. Ya que entonces el alma se separa recordándose a sí misma, se individualiza, se inte-

psyché como vida, soplo de la vida, *pneuma*, no aparece sino desde esa anticipación cuidadosa del morir. La anticipación de esta vigilia se asemeja ya a un duelo provisional, a una velada, a un *wake*.

Pero, aunque esta vigilia marca el acontecimiento de un nuevo secreto, incorpora a su vez en su disciplina el secreto orgiástico que adormece al subordinarlo. A causa de esta *incorporación* que envuelve al misterio demoníaco u orgiástico, la filosofía permanece, aun cuando accede a la responsabilidad, como una especie de *taumaturgia*:

En el neoplatonismo, esta concepción tiene por resultado hacer de lo demoníaco —Eros es un gran demonio— un reino subyugado [sometimiento pues y no aniquilación de Eros] bajo la óptica del verdadero filósofo que ha vencido todas las tentaciones. De donde resulta una consecuencia que puede sorprendernos: el filósofo es al mismo tiempo un gran *taumaturgo*. El filósofo platónico es un gran *taumaturgo* en Sócrates y en su demonio —Fausto—. Gilles Quispel, historiador holandés de las ideas [Patočka se refiere aquí y regularmente a su libro *Gnosis als Weltreligion*, Zurich, 1951], ve en ello uno de los gérmenes principales de la leyenda de Fausto y del faustismo en general, esas «aspiraciones infinitas» que hacen a Fausto tan peligroso, pero que representan también, finalmente, una posibilidad de salvación.

Este cuidado de la muerte, este desvelo que vela sobre la muerte, esta conciencia que mira a la muerte cara a cara es otro nombre de la libertad. Aquí incluso, sin pretender eliminar las diferencias esenciales, se puede ver en este vínculo entre el cuidado del ser-para-la-muerte, tal y como es asumido propiamente, *eigentlich*, y la libertad, es decir, la responsabilidad, una estructura análoga a la del *Dasein* según lo describe Heidegger. Patočka nunca se halla lejos de Heidegger, en particular cuando prosigue de este modo:

Otro momento importante: el filósofo platónico triunfa sobre la muerte en el sentido de que no la rehúye, antes bien la contempla cara a cara. Su filosofía es *melete thanatou*, cuidado de la muerte; el cuidado del alma es inseparable del cuidado de la muerte que llega a ser cuidado auténtico (*pravá*) de la vida; la vida (eterna) nace de esta mirada dirigida directamente hacia la muerte, del triunfo (*přemožení*) sobre la muerte (*es posible que ella no sea otra cosa que este «triumfo»*). Ahora bien, esto, unido a la relación con el Bien, a la identificación

con el Bien y a la liberación de lo demoníaco y del orgiasmo, significa *el reino de la responsabilidad y, por tanto, de la libertad*. El alma es absolutamente libre y escoge su destino. (El subrayado es mío.)

¿Qué significa esta alusión al hecho de que «el reino de la responsabilidad y, por tanto, de la libertad» puede consistir en un triunfo *sobre* la muerte, en otras palabras, en un triunfo de la vida (*The Triumph of Life*, como hubiera dicho Shelley invirtiendo la figura tradicional de todos los triunfos de la muerte)? Patočka sugiere incluso, en un paréntesis, que todo esto —la vida así llamada eterna, la responsabilidad, la libertad— *puede que no sea otra cosa que este triunfo*. Ahora bien, un triunfo conserva en sí la huella de una batalla. Una victoria habrá sido arrebatada en el curso de una guerra entre dos adversarios en el fondo inseparables; estalla al día siguiente, en el momento de la fiesta que conmemora (*wake*, de nuevo) y guarda la memoria de la guerra —de ese *polemos* del que Patočka habla con tanta frecuencia y de modo significativo en sus *Ensayos heréticos*—. El ensayo sobre «Las guerras del siglo xx y el siglo xx como guerra» es uno de esos que Ricoeur, en su prefacio a la edición francesa, juzga «extraños y en muchos aspectos terroríficos». Es una fenomenología paradójica de la noche pero también de la secreta alianza del día y de la noche. Este acoplamiento de opuestos juega un papel esencial en el pensamiento político de Patočka; y aunque solamente cite a Jünger (*El trabajador*, 1932 y *La lucha como vivencia interior*, 1922) y Teilhard de Chardin (*Escritos del tiempo de la guerra*, 1965), su discurso está cerca por momentos del muy complicado y equívoco discurso de Heidegger acerca del *polemos* heracliteano, más cerca de él que nunca, más cerca, me parece, de lo que dice Ricoeur en su prefacio, a pesar de una diferencia esencial que no podemos desarrollar aquí.⁶

La guerra es otra experiencia de *la muerte dada* (yo doy [la] muerte al enemigo y doy la mía en el sacrificio de «morir por la patria»). Patočka interpreta el *polemos* de Heráclito: más que una «expansión de la "vida"», es la prevalencia de la Noche, la «voluntad del riesgo libre en la *aristeia*, esa excelencia en el límite extremo de las posibilidades humanas que escogen los mejores cuando se deciden a cambiar la prolongación efímera de una vida confor-

6. Me dedico a ello en el ensayo: «L'oreille de Heidegger» en *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994 (trad. cast. de P. Peñalver y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998).

table por una celebridad perdurable en la memoria de los mortales».⁷ Este *polemos* une a los adversarios, reúne los opuestos (Heidegger insiste en ello con frecuencia). El *frente*, escenario de la Primera Guerra Mundial, le da su figura histórica a este *polemos* que aproxima a los enemigos como cónyuges en la extrema cercanía del cara a cara. Esta exaltación singular y turbadora del frente deja quizá presentir otro duelo, la pérdida del frente durante y, sobre todo, después de la Segunda Guerra Mundial, una desaparición de este enfrentamiento que permitía *identificar* al enemigo e, incluso y sobre todo, *identificarse con* el enemigo. Después de la Segunda Guerra Mundial, diría quizá Patočka a la manera de Schmitt, se pierde la figura del enemigo, se pierde la guerra y quizá, a partir de ahí, la posibilidad misma de lo político. Esta identificación *de* el enemigo que, en la experiencia del frente, está siempre muy cerca de la identificación *con*, es lo que más conmueve y fascina a Patočka.

Es el mismo sentimiento y la misma visión que están presentes en Teilhard cuando, en el frente, hace la experiencia de lo sobrehumano, de lo divino. Jünger dice en un momento dado que, en el ataque, los combatientes se convierten en las dos partes de una misma fuerza, fundiéndose en un solo cuerpo, y añade: «En un solo cuerpo —extraña comparación—. Quien comprende esto se aprueba a sí mismo tanto como al enemigo, vive a la vez en el todo y en las partes. Éste puede entonces imaginarse una divinidad que deja esos hilos abigarrados deslizarse entre sus dedos... con la sonrisa en los labios»... ¿Es una casualidad que los dos pensadores —tan radicalmente diferentes— que más han profundizado en la experiencia del frente, lleguen cada uno por su lado a comparaciones que reactualizan la visión heracliteana del ser como *polemos*? ¿O acaso no se revela en ello un cierto sentido irreductible de la historia de la humanidad occidental, un aspecto de ese sentido que se convierte hoy día en el sentido de la historia humana en general?

Pero, aunque conmemora la muerte y la victoria sobre la muerte, el triunfo marca también el momento de júbilo del superviviente enlutado que disfruta de esta super-vivencia, señala Freud de forma casi maníaca. En esta genealogía de la responsabilidad o de la libertad, de su «reino», como dice Patočka, la afirmación triunfante del yo libre y responsable podría muy bien ser, por parte de un mortal o de un ser finito, una manifestación maníaca. Ésta di-

7. Patočka, J., «Las guerras del siglo xx y el siglo xx como guerra» en *Essais hérétiques*, op. cit., pág. 161.

simularía o se disimularía a sí misma, en la denegación, más de un secreto: el del misterio orgiástico que ha dominado, subordinado, incorporado, y el de su propia mortalidad que rechaza o deniega en la experiencia misma del triunfo.

Esta genealogía parece pues muy ambigua. La interpretación de semejante emergencia filosófica y filosófico-política de la libertad absoluta («el alma es absolutamente libre, ella escoge su destino») parece nada menos que sencilla y de una pieza. Conlleva siempre una evaluación inquieta.

Pues, a pesar del elogio implícito de la libertad responsable que despierta así del sueño orgiástico o demoníaco, Patočka reconoce en esta vigilancia una «nueva mitología». Una vez incorporado, disciplinado, subyugado, sometido, lo orgiástico no es aniquilado. Continúa animando subterráneamente una mitología de la libertad responsable que será asimismo una política, el fundamento en parte aún intacto, hoy, de lo político en Occidente, tras el segundo giro o la segunda conversión, a saber, el cristianismo:

Así nace una nueva mitología luminosa del alma, fundada sobre la dualidad de lo auténtico (*pravé*), de lo responsable, de una parte, y de lo extraordinario-orgiástico, de la otra: lo orgiástico *no es eliminado sino disciplinado, sometido (není odstraněno, ale zkázřěno a učiněno služebným)*. (El subrayado es mío.)

Aquí y allá, se reconoce la vecindad de Heidegger en todo el discurso de Patočka, pero las diferencias no son menos sensibles, a veces son palpables y, otras veces, virtuales. El tema de la autenticidad, el vínculo entre el cuidado, el ser-para-la-muerte, la libertad y la responsabilidad, la idea misma de una génesis o de una historia de la subjetividad egológica tienen ciertamente tintes heideggerianos. Mas esta genealogía se torna poco heideggeriana en su estilo cuando toma en cuenta una incorporación del misterio anterior que viene a confundir los límites de toda época. Sin querer a toda costa asignar una filiación a Patočka, se diría que ciertos de sus gestos genealogistas parecen a veces más nietzscheanos que husserlianos o heideggerianos. Por otra parte, Patočka cita la consigna de Nietzsche según la cual el cristianismo sería el platonismo del pueblo. Esta consigna es «justa», anota, hasta cierto punto, con la diferencia —la cual para nada es nada o que, más bien, es la nada— de una cierta abisalidad espantosa.

Si el misterio orgiástico permanece envuelto, si lo demoníaco persiste, incorporado y sometido, en una nueva experiencia de la

libertad responsable, entonces ésta no llega a ser nunca lo que es. Jamás será pura y auténtica, ni absolutamente nueva. Como el animal, el filósofo platónico no puede «mirar» a la muerte de frente y así acceder a esa autenticidad de la existencia que se vincularía con la *epimeleia tes psychés* como *melete thanatou*, con el cuidado solícito del alma como cuidado vigilante de la muerte. Y, en su posibilidad misma, este redoblamiento del secreto o del misterio enreda todos los límites que forman las nervaduras de la analítica existencial de Heidegger. Existe, en un primer momento, por así decirlo, el misterio demoníaco en sí mismo. Y, después, está la estructura de secreto que mantiene a este misterio oculto, incorporado, disimulado pero vivo, en la estructura de la libre responsabilidad que pretende trascenderlo y no lo consigue, de hecho, más que subordinándolo y manteniéndolo sometido. El secreto de la responsabilidad consistiría en mantener secreto (incorporado) el secreto de lo demoníaco y, así pues, en albergar en sí un núcleo de irresponsabilidad o de inconciencia absoluta, lo que Patočka llama más adelante la «irresponsabilidad orgiástica».

En la hipótesis de este momento, que Patočka sitúa como el del filósofo platónico, podríamos quizá recuperar una diferencia semántica entre el misterio y por otra parte, más estrictamente, el secreto, ese *secretum* que apunta hacia la separación (*se cernere*) y, más corrientemente, hacia la representación objetiva que un sujeto consciente conserva en su poder: aquello que sabe, que sabe representarse, aun cuando no puede o no quiere decir, declarar, reconocer esta representación. El *secretum* supone la constitución de esta libertad del alma como conciencia de un sujeto responsable. En suma, despertar del misterio demoníaco, dejarlo atrás, es acceder a la posibilidad del *secretum*, de guardar-en-secreto. Ya que es también acceder a la individualización de la relación consigo mismo, del yo que se desvincula del misterio de la comunidad fusional. Pero esto no es más que el intercambio de un secreto por otro. Una economía se contenta con sacrificar un misterio por un secreto en una historia de la verdad como historia de la disimulación, en una genealogía como criptología o mistología general.

Todo esto dependería pues de una *incorporación* mitomórfica o mitopoética. Formalizando y endureciendo un poco los rasgos del discurso de Patočka, espero que sin traicionarlo, diría que describe ante todo la incorporación platónica del misterio demoníaco y de la irresponsabilidad orgiástica. ¿No se puede ir más allá y decir que esta incorporación es a su vez *reprimida* por un cierto cristianismo, en el momento de lo que Patočka llama justamente el *giro* cristia-

no? Cabría entonces la tentación de distinguir aquí dos economías, o una economía con dos regímenes: la *incorporación* y la *represión*.

La dimensión política esencial de esta cripto- o misto- genealogía se ve mejor de este modo. Parece constituir la enjundia misma de ese paso del secreto platónico (preñado del misterio demoníaco incorporado) al secreto cristiano como *mysterium tremendum*. Para acercarnos a ello, primeramente habrá que discernir tres motivos esenciales en esta genealogía conjunta del secreto y de la responsabilidad.

1. Es necesario no olvidar jamás, y precisamente por razones políticas, que el misterio incorporado, y posteriormente reprimido, nunca es destruido. Esta genealogía tiene un axioma, a saber, que la historia no borra nunca aquello que oculta; siempre guarda en sí el secreto de lo que encripta, el secreto de su secreto. Es una historia secreta del secreto guardado. Por eso, esta genealogía es una economía. El misterio orgiástico es indefinidamente recurrente, permanece siempre activo: no sólo en el platonismo, como ya hemos visto, sino también en el cristianismo e incluso en el espacio de la *Aufklärung* y de la secularización. Patočka nos invita a extraer de ello una lección política, para hoy y para siempre, cuando recuerda que toda revolución, ya sea atea o laica, testimonia un retorno de lo sagrado bajo la forma del entusiasmo, dicho de otro modo, de la presencia en nosotros de los dioses. Hablando de esta «nueva oleada de la crecida orgiástica» que es siempre inminente, y que corresponde siempre a un desfallecimiento de la responsabilidad, Patočka pone el ejemplo del entusiasmo religioso que se apoderó de los hombres durante la Revolución francesa. Dada la afinidad que vincula siempre lo sagrado con lo secreto y la ceremonia sacrificial con la iniciación, se podría decir que todo entusiasmo revolucionario crea sus consignas como ritos sacrificiales y efectos de secreto. Patočka no lo dice expresamente pero la cita que hace de Durkheim parece ir en este sentido:

Esta aptitud de la sociedad para erigirse en dios o para crear dioses en ninguna parte fue tan visible como durante los primeros años de la Revolución. En ese momento, en efecto, bajo la influencia del entusiasmo general, cosas que eran puramente laicas por naturaleza, fueron transformadas por la opinión pública en cosas sagradas: la Patria, la Libertad, la Razón.

Y, tras esta cita de *Las formas elementales de la vida religiosa*, Patočka añade:

Se trata, por supuesto, de un entusiasmo que, a pesar del culto a la razón, tiene un carácter orgiástico, no disciplinado o insuficientemente disciplinado por la relación personal con la responsabilidad. El peligro de una recaída en el orgiasmo es inminente.

Semejante puesta en guardia no puede evidentemente, y estas son las paradojas o las aporías de toda economía, más que oponer un duelo a otro, una melancolía a un triunfo y un triunfo a una melancolía, una forma de la depresión a otra forma de la depresión o, lo que viene a ser lo mismo, de resistencia a la depresión: se escapará del orgiasmo demoníaco por el triunfo platónico, de éste por el sacrificio o el arrepentimiento según el «giro», es decir, la «represión» cristiana.

2. Si no estoy abusando al llevar esta interpretación de la *epimeleia tes psychés* hacia una economía psicoanalítica del secreto como duelo o del duelo del secreto, diría que lo que sustrae a esta economía de su ascendiente heideggeriano es su cristianismo esencial. El pensamiento heideggeriano no ha sido sólo un movimiento constante para desprenderse con mil dificultades del cristianismo (gesto que es necesario siempre relacionar, por compleja que deba ser esta relación, con el desencadenamiento inaudito de violencia anticristiana, esto se olvida hoy con frecuencia, que fue la ideología oficial y declarada del nazismo). El propio pensamiento heideggeriano consiste frecuentemente, de modo especial en ciertos motivos determinantes de *El ser y el tiempo*, en repetir en un nivel ontológico temas y textos cristianos des-cristianizados. Estos textos y temas son entonces presentados como ensayos ónticos, antropológicos o fácticos que giran bruscamente hacia una recuperación ontológica de su propia posibilidad originaria (ya se trate por ejemplo del *status corruptionis*, de la diferencia entre auténtico e inauténtico o de la caída [*Verfallen*] en el *On*, ya se trate de la *sollicitudo* y de la cura, del placer de ver y de la curiosidad, del concepto auténtico o del concepto vulgar del tiempo, de textos de la Vulgata, de San Agustín o de Kierkegaard). Patočka haría el gesto inverso y simétrico, lo que vendría quizás a ser lo mismo. Reontologizaría los temas históricos del cristianismo y atribuiría a la revelación o al *mysterium tremendum* el contenido ontológico que Heidegger intenta sustraerles.

3. Pero Patočka no lo haría para reconducir al recto camino de un cristianismo ortodoxo. Su herejía se entrecruza quizás con lo

que llamaríamos, un poco para provocar, esa otra herejía que sería la torsión o el desvío con la cual la repetición heideggeriana afecta a su manera al cristianismo.

En dos o tres ocasiones, denuncia Patočka la persistencia de cierto platonismo —y de cierta política platónica— en el seno de un cristianismo europeo que, a fin de cuentas, en el transcurso de su giro, no ha reprimido suficientemente el platonismo que sigue hablando desde sus entrañas. En este sentido, este hecho vendría también a confirmar, desde el punto de vista político, la consigna de Nietzsche («justa» hasta cierto punto, recordábamos hace un instante) según la cual el cristianismo sería el platonismo del pueblo.

A. *Por una parte*, se trata del sometimiento de la decisión responsable al saber:

Al mismo tiempo que condena absolutamente la solución platónica [a saber, la condena del orgiasmo, ciertamente, pero a partir de una metafísica del conocimiento como *sophia tou kosmou*: conocimiento del orden del mundo y subordinación de la ética y de la política al conocimiento objetivo], la teología cristiana adopta de ella elementos importantes. El racionalismo platónico, la aspiración platónica a subordinar la responsabilidad misma a la objetividad del conocimiento, continúan influyendo solapadamente (*v podzemí*) en la concepción cristiana. La propia teología descansa sobre un fundamento «natural», entendiendo lo «sobrenatural» como el rebosamiento de lo natural.

«Subordinar la responsabilidad a la objetividad del conocimiento» es, evidentemente, a juicio de Patočka —¿y cómo no subscribir lo que aquí se sobreentiende?—, anular la responsabilidad. Decir que una decisión responsable debe regularse de acuerdo con un saber, parece definir a la vez la condición de posibilidad de la responsabilidad (no se puede tomar una decisión responsable sin ciencia y conciencia, sin saber lo que se hace, por qué razón, en vista de qué y en qué condiciones se obra) y la condición de imposibilidad de la misma responsabilidad (si una decisión se ordena a ese saber que se contenta con seguir o desarrollar, ya no será una decisión responsable, sino la puesta en marcha técnica de un dispositivo cognitivo, el simple desarrollo maquínico de un teorema). Esta *aporía de la responsabilidad* definiría pues la relación del paradigma platónico con el paradigma cristiano en la historia de la moral y de la política.

B. De ahí que, *por otra parte*, al tiempo que inscribe su discurso ético o jurídico, y en particular su discurso político, en la perspectiva de una escatología cristiana, Patočka delimita una especie de impensado del cristianismo. Ética o política, la conciencia cristiana de la responsabilidad es incapaz de pensar su reprimido platónico y, al mismo tiempo, de pensar lo que el misterio platónico incorpora del misterio orgiástico. Esto aparece en la determinación de lo que es justamente el lugar y el sujeto de todas las responsabilidades, a saber, la *persona*. Nada más indicar el «giro» y la «represión» cristianas en el *mysterium tremendum*, Patočka escribe:

A fin de cuentas, [en el misterio cristiano] el alma no es una relación con un objeto, ya sea éste el más elevado (como el Bien platónico) [sobrentendido pues: como en el platonismo, donde el alma es una relación con un Bien trascendente que regulará asimismo el orden ideal de la *polis* griega o de la *civitas* romana], sino con una persona que la penetra con la mirada permaneciendo ella misma fuera del alcance de la mirada del alma. En lo que respecta a saber qué es la persona, se trata de una cuestión que no ha recibido una tematización adecuada en la óptica cristiana.

La insuficiencia de esta tematización permanece por tanto en el umbral de la responsabilidad, la cual no tematiza lo que *es*, es decir, lo que *debe ser* una persona responsable, a saber, exposición del alma a la mirada de la otra persona, de la persona como otro trascendente, como otro que me contempla, pero que me contempla sin que yo, el yo-mí mismo, pueda esperarlo, verlo, o tenerlo en mi campo de visión. No olvidemos nunca que una tematización insuficiente de lo que es, es decir, lo que *debe ser* la responsabilidad, es también una tematización *irresponsable*: no conocer, no tener ni una ciencia ni una conciencia suficiente de lo que quiere decir ser *responsable*, es en sí una falta de responsabilidad. Para ser responsable, hace falta poder responder a lo que quiere decir ser responsable. Porque aunque, en la más segura continuidad de su historia, el concepto de responsabilidad ha implicado comprometerse con un obrar, un hacer, una *praxis*, una *decisión*, desbordando la simple conciencia o la simple constatación teórica, el concepto mismo requiere que una decisión o una acción responsable responda de sí misma *en conciencia*, es decir, en el saber temático de lo que se hace, de lo que significa la acción, de sus causas y de sus fines, etc. Es necesario siempre tener en cuenta, en los debates acerca de la responsabilidad, esta intrincación original e irreductible de la conciencia teórica (que debe ser también una conciencia tética o te-

mática) y de la conciencia «práctica» (ética, jurídica o política), aunque no sea más que para evitar la arrogancia de todas las «buenas conciencias». Es necesario recordar continuamente que una cierta irresponsabilidad se insinúa en todas partes donde se exige la responsabilidad sin haber conceptualizado suficientemente y pensado temáticamente lo que la «responsabilidad» quiere decir: *es decir, en todas partes. En todas partes, se puede decir a priori* y de modo no empírico, porque si la intrincación entre lo teórico y lo práctico de la que hablábamos hace un instante es ciertamente irreductible, la heterogeneidad entre los dos órdenes así intrincados lo es en la misma medida. Por consiguiente, la puesta en práctica de una responsabilidad (la decisión, el acto, la *praxis*) deberá siempre situarse antes y más allá de toda determinación teórica o temática. Deberá decidir sin ella, con independencia del saber —tal será la condición de una libertad práctica—. Deberíamos concluir de esto que no sólo la tematización del concepto de responsabilidad es siempre insuficiente, sino que lo será siempre porque debe serlo. Y lo que vale aquí para la responsabilidad, vale también, por las mismas razones, para la libertad o la decisión.

La heterogeneidad que vislumbramos aquí entre el ejercicio de la responsabilidad y su tematización teórica, esto es, doctrinal, ¿no es asimismo lo que aboca la responsabilidad a la herejía?, ¿a la *airesis* como opción, elección, preferencia, inclinación, toma de partido, es decir, decisión?, ¿pero también como escuela (filosófica, literaria o religiosa) que corresponde a esa toma de partido ya decidida?, ¿y, finalmente, como herejía en el sentido que el vocabulario de la Iglesia católica ha fijado, y que se ha generalizado después, a saber, una desviación en la doctrina, desviación en ella y con relación a ella, por referencia tanto a una doctrina oficialmente y públicamente dada como a la comunidad institucional que se regula por ella? Ahora bien, en la medida en que esta herejía marca siempre la separación, manteniéndose siempre *separada* de lo que es pública y notoriamente declarado, no es sólo, en su posibilidad, la condición esencial de la responsabilidad, sino que destina paradójicamente la responsabilidad a la resistencia o a la disidencia de cierto secreto. Mantiene la responsabilidad separada y en secreto. Y la responsabilidad *mantiene en y depende de* la separación y el secreto.

Disidencia, separación, herejía, resistencia, secreto, otras tantas experiencias paradójicas en el sentido fuerte que Kierkegaard daba a esta palabra. Se trata en efecto de vincular el secreto con una responsabilidad que consiste, según la *doxa* más convencida y

convinciente, *en responder*, en responder, pues, al otro, ante el otro y ante la ley y, a ser posible públicamente, de sí misma, de sus intenciones, de sus fines y del nombre del agente supuestamente responsable. Esta relación de la responsabilidad con la respuesta no se halla marcada en todas las lenguas, mas sí se observa en checo (*odpovědnost*).

Esto puede parecer a la vez fiel al espíritu de la herejía patočkiana y, por supuesto, herético desde la óptica de esta misma herejía. Esta paradoja puede, en efecto, interpretarse siguiendo el hilo conductor de lo que sostiene Patočka respecto de la persona y del *mysterium tremendum* cristiano; pero también, contra él, cuando, al hablar de una tematización inadecuada, parece apelar a cierta adecuación final en una tematización finalmente lograda. Parece, al contrario, que el tema de la tematización, el motivo a veces fenomenológico de la conciencia temática, es el mismo que se encuentra, si no recusado, al menos estrictamente limitado en su pertinencia por esa otra forma radical de la responsabilidad que me expone disimétricamente a la mirada del otro, no haciendo ya de mi mirada, justamente debido a lo que me mira, la medida de todas las cosas. El concepto de responsabilidad es uno de esos conceptos extraños que dan que pensar, sin dejarse tematizar; no se plantea ni como un tema ni como una tesis, da sin darse a ver, sin presentarse en persona en cierto «darse a ver» de la intuición fenomenológica. Este concepto paradójico tiene asimismo la estructura de un cierto secreto —y de lo que se llama, en el código de ciertas culturas religiosas, el misterio—. El ejercicio de la responsabilidad parece no dejar otra elección, por incómoda que sea, que la de la paradoja, la herejía y el secreto. Y lo que es aún más grave, debe siempre correr el riesgo de la conversión y la apostasía: no hay responsabilidad sin ruptura disidente e innovadora con la tradición, la autoridad, la ortodoxia, la regla o la doctrina.

Disimetría en la mirada: esta desproporción que me pone en relación, en lo que tiene que ver conmigo, con una mirada que no veo y que se mantiene para mí en secreto mientras me ordena, es el misterio terrorífico, espantoso, *tremendum*, que se anunciaría para Patočka en el misterio cristiano. Un espanto semejante no tendría lugar en la experiencia de la trascendencia que relaciona la responsabilidad platónica con el *agathon*. Ni en la política que ella instituye. Y el espanto de este secreto desborda, precede o excede la tranquila relación de un sujeto con un objeto.

La referencia a esta disimetría abisal en la exposición a la mirada del otro, ¿es un motivo resultante ante todo y solamente del

cristianismo, aunque sólo fuera de una temática cristiana inadecuada? Dejemos a un lado la cuestión de saber si no se encuentra al menos un equivalente «antes» o «después» de los Evangelios, en el judaísmo o en el islam. Para atenerse a una lectura de Patočka, no cabe duda alguna en todo caso de que, al parecer de este último, el cristianismo —y la Europa cristiana que no disocia de él jamás— permanece como el impulso más potente para profundizar en este abismo de la responsabilidad, incluso si este impulso permanece aún limitado por el peso de un cierto impensado, en particular por su platonismo incorregible:

En razón de este fundarse (*základ*) en la profundización abisal del alma, el cristianismo representa el impulso más poderoso hasta el presente, todavía no superado mas tampoco aún pensado hasta el final, que hace al hombre capaz de luchar contra la decadencia.

Si este impulso no ha sido pensado hasta el fin, ello deja entender que al parecer de Patočka se debería ir hasta el final: no solamente mediante una tematización en profundidad, sino también mediante una puesta en obra o una acción político-histórica. Y ello siguiendo las vías de un escatologismo mesiánico y sin embargo, indisociablemente, fenomenológico. Hay algo que todavía no ha ocurrido: al cristianismo, pero también a causa del cristianismo. Lo que no le ha ocurrido todavía al cristianismo es el cristianismo. El cristianismo no le ha ocurrido al cristianismo. Lo que todavía no ha ocurrido es la consecución, en la historia, en la historia política y desde luego en la política europea, de la nueva responsabilidad anunciada por el *mysterium tremendum*. Todavía no ha habido una política auténticamente cristiana, y ello debido a la *polis* platónica. La política cristiana debe romper más radicalmente con lo político greco-platónico-romano para realizar por fin el *mysterium tremendum*. Bajo esta condición, habrá un porvenir para Europa, y un porvenir en general, pues Patočka no habla tanto de un acontecimiento pasado o de un hecho, como de una promesa. Esta promesa habría tenido ya lugar. El tiempo de esta promesa define a la vez la experiencia del *mysterium tremendum* y la doble represión que la instituye, *doble represión* por la que aquél sofoca, mas conserva de este modo en sí, tanto el orgiasmo incorporado por el platonismo como el propio platonismo.

Se podría desarrollar radicalmente lo que queda a la vez implícito y explosivo en el texto de Patočka, herético a la vez a los ojos de cierto cristianismo, de cierto heideggerianismo, mas también con

respecto a todos los grandes discursos sobre Europa. Llevado a su última consecuencia, el texto parece sugerir, de una parte, que Europa no será aquello que debe ser más que cuando sea plenamente cristiana, en el momento en que la tematización del *mysterium tremendum* sea por fin adecuada. Pero parece sugerir también, al mismo tiempo, que la Europa por venir ya no deberá ser griega, greco-platónica, ni siquiera romana. La exigencia más radical prometida por el *mysterium tremendum* sería la de una Europa tan nueva (o tan antigua) que se emanciparía, hasta romper cualquier vínculo con ella, hasta resultarle heterogénea, de esta memoria griega o romana que se invoca comúnmente para pensar Europa. ¿Cuál sería el secreto de una Europa liberada tanto de Atenas como de Roma?

Ante todo, el enigma de una transición imposible e inevitable: entre el platonismo y el cristianismo. En el momento del vuelco-represión, no es asombroso que se vislumbre privilegiadamente esta figura histórica inestable, múltiple, un tanto espectral, tan fascinante como apasionante, que llamamos neoplatonismo y especialmente aquello que ha podido vincular este neoplatonismo con el poder político romano. Sin embargo, al mismo tiempo que una figura política del neoplatonismo, Patočka menciona de modo elíptico algo que no es una cosa, pero que es sin duda el lugar mismo de la paradoja más decisiva, a saber, un *don-que-no-es-un-presente*, el don de algo que permanece inaccesible, así pues no presentable y por consiguiente secreto. El acontecimiento de este don vincularía la esencia sin esencia del don con el secreto. Porque un don, por así decirlo, si se dejara reconocer como tal públicamente, un don destinado al reconocimiento, se anularía de inmediato. El don es el secreto mismo, si se puede decir el secreto mismo. El secreto es la última palabra del don que es la última palabra del secreto.

Encontramos un texto referente al paso de Platón al cristianismo inmediatamente después de la alusión a la «nueva mitología luminosa del alma, fundada sobre la dualidad de lo auténtico, de lo responsable, por una parte, y de lo extraordinario-orgiástico, por otra». «Lo orgiástico, decía entonces Patočka, no es eliminado sino disciplinado, sometido.»

Esta temática adquiere una importancia capital en el momento en que, con el fin de la *polis-civitas*, el principado romano plantea el problema de una responsabilidad nueva, fundada en lo trascendente, también en el marco social, responsabilidad hacia un Estado que ya

no puede ser una comunidad de personas iguales en la libertad. A partir de ahí, la libertad se halla determinada por una relación no tanto con los iguales (con los conciudadanos), sino con el Bien trascendente. Esto plantea nuevos interrogantes y hace posibles nuevas soluciones. A fin de cuentas, el problema social del imperio romano se concreta igualmente sobre una base posibilitada por la concepción platónica del alma.

El filósofo neoplatónico, Juliano el Apóstata, sobre el trono imperial representa —como ha visto muy bien Quispel— una peripecia importante de la relación entre el orgiasmo y la disciplina de la responsabilidad. El cristianismo no ha podido superar esta solución platónica sino con *otro vuelco más*. La vida responsable misma estaba concebida como el *don* de algo que, en última instancia, aun teniendo el carácter del Bien, presenta igualmente los rasgos de algo *inaccesible* (*ne-přístupného*) a lo que el hombre se encuentra para siempre sometido —rasgos del misterio que conserva la última palabra—. El cristianismo comprende el bien de otro modo que Platón —como bondad que se olvida de sí misma y amor (en absoluto orgiástico) que *reniega de sí*. (El subrayado es mío.)

Retengamos la palabra «don». Entre esta renegación que es un renunciamiento de sí, una abnegación del don, de la bondad o de la generosidad del don que debe retirarse, ocultarse, sacrificarse también para dar efectivamente y, de otra parte, la represión que transformaría el don en economía del sacrificio, ¿no hay una afinidad secreta, un riesgo inevitable de contaminación entre dos posibilidades tan próximas como heterogéneas la una de la otra? Pues lo que es así dado en el temblor, como el temblor mismo del espanto, no es otra cosa que la muerte, una nueva significación de la muerte, una nueva aprehensión de la muerte, una nueva manera de *darse (la) muerte*: la diferencia entre el platonismo y el cristianismo sería ante todo «un vuelco ante el rostro de la muerte y de la muerte eterna, que vive de angustia y esperanza en la más estrecha alianza, que tiembla junto a la conciencia del pecado y, con todo su ser, se ofrece en sacrificio al arrepentimiento». Tal sería la ruptura, sólo que operada al modo y en los límites de una represión: entre la metafísica, la ética y la política del Bien platónico (a saber, el misterio orgiástico «incorporado») y el *mysterium tremendum* de la responsabilidad cristiana:

No un orgiasmo —que permanece no sólo subordinado sino, en ciertas aproximaciones al límite, enteramente reprimido— sino un *mysterium tremendum*. *Tremendum*, pues la responsabilidad se sitúa en adelante no en la esencia, accesible a la mirada humana, del Bien y de Uno,

sino en la relación con un ente supremo, absoluto, inaccesible, que nos tiene en sus manos no exterior sino interiormente.

Conociendo tan bien el pensamiento y el lenguaje de Heidegger, Patočka no ha dejado ciertamente pasar, sin una intención muy señalada, esta alusión al ser supremo, a Dios como aquél que, teniéndome interiormente en sus manos y bajo su mirada, define lo que me concierne y me despierta, pues, a mi responsabilidad. La definición de Dios como ente supremo es la proposición onto-teológica que Heidegger recusa cuando habla de la responsabilidad esencial y originaria del *Dasein*. Ante la escucha de esa llamada (*Ruf*) desde la que se experimenta como originalmente responsable, culpable (*schuldig*) o endeudado antes de toda culpa particular y de toda deuda determinada, el *Dasein* no es en primer lugar responsable ante un ente determinado que lo mira o que le habla. Cuando Heidegger describe lo que él nombra la llamada o el sentido de la llamada (*Rufsinn*) como experiencia de la cura y fenómeno original del *Dasein* en su ser-responsable o en su ser-culpable (*Schuldigsein*) originario, el análisis existencial que propone pretende ir más allá de toda perspectiva teológica.⁸ Esta originariedad no implica, sino que incluso excluye, la relación del *Dasein* con cierto ente supremo como origen de la voz que habla al *Gewissen* o de la mirada ante la cual se situaría la conciencia moral. En varias ocasiones, Heidegger califica de imagen (*Bild*) y, así pues, descalifica, al menos desde el punto de vista ontológico, la representación kantiana del tribunal *ante* el cual o *ante cuyos ojos* comparecería la conciencia.⁹ Por otra parte, la voz silenciosa que llama al *Dasein* se sustrae a toda identificación posible. Es absolutamente indeterminada, aun si la indeterminación y la indeterminabilidad peculiares de quien llama —del vocador— no es nada (*Die eigentümliche Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Rufers ist nicht nichts*).¹⁰ El origen de la responsabilidad no depende en absoluto originariamente de un ente supremo. Mas no hay misterio alguno en esto. Ni secreto. Esta indeterminación y esta indeterminabilidad no constituyen ningún misterio. El hecho de que esta voz permanezca silenciosa y no sea la voz de nadie en particular, de ninguna identidad determinable, es la condición del *Gewissen* (de lo que abusivamen-

8. Heidegger, M., *op. cit.*, § 54, pág. 269 (trad. cast.: pág. 293).

9. *Op. cit.*, § 55, pág. 271 (trad. cast.: pág. 295); § 59, pág. 293 (trad. cast.: pág. 318).

10. *Op. cit.*, § 57, pág. 275 (trad. cast.: pág. 299).

te se traduce por conciencia moral, digamos, responsable) pero esto no convierte en absoluto esta voz en una «voz secreta o misteriosa» (*geheimnisvolle Stimme*).¹¹

Patočka lleva deliberadamente la contraria a este movimiento heideggeriano. Probablemente está convencido de que no hay verdadera responsabilidad ni obligación que valga si no me viene de alguien, si no me viene de una persona como un ente absoluto que me embarga, se apodera de mí, me tiene en sus manos y bajo su mirada (aun cuando, en esta disimetría, yo no lo vea; es necesario que yo no lo vea). Este ente supremo, este otro infinito viene primeramente sobre mí, me cae encima (es cierto que Heidegger dice asimismo que la llamada cuya fuente permanece indeterminable, viene de mí cayéndome encima, sale de mí viniendo sobre mí: *Der Ruf kommt aus mir und doch über mich*).¹² Al tiempo que parece contradecir a Heidegger por esta asignación del origen de mi responsabilidad a un ente supremo, Patočka parece también contradecirse a sí mismo ya que dice, en otro lugar, que Nietzsche tiene ciertamente razón al calificar al cristianismo de platonismo del pueblo porque «el Dios cristiano ha recuperado la trascendencia de la concepción onto-teológica como algo evidente» pero que, por otra parte, hay una «profunda y principal diferencia» entre el cristianismo y la onto-teología. Para escapar a esta contradicción, le haría falta (lo que queda sin duda como un proyecto implícito en su discurso) quitarle a este pensamiento de un ente supremo toda onto-teología, en el sentido en que Heidegger, y sólo Heidegger, ha forjado e intentado legitimar el concepto.

Esta cripto- o misto-genealogía de la responsabilidad se teje según el doble hilo irreductiblemente entrelazado del don y de la muerte: en dos palabras, de *la muerte dada*. El don que me hace Dios al ponerme bajo su mirada y en sus manos —lo cual no impide que me siga resultando inaccesible—, el don terriblemente disimétrico de este *mysterium tremendum* no me da ocasión de responder, no me despierta a la responsabilidad que me da, más que dándome (la) muerte, el secreto de la muerte, una experiencia nueva de la muerte.

Que este discurso sobre el don, y el don de la muerte, sea o no un discurso sobre el sacrificio y sobre *la muerte por el otro*, es lo que ahora deberíamos preguntarnos. Y tanto más cuanto que esta pregunta sobre el secreto de la responsabilidad, sobre la alianza

11. *Op. cit.*, § 56, pág. 274 (trad. cast.: pág. 298).

12. *Op. cit.*, § 57, pág. 275 (trad. cast.: pág. 299).

Política en Europa excluye lo místico y lo secreto
a el secreto — Derrida / Totalitario

paradójica del secreto y de la responsabilidad es eminentemente histórica y política. Conciérne a la esencia misma o al porvenir de una política europea.

El momento platónico, por mucho que incorpore el misterio demoníaco, *se presenta*, al igual que la *polis* y la política griega que le corresponde, como momento sin misterio. Lo que distingue el momento de la *polis* platónica tanto del misterio orgiástico que incorpora, como del *mysterium tremendum* cristiano que lo reprime, es que en aquél se hace profesión declarada de no admitir secreto alguno. Hay un lugar para el secreto, para el *mysterium* o para lo místico en aquello que *precede* o que *sigue* al platonismo (el misterio demoníaco-orgiástico o el *mysterium tremendum*). Pero no lo hay, según Patočka, en la filosofía y en la política de tradición platónica. Lo político excluye ahí lo místico. A partir de entonces, en Europa, e incluso en la Europa moderna, heredar esta política de proveniencia greco-platónica es ignorar, sofocar, excluir, dentro de su espacio, toda posibilidad esencial de secreto y todo vínculo de la responsabilidad con el secreto guardado, todo aquello por lo cual una responsabilidad puede tener que ver con el secreto. De ahí a ver en ello el paso inevitable de lo *democrático* (en el sentido griego) a lo *totalitario*, no hay justamente más que un paso, el simple proceso que avanza en la apertura de un paso. Las consecuencias de ello serían bastante graves. Merecen que se las contemple con más atención.

2. MÁS ALLÁ: DAR A PRENDER,¹³ APRENDER A DAR LA MUERTE

Esta narración es genealógica mas no tiene únicamente el valor de un acto de memoria. *Da testimonio* como lo haría un acto ético-político: para hoy y para mañana. Se trata ante todo de pensar lo que tiene lugar hoy. La puesta en perspectiva del relato sufre un desvío genealógico para describir pero, sobre todo, para denunciar, deplorar, combatir un retorno presente en la Europa de hoy día, del misterio o de la mistificación orgiástica.

Como indica el título del ensayo, Patočka se pregunta por qué la civilización técnica está en decadencia (*úpadková*). La respuesta

13. Dado que el verbo francés *prendre*, además de su significado habitual de «coger», posee muchos otros sentidos y da lugar a una multitud de expresiones y juegos de palabras intraducibles al castellano, hemos optado por traducirlo en cada ocasión del modo que nos ha parecido más adecuado, por ejemplo: prender, (a)prender, tomar (de), hacerse cargo (de), arrebatarse, quitar, etc. (*N. de los t.*)

parece clara: esta caída en lo inauténtico semeja un retorno de lo orgiástico o de lo demoníaco. Al contrario de lo que se piensa generalmente, la modernidad técnica no neutraliza nada, sino que hace resurgir una cierta forma de lo demoníaco. Ciertamente, neutraliza también en la indiferencia y el tedio, pero, por este motivo y precisamente en esta medida, convoca el retorno de lo demoníaco. Hay una afinidad, en todo caso una sincronía, entre una cultura del tedio y una cultura de lo orgiástico. La dominación de la técnica favorece la irresponsabilidad demoníaca cuya carga sexual no es necesario recordar aquí. Y esto sobre el fondo de ese tedio que va unido a la nivelación tecnológica. La civilización técnica no produce un incremento o un desbordamiento de lo orgiástico, con sus bien conocidos efectos de estetismo y de individualismo, sino en la medida en que aburre, porque «nivela» y neutraliza la singularidad irremplazable o misteriosa del yo responsable. El individualismo de esta civilización técnica descansa sobre el desconocimiento mismo del yo singular. Es un individualismo del rol y no de la persona. En otro lenguaje se diría: individualismo de la máscara o de la persona, del personaje y no de la persona. Patočka recuerda las interpretaciones —especialmente la de Burckardt— según las cuales el individualismo moderno, que se desarrollaría desde el Renacimiento, se interesaría más por el rol desempeñado que por esa persona singular cuyo secreto permanece oculto detrás de la máscara social.

Las alternativas se confunden: el individualismo se torna socialismo o colectivismo, simula una ética o una política de la singularidad; el liberalismo se funde con el socialismo, la democracia con el totalitarismo, y todas estas figuras comparten la misma indiferencia respecto de lo que no es la objetividad del rol. La igualdad entre todos, santo y seña de la revolución burguesa, se transforma en la igualdad objetiva o cuantificable de los roles, no de las personas.

Esta crítica de la máscara o del simulacro, sobre todo cuando se encuentra asociada, en nombre de la verdad y de la autenticidad originaria, a una denuncia de la técnica, incorpora evidentemente una tradición. Patočka no parece suficientemente sensible a esta permanencia, cuya lógica parece imperturbable de Platón a Heidegger. Y lo mismo que el rol desempeñado disimula bajo la máscara social la autenticidad del yo irremplazable, así la civilización del tedio producida por la objetividad tecnocientífica disimula el misterio: «Los descubrimientos más refinados son aburridos en la medida en que no conducen a la exacerbación del Misterio

(*Tajemství*) que se alberga detrás de lo que se descubre, detrás de lo que se nos desvela».

Formalicemos la lógica de este discurso. Critica una disimulación inauténtica (y ésta es la significación común de la técnica, el rol, el individualismo, el tedio) no en nombre de una revelación o de una verdad de desvelamiento, sino en nombre de otra disimulación que, en su misma reserva, guarda el misterio velado. La disimulación inauténtica, la del rol enmascarado, aburre porque pretende desvelar, mostrar, exponer, exhibir, excitar la curiosidad. Al desvelarlo todo, disimula aquello cuya esencia consiste en permanecer oculto, a saber, el misterio auténtico de la persona. El misterio auténtico debe permanecer misterioso, y no debemos aproximarnos a él mas que dejándolo ser lo que es en verdad: velado, en retirada, disimulado. La violencia del desvelamiento disimula inauténticamente la disimulación auténtica. El término de «misterio» o de «misterio esencial» vuelve a salir varias veces en las últimas páginas, cuya entonación y lógica parecen, cuando menos, cada vez más heideggerianas.

Otro concepto podría representar muy bien aquí el recurso más decisivo. Se trata de la fuerza (*síla*). Todo lo que Patočka tiende a desacreditar —la inautenticidad, la técnica, el tedio, el individualismo, la máscara, el rol— dependería de una «metafísica de la fuerza» (*Metafyzika síly*). La fuerza se ha convertido en la figura moderna del ser. El ser se ha dejado determinar como una fuerza calculable y el hombre, en lugar de referirse al ser *oculto bajo* esta figura de la fuerza, se representa a sí mismo como poder cuantificable. Patočka describe esta determinación del ser como fuerza según un esquema análogo al de Heidegger en sus textos sobre la técnica:

El hombre ha dejado de ser relación con el Ser (*Bytl*) para convertirse en una fuerza poderosa, una de las más poderosas. [Este superlativo (*jednou z nejmocnějších*) significa que el hombre se cuenta a sí mismo, de modo homogéneo, entre las fuerzas del mundo, sólo que como la más fuerte de entre las fuerzas.] Se ha convertido, en su ser social sobre todo, en un inmenso aparato emisor que libera las fuerzas cósmicas, almacenadas y encadenadas desde la eternidad. Parece como si se hubiera convertido, en el mundo de las fuerzas puras, en un gran acumulador que, por una parte, explota estas fuerzas para existir y reproducirse pero, por otra parte, se encuentra, por esta misma razón, conectado con este mismo circuito, almacenado, cuantificado, explotado y manipulado como cualquier otro estado de fuerzas.

Esta descripción parece a primera vista heideggeriana, como lo son otras formulaciones tales como: «En la Fuerza se alberga el Ser» o «La Fuerza se encuentra así siendo la retirada más extrema del ser». Y lo mismo ocurre con la interpretación de la disimulación del ser por la fuerza, al modo de la del ser por el ente. Patočka, por así decirlo, no lo oculta, aunque la única referencia explícita a Heidegger adopta una forma extrañamente críptica. Heidegger es solamente *designado* como si, por una u otra razón, no debiera ser nombrado, cuando otros lo son, en el mismo contexto y por seguir el mismo sentido, por ejemplo Hannah Arendt: «Esta visión del ser reabsorbido por el ente ha sido presentada en la obra de un gran pensador contemporáneo sin que le demos crédito, sin que ni siquiera le prestemos atención». Heidegger está ahí, pero no se le presta atención. Es visible y no se lo ve. Heidegger está ahí como una carta robada, parece decir, sin decirlo no obstante. Asistiremos en un momento al retorno de la carta robada.

Hay sin embargo fórmulas que Heidegger jamás hubiera subscrito. Por ejemplo, la que presenta esta metafísica de la fuerza como «mitología» o incluso como una ficción inauténtica. «La metafísica de la fuerza es, pues, ficticia e inauténtica» (*fiktivní a nepravá*: no-verdadera). Heidegger no habría dicho nunca que las determinaciones metafísicas del ser o la historia de la disimulación del ser en las figuras o modos del ente se desarrollan como *mitos* o como *ficciones*. Éste sería un lenguaje más nietzscheano que heideggeriano. Y de la metafísica como tal, jamás habría dicho Heidegger que es en sí misma «no-verdadera» o «inauténtica».

Si nos atenemos, no obstante, a esta lógica de la disimulación (inauténtica) que disimula la disimulación (auténtica) mediante el simple gesto que consiste en exponerla o exhibirla, en ver por ver o en hacer ver por ver (definición heideggeriana de la «curiosidad»), se tiene aquí el ejemplo de una lógica del secreto. Éste no está nunca mejor guardado que en su exhibición. La disimulación nunca está mejor disimulada que bajo esta especie particular de disimulación que consiste en fingir exponerla, desvelarla, desnudarla. El misterio del ser es disimulado por esta disimulación inauténtica que consiste en exhibir el ser como fuerza, mostrarlo bajo su máscara, en su ficción o en su simulacro. ¿Acaso nos sorprenderá ver a Patočka evocar aquí *La carta robada* de Poe?

La Fuerza viene a ser así la más extrema retirada del Ser que, como la carta buscada en la novela de E. A. Poe, no se encuentra en ninguna parte más segura que allí donde salta a la vista bajo las especies de la

totalidad del ente, es decir, de las fuerzas que se organizan y se liberan mutuamente, sin exceptuar al hombre, privado de todas las cosas, de todo misterio.

Esta visión del ser reabsorbido por el ente ha sido presentada en la obra de un gran pensador contemporáneo sin que le demos crédito, sin que siquiera le prestemos atención.

El mismo Heidegger, la obra de Heidegger se convierte en algo así como una carta robada: no solamente se convierte en un intérprete del juego de la disimulación como exhibición de cartas,¹⁴ sino que se encuentra en (el) lugar de lo que se llama aquí el ser o carta. No es la primera vez que Heidegger y Poe se hallan envueltos, ensobrados, incluso plegados juntos, por las buenas o por las malas, puesto que se hace póstumamente, en la misma historia de cartas. Patočka abunda en ello ya que nos advierte de este escamoteo guardando a la vez silencio, escamoteo tras escamoteo, en lo referente al nombre de Heidegger.

Dado que el lugar del muerto es esencial en el juego de *La carta robada*, ello nos reconduce hacia la *aprehensión de la muerte*, a saber, esa manera de darse (la) muerte, que parece imprimir a este ensayo herético su movimiento dominante.

Lo que llamamos aquí la *aprehensión de la muerte* hace referencia tanto al cuidado, a la solicitud inquieta, a la atención prestada al alma (*epimeleia tes psyches*) en la *melete thanatou*, como a la significación dada a la muerte por la actitud interpretativa que, en otras culturas diferentes, en otros momentos distintos, por ejemplo en el misterio orgiástico, después en la anábasis platónica, con posterioridad en el *mysterium tremendum*, aprehende la muerte de un modo diferente, dándose cada vez una aproximación distinta. La aproximación o la *aprehensión de la muerte* designa tanto la experiencia de la anticipación, como también, indisociablemente, la significación de la muerte que se esboza en este acercamiento *aprehensivo*. Se trata siempre de una forma de ver venir aquello que no se ve venir, y de darse lo que, sin duda, no podemos darnos jamás pura y simplemente. Cada vez, el yo anticipa su muerte dándole o confiriéndole otro valor, dándose, *re-apropiándose* en verdad lo que no puede apropiarse simplemente.

El primer despertar a la responsabilidad, bajo su forma platónica, corresponde para Patočka a una conversión ocurrida en la experiencia de la muerte. La filosofía nace en esta responsabilidad, y

14. En francés, el vocablo *lettre* significa tanto «carta» como «letra». Ahora bien, fonéticamente, *lettre* equivale también a *l'être*, «el ser». (N. de los t.)

el filósofo nace al mismo tiempo a su propia responsabilidad. El filósofo acontece *como tal* en el momento en que no solamente el alma se recoge en la preparación que ejercita a la muerte, sino en el momento en que está lista para recibir la muerte, dándosela incluso en una aceptación que la liberará del cuerpo, al tiempo que del demonismo y del orgiasmo. El alma accede, por el tránsito de la muerte, a su propia libertad.

Pero el *mysterium tremendum* inaugura otra muerte, por así decirlo, otra manera de dar o de darse (la) muerte. Esta vez sí se pronuncia el término «don». Esta otra manera de aprehender la muerte, es decir, una vez más ahí la responsabilidad, proviene de un don recibido del otro, de aquél que, en su trascendencia absoluta, me ve sin que yo lo vea, me tiene en sus manos permaneciendo para mí inaccesible. El «vuelco» cristiano, que convierte a su vez la conversión platónica, es la irrupción de un don. Un acontecimiento da el don que transforma el Bien en Bondad que se olvida de sí y en amor que renuncia a sí mismo:

«La vida responsable» es pues concebida, dice Patočka, como el *don* de algo que, en último análisis, aun teniendo el carácter del Bien [así pues, conservando, en el corazón de este don, el *agathon* platónico], presenta igualmente los rasgos de un algo inaccesible al que el hombre se encuentra para siempre sometido —rasgos del misterio que conserva la última palabra. (El subrayado es mío.)

Lo que es dado —que será asimismo una cierta muerte— no es cualquier cosa, sino la bondad misma, la bondad donante, el donar o la donación del don. Bondad que no solamente debe olvidarse a sí misma, sino cuya fuente permanece inaccesible al beneficiario. Éste recibe en la disimetría un don que será también una muerte, una muerte dada, el don de morir de una cierta manera y no de otra. Es, sobre todo, una bondad cuya inaccesibilidad gobierna al beneficiario; lo somete a sí, se le da como la bondad misma pero también como la ley. Para comprender en qué medida este don de la ley no es sólo la emergencia de una nueva figura de la responsabilidad, sino la de otra muerte, es necesario tener en cuenta la unicidad, la singularidad irremplazable del yo: aquello por lo cual, y esto es la aproximación a la muerte, la existencia se sustrae a toda substitución posible. Ahora bien, hacer la experiencia de la responsabilidad desde la ley dada, hacer la experiencia de su singularidad absoluta y aprehender la propia muerte, es la misma experiencia: la muerte es, en efecto, aquello que nadie puede

soportar ni afrontar en mi lugar. Mi irremplazabilidad es conferida, liberada, se podría decir dada por la muerte. Es el mismo don, la misma fuente, habría que decir, la misma bondad y la misma ley. Desde la muerte como lugar de mi irremplazabilidad, es decir, de mi singularidad, me siento llamado a mi responsabilidad. En este sentido, sólo un mortal es responsable.

Hasta cierto punto, una vez más, el gesto de Patočka se asemeja al de Heidegger. En *Ser y tiempo*, éste pasaba de un capítulo donde trataba del ser-para-la-muerte al capítulo sobre el *Gewissen*, la llamada (*Ruf*), la responsabilidad ante la llamada, e incluso la responsabilidad como culpabilidad (*Schuldigkeit*) originaria. Y él había señalado muy bien que la muerte es el lugar de mi irremplazabilidad. Nadie puede morir por mí, si «por mí» quiere decir en vez de mí, en mi lugar. «*Der Tod ist, sofern er "ist", wesensmässig je der meine*»: «La muerte es, en la medida en que "es", esencialmente cada vez la mía».¹⁵

Esta fórmula estaba precedida por una consideración sobre el sacrificio que en el fondo prepara, exponiéndose o sustrayéndose a ello de antemano, la objeción que Lévinas no cesará de hacer a Heidegger: éste privilegiaría, en la existencia del *Dasein*, «su propia muerte».¹⁶ Heidegger no pone aquí ningún ejemplo de sacrificio pero podemos imaginarlo de todos modos, en el espacio público de las comunidades religiosas o políticas, en el espacio semi-privado de las familias, en el secreto de la relación dual (morir por Dios, morir por la patria, morir para salvar a los hijos o al ser amado). Dar la vida *por* el otro, morir *por* el otro, Heidegger insiste en ello, no es morir en su lugar. Al contrario, sólo en la medida en que el morir, si es que «es», sigue siendo el mío, puedo morir por el otro o *dar* mi vida al otro. No hay, no se puede pensar otro don de sí que no sea a la medida de esta irremplazabilidad. Heidegger no lo formula en estos términos, pero me parece que no lo traicionamos si traducimos así su pensamiento que se ha mostrado siempre, tanto como el de Lévinas, constantemente atento a la posibilidad fundamental y fundacional del sacrificio. Aquí mismo, tras haber subrayado esta irremplazabilidad, Heidegger la determina como la condición de posibilidad y no de imposibilidad del sacrificio:

15. Heidegger, M., *op. cit.*, § 47, pág. 240 (trad. cast.: pág. 262).

16. Lévinas, E., «La mort et le temps» (Curso de 1975-1976) en *Cahiers de L'Herne*, 60, 1991, pág. 42 (trad. cast. de M. L. Rodríguez Tapia, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, pág. 52).

Nadie puede ahorrarle al otro su propio morir (Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen). Cualquiera puede «ir a la muerte por otro» [frase entrecorrida en razón de su carácter casi proverbial: morir por el otro: «Für einen Anderen in den Tod gehen»]. Pero esto significa siempre: sacrificarse por otro «en un caso determinado» (für den Anderen sich opfern «in einer bestimmten Sache»).¹⁷

Heidegger subraya *in einer bestimmten Sache*: por algo determinado, desde un punto de vista particular, no total. Puedo dar toda mi vida por el otro, puedo ofrecer mi muerte al otro, pero no reemplazaré o no salvaré así más que algo parcial en una situación particular (habrá intercambio o sacrificio no-total, economía del sacrificio). No moriré *en lugar del otro*. Sé, con un saber absoluto y absolutamente cierto, que jamás libraré al otro de su muerte en lo que ésta afecta al todo de su ser. Pues este discurso sobre la muerte está guiado, como sabemos, por el análisis de lo que Heidegger llama la *Daseinsganzheit* (la totalidad del *Dasein*). Se trata en efecto de lo que «por» quiere decir a (*la hora de*) la muerte. El dativo de la muerte (morir *por* el otro, dar tu vida *al* otro) no significa la substitución (*por* o *pro* en el sentido de: en lugar del otro). Si hay algo radicalmente imposible —y todo adquiere sentido a partir de esta imposibilidad—, es morir *por el otro* en el sentido de «morir *en lugar del otro*». Puedo darle todo al otro, salvo la inmortalidad, salvo *morir por él* hasta el extremo de morir en su lugar y librarle así de su propia muerte. Puedo morir por él en una situación en la que mi muerte le da un poco más de tiempo para vivir, puedo salvar a alguien tirándome al agua o arrojándome al fuego para librarle provisionalmente de la muerte, puedo darle mi corazón en el sentido literal o en sentido figurado para asegurarle una cierta longevidad. Mas no puedo morir en su lugar, darle mi vida a cambio de su muerte. Sólo un mortal puede dar, decíamos antes. Ahora debemos añadir: y este mortal no puede dar más que a un mortal, ya que puede darlo todo excepto la inmortalidad, excepto la salvación como inmortalidad —y aquí nos mantenemos evidentemente dentro de la lógica heideggeriana del sacrificio que posiblemente no es ni la de Patočka, que parecía seguirlo hasta este punto, ni la de Lévinas.

Pero estas lógicas se cruzan a pesar de sus diferencias: todas ellas enraízan la responsabilidad, como experiencia de la singularidad, en esta aproximación aprehensiva de la muerte. El sentido

17. Heidegger, M., *op. cit.*, § 47, pág. 240 (trad. cast.: pág. 262).

de la responsabilidad se anuncia siempre como una modalidad del «darse (la) muerte». Desde el momento en que no puedo morir *por* otro (en su lugar), aun cuando muero *por él* (sacrificándome por él o ante sus ojos), mi propia muerte es esta irremplazabilidad que debo asumir si quiero acceder a lo que me es absolutamente propio. Mi primera y última responsabilidad, mi primera y última voluntad, la responsabilidad de la responsabilidad me lleva a aquello que nadie puede hacer en mi lugar. Es pues asimismo el lugar propio de esta *Eigentlichkeit* que, en la cura, me conduce auténticamente a mi propia posibilidad, como posibilidad y libertad del *Dasein*. Puede recuperarse la literalidad de este tema esencial de *El ser y el tiempo* allí precisamente donde se habla de la irremplazabilidad de la muerte:

Pero semejante morir por [...] (*Solches Sterben für [...]*) no puede nunca significar que su muerte le sea en ningún caso ahorrada al otro (*dem Anderen [...]* abgenommen sei).

A este *Abnehmen* (quitar, tomar de) responde en la frase siguiente un *Aufnehmen*, otra forma de prender, de tomar sobre sí, de asumir, de recibir. Porque no puedo arrebatarse su muerte al otro ni él, a su vez, puede arrebatarme la mía, resulta que cada uno debe hacerse cargo de su propia muerte. Cada uno debe asumir, y esto es la libertad, la responsabilidad, su propia muerte, a saber, la única cosa del mundo que nadie puede *dar ni quitar*. Pues se podría decir en francés que, al menos dentro de esta lógica, nadie puede ni darme (la) muerte ni quitármela. Incluso si se me da (la) muerte en el sentido en que esto implicaría matarme, esta muerte habrá sido siempre la mía y no la habré recibido de nadie, en cuanto que ella es irreductiblemente la mía —y que el morir jamás se porta, se presta, se transfiere, se confía, promete o transmite—. Y lo mismo que no se me puede dar (la) muerte, no se me la puede quitar. La muerte sería esta posibilidad del *dar-quitar* que, a su vez, se sustrae a aquello que hace posible, a saber, justamente el *dar-quitar*. Muerte sería el nombre de lo que suspende toda experiencia del *dar-quitar*. Ello no excluye, al contrario, que, sólo desde ella y en su nombre, sea posible *dar* o *quitar*.

Lo que nos conduce a estas últimas proposiciones, que no se encuentran literalmente ni en Patočka, ni en Lévinas, ni en Heidegger, es el paso, en este último, del *Abnehmen* al *Aufnehmen* como *auf sich nehmen*. La muerte que no se puede «abnehmen» (quitársela a

otro para ahorrársela, así como tampoco puede él quitarme o arrebatarme la mía), la muerte sin substitución posible, la muerte que no se puede tomar del otro ni quitar al otro, es aquello de lo que es preciso hacerse cargo (*auf sich nehmen*). Heidegger acaba de decir que el «morir por» no significa en ningún caso que la muerte pueda ser «*abgenommen*», ahorrada, al otro. Precisa:

Cada *Dasein* debe cada vez, él mismo, hacerse cargo del morir (*Das Sterben muss jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen*).

Para darse (la) muerte, en el sentido en que toda relación con la muerte es una aprehensión interpretativa y un acercamiento representativo de la muerte, es preciso hacerse cargo de la muerte. Es preciso *dár(se)la haciéndose cargo de ella*, ya que ella no puede ser propiamente más que la mía, irremplazablemente —y ello aun cuando, lo decíamos hace un momento, *la muerte ni se quita ni se da*—. Pero, si ni se quita ni se da, es, en ambos casos, *al otro* —y por eso no es posible *dár(se)la* más que *haciéndose uno mismo cargo* de ella.

La cuestión se concentra así en este «uno mismo», en el mismo o el sí mismo del mortal o del moribundo. ¿«Quién», «qué es ese quién», el cual o la cual se da o se hace cargo de la muerte? Señalemos de paso que, en ninguno de los discursos que examinamos aquí, el momento de la muerte permite tomar en consideración o hacer hincapié en la diferencia sexual, como si, y resultaría tentador pensarlo, ante la muerte la diferencia sexual ya no contara: éste sería el último horizonte, a saber, el fin de la diferencia sexual. Ésta sería un *ser-hasta-la-muerte*.

Lo mismo del sí mismo, aquello que permanece irremplazable en el morir, no es lo que es, lo mismo como relación consigo en el sí mismo, antes de aquello que lo relaciona con su mortalidad en cuanto que irremplazabilidad. En la lógica desarrollada por Heidegger, no hay un sí mismo, un *Dasein* que, en la cura, aprehenda su *Jemeinigkeit* y venga luego a ser-para-la-muerte. Es en el ser-para-la-muerte en donde el sí mismo de la *Jemeinigkeit* se constituye, adviene a sí mismo, por lo tanto, a su insustituibilidad. Lo mismo del sí mismo está *dado* por la muerte, por el ser-para-la-muerte que me *com-promete* a ello. Sólo en la medida en que eso mismo del sí mismo es posible, como singularidad irreductiblemente diferente, puede la muerte por el otro o la muerte del otro adquirir un sentido. Este sentido, en todo caso, no desplaza jamás, al contrario confirma el sí mismo del ser-para-la-muerte en la irremplazabili-

dad de la *Jemeinigkeit*. En la medida en que ese sí mismo mortal de la *Jemeinigkeit* es originario e inderivable, es precisamente el lugar donde se escucha la llamada (*Ruf*) y donde se inicia pues la responsabilidad. El *Dasein* debe en primer lugar responder de sí mismo, en efecto, de la mismidad de sí mismo, y no recibe la llamada de otra parte que de sí mismo. Lo que no impide que ésta le caiga sin embargo encima: le cae *encima desde dentro*, se le impone de modo autónomo, y ésta sería la raíz de la autonomía en el sentido kantiano, por ejemplo («La llamada viene de mí y sin embargo sobre mí»: «*Der Ruf kommt aus mir und doch über mich*»).¹⁸

Se podría situar en este lugar el principio de la objeción de Lévinas (deberíamos volver a ello en otra parte, releyendo los análisis heideggerianos sobre la muerte como posibilidad de la imposibilidad del *Dasein*). Lévinas quiere recordar que la responsabilidad no es ante todo responsabilidad de mí mismo por mí mismo, que la mismidad del mí mismo se instaura a partir del otro, como si fuera segunda respecto a él, viniendo a sí misma como responsable y mortal desde mi responsabilidad ante otro, por la muerte de otro y ante ella. Es sobre todo porque *el otro* es mortal, por lo que mi responsabilidad es singular e «intransferible»:

Es de la muerte del otro de lo que soy responsable hasta el punto de incluirme en la muerte. Lo que se muestra tal vez en una proposición más aceptable: «Yo soy responsable del otro en cuanto que él es mortal». La muerte del otro es la muerte primera.¹⁹

¿De qué inclusión se puede tratar aquí? ¿Cómo incluirse en la muerte del otro? ¿Cómo no hacerlo? ¿Qué puede querer decir «incluirme en la muerte»? Mientras no hayamos desplazado la lógica o la topología que le impiden al *buen sentido* pensar o «vivir» esto, no tendremos oportunidad alguna de acercarnos a este pensamiento de Lévinas, ni a aquello que la muerte nos hace a-prender o nos da que pensar más allá del dar-quitarse: el *adiós*. ¿Qué es el *adiós*? ¿Qué quiere decir *adiós*? ¿Qué es decir «adiós»? ¿Cómo decir, cómo entender «adiós»? ¿No el *adiós*, sino *adiós*? ¿Y por qué pensar la muerte desde *adiós* y no al revés?

No podemos adentrarnos aquí en semejante desplazamiento. Recordemos, no obstante, que Lévinas define el primer fenómeno de la muerte como lo «sin-respuesta» en un pasaje donde declara que «la intencionalidad no es el secreto de lo humano» (otros tan-

18. *Op. cit.*, § 57, pág. 275 (trad. cast.: pág. 299).

19. Lévinas, E., *op. cit.*, pág. 38 (trad. cast.: pág. 57).

tos rasgos paradójicos y provocadores en el camino que nos convoca al origen de la responsabilidad): «El *esse* humano no es *conatus* sino desinterés y adiós». ²⁰

Supongo que *adiós* puede significar al menos tres cosas:

1. El saludo o la bendición dada (antes de todo lenguaje constativo, «adiós» puede asimismo significar «buenos días», «te veo», «veo que estás ahí», te hablo antes de decirte cualquier otra cosa —y en francés, en ciertos lugares se dice *adiós* en el momento del encuentro y no en el de la separación).

2. El saludo o la bendición dada en el momento de separarse, de dejarse, a veces para siempre (lo que no podemos excluir nunca): sin retorno aquí abajo, en el momento de la muerte.

3. El a-dios, el para Dios o el ante Dios ante todo y en toda relación con el otro, en todo otro adiós. Toda relación con el otro sería, antes y después de todo, un adiós.

No hacemos aquí más que vislumbrarlo: este pensamiento del adiós (este pensamiento de «adiós») pone en tela de juicio asimismo el carácter primordial y último de la cuestión del ser o de la no-indiferencia del *Dasein* hacia su propio ser. Lévinas no reprocha solamente a Heidegger el partir del privilegio, para el *Dasein*, de su propia muerte, ²¹ sino también de darse la muerte como un simple aniquilamiento, el paso al no-ser; y, ante todo, el inscribir la muerte dada como ser-para-la-muerte en el horizonte de la cuestión del ser. Ahora bien, la muerte de otro —o por otro—, la que instituye nuestro yo y nuestra responsabilidad, correspondería a una experiencia más originaria que la comprensión o la pre-comprensión del sentido del ser:

La relación con la muerte, más antigua que toda experiencia, no es visión del ser o de la nada. ²²

Lo más antiguo sería aquí el otro, la posibilidad de morir *del* otro o de morir *por* el otro. Esta muerte no se da, en primer lugar, como aniquilamiento. Instituye la responsabilidad como un *dar-se-(la)-muerte* u *ofrecer mi muerte, es decir mi vida*, en la dimensión ética del sacrificio.

20. *Op. cit.*, pág. 25 (trad. cast.: pág. 26).

21. *Op. cit.*, pág. 42 (trad. cast.: pág. 52).

22. *Op. cit.*, pág. 25 (trad. cast.: pág. 26).

A la vez cercano a Heidegger —a quien conocía bien— y a Lévinas —a quien no sé si había leído—, Patočka dice sin embargo algo distinto de lo que dicen éstos. La diferencia, incluso si parece a veces tenue o secundaria, no se encuentra sólo en el tono o en el *pathos*. Puede parecer asimismo tajante. No es sólo la diferencia del cristianismo lo que le separa de Heidegger y Lévinas (finjamos al menos instalarlos en la hipótesis según la cual tanto Heidegger como Lévinas son simplemente, en lo esencial de lo que dicen, ajenos al cristianismo, lo que está lejos de ser algo evidente). Junto al cristianismo, hay una idea de Europa, de su historia y de su futuro, que distingue también a Patočka de ambos pensadores. Y como la política cristiana de Patočka conserva algo de herética, incluso una inclinación convencida hacia un cierto principio de herejía, la situación es bastante complicada, por no decir equívoca, y por eso mismo, tanto más interesante.

Partamos de lo que hasta aquí ha podido cruzar, en el acuerdo o en el desacuerdo, los análisis heideggeriano y levinasiano del «darse (la) muerte» en la responsabilidad. Podríamos encontrar en Patočka todos sus elementos, sólo que sobredeterminados y, por consiguiente, radicalmente transformados por la referencia a una red de temas cristianos.

Que se puedan identificar temas cristianos no significa que este texto, en su última palabra o en su última firma, sea de esencia cristiana, aun cuando el mismo Patočka, por así decirlo, lo fuese. En el fondo, poco importa. Dado que se trata de una genealogía de la responsabilidad en Europa o de la responsabilidad como Europa, de la *responsabilidad-Europa* a través del desocultamiento de una cierta historia de misterios, de su incorporación o de su represión, siempre se podrá decir que este texto de Patočka analiza, descifra, reconstituye o incluso deconstruye ²³ la historia de esta responsabilidad en tanto pasa —¿y quién puede negarlo?— por una cierta historia del cristianismo. Por otra parte, la alternativa entre estas dos hipótesis (texto cristiano o no, Patočka pensador cristiano o no) es de una pertinencia limitada: si hay cristianismo, éste es a la vez herético e hiperbólico. Patočka habla y piensa allí donde el cristianismo no habría pensado ni dicho aún lo que habría debido ser y que todavía no es.

23. Aunque Ediciones Paidós, por motivos de unificación, ha optado hasta la fecha por mantener, en sus publicaciones relacionadas con el tema, el término «desconstrucción» para traducir la palabra francesa *déconstruction*, aquí —y por respeto al criterio de los traductores— se utilizará el término «deconstrucción». (N. del e.)

Los temas cristianos pueden reunirse en torno al *don* como don de la muerte, el don sin fondo de una cierta muerte: el amor infinito (el Bien como bondad que se olvida de sí infinitamente), el pecado y la salvación, el arrepentimiento y el sacrificio. Aquello que, internamente y de modo necesario, engendra y vincula entre sí todas estas significaciones, es una lógica que en el fondo (y por eso se la puede llamar aún, hasta cierto punto, una «lógica») no tiene necesidad del *acontecimiento de una revelación o de la revelación de un acontecimiento*. Necesita pensar la posibilidad de un tal acontecimiento pero no el acontecimiento mismo. Diferencia notable que permite sostener un discurso así sin referencia a la religión como dogmática instituida, y proponer una genealogía que piensa la posibilidad y la esencia de lo religioso que no sea artículo de fe. *Mutatis mutandis*, esto vale igualmente para muchos discursos que actualmente quieren pasar por discursos sobre la religión, discursos de tipo filosófico, si no filosofías, sin establecer tesis o teologemas que, en su estructura misma, muestran lo que correspondería al dogma de una religión determinada. La diferencia es aquí sutil, inestable, y exigiría análisis precisos y atentos. Por diversas razones y en diferentes sentidos, los discursos de Lévinas o de Marion, posiblemente también de Ricoeur, comparten esta situación con el de Patočka. Pero en el fondo esta lista se hace interminable y podemos decir, teniendo en cuenta todas las diferencias, que cierto Kant, y un cierto Hegel, Kierkegaard sin duda alguna, e incluso me atrevería a decir, como una provocación, también Heidegger, pertenecen a esta tradición que consiste en proponer un doblete no dogmático del dogma, un doblete filosófico, metafísico, *pensante* en todo caso, que «repite» sin religión la *posibilidad* de la religión. (Deberemos volver en otra parte sobre esta inmensa y relevante cuestión.)

¿Cómo opera la deducción lógico-filosófica, por así decirlo, de los temas religiosos que acabamos de mencionar (don del Bien como Bondad que se olvida de sí, así pues como amor infinito, don de la muerte, pecado, arrepentimiento, sacrificio, salvación, etc.)? Lo hace elaborando, al estilo de la genealogía, una respuesta a la pregunta: ¿bajo qué condiciones es posible una responsabilidad? La respuesta *sobrepasa* la necesidad lógica de una *posibilidad* del acontecimiento. *Todo pasa* como si el solo análisis del concepto de responsabilidad fuera capaz de producir, en resumidas cuentas, el cristianismo: más precisamente, la posibilidad del cristianismo. Lo que equivale a concluir que, inversamente, este concepto de responsabilidad es cristiano de parte a parte y producido por el

acontecimiento del cristianismo. Ya que si el solo examen de este concepto exige el acontecimiento cristiano (pecado, don de amor infinito vinculado con la experiencia de la muerte), y sólo él, ¿no significa esto acaso que sólo el cristianismo ha hecho posible el acceso a una auténtica responsabilidad en la historia, *como historia* y como historia de *Europa*? Ya no hay que escoger aquí entre la deducción lógica, sin relación con el acontecimiento, y la referencia al acontecimiento revelador. Lo uno implica lo otro. Y no es únicamente en cuanto creyente, en cuanto cristiano que afirma el dogma, la revelación, el acontecimiento, como Patočka puede declarar, al igual que haría un historiador genealogista que constatará lo que ocurre en la historia:

En razón de este fundamento en la profundización abisal del alma, el cristianismo representa el impulso más fuerte hasta el presente, nunca superado mas tampoco jamás pensado hasta el fin, que hace capaz al hombre de luchar contra el desmoronamiento.²⁴

¿En qué condiciones puede haber responsabilidad? Siempre y cuando el Bien no sea una trascendencia objetiva, una relación entre cosas objetivas, sino la relación con el otro, una respuesta al otro: experiencia de la bondad personal y movimiento intencional. Ello supone, ya lo hemos visto, una doble ruptura: *no sólo* con el misterio orgiástico *sino también* con el platonismo. ¿En qué condiciones hay bondad más allá del cálculo? Siempre y cuando la bondad se olvide de sí misma, y siempre y cuando el movimiento sea un movimiento de don que renuncia a sí, por consiguiente, un movimiento de amor infinito. Es necesario un amor infinito para renunciar a sí y para *hacerse finito*, encarnarse para amar así al otro, y al otro como otro infinito. Este don de amor infinito procede de alguien y se dirige a alguien. La responsabilidad exige la singularidad irremplazable. Ahora bien, la irremplazabilidad, la única a partir de la cual se puede hablar de sujeto responsable, de alma como conciencia de sí, del yo, etc., sólo la puede dar la muerte o, más bien, la aprehensión de la muerte. Así pues hemos deducido la posibilidad de un mortal que accede a su responsabilidad por la experiencia de su irremplazabilidad, la que le da la muerte próxima, la cercanía de la muerte. Pero el mortal así deducido es alguien cuya misma responsabilidad exige que no sólo tenga que habérselas con un Bien objetivo, sino con un don de amor infinito,

24. Patočka, J., *op. cit.*, págs. 130-131.

con una bondad que se olvida de sí. Desproporción estructural, dimetría entre el mortal finito y responsable de una parte, y la bondad del don infinito, por otra. Se puede pensar esta desproporción sin asignarle una causa revelada o sin hacerla remontar al acontecimiento de un pecado original, mas ella transforma inevitablemente la experiencia de la responsabilidad en culpabilidad: yo no he sido jamás, yo no estaré jamás a la altura de esta bondad infinita y de la inmensidad del don, de la inmensidad sin bordes que debe definir (in-definir) un don como tal en general. Esta culpabilidad es originaria, como el pecado del mismo nombre. Antes de toda falta determinada: en cuanto responsable, soy culpable. Lo que me da la singularidad, a saber, la muerte y la finitud, es lo mismo que me hace desigual a la bondad infinita del don que es asimismo la primera llamada a la responsabilidad. La culpabilidad es inherente a la responsabilidad porque la responsabilidad es siempre desigual a sí misma: nunca se es suficientemente responsable. Nunca se es suficientemente responsable porque se es finito pero también porque la responsabilidad exige dos movimientos contradictorios: responder, en cuanto que uno mismo y en cuanto que singularidad irremplazable, de lo que hacemos, decimos, damos; mas también olvidar o borrar, en tanto que buenos y por bondad, el origen de lo que damos. Patočka no lo formula así, y yo lo deduzco alejándome un poco de él o de su literalidad. Pero es él quien deduce la culpabilidad y el pecado —y por consiguiente el arrepentimiento, el sacrificio y la búsqueda de salvación— de la situación del individuo responsable:

El hombre responsable como tal es un yo, un individuo que no coincide con papel alguno que pueda tener que asumir [yo interior e invisible, yo secreto en el fondo] —lo que Platón expresa con el mito de la elección del destino [mito pre-cristiano pues, que prepara para el cristianismo]; es un yo responsable porque, confrontándose con la muerte y explicándose (dando cuenta de sí) ante la nada [tema más «heideggeriano» que «levinasiano»], se ha hecho cargo de aquello que sólo cada uno puede realizar en sí, aquello en lo que es irremplazable—. Ahora, sin embargo, la individualidad es puesta en relación con el amor infinito y el hombre es un individuo porque es culpable ante este amor, siempre culpable [Patočka subraya siempre: como Heidegger, define allí una culpabilidad originaria que no espera que se haya cometido una falta, un crimen o un pecado determinados, culpabilidad *a priori* comprendida en la responsabilidad, en el *Schuldigsein* originario que podemos traducir tanto por responsabilidad como por culpabilidad; pero Heidegger no tiene necesidad de una referencia, al

menos explícita, a esta desproporción con respecto a un amor infinito para analizar el *Schuldigsein* originario]. Cada uno está determinado como individuo por la unicidad de aquello que lo sitúa en la generalidad del pecado.

3. A QUIÉN DAR (SABER NO SABER)

Mysterium tremendum. Misterio espantoso, secreto que hace temblar.

Temblar. ¿Qué hacemos cuando temblamos? ¿Qué hace temblar?

Un secreto *siempre hace temblar*. No sólo estremecerse o tiritar, lo que también ocurre a veces, sino temblar. El estremecimiento puede ciertamente manifestar el miedo, la angustia, la aprehensión de la muerte, cuando nos estremecemos de antemano ante el anuncio de lo que va a venir. Pero puede ser ligero, a flor de piel, cuando el estremecimiento anuncia el placer o el gozo. Momento de tránsito, tiempo suspendido de la seducción. Un estremecimiento no siempre es algo excesivamente grave, a veces es discreto, apenas sensible, un poco epifenomenal. Más que seguir al acontecimiento, nos prepara para él. Se dice que el agua se estremece antes de hervir, es lo que llamamos la *seducción*: una prebullición superficial, una agitación preliminar y visible.

Como en el temblor de tierra o como cuando temblamos de arriba abajo, el temblor, al menos como señal o síntoma, ya ha tenido lugar. No es algo preliminar, aun cuando, al conmovirlo todo imprimiéndole al cuerpo una tremulación incoercible, el acontecimiento se anuncie y siga amenazando. La violencia se va a desencadenar de nuevo; un traumatismo podría insistir repitiéndose. Por muy diferentes que sean, el miedo, el temor, la ansiedad, el terror, el pánico o la angustia han comenzado ya en el temblor, y aquello que los ha provocado continúa o amenaza con seguir haciéndonos temblar. Con mucha frecuencia no sabemos ni vemos el origen —secreto, pues—, de lo que se nos viene encima. Tenemos miedo del miedo, estamos angustiados por la angustia —y temblamos—. Temblamos en esta extraña repetición que vincula un pasado irrecusable (ha tenido lugar un golpe, un trauma nos ha afectado ya) con un futuro inanticipable, anticipado pero inanticipable, *aprehendido* pero justamente, y por eso hay porvenir, *aprehendido como* imprevisible, impredecible, al que nos aproximamos *como* algo inaproximable. Incluso si creemos saber lo que va a suceder,

el nuevo instante, lo que viene en este venir permanece virgen, inaccesible aún, invivible en el fondo. En la repetición de lo que permanece impredecible, temblamos ante todo por no saber de dónde ha venido ya el golpe, desde dónde se ha dado (el buen o el mal golpe, a veces el bueno como malo) y por no saber, secreto redoblado, si va a continuar, recomenzar, insistir, repetirse: sí, cómo, dónde, cuándo. Y por qué razón este golpe. Tiemblo entonces por tener todavía miedo de lo que ya me da miedo y que ni veo ni preveo. Tiemblo ante lo que excede mi ver y mi saber aun cuando ello me afecte en lo más íntimo, en cuerpo y alma, como se suele decir. Tendido hacia aquello que hace fracasar el ver y el saber, el temblor es efectivamente una experiencia del secreto o del misterio, pero otro secreto distinto, otro enigma u otro misterio vienen a precintar la experiencia invivible, añadiendo un precinto o una custodia de más al *tremor* (la voz latina para temblor, de *tremo*, que en griego como en latín quiere decir *tiemblo, estoy agitado por temblores*; en griego encontramos también *tromeô*: temblo, tiritio, temo; y *tromos*, el temblor, el temor, el espanto. *Tremendus, tremendum*, como en el *mysterium tremendum*, es en latín [adjetivo verbal de *tremo*] lo que hace temblar; lo espantoso, lo angustioso, lo terrorífico).

¿De dónde viene el precinto suplementario? No se sabe por qué se tiembla. El límite del saber ya no concierne solamente a la causa o al acontecimiento, a lo desconocido, a lo invisible, o a lo ignorado que nos hace temblar. No sabemos tampoco por qué esto produce este síntoma, una cierta irreprimible agitación del cuerpo, la inestabilidad incontrolada de los miembros, esa tremulación de la piel o de los músculos. ¿Por qué lo incoercible adopta esa forma? ¿Por qué el terror hace temblar, cuando se puede también temblar de frío, traduciendo esas manifestaciones fisiológicas análogas experiencias y afectos que no tienen, aparentemente al menos, nada en común? Esta sintomatología es tan enigmática como la de las lágrimas. Aun cuando supiéramos por qué se llora, en qué situación y qué significa (lloro porque he perdido a uno de los míos, el niño llora porque le han pegado o porque no lo quieren: siente pena de sí mismo, se queja, se hace o se deja compadecer —por el otro—), ello no explicaría todavía que las glándulas llamadas lacrimales vinieran a segregar esas gotas de agua que se asoman a los ojos más que a otra parte, a la boca o a las orejas. Sería pues necesario abrir nuevas vías en el pensamiento del cuerpo, sin disociar los registros del discurso (el pensamiento, la filosofía, las ciencias bio-genético-psicoanalíticas, la filo- y la ontogénesis) para acercarnos algún día a aquello que hace temblar o que hace llorar,

Abolición de la p. del cuerpo

a esa *causa* que no es la causa última que se puede llamar Dios o la muerte (Dios es la causa del *mysterium tremendum*, y la muerte dada es siempre lo que hace temblar o también lo que nos hace llorar) sino la causa más próxima: no la causa próxima, es decir, el accidente o la circunstancia, sino la causa más cercana a nuestro cuerpo, aquello mismo que hace que entonces temblemos o lloremos antes que otra cosa. ¿Qué es lo que se metaforiza o se prefigura entonces? ¿Qué quiere decir el cuerpo, suponiendo que se pueda hablar todavía aquí de cuerpo, de decir y de retórica?

¿Qué es lo que hace temblar en el *mysterium tremendum*? Es el don del amor infinito, la disimetría entre la mirada divina que me ve y yo mismo que no veo aquello mismo que me mira, la muerte dada y soportada de lo irremplazable, la desproporción entre el don infinito y mi finitud, la responsabilidad como culpabilidad, el pecado, la salvación, el arrepentimiento y el sacrificio. Como el título de Kierkegaard, *Temor y temblor*,²⁵ el *mysterium tremendum* comporta una referencia al menos indirecta e implícita a San Pablo. En la Epístola a los Filipenses (2, 12), se pide a los discípulos que trabajen por su salvación en el temor y el temblor. Deberán obrar por su salvación sabiendo que Dios decide: el Otro no tiene que darnos ninguna razón ni que rendirnos cuentas, no tiene por qué compartir sus razones con nosotros. Tememos y temblamos porque ya estamos en las manos de Dios, siendo libres sin embargo para trabajar, pero en sus manos y bajo la mirada de Dios a quien no vemos y cuya voluntad y decisiones por venir no conocemos, ni tampoco sus razones para querer esto o aquello, nuestra vida o nuestra muerte, nuestra perdición o nuestra salvación. Tememos y temblamos ante el secreto inaccesible de un Dios que decide por nosotros aun cuando no obstante somos responsables, es decir, libres para decidir, trabajar, asumir nuestra vida y nuestra muerte.

Pablo dice, y es éste uno de esos «adioses» de los que hablábamos:

Así pues, amados míos, como siempre me habéis obedecido, trabajado con temor y temblor (*cum metu et tremore, meta phobou kai tromou*) por vuestra salvación no sólo en mi presencia, sino más todavía ahora que no estoy aquí [...] (*non ut in praesentia mea tantum, sed multo magis nunc in absentia mea; me ôs en tē parousia mou monon alla nun pollō mallon en tē apousia mou [...]*).

25. Kierkegaard, S., *Crainte et tremblement* en *Œuvres Complètes*, t. V., trad. franc. de P. H. Tisseau y E. M. Jacquet-Tisseau, L'Orante, 1972, pág. 199 (trad. cast. de V. Simón Merchán, Madrid, Tecnos, 1987, pág. 96).

Primera explicación del temor y del temblor, de «temor y temblor»: se le pide a los discípulos trabajar por su salvación no en presencia (*parousia*) sino en ausencia (*apousia*) del maestro: sin ver ni saber, sin entender la ley o las razones de la ley. Sin saber de dónde viene la cosa ni lo que nos espera, se nos abandona en la más absoluta soledad. Nadie puede hablar con nosotros, nadie puede hablar por nosotros, debemos hacernos cargo, cada uno debe hacerse cargo (*auf sich nehmen*, decía Heidegger respecto de la muerte, de nuestra muerte, de aquello que es siempre «mi muerte» y de la cual nadie puede hacerse cargo en mi lugar). Pero hay algo más grave aún en el origen de este temblor. Si Pablo dice «adiós» y se ausenta pidiendo que se le obedezca, en verdad ordenando que se le obedezca (porque no se pide obedecer, se ordena), es porque Dios mismo está ausente, oculto y silencioso, separado, secreto —en el momento en que es necesario obedecerle—. Dios no da sus razones, actúa como le parece, no tiene por qué dar razones ni por qué compartir nada con nosotros: ni sus motivaciones, si las tiene, ni sus deliberaciones, ni tampoco sus decisiones. De otro modo no sería Dios, no tendríamos que habérmolas con el Otro como Dios o con Dios como *radicalmente otro*. Si el otro compartiese con nosotros sus razones explicándonoslas, si nos hablara todo el tiempo sin secreto alguno, no sería el otro, estaríamos en un elemento de homogeneidad: en la homología, incluso en lo monológico. El discurso es también este elemento de lo Mismo. No hablamos ni con Dios ni a Dios, no hablamos con Dios ni a Dios como hablamos con los hombres o a nuestros semejantes. Pablo añade en efecto:

Porque es Dios quien opera en vosotros el querer y el obrar, según le place.²⁶

Se comprende que Kierkegaard haya elegido, para su título, el discurso de un gran judío converso, Pablo, en el momento de meditar una experiencia todavía judía del Dios oculto, secreto, sepa-

26. Cito la traducción de Grosjean y Léturmy (París, Gallimard, 1971) añadiendo a veces las palabras griegas o latinas. Lo que ellos traducen por «según le place» no significa que haya un placer de Dios, sino voluntad *soberana* que no consulta a nadie, del mismo modo que el rey actúa como le viene en gana sin desvelar sus razones secretas, sin tener que rendir cuentas ni dar explicaciones. El texto no nombra el placer sino la voluntad de Dios: *pro bona voluntate* o *hyper tes eudokias*. *Eudokia* es la buena voluntad, no sólo en el sentido de la voluntad buena («querer el bien»), sino en el del simple querer que juzga que algo es conveniente, porque le place, como se ha traducido, porque tal es su voluntad y eso basta. *Eudokeo*: juzgo conveniente, apruebo, a veces me place o me complazco en, consiento.

rado, ausente o misterioso, el mismo que decide, sin revelar sus razones, exigir a Abraham el gesto más cruel e imposible, el más insoportable: ofrecer a su hijo Isaac en sacrificio. Todo esto ocurre en secreto. Dios guarda silencio sobre sus razones, también Abraham, y el libro no está firmado por Kierkegaard, sino por Johannes de Silentio («personaje poético como no puede surgir más que entre los poetas», escribe Kierkegaard al margen de su texto).²⁷

Este seudónimo guarda silencio, dice el silencio guardado. Como todos los seudónimos, parece destinado a mantener secreto el verdadero nombre como patronímico, a saber, el nombre del padre de la obra, en verdad el nombre del padre del padre de la obra. Este seudónimo, uno entre todos los que Kierkegaard ha multiplicado, nos recuerda una evidencia: que una reflexión que vincula la cuestión del secreto con la de la responsabilidad se dirige desde un inicio al nombre y a la firma. Se piensa frecuentemente que la responsabilidad consiste en hacer y firmar *en nombre propio*. Una reflexión responsable sobre la responsabilidad se interesa de entrada por todo lo que puede sucederle al nombre en la seudonimia, la metonimia, la homonimia; se interesa por lo que puede ser *un nombre verdadero*. Pretenderemos o quereremos a veces que el nombre sea más efectivo, más auténtico cuando se trata del nombre secreto con el que uno *se llama y que uno se da o finge darse*, nombre *que nombra* más y es más *nombrado* en el seudónimo que en la oficialidad legal del patronímico público.

El temblor de *Temor y temblor* es, según parece, la experiencia misma del sacrificio. No, ante todo, en el sentido hebreo del término, *korban*, que quiere decir más bien la aproximación y que abusivamente se traduce por sacrificio, sino en el sentido en el que el sacrificio supone matar a lo único en lo que tiene de único, de irremplazable y de más valioso. Se trata pues también de la substitución imposible, de lo insubstituible, pero también de la substitución del animal por el hombre —y asimismo, sobre todo, en esta misma substitución imposible, de lo que vincula a lo sagrado con el sacrificio y al sacrificio con el secreto.

Kierkegaard-de Silentio recuerda la extraña respuesta de Abraham a Isaac cuando éste le pregunta dónde se encuentra el cordero para el sacrificio. No se puede afirmar que Abraham no le responda. Le dice que Dios proveerá. Dios procurará el cordero para el holocausto.²⁸ Abraham guarda pues su secreto pero responde a

27. *Soren Kierkegaards Papirer*, IV B 79, Copenhague, 1908-1948.

28. Génesis XXII, 8.

Isaac. Ni se calla ni miente. No dice lo no-verdadero. En *Temor y temblor* (*Problema III*), Kierkegaard medita sobre este doble secreto: entre Dios y Abraham, mas también entre este último y los suyos. Abraham no habla de lo que Dios le ha ordenado, sólo a él, no le habla a Sara, ni a Eleazar, ni a Isaac. Debe guardar el secreto (es su deber) pero es también un secreto que *debe* guardar, doble necesidad porque *no puede sino* guardarlo, en el fondo: no lo conoce, sabe que lo hay, pero ignora su sentido y sus razones últimas. Está obligado a mantener el secreto porque está incomunicado.²⁹

Por decirlo en otras palabras, Abraham transgrede el orden de la ética. Porque la ética, según Kierkegaard, no tiene expresión más elevada que la que nos vincula con nuestros prójimos y con los nuestros (éstos pueden ser la familia, mas también la comunidad concreta de los amigos o de la nación). Al guardar el secreto, Abraham traiciona la ética. Su silencio, en todo caso el hecho de que no desvele el secreto del sacrificio solicitado, no está ciertamente destinado a salvar a Isaac.

En cierta manera, sin embargo, Abraham habla. De hecho, habla. Pero aunque puede decirlo todo, basta con que guarde silencio sobre una sola cosa para que se pueda concluir que no habla. Tal silencio embarga todo su discurso. Por consiguiente habla y no habla. Responde sin responder. Responde y no responde. Responde soslayadamente. Habla para no decir nada de lo esencial que debe mantener en secreto. Habla para no decir nada, ésta es siempre la mejor técnica para guardar un secreto. Abraham, de todos modos, no habla simplemente para no decir nada cuando responde a Isaac. Dice algo que es más que decir nada y que no es falso. Dice algo que no es una no-verdad y, por otra parte, algo que, aunque *no lo sepa todavía*, se verificará.

En la medida en que no diciendo lo esencial, a saber, el secreto entre Dios y él, Abraham no habla, asume esa responsabilidad que consiste en estar siempre solo y atrincherado en la propia singularidad en el momento de la decisión. Lo mismo que nadie puede

29. *Être au secret y rester au secret* significan respectivamente «estar incomunicado» y «permanecer incomunicado», estar apartado, aislado, segregado, sin posibilidad de comunicación alguna. Evidentemente, la traducción al castellano de estas expresiones pierde toda referencia al motivo del secreto. No obstante, hemos optado por el término «incomunicado» por ser la traducción más exacta del francés. «Segregado» sí hace referencia al secreto, pero por sus connotaciones casi exclusivamente referidas a la segregación racial no nos ha parecido procedente utilizar este término más que en una ocasión, como se verá más adelante (véase el título de la segunda parte de este libro: «La literatura segregada»). (N. de los t.).

morir en mi lugar, nadie puede tomar una decisión, lo que se llama una decisión, en mi lugar. Ya que, desde el momento en que se habla y se entra en el medio del lenguaje, se pierde, pues, la singularidad. Se pierde pues la posibilidad o el derecho de decidir. Toda decisión debería así, en el fondo, permanecer a la vez solitaria, secreta y silenciosa. La palabra nos apacigua, señala Kierkegaard, porque «traduce» en lo universal.³⁰

Primer efecto o primer destino del lenguaje: privarme o, asimismo, librarme de mi singularidad. Al suspender mi singularidad absoluta en la palabra, abduco al mismo tiempo de mi libertad y mi responsabilidad. Ya no soy nunca más yo-mismo, solo y único, desde el momento en que hablo. Contrato extraño, paradójico y terrorífico también, aquél que vincula la responsabilidad infinita con el silencio y con el secreto. Contradice lo que se piensa tanto normalmente como desde el punto de vista más filosófico. Para el sentido común, también para la razón filosófica, la evidencia más compartida es la que vincula la responsabilidad con la publicidad y con el no-secreto, con la posibilidad, es decir, con la necesidad de dar cuenta, justificar o asumir el gesto y la palabra ante los otros. Aquí, por el contrario, parece de modo igualmente necesario que la responsabilidad absoluta de mis actos, en tanto que debe ser la mía, absolutamente singular, puesto que nadie puede obrar en mi lugar, implica no sólo el secreto, sino que, no hablándole a los otros, no dé cuenta, no responda de nada, y no responda nada a los otros o ante los otros. Escándalo y paradoja a la vez. La exigencia ética está regulada, según Kierkegaard, por la generalidad; y define, pues, una responsabilidad que consiste en *hablar*, es decir, en introducirse en el elemento de la generalidad para justificarse, para rendir cuentas de la propia decisión y responder de los propios actos. Ahora bien, ¿qué nos enseñaría Abraham en esta aproximación del sacrificio? Que lejos de asegurar la responsabilidad, la generalidad de la ética nos empuja a la irresponsabilidad. Incita a hablar, a responder, a rendir cuentas, así pues, a disolver mi singularidad en el elemento del concepto.

Aporías de la responsabilidad: siempre se corre el riesgo de no poder acceder, para *formarlo*, a un concepto de la responsabilidad. Pues la responsabilidad (no nos atrevemos ya a decir el concepto universal de responsabilidad) exige a la vez rendir cuentas, responder-de-sí en general, de lo general y ante la generalidad, por consiguiente, la substitución y, de otra parte, la unicidad, la

30. Kierkegaard, S., *Crainte et tremblement*, op. cit., pág. 199 (trad. cast.: pág. 96).

singularidad absoluta, por tanto, la no-sustitución, la no-repetición, el silencio y el secreto. Lo que aquí se dice de la responsabilidad, se dice de igual modo de la decisión. La ética me empuja a la sustitución, como lo hace la palabra. De donde la insolencia de la paradoja: para Abraham, declara Kierkegaard, *la ética es la tentación*. Él debe pues resistir a ella. Se calla para frustrar la tentación moral que, bajo pretexto de llamarlo a la responsabilidad, a la auto-justificación, le haría perder, con su singularidad, su última responsabilidad, su injustificable, secreta y absoluta responsabilidad ante Dios. Ética como irresponsabilización, contradicción insoluble y, por tanto, paradójica entre la responsabilidad *en general* y la responsabilidad *absoluta*. La responsabilidad absoluta no es una responsabilidad, no es en todo caso la responsabilidad general o en general. Debe ser absolutamente y por excelencia, excepcional o extraordinaria: como si la responsabilidad absoluta no debiera ya depender de un *concepto* de responsabilidad y debiera pues permanecer inconcebible, incluso impensable para ser lo que debe ser: irresponsable, pues, por ser absolutamente responsable. «Abraham no *puede* hablar; porque no puede dar la explicación definitiva [...] según la cual se trata de una prueba, mas, es necesario señalarlo, de una prueba donde la ética constituye la tentación.»³¹

La ética puede, por lo tanto, estar destinada a irresponsabilizar. Haría falta a veces rechazar su tentación, es decir, la propensión o la facilidad, en nombre de una responsabilidad que no tiene cuentas que calcular —o que rendir, al hombre, a lo humano, a la familia, a la sociedad, a los semejantes, a los nuestros—. Una responsabilidad tal guarda su secreto; no puede ni debe presentarse. De modo indómito, celoso, rechaza la auto-presentación ante la violencia que consiste en pedir cuentas y justificaciones, en exigir la comparecencia ante la ley de los hombres. Rehúsa la autobiografía que siempre es autojustificación, *egodicea*. Ciertamente Abraham *se presenta*, pero ante Dios, el Dios único, celoso, secreto, el Dios a quien dice «heme aquí». Mas, para hacer esto, debe renunciar a la fidelidad a los suyos, lo que constituye un perjurio, o bien negarse a presentarse ante los hombres. Deja de hablarles. Cuando menos, esto es lo que da que pensar el sacrificio de Isaac (todo ocurriría de otro modo en el caso del héroe trágico, Agamenón por ejemplo).

31. *Op. cit.*, pág. 201 (trad. cast.: pág. 98).

*que es el secreto de la ética, donde
el hombre, así
que su vida en secreto*

El secreto es, en el fondo, tan intolerable para la ética como para la filosofía o la dialéctica en general, de Platón a Hegel.

La ética es, como tal, lo general y, por este último título, también lo manifiesto. Definido como ser inmediatamente sensible y psíquico, el individuo es el ser oculto. Su tarea ética consiste entonces en apartarse de su secreto para llegar a ser manifiesto en lo general. Cada vez que quiere permanecer en lo oculto, comete un pecado y entra en una crisis de la que no puede salir más que manifestándose.

Henos aquí de nuevo en el mismo punto. Si no hay un interior oculto justificado por el hecho de que el individuo como tal es superior a lo general, la conducta de Abraham es injustificable, ya que ha despreciado las instancias éticas intermediarias. Pero, si hay un interior oculto semejante, estamos en presencia de una paradoja irreductible a la mediación. La filosofía hegeliana no admite interior oculto ni inconmensurable alguno que estén fundados de derecho. Es, por tanto, consecuente consigo misma al reclamar la manifestación, pero no se encuentra en lo cierto cuando pretende considerar a Abraham como el padre de la fe y hablar de ésta.³²

Bajo la forma ejemplar de la coherencia absoluta, la filosofía hegeliana representa la exigencia irrecusable de manifestación, de fenomenalización, de desvelamiento; y, por consiguiente, pensamos, la demanda de verdad que anima a la filosofía y a la ética en lo que tienen de más poderoso. No hay secreto último para lo filosófico, lo ético o lo político. Lo manifiesto es preferible a lo secreto, la generalidad universal es superior a la singularidad individual. No hay ningún secreto irreductible y justificable de derecho, «fundado en el derecho» —y se hace necesario añadir la instancia del derecho a la de la filosofía y la ética—. Ningún secreto es absolutamente legítimo. Mas la paradoja de la fe es que la interioridad permanece «inconmensurable a la exterioridad».³³ Ninguna manifestación puede consistir en exteriorizar el interior o en mostrar lo oculto. El caballero de la fe no puede ni comunicarse ni hacerse comprender por nadie, no puede socorrer al otro.³⁴ El deber absoluto que lo obliga ante Dios no puede tener la forma de la generalidad que llamamos el deber. Si obedezco a mi deber ante Dios (lo que es el deber absoluto) *solamente por deber*, no estoy en relación con Dios. Para cumplir mi deber ante Dios mismo, es preciso que no sea *por deber*, por esta forma de generalidad siempre mediatiza-

32. *Op. cit.*, pág. 171 (trad. cast.: pág. 69).

33. *Op. cit.*, pág. 160 (trad. cast.: pág. 58).

34. *Op. cit.*, pág. 162 (trad. cast.: pág. 60).

ble y comunicable que llamamos el deber. El deber absoluto que me vincula con Dios mismo, en la fe, debe dirigirse más allá de y contra todo deber: «El deber se hace deber cuando se pone en relación con Dios, pero, en el deber mismo, no entro en relación con Dios». ³⁵ Kant explicaba que actuar moralmente era actuar «por deber» y no solamente «conforme al deber». Kierkegaard ve en la acción «por deber», en el sentido universalizable de la ley, un quebrantamiento del deber absoluto. Ahí es donde el deber absoluto (hacia Dios y en la singularidad de la fe) implica una especie de don o de sacrificio que se dirige hacia la fe, más allá de la deuda y del deber, del deber como deuda. En esta dimensión se anuncia un «dar la muerte» que, más allá de la responsabilidad humana, más allá del concepto universal del deber, responda al deber absoluto.

De ahí deriva, en el orden de la generalidad humana, un deber de odiar. Kierkegaard cita las palabras de Lucas (XIV, 26): «Si alguno viene a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas e incluso su propia vida, no puede ser mi discípulo». A pesar de reconocer que estas «palabras son duras», ³⁶ Kierkegaard sostiene su necesidad. Acentúa su rigor sin pretender hacerlas menos escandalosas o paradójicas. Pero el odio de Abraham hacia la ética y, por consiguiente, hacia los suyos (la familia, los amigos, los que le son cercanos, la nación, pero, en el límite, la humanidad entera, el género o la especie) debe seguir siendo absolutamente doloroso. Si le doy (la) muerte a lo que odio, no es un sacrificio. Debo sacrificar lo que amo. Debo llegar a odiar lo que amo, en el mismo momento, en el instante de darle (la) muerte. Debo odiar y traicionar a los míos, es decir darles (la) muerte en el sacrificio, no en tanto que los odio, sería demasiado fácil, sino en tanto que los amo. Debo odiarlos en tanto que los amo. El odio no sería el odio, sería demasiado fácil, si odiara lo odioso. Le es preciso odiar y traicionar lo más amable. El odio no puede ser el odio, no puede ser sino el sacrificio del amor al amor. Lo que no se ama, no hay por qué odiarlo, ni traicionarlo en el perjurio, ni darle (la) muerte.

Herético o paradójico, este caballero de la fe, ¿es judío, cristiano o judeo-cristiano-musulmán? El sacrificio de Isaac pertenece a lo que apenas nos atrevemos a llamar el tesoro común, el terrorífico secreto de un *mysterium tremendum* propio a las tres religiones llamadas del Libro, como religiones de los pueblos abrahámicos.

35. *Op. cit.*, pág. 159 (trad. cast.: pág. 57).

36. *Op. cit.*, pág. 162 (trad. cast.: pág. 60).

La exigencia y el rigor hiperbólico empujan al caballero de la fe a decir y a hacer cosas que parecerán atroces (e incluso *deberán* serlo). Éstas deben sublevar a los que suscriben la moral en general, la moral judeo-cristiana-islámica o la religión de amor en general. Mas, como dirá Patočka, quizá el cristianismo no ha pensado aún su propia esencia, ni los acontecimientos irrecusables por los que el judaísmo, el cristianismo y el islamismo han acontecido. No se puede ignorar ni borrar el sacrificio de Isaac en el Génesis, ni las palabras de Lucas en los Evangelios. Es preciso tomar nota de ello y eso es lo que Kierkegaard propone que se haga. Abraham llega a odiar a los suyos callándose, llega a odiar a su hijo único bienamado aceptando darle (la) muerte. Los odia no por odio ciertamente, sino por amor. No por ello odia menos, al contrario. Es preciso que Abraham ame absolutamente a su hijo para llegar a darle (la) muerte, a hacer lo que la ética llama odio y crimen.

¿Cómo odiar a los que nos son cercanos? Kierkegaard rechaza la distinción común entre el amor y el odio, la encuentra egoísta y sin interés. La reinterpreta en la paradoja. Dios no le pediría a Abraham darle (la) muerte a Isaac, es decir, dar esta muerte en ofrenda sacrificial a sí mismo, a Dios, si Abraham no le tuviera a su hijo un amor absoluto, único, inconmensurable:

[...] porque este amor que le tiene a Isaac es el que, por su oposición paradójica al amor que tiene a Dios, convierte su acto en un sacrificio. Mas la desesperación y la angustia de la paradoja hacen que Abraham no pueda en absoluto hacerse comprender por los hombres. Sólo en el instante en que su acto se encuentra en contradicción absoluta con su sentimiento, sacrifica a Isaac; sin embargo, la realidad de su acción es lo que le hace caer en el ámbito de lo general y, en este terreno, es y sigue siendo un criminal. ³⁷

He subrayado la palabra *instante*: «el instante de la decisión es la locura», dice en otro lugar Kierkegaard. La paradoja es inasible en el tiempo y según la mediación, es decir, en el lenguaje y según la razón. Como el don y como el «dar (la) muerte», sin dar nunca lugar a un presente, irreductible a la presencia o a la presentación, la paradoja exige una temporalidad del instante. Pertenece a una temporalidad intemporal, a una duración inasible: aquello que no se puede estabilizar, establecer, aprehender, *prender* mas también lo que no se puede *comprender*, lo que el entendimiento, el sentido común y la razón no pueden *begreifen*, agarrar, concebir, entender,

37. *Op. cit.*, pág. 164 (trad. cast.: pág. 62).

mediatizar, por lo tanto, tampoco negar o denegar, incluir en el trabajo de lo negativo, hacer trabajar: en el acto de *dar (la) muerte*, el sacrificio suspende aquí tanto el trabajo de lo negativo como el trabajo sin más, quizá incluso el trabajo del duelo. El héroe trágico accede al duelo. Abraham, por su parte, no es ni un hombre de duelo, ni un héroe trágico.

Para asumir una responsabilidad absoluta ante el deber absoluto, para poner en acto —o a prueba— su fe en Dios, Abraham debe asimismo seguir siendo en verdad un odioso criminal, pues acepta dar (la) muerte. En términos generales y abstractos, lo absoluto del deber, de la responsabilidad, de la obligación, exige ciertamente que se transgreda el deber ético, pero que, aun traicionándolo, no se deje de pertenecer a él y de reconocerlo al mismo tiempo. La contradicción y la paradoja deben ser soportadas *en el instante mismo*. Ambos deberes deben contradecirse, uno debe subordinar (incorporar, reprimir) al otro. Abraham debe tomar la responsabilidad absoluta de sacrificar a su hijo sacrificando la ética mas, para que haya sacrificio, la ética debe conservar todo su valor; el amor por el hijo debe permanecer intacto, y el orden del deber humano debe continuar haciendo valer sus derechos.

El relato del sacrificio de Isaac podría ser leído como el alcance narrativo de la paradoja que habita el concepto de deber o de responsabilidad absoluta. Este concepto nos pone en relación (sin relación y en el doble secreto) con el otro absoluto, con la singularidad absoluta del otro, cuyo nombre aquí es Dios. Tengamos fe o no en el relato bíblico, le demos crédito o no, ya sea que dudemos de él o lo cambiemos de lugar, hay una moralidad, podríamos decir todavía, de este relato, incluso si lo consideramos una fábula (pero considerarlo una fábula es también perderlo en la generalidad filosófica o poética; disolver su carácter de acontecimiento histórico). Esta moralidad de la fábula vendría a indicar la moralidad misma, allí donde pone en juego el don de la muerte dada. Lo absoluto del deber y de la responsabilidad supone a la vez que se denuncie, rechace, trascienda todo deber, toda responsabilidad y toda ley humana. Pide que se traicione todo lo que se manifiesta en el orden de la generalidad universal, y todo lo que se manifiesta en general, el orden mismo y la esencia de la manifestación, a saber, la esencia misma, la esencia en general en cuanto que es inseparable de la presencia y la manifestación. El deber absoluto exige que nos conduzcamos de forma irresponsable (perfidia o perjurio) reconociendo, confirmando, reafirmando lo mismo que se sacrifica, a saber,

el orden de la ética y de la responsabilidad humanas. En una palabra, la ética debe ser sacrificada en nombre del deber. Es un deber no respetar, por deber, el deber ético. Hay que comportarse de modo no ético, no responsable, no solamente ético o responsable, y ello *en nombre del deber*, de un deber infinito, *en nombre del deber absoluto*. Y este nombre, que siempre debe ser singular, no es otro aquí que el nombre de Dios, como radicalmente otro, el nombre sin nombre de Dios, el nombre impronunciable de Dios como el otro con el que me vincula una obligación absoluta, incondicional, un deber incomparable, no negociable. El otro como otro absoluto, a saber, Dios, debe permanecer trascendente, oculto, secreto, celoso del amor, de la petición, de la orden que él da y que pide se guarde en secreto. El secreto es aquí esencial para el ejercicio de esa responsabilidad absoluta como responsabilidad sacrificial.

Insistamos aquí, en nombre de la moralidad de la moralidad, sobre aquello que, con demasiada frecuencia, olvidan los moralistas moralizantes y las buenas conciencias que no cesan de recordarnos con firmeza, todos los días o todas las semanas, en los periódicos, semanarios, emisoras de radio y televisión, el sentido de las responsabilidades éticas o políticas. A menudo se escucha que los filósofos que no escriben una ética faltarían a su deber ya que el primer deber del filósofo es pensar la ética, adjuntar un capítulo de ética a cada uno de sus libros y, para ello, volver a Kant con la mayor frecuencia posible. Lo que desconocen los caballeros de la buena conciencia es que el «sacrificio de Isaac» ilustra, si podemos emplear este término, en el caso de un misterio tan nocturno, la experiencia más cotidiana y común de la responsabilidad. Sin duda la historia es monstruosa, inaudita, apenas pensable: un padre dispuesto a darle (la) muerte a su hijo bienamado, a su amor irremplazable, y esto porque el Otro, el gran Otro se lo pide o se lo ordena sin darle la menor razón para ello; un padre infanticida que oculta a su hijo y a los suyos lo que va a hacer y sin saber por qué. ¡Qué crimen abominable, qué espantoso misterio (*tremendum*) a los ojos del amor, de la humanidad, de la familia, de la moral!

¿Pero no es acaso también la cosa más común? ¿Lo que el más mínimo examen del concepto de responsabilidad debe constatar sin falta? El deber o la responsabilidad me vinculan con el otro, con el otro en cuanto que otro, y me vinculan en mi singularidad absoluta con el otro en cuanto que otro. Dios es el nombre del otro absoluto en cuanto que otro y en tanto que único (el Dios de Abraham: uno y único). Desde el momento en que entro en relación con

el otro absoluto, mi singularidad entra en relación con la suya en el modo de la obligación y del deber. Soy responsable ante el otro en cuanto que otro, le respondo y respondo ante él. Pero, por supuesto, lo que me vincula así, en mi singularidad, con la singularidad absoluta del otro me arroja inmediatamente al espacio o al riesgo del sacrificio absoluto. Hay también otros en número infinito, la generalidad innumerable de los otros, con los cuales me debería vincular la misma responsabilidad, una responsabilidad general y universal (lo que Kierkegaard llama el orden ético). No puedo responder a la llamada, a la petición, a la obligación, ni siquiera al amor de otro, sin sacrificarle otro otro, otros otros. *Cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro.*³⁸ Los simples conceptos de alteridad y de singularidad son constitutivos tanto del concepto de deber como del de responsabilidad. Consagran a priori los conceptos de responsabilidad, decisión o deber, a la paradoja, al escándalo y a la aporía. La paradoja, el escándalo y la aporía no son otra cosa que el sacrificio: la exposición del pensamiento conceptual a su límite, a su muerte y finitud. Desde el momento en que estoy en relación con el otro, con la mirada, la petición, el amor, el orden, la llamada del otro, sé que no puedo responderle más que sacrificando la ética, es decir, lo que me obliga a responder también y del mismo modo, en el mismo instante, a todos los otros. Doy (la) muerte, perjurio, para ello no tengo necesidad de alzar el cuchillo sobre mi hijo en la cumbre del monte Moriah. Día y noche, a cada instante, sobre todos los montes Moriah del mundo, estoy haciendo eso, levantar el cuchillo sobre aquél que amo y debo amar, sobre el otro, este o aquel otro a quien debo fidelidad absoluta, inconmensurablemente. Abraham no es fiel a Dios sino en el perjurio, en la traición a todos los suyos y a la unicidad de cada uno de los suyos, aquí ejemplarmente la de su hijo único y bienamado; y no sabría preferir la fidelidad a los suyos, o a su hijo, más que traicionando al otro absoluto: Dios, si se quiere.

No busquemos ejemplos, pues habría demasiados, uno a cada paso. Al preferir lo que hago aquí en este momento —aunque no sea más que porque le concedo tiempo y atención—, al elegir mi trabajo, mi actividad de ciudadano o de filósofo profesoral y profesional, que escribe o habla aquí en una lengua pública que resulta

38. Para justificar la traducción de *tout autre est tout autre* por «cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro», véase el comienzo del apartado 4 de este mismo libro así como nuestra nota de traducción al texto de Derrida «Fe y saber...», *op. cit.*, pág. 53. (N. de los t.)

ser la francesa, quizá cumpla con mi deber. Pero sacrifico, traicionándolas a cada instante, todas mis otras obligaciones: en lo que se refiere a los otros otros que no conozco o que conozco, miles de mis «semejantes» (sin hablar de los animales que aún son más otros que mis semejantes) que mueren de hambre o de enfermedad. Traiciono mi fidelidad o mis obligaciones con respecto a otros conciudadanos, con respecto a quienes no hablan mi lengua y a los cuales ni les hablo ni respondo, con respecto a cada uno de los que escuchan o leen y a quienes no respondo ni me dirijo propiamente, es decir, singularmente (todo esto en lo que concierne al espacio que decimos público, al que sacrifico el espacio que llamamos privado), por consiguiente también respecto de aquellos que amo en privado, los míos, mi familia, mis hijos, cada uno de los cuales es el hijo único que sacrifico al otro, siendo cada uno sacrificado a cada uno sobre esta tierra de Moriah que es nuestro entorno de todos los días y de cada segundo.

Esto no es solamente una figura de estilo o un efecto de retórica. Según las Crónicas (Libro 2, cap. III y cap. VIII), el así llamado lugar de sacrificio de Abraham o de Isaac (y es éste el sacrificio de los dos, el dar-(la)-muerte-al-otro dándose (la) muerte, mortificándose para dar esta muerte en ofrenda sacrificial a Dios), este lugar de la muerte dada es el lugar donde Salomón decidió construir la casa de Yahvé en Jerusalén, allí donde Dios se le apareció también a David, su padre. Ahora bien, este lugar es asimismo el de la gran mezquita de Jerusalén, el lugar llamado Cúpula de la Roca junto a la gran mezquita de Al-Aqsa donde el sacrificio de Ibrahim habría tenido lugar y desde donde Mahoma habría emprendido su vuelo a caballo hacia el paraíso, tras su muerte: justo encima del Templo destruido de Jerusalén y del muro de las Lamentaciones, no lejos del *Via Crucis*. Se trata pues de un lugar santo pero también disputado (radicalmente, con rabia) por todos los monoteísmos, por todas las religiones del Dios único y trascendente, del otro absoluto. Estos tres monoteísmos combaten entre sí, inútil es negarlo en aras de un ecumenismo beato; se hacen la guerra a sangre y fuego, desde siempre y hoy más que nunca, reivindicando cada uno la disposición de este lugar y una interpretación histórico-política original del mesianismo y del sacrificio de Isaac. La lectura, la interpretación, la tradición del sacrificio de Isaac son, a su vez, lugares de sacrificio sangrantes y holocáusticos. El sacrificio de Isaac continúa todos los días. Un sinnúmero de máquinas de dar (la) muerte libran una guerra sin frente. No hay un frente entre responsabilidad e irresponsabilidad, sino entre diferentes apropiacio-

nes del mismo sacrificio, diferentes órdenes de responsabilidad también, otros órdenes diferentes: el religioso y el ético, el religioso y el ético-político, el teológico y el político, el teológico-político, el teocrático y el ético-político, etc., el secreto y el público, el profano y el sagrado, el singular y el genérico, el humano y el no-humano. La guerra sacrificial hace furor no sólo entre las religiones llamadas del Libro y las naciones abrahámicas que se refieren expresamente al sacrificio de Isaac, de Ismael, de Abraham o de Ibrahim, sino entre ellas y el resto del mundo hambriento, la inmensa mayoría de hombres, incluso de los vivos, sin hablar de los otros, muertos o no-vivos, muertos o por nacer, que no pertenecen al pueblo de Abraham o de Ibrahim, todos esos otros a quienes los nombres de Abraham y de Ibrahim jamás les han dicho nada porque no responden o no corresponden a nada.

No puedo responder al uno (o al Uno), es decir, al otro, sino sacrificándole el otro. No soy responsable ante el uno (es decir, el otro) sino faltando a mis responsabilidades ante todos los otros, ante la generalidad de la ética o de la política. Y jamás podré justificar este sacrificio, deberé siempre callarme al respecto. Lo quiera o no, nunca podré justificar que prefiero o que sacrifico el uno (un otro) al otro. Siempre estaré incomunicado, obligado a mantener el secreto al respecto, porque no hay nada que decir sobre ello. Lo que me vincula con singularidades, con ésta o aquella más que con tal o cual otra sigue siendo, en último término, injustificable (es el sacrificio hiper-ético de Abraham), como tampoco es justificable el sacrificio infinito que hago así a cada instante. Estas singularidades son muchos otros, una forma radicalmente otra de alteridad: una u otras personas, pero también lugares, animales, lenguas. ¿Cómo justificaríamos el sacrificio de todos los gatos del mundo al gato que alimentamos en casa todos los días durante años, mientras que otros gatos mueren de hambre a cada instante? ¿Y el de otros hombres? ¿Cómo justificaríamos encontrarnos aquí hablando francés antes que en otro sitio hablando a otros en otra lengua? Y, sin embargo, cumplimos también con nuestro deber obrando así. No hay lengua, razón, generalidad o mediación para justificar esta responsabilidad última que nos conduce hacia el sacrificio absoluto. Sacrificio absoluto que no es el sacrificio de la irresponsabilidad sobre el altar de la responsabilidad, sino el sacrificio del deber más imperativo (aquél que vincula con el otro como singularidad en general) en beneficio de otro deber absolutamente imperativo que nos vincula con cualquier/radicalmente otro.

Heme aquí
 Dios decide suspender el proceso sacrificial, se dirige a Abraham que acaba de decirle «heme aquí». «Heme aquí»: la única y primera respuesta posible a la llamada del otro, el momento originario de la responsabilidad en cuanto que me expone al otro singular, aquél que me llama. «Heme aquí» es la única auto-presentación que supone toda responsabilidad: estoy listo para responder, respondo que estoy listo para responder. En el preciso momento en que Abraham dijo «heme aquí» y cogió el cuchillo para degollar a su hijo, le dice Dios: «No extiendas tu mano sobre este muchacho ni le hagas mal alguno, porque ahora sé que temes a Elohim y que no me has rehusado tu hijo, tu unigénito». Esta declaración terrible parece desplegar la satisfacción ante el terror ejercido (veo que «temes a Elohim», tiemblas ante mí). Ésta hace temblar por el temor y el temblor que evoca como su única razón (veo que has temblado ante mí, pues bien, estás libre de deuda, te eximo de tu obligación). Mas esta frase se puede también traducir y argumentar de otro modo: veo que has comprendido lo que significa el deber absoluto, a saber, responder al otro absoluto, a su llamada, a su petición o a su orden. Estas modalidades vienen aquí a ser lo mismo: al ordenarle sacrificar a su hijo, darle (la) muerte a su hijo dando esta muerte a Dios, por este doble don donde el dar-(la)-muerte consiste en hacerse portador de la muerte levantando el cuchillo sobre alguien y en hacerse portador de la muerte para darla en ofrenda, Dios lo deja libre para negarse a ello —y ésta es la prueba—. La orden pide, como una súplica de Dios, una declaración de amor que implora: dime que me amas, dime que estás vuelto hacia mí, hacia el único, hacia el otro como único —y sobre todo, por encima de todo, de forma incondicional; y, para ello, da (la) muerte, da-(la) muerte a tu hijo único y dame esta muerte que te pido, que te doy pidiéndotela—. Dios dice, en suma, a Abraham: veo en este instante que has comprendido lo que es el deber absoluto para con el único, que es preciso responder allí donde no hay razón que pedir ni razón que dar; veo que no sólo lo has comprendido sino que, y ésta es la responsabilidad, has actuado, has obrado, estabas dispuesto a pasar al acto en este mismo instante (Dios lo detiene en el instante en el que ya no hay tiempo, en el que ya no (se) da (el) tiempo, es como si Abraham hubiera matado ya a Isaac: el concepto de instante es siempre indispensable): así pues, tú ya has pasado al acto, tú eres la responsabilidad absoluta, has tenido la valentía de quedar como un criminal a los ojos del mundo, de los tuyos, de la moral y de la política, de la generalidad de lo general o de lo genérico. E incluso habías renunciado a la esperanza.

Abraham es, pues, a la vez el más moral y el más inmoral, el más responsable y el más irresponsable de los hombres, absolutamente irresponsable porque absolutamente responsable, absolutamente irresponsable ante los hombres y los suyos, ante la ética, porque responde absolutamente al deber absoluto, sin interés ni esperanza por una recompensa, sin saber por qué y en secreto: a Dios y ante Dios. No reconoce deuda alguna, ningún deber ante los hombres porque está en relación con Dios —y en una relación sin relación ya que Dios es absolutamente trascendente, oculto y secreto, no dándole ninguna razón que pueda compartir, a cambio de esta muerte doblemente dada, no haciéndole partícipe de nada en esta alianza disimétrica—. Abraham se siente libre de toda deuda. Actúa como si estuviera eximido de todo deber hacia los suyos, su hijo y los hombres; pero continúa amándolos. Es preciso que los *ame* y les *deba* todo para poderlos sacrificar. Sin estarlo, se siente absuelto, pues, de todo deber hacia los suyos, hacia el género humano y la generalidad de la ética, absuelto por lo absoluto del deber único que lo vincula con el Dios uno. El deber absoluto lo libera de toda deuda y lo exime de todo deber. Absolución absoluta.

El secreto y el no-compartir son aquí esenciales, así como el silencio que guarda Abraham. No habla, no dice su secreto a los suyos. Aunque sea, como caballero de la fe, un testigo y no un maestro,³⁹ este testigo entra en relación absoluta con el absoluto, cierto, mas no da testimonio de él en el sentido en el que testimoniar querría decir, mostrar, enseñar, ilustrar, manifestar a los otros, y dar cuenta de la verdad que se puede justamente atestar. Abraham es un testigo de la fe absoluta que ni puede ni debe testimoniar ante los hombres. Debe guardar su secreto. Mas su silencio no es un silencio cualquiera. ¿Se puede testimoniar en silencio? ¿Mediante el silencio?

El héroe trágico puede hablar, compartir, llorar, quejarse. No conoce «la terrible responsabilidad de la soledad».⁴⁰ Agamenón puede llorar y quejarse con Clitemnestra e Ifigenia. «Las lágrimas y los gritos apaciguan.» Hay ahí un consuelo. Abraham no puede empero ni hablar, ni compartir, ni llorar, ni quejarse. Está absolutamente incomunicado. Su corazón está conmovido, le gustaría consolar al mundo entero, en particular a Sara, Eleazar e Isaac, le gustaría abrazarlos antes de dar el último paso. Mas sabe que entonces

39. Kierkegaard, S., *op. cit.*, pág. 170 (trad. cast.: pág. 68).

40. *Op. cit.*, pág. 200 (trad. cast.: pág. 97).

los suyos le dirían: «¿Por qué quieres hacer esto? Puedes ahorrártelo», encontrar otra solución, discutir, negociar con Dios. O, incluso, lo acusarían de disimulación e hipocresía. No puede, pues, decirles nada. Aun si les habla no puede decirles nada. «No habla ninguna lengua humana. Incluso si supiera todas las lenguas de la tierra [...] no podría hablar —habla una lengua divina, habla en lenguas—.»⁴¹ Si hablara una lengua común o que se pudiera traducir, si se hiciera entender dando sus razones de modo convincente, cedería a la tentación de la generalidad ética, de la cual hemos dicho que también era irresponsabilizadora. Dejaría de ser Abraham, el único Abraham en relación singular con el Dios único. Incapaz de dar (la) muerte, incapaz de sacrificar lo que ama, por lo tanto, incapaz de amar y de odiar, ya no daría nada más.

Abraham no dice nada pero hemos conservado una última frase suya, la que responde a la pregunta de Isaac: «¡Hijo mío, Dios mismo proveerá el cordero para el holocausto!». Si hubiera dicho «Hay un cordero, tengo uno» o «no sé nada, no sé dónde está el cordero», habría mentido, habría hablado para decir lo falso. Hablando sin mentir, responde sin responder. Extraña responsabilidad que no consiste ni en responder ni en dejar de responder. ¿Se es responsable de lo que se dice en una lengua ininteligible, en la lengua del otro? Pero, por lo mismo, ¿no debe la responsabilidad anunciarse siempre en una lengua ajena a lo que la comunidad ya puede entender, y entender demasiado bien? «Él no profiere pues una mentira, mas tampoco dice nada, ya que habla en una lengua extranjera.»⁴²

Como hombre de ley, el narrador de *Bartleby el escribiente* cita a Job («with kings and counselors»). Más allá de una comparación tentadora, la figura de Bartleby podría entonces recordar a la de Job, no el Job que podía esperar reunirse un día, tras la muerte, con los reyes y los consejeros, sino el Job que sueña no haber nacido. Aquí, en el lugar de la prueba a la que Dios somete a Job, podemos pensar en Abraham. Lo mismo que Abraham no habla una lengua humana, lo mismo que habla en lenguas, una lengua extraña a toda otra lengua humana, para lo cual responde sin responder, habla sin decir nada verdadero ni falso, no dice nada determinado que equivalga a una constatación, una promesa o una mentira, así el *I would prefer not to* de Bartleby toma la responsa-

41. *Op. cit.*, pág. 200 (trad. cast.: pág. 97).

42. *Op. cit.*, pág. 204 (trad. cast.: pág. 101).

bilidad de una respuesta sin respuesta. Evoca el futuro sin predicción ni promesa; no enuncia nada que esté sentenciado, que sea determinable, positivo o negativo. La modalidad de esta frase repetida que no dice nada, no promete nada, no rechaza ni acepta nada, así como el tiempo de este enunciado singularmente insignificante, hace pensar en una no-lengua o en una lengua secreta. ¿Acaso no es como si Bartleby hablara «en lenguas»?

Pero, aunque no diga nada general ni determinable, no es que Bartleby no diga absolutamente nada. *I would prefer not to* parece una frase incompleta. Su indeterminación crea una tensión; abre a una especie de incompletitud reservada; anuncia una reserva provisional o como provisión. ¿No hay aquí el secreto de una referencia hipotética a cierta providencia o prudencia indescifrable? No se sabe lo que pretende o quiere decir; ignoramos lo que no quiere hacer ni decir, mas nos da a entender claramente que *preferiría que no*. La silueta de un contenido asedia esta respuesta. Si Abraham ha aceptado ya *dar (la) muerte*, y dar a Dios la muerte que va a dar a su hijo, si sabe que lo hará a menos que Dios lo detenga, ¿no se puede decir que se encuentra en una disposición en la que precisamente «*he would prefer not to*», sin poder decirle al mundo entero de qué se trata? Porque ama a su hijo, preferiría que Dios no le hubiera pedido nada. Preferiría que Dios no lo dejara hacer, que detuviera su brazo, que proveyera el cordero del holocausto, que el instante de la loca decisión se inclinara del lado del no-sacrificio, una vez ha sido aceptado el sacrificio. No decidirá *que no*, ha decidido *que sí* —pero preferiría *que no*—. No puede decir nada más y no hará nada más si Dios, si el Otro continúa conduciéndole hacia la muerte, hacia la muerte dada. Y el «*I would prefer not to*» de Bartleby es asimismo una pasión sacrificial que lo conducirá a la muerte, una muerte dada por la ley, por la sociedad que no sabe si quiera por qué actúa así.

¿Cómo no sorprenderse en estas dos historias monstruosas y banales, por la ausencia de una mujer? Es una historia de padre y de hijo, de figuras masculinas, de jerarquías entre hombres (Dios el padre, Abraham, Isaac; la mujer, Sara, es aquella a la que no se dice nada —por no hablar de Agar—; y *Bartleby el escribiente* no hace ni una sola alusión a nada que sea femenino, *a fortiori* a nada que sea una figura de mujer). En la implacable universalidad de la ley, de su ley, la lógica de la responsabilidad sacrificial ¿sería alterada, desviada, atenuada, desplazada, si una mujer interviniera en ello de modo determinante? El sistema de esta responsabilidad sacrificial y del doble «dar (la) muerte» ¿es en lo más profundo de sí

una exclusión o un sacrificio de la mujer? ¿De la mujer, según uno u otro genitivo? Dejemos aquí suspendida la pregunta. Aquí mismo, entre los dos genitivos. En el caso del héroe o del sacrificio trágico, por el contrario, la mujer está decididamente presente, su lugar es central, lo mismo que también se encuentra presente en otras obras trágicas evocadas por Kierkegaard.

Las respuestas sin respuesta de Bartleby son a la vez desconcertantes, siniestras y cómicas. Soberbia, sutilmente. Destilan una especie de ironía sublime. Hablar de este modo para no decir nada o para decir otra cosa que lo que se cree, hablar de este modo para intrigar, desconcertar, interrogar, para hacer hablar (la ley, el «*lawyer*»), es hablar irónicamente. La ironía, en particular la ironía socrática, consiste en no decir nada, en no declarar saber alguno, pero por lo mismo en interrogar, en hacer hablar y hacer pensar. La *eirôneia* disimula, es la acción de interrogar fingiendo ignorancia. El *I would prefer not to* no deja de ser irónico; no puede no dejar de suponer una cierta situación irónica. Ésta no es ajena a lo cómico, insólito y familiar (*unheimlich, uncanny*) del relato. Ahora bien, el autor del *Concepto de ironía* descubre ironía en la respuesta sin respuesta que traduce la responsabilidad de Abraham. Al distinguir justamente la finta irónica de lo que es el engaño, escribe:

Sin embargo, se ha conservado una última frase de Abraham, y en la medida en que puedo comprender la paradoja, puedo comprender también la entera presencia de Abraham en esta frase. En primer lugar, no dice nada en absoluto y, de este modo, dice lo que tiene que decir. Su respuesta a Isaac reviste la forma de la ironía, pues siempre es una ironía decir algo sin decir nada no obstante.⁴³

La ironía permitiría quizás atravesar, como lo haría un mismo hilo, las preguntas que acabamos de plantear —si nos acordamos de lo que Hegel decía de la mujer: que es «la eterna ironía de la comunidad».⁴⁴

Abraham no habla mediante figuras, fábulas, parábolas, metáforas, elipsis, enigmas. Su ironía es meta-retórica. Si hubiera sabido lo que iba a ocurrir, si por ejemplo Yahvé le hubiera encargado una misión y le hubiera ordenado conducir a Isaac a la montaña donde Dios lo habría fulminado con su rayo, habría tenido una ra-

43. *Op. cit.*, pág. 204 (trad. cast.: pág. 101).

44. Respecto a esta palabra me permito remitir a mi texto: *Glas*, París, Galilée, 1974, págs. 209 y sigs.

zón para recurrir al lenguaje enigmático. Mas, justamente, no lo sabe. No es que dude, sin embargo. El no-saber no suspende en absoluto su propia decisión que sigue siendo tajante. El caballero de la fe debe no dudar. Se hace cargo de su responsabilidad dirigiéndose hacia la petición absoluta del otro, más allá del saber. Decide, pero su decisión absoluta no está guiada o controlada por un saber. Tal es, en efecto, la condición paradójica de toda decisión: no debe deducirse de un saber del que sólo sería el efecto, la conclusión o la explicitación. Estructuralmente en ruptura con el saber y, por tanto, consagrada a la no-manifestación, una decisión, en suma, siempre es secreta. Lo es en su instante más propio, pero ¿cómo disociar el concepto de decisión de esta figura del instante, de su puntualidad estigmática?

La decisión de Abraham es absolutamente responsable puesto que responde de sí ante el otro absoluto. Paradójicamente, es también irresponsable ya que no está guiada ni por la razón ni por una ética justificable ante los hombres o ante la ley de algún tribunal universal. Todo ocurre como si no se pudiera ser responsable a la vez ante el otro y ante los otros, ante los otros del otro. Si Dios es cualquier/radicalmente otro, la figura o el nombre del cualquier/radicalmente otro, entonces *cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro*. Esta fórmula trastorna cierto aspecto del discurso kierkegaardiano y lo confirma a la vez en la más extrema de sus intenciones. Dicha fórmula sobrentiende que, en tanto que cualquier/radicalmente otro, Dios se encuentra en todas partes donde haya algo que sea cualquier/radicalmente otro. Y como cada uno de nosotros, todo otro, cualquier/radicalmente otro es infinitamente otro en su singularidad absoluta, inaccesible, solitaria, trascendente, no manifiesta, no presente originariamente a mi *ego* (como diría Husserl del *alter ego* que no se presenta jamás originariamente a mi conciencia y que no puedo aprehender más que de modo representativo y analógico); lo que se dice de la relación de Abraham con Dios se dice de mi relación sin relación con *cualquier/radicalmente otro como cualquier/radicalmente otro*, en particular con mi prójimo o con los míos que me son tan inaccesibles, secretos y trascendentes como Yahvé. Cualquier otro (en el sentido de todos los otros) es radicalmente otro (absolutamente otro). Desde este punto de vista, lo que dice *Temor y temblor* del sacrificio de Isaac es la verdad. Traducida ésta en un relato extraordinario, muestra la estructura misma de lo cotidiano. Enuncia, en su paradoja, la responsabilidad de cada instante para todo hombre y toda mujer. De esa forma, no hay ya generalidad ética que no sea

víctima de la paradoja de Abraham.⁴⁵ En el momento de cada decisión y en la relación con *cualquier/radicalmente otro como cualquier/radicalmente otro*, cualquier/radicalmente otro nos pide a cada instante que nos comportemos como caballeros de la fe. Esto quizá desplaza un cierto aspecto del discurso kierkegaardiano: la unicidad absoluta de Yahvé no tolera la analogía; nosotros no somos todos Abraham, Isaac, ni Sara. No somos Yahvé. Pero, lo que así parece universalizar y diseminar la excepción o lo extraordinario, imponiendo una complicación suplementaria a la generalidad ética, asegura al texto de Kierkegaard una fuerza acrecentada. Nos comunicaría la verdad paradójica de nuestra responsabilidad y de nuestra relación con el *dar (la) muerte* de cada instante. Además, nos explicaría también cuál es su propio estatuto, a saber, el poder aún ser legible para todos, en el momento mismo en que nos habla en secreto de secreto, de ilegibilidad, de indescifrabilidad absoluta. Esto valdría para los judíos, los cristianos, los musulmanes, mas también para cualquier/radicalmente otro, para cualquier/radicalmente otro en su relación con cualquier/radicalmente otro. No sabemos ya quién se llama Abraham, ni tampoco él puede ya decírnoslo.

Mientras que el héroe trágico es grande, admirado, legendario de generación en generación, sin embargo Abraham, porque ha sido fiel al solo amor del cualquier/radicalmente otro, no es considerado jamás como un héroe. No nos hace derramar lágrimas ni inspira admiración alguna: más bien un horror estupefacto, un terror también secreto. Y ello porque nos acerca a un secreto absoluto, un secreto que compartimos sin compartirlo, un secreto entre

45. Se trata de la lógica de una objeción que le hace Lévinas a Kierkegaard: «La ética significa para Kierkegaard lo general. La singularidad del yo se perdería para él en la regla válida para todos; la generalidad no puede contener ni expresar el secreto del yo. Ahora bien, no es nada seguro que la ética esté allí donde él cree. La ética como conciencia de una responsabilidad hacia otro [...]. Lejos de perdernos en la generalidad, nos singulariza, nos coloca como individuos únicos, como Yo [...]. En la evocación de Abraham, describe el encuentro con Dios allí donde la subjetividad se eleva al nivel de lo religioso, es decir, por encima de lo ético. Pero se puede pensar lo contrario: la atención que presta Abraham a la voz que lo llamaba al orden ético, prohibiéndole el sacrificio humano, es el momento culminante del drama [...]. Es ahí, en la ética, en donde hay una llamada a la unicidad del sujeto y en donde se da sentido a la vida a pesar de la muerte» (*Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, pág. 113). Esta crítica no le impide a Lévinas admirar en Kierkegaard «algo absolutamente nuevo» en «la filosofía europea», «una nueva modalidad de lo Verdadero», «la idea de verdad perseguida» (págs. 114-115).

un otro, Abraham como el otro, y un otro, Dios como el otro: como cualquier/radicalmente otro. El mismo Abraham está incomunicado, separado a la vez de los hombres y de Dios.

He aquí quizá lo que compartimos con él. ¿Pero qué es compartir un secreto? No es saber lo que el otro sabe en este caso, ya que Abraham no sabe nada. No es compartir su fe, porque ésta debe seguir siendo un movimiento de la singularidad absoluta. Y, por otra parte, al igual que Kierkegaard, tampoco nosotros hablamos de Abraham ni pensamos en él en el movimiento de una fe garantizada. Kierkegaard multiplica las observaciones en este sentido, recuerda que no comprende a Abraham, que no sería capaz de actuar como él. Esta actitud parece, en verdad, la única posible, es incluso requerida ante el prodigio de una monstruosidad tal, aun cuando se trate de la cosa más compartida del mundo. Nuestra fe no está garantizada porque una fe no lo está jamás, nunca debe ser una certeza. Compartimos con Abraham lo que no se comparte, un secreto del que no sabemos nada, ni él ni nosotros. Compartir un secreto no es saber o romper el secreto, es compartir no se sabe qué: nada que se sepa, nada que se pueda determinar. ¿Qué es un secreto que no es secreto de nada y un compartir que nada comparte?

Es la verdad secreta de la fe como responsabilidad absoluta y como pasión absoluta, la «más alta pasión», dice Kierkegaard; es una pasión que, consagrada al secreto, no se transmite de generación en generación. En este sentido no tiene historia. Esta intransmisibilidad de la más alta pasión, condición normal de una fe que se vincula así con el secreto, nos dicta sin embargo: siempre es preciso volver a empezar. Se puede transmitir un secreto, pero transmitir un secreto como secreto que permanece secreto, ¿es esto transmitir? ¿Es hacer una historia? Sí y no. El epílogo de *Temor y temblor* repite, frase tras frase, que cada generación debe comenzar, volver a comenzar a comprometerse con esta pasión, la más alta, la fe, sin contar con la generación precedente. Describe así la no-historia de los comienzos absolutos que se repiten y la historicidad misma que supone la tradición reinventada a cada paso, en esta incesante repetición del comienzo absoluto.

Con *Temor y temblor*, vacilamos entre las generaciones de la estirpe de las religiones llamadas del Libro: en el centro del Antiguo Testamento y de la religión judía pero también de un acontecimiento fundador o de un sacrificio de referencia para el islam. En lo que se refiere al sacrificio del hijo por su padre, al hijo sacrifica-

do por los hombres y finalmente salvado por un Dios que parecía haberlo abandonado o sometido a la prueba ¿cómo no reconocer ahí el anuncio o la analogía de otra pasión? Como pensador cristiano, Kierkegaard termina por reinscribir el secreto de Abraham en un espacio que parece, en su literalidad al menos, evangélico. Esto no excluye necesariamente una lectura judaica o musulmana, mas es un cierto texto evangélico el que parece orientar la interpretación kierkegaardiana. Este texto no ha sido citado, sólo es, como el «*kings and counselors*» de *Bartleby*, pero esta vez sin las comillas, claramente recordado a aquellos que conocen los textos y se han alimentado con la lectura de los Evangelios.

Pero no hubo nadie para comprender a Abraham. ¿Qué consiguió él sin embargo? Permanecer fiel a su amor. Mas quien ama a Dios no tiene necesidad de lágrimas ni de admiración; olvida el sufrimiento en el amor, y de forma tan absoluta que no quedaría tras él el menor rastro de su dolor si Dios mismo no se lo recordara; *porque él ve en el secreto* [el subrayado es mío], conoce la desesperación, cuenta las lágrimas y no olvida nada.

Por consiguiente, o bien hay una paradoja en virtud de la cual el individuo está, en cuanto tal, en una relación absoluta con lo absoluto, o Abraham está perdido.⁴⁶

4. CUALQUIER/RADICALMENTE OTRO ES CUALQUIER/RADICALMENTE OTRO

El peligro es tan grande
que disculpo la supresión del objeto.
(Baudelaire, *La escuela pagana*)

[...] el golpe de genio del cristianismo [...]
(Nietzsche, *La genealogía de la moral*)

«Cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro»: todo lo que aquí está en juego parece afectado por el temblor de esta fórmula. Ésta resulta demasiado económica, sin duda, demasiado elíptica y, por ello, como toda fórmula aislada, transmisible fuera de su contexto, recordando casi el lenguaje cifrado de una contraseña. En dicha fórmula se juega con reglas, se abrevia, se corta violentamente un campo de discurso: es el secreto de todos los secretos. ¿No basta con transformar lo que llamamos tranqui-

46. Kierkegaard, S., *op. cit.*, pág. 205 (trad. cast.: pág. 102).

lamente un contexto para desmistificar el *schibboleth* o descubrir todos los secretos del mundo?

Esta fórmula, «cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro» (*tout autre est tout autre*), ¿no es acaso aquí ante todo una tautología? No quiere decir nada que no se sepa ya de antemano, al menos, siempre y cuando la entendamos como la sola reproducción del sujeto en el atributo y no inscribamos esta fórmula, por consiguiente, dentro de una interpretación destinada a distinguir entre los dos homónimos, «*tout*» y «*tout*», un adjetivo pronominal indefinido (alguno, cualquiera, cualquier otro) y un adverbio de cantidad (totalmente, absolutamente, radicalmente, infinitamente otro). Pero una vez que se ha hecho hincapié, mediante el suplemento de algún signo contextual, en que hay que discernir entre las dos funciones gramaticales y los dos sentidos de lo que parece ser la misma palabra, «*tout*», es preciso terminar distinguiendo entre los dos «otros»: si el primer «*tout*» es adjetivo pronominal indefinido, el primer «otro» pasa a ser un nombre, y el segundo, con mayor probabilidad, un adjetivo o un atributo: se sale de la tautología, se enuncia la heterología radical, la proposición misma de la heterología más irreductible. A menos que se considere también que, en ambos casos (tautología y heterología, homonimia o no), los dos «otro» se repiten finalmente en la monotonía de una tautología que saldría vencedora una vez más y de un principio de identidad que, gracias a la cópula y al sentido del ser, se apoderaría aquí nada menos que de la alteridad misma para decir: el otro es el otro, siempre, la alteridad del otro es la alteridad del otro. Y el secreto de la fórmula se encerraría en una especulación hetero-tautológica que corre siempre el riesgo de no querer decir nada. Pero sabemos por experiencia que lo especulativo requiere siempre la posición hetero-tautológica. Ésta era su definición según el idealismo especulativo de Hegel, y el motor de la dialéctica en el horizonte del saber absoluto, es decir, no lo olvidemos nunca, de la filosofía absoluta como verdad de la religión revelada, esto es, cristiana. La proposición hetero-tautológica enuncia la ley de la especulación —y de la especulación sobre cualquier secreto.

No juguemos a darle vueltas y a hacer relucir esta breve frase («cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro») bajo todos sus ángulos. No prestaríamos más que una ligera y divertida atención a esta fórmula singular, a la forma de esta clave, si no aparecieran, como sobre el mismo pentagrama musical, en el discreto desplazamiento que afecta a las funciones de dos pala-

bras, dos partituras vertiginosamente diferentes, incluso incompatibles en su inquietante parecido.

Una se reserva la posibilidad de reservar la cualidad de lo radicalmente otro, dicho de otro modo, de *infinitamente otro*, a Dios, a un único otro en todo caso. La otra partitura atribuye o reconoce esta alteridad infinita de lo radicalmente otro a cualquier otro: en otras palabras, a todos, a cada uno, por ejemplo, a cada hombre o mujer, incluso a todo ser vivo, humano o no. Hasta en la crítica hecha a Kierkegaard respecto de la ética y de la generalidad,⁴⁷ el pensamiento de Lévinas se mantiene en el juego —juego de la diferencia y de la analogía— entre el rostro de Dios y el rostro de mi prójimo, entre lo infinitamente otro como Dios y lo infinitamente otro como el otro hombre. Si cada hombre es cualquier/radicalmente otro, si cada otro, o cualquier/radicalmente otro, es cualquier/radicalmente otro, entonces ya no se puede distinguir entre una pretendida generalidad de la ética, que sería necesario sacrificar en el sacrificio, y la fe que se vuelve hacia Dios único, como cualquier/radicalmente otro, volviéndole la espalda a los deberes humanos. Mas, como Lévinas no renuncia tampoco a distinguir entre la alteridad infinita de Dios y la «misma» alteridad infinita de cada hombre, o del otro en general, no puede tampoco decir simplemente nada distinto de lo que dice Kierkegaard. Ni uno ni otro pueden asegurarse un concepto consecuente de lo ético ni de lo religioso ni, sobre todo y por consiguiente, del límite entre ambos órdenes. Kierkegaard debería admitir, como recuerda Lévinas, que lo ético es también el orden y el respeto de la singularidad absoluta, y no solamente el orden de la generalidad o de la repetición de lo mismo. No puede por tanto distinguir tan fácilmente entre lo ético y lo religioso. Pero, por su parte, tomando en cuenta la singularidad absoluta, es decir, la alteridad absoluta en su relación con el otro hombre, Lévinas ya no puede distinguir entre la alteridad infinita de Dios y la de cada hombre: su ética ya es religión. En ambos casos, la frontera entre lo ético y lo religioso se hace más que problemática, como ocurre con todos los discursos referidos a ella.

Esto es aplicable *a fortiori* tanto al ámbito político como al jurídico. Con el de decisión, el concepto general de responsabilidad se hallaría así privado de coherencia, de consecuencia e incluso de

47. Véase la nota 43 de este mismo libro, así como mi texto: «Violence et Métaphysique» en *L'écriture et la différence*, París, Le Seuil, 1967, págs. 143, 162 y sigs. (trad. cast. de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, págs. 131, 162 y sigs.).

identidad consigo mismo, paralizado por lo que podemos llamar tanto una aporía como una antinomia. Esto no le ha impedido jamás «funcionar», como suele decirse, al contrario —opera tanto mejor estando ahí para disimular el abismo o saturar la ausencia de fundamento, para estabilizar un devenir caótico en lo que llamamos convenciones—. El caos dice justamente el abismo, o la boca abierta: ya sea para hablar o para significar el hambre. Lo que está en práctica en el discurso de todos los días, en el ejercicio de la justicia y, ante todo, en la axiomática del derecho privado, público o internacional, en la dirección de la política interior, de la diplomacia y de la guerra, es un léxico de la responsabilidad del que no se dirá que no corresponde a concepto alguno, sino que fluctúa sin rigor alrededor de un concepto inencontrable. Corresponde a una denegación cuyos recursos sabemos son inagotables. Basta con denegar, infatigablemente, la aporía o la antinomia y tratar de irresponsables, nihilistas, relativistas, incluso de postestructuralistas o, aún peor, de deconstruccionistas a todos aquellos que continúan inquietándose ante tanta buena conciencia.

El sacrificio de Isaac, abominable ante los ojos de todos, debe continuar mostrándose tal como es: atroz, criminal, imperdonable —Kierkegaard insiste en ello—. El punto de vista ético debe conservar su valor: Abraham es un criminal. Ahora bien, el espectáculo de este asesinato, insostenible en la brevedad densa y ritmada de un teatro, ¿no es al mismo tiempo la cosa más cotidiana del mundo? ¿No se inscribe en la estructura de nuestra existencia hasta el punto de no constituir ni siquiera un acontecimiento? La repetición del sacrificio de Isaac, se dirá, es bastante improbable hoy día. Ciertamente, al menos esto es lo que parece. Imaginemos a un padre que conduce a su hijo a la colina de Montmartre para hacer un sacrificio. Si Dios no le envía un cordero para la sustitución, ni un ángel para detener su brazo, un juez-de-instrucción-integro, preferiblemente experto en las violencias de Oriente Medio, lo acusará de infanticida o de homicida voluntario; y si el psiquiatra, en plan medio psicoanalista medio periodista, confirma que el padre es «responsable», si continúa actuando como si el psicoanálisis no hubiera perturbado en nada el orden del discurso sobre la intención, la conciencia, la buena voluntad, etc., el padre criminal no tendrá oportunidad alguna de librarse; por mucho que diga que se lo ha ordenado el radicalmente otro, quizá en secreto (¿cómo lo habría sabido?) para poner a prueba su fe, no serviría de nada: todo está organizado para que este hombre sea condenado sin remisión por el tribunal de cualquier sociedad civilizada. Mas, a su

Sacrificio del otro en un sentido
no sacrificaré uno mismo →
necesario por la ley del mercado

vez, el buen funcionamiento de dicha sociedad no resulta en absoluto perturbado —como tampoco el ronroneo de su discurso sobre la moral, la política y el derecho, ni el ejercicio mismo de su derecho (público, privado, nacional o internacional)— por el hecho de que —debido a la estructura y a las leyes del mercado tal y como la sociedad lo ha instituido y lo regula, y debido a los mecanismos de la deuda exterior y otras disimetrías análogas— esa misma «sociedad» haga morir o, diferencia secundaria en el caso de la no-asistencia a personas en peligro, deje morir de hambre y de enfermedad a centenares de millones de niños (de esos prójimos o de esos semejantes de los que habla la ética o el discurso de los derechos del hombre), sin que ningún tribunal moral o jurídico sea jamás competente para juzgar aquí sobre el sacrificio —sobre el sacrificio del otro con vistas a no sacrificarse uno mismo—. Una sociedad así no sólo participa de este sacrificio incalculable, sino que lo organiza. El buen funcionamiento de su orden económico, político, jurídico, el buen funcionamiento de su discurso moral y de su buena conciencia suponen la operación permanente de este sacrificio. De un sacrificio que ni siquiera es invisible, porque de vez en cuando la televisión muestra y mantiene a distancia algunas de estas imágenes insoportables mientras que algunas voces se alzan para recordarlo. Pero estas imágenes y estas voces son radicalmente impotentes para inducir el menor cambio efectivo, para asignar la más mínima responsabilidad, y para proporcionar otra cosa que no sean coartadas. Que este orden está fundado sobre el no-fundamento de un caos (abismo y boca abierta) es lo que recordarán un día necesariamente aquellos que también lo olvidan necesariamente. Ni siquiera hablamos de las guerras, más o menos recientes, en las que se puede esperar hasta la eternidad que la moral o el derecho internacional (ya se los viole abiertamente o se apele a ellos de forma hipócrita) determinen con un mínimo de rigor una responsabilidad o una culpabilidad —y ni siquiera se sabe de quién ni de qué—, para los centenares de miles de víctimas sacrificadas, víctimas innumerables cuya singularidad es cada vez infinitamente singular, siendo cualquier/radicalmente otro cualquier/radicalmente otro, ya se trate de víctimas del Estado iraquí o de víctimas de la coalición mundial que lo acusaba de no respetar el derecho. Ahora bien, en el discurso dominante de estas guerras, por ambas partes, era rigurosamente imposible discernir lo religioso de lo moral, de lo jurídico y de lo político. Los beligerantes eran todos correligionarios irreconciliables en la religión llamada del Libro. ¿No converge esto asimismo con lo que evocábamos del

combate a muerte que continúa haciendo furor en el monte Moriah para apropiarse el secreto del sacrificio de un Abraham que jamás ha dicho nada? ¿Para apropiárselo como el signo de la alianza con Dios e imponérselo al otro que, por su parte, no es más que un criminal?

El temblor de la fórmula «cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro» también puede propagarse. Puede hacerlo hasta reemplazar incluso uno de los «cualquier/radicalmente otro» por Dios: «Lo Radicalmente otro es Dios», «Dios es cualquier otro». La sustitución no cambia en nada el «alcance» de la primera fórmula, cualquiera que sea la función gramatical que concedamos a todas estas palabras. En un caso, se define a Dios como infinitamente otro, lo radicalmente otro. En el otro caso, se declara que cualquier otro, a saber, cada uno de los otros es Dios, ya que éste es, *como* Dios, cualquier/radicalmente otro.

¿Es esto un juego? Si fuera un juego, sería necesario mantenerlo a salvo e indemne, como un juego que es preciso salvar, entre el hombre y Dios. Ya que el juego entre los dos, si bien únicos, «cualesquier/radicalmente otros», como el mismo «cualquier/radicalmente otro», abre el espacio o la esperanza de la salvación, la economía de «salvarse» de la que vamos a hablar. Anudando la alteridad a la singularidad o a lo que se podría llamar la excepción universal, la regla de la excepción («cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro» significa que «cualquier/radicalmente otro es singular», que cualquiera es una singularidad, así pues también que cualquiera es cada uno, proposición que sella el contrato entre la universalidad y la excepción de la singularidad, la de «quienquiera que sea»), este juego de la frase parece albergar la posibilidad misma de un secreto que se desvela y se oculta al mismo tiempo en una sola frase y, sobre todo, en una sola lengua. Como mínimo en un grupo finito de lenguas, en la finitud de la lengua en cuanto que se abre a lo infinito. El equívoco esencial, abisal, a saber, el juego de algunas frases «cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro» o «Dios es cualquier/radicalmente otro» no es, en su literalidad (francesa o italiana por ejemplo), universalmente traducible, si nos fiamos del concepto corriente de traducción. El sentido del juego se puede traducir sin duda en la paráfrasis de otras lenguas; pero no la economía formalizante del deslizamiento entre los dos homónimos en esta lengua de la que se podrá decir que es, singularmente, la mía («*tout*» como adjetivo pronominal indefinido y «*tout*» como adverbio; «otro» como adjetivo pronominal indefinido y «otro» como nombre). He aquí una

especie de *schibboleth*, la fórmula secreta que no puede decirse más que de un cierto modo en esta o aquella lengua. En tanto que suerte o azar, la intraducibilidad de esta economía formal opera como un secreto de la lengua así llamada natural o materna. Podemos deplorar o, por el contrario, felicitarnos por este límite; gracias a él, podemos contar por adelantado con cierto crédito nacional; de todos modos, no hay nada que hacer con este secreto de la lengua materna, ni nada que decir de él. Está ahí en su posibilidad antes que nosotros, *Geheimnis* de la lengua que vincula con la casa, con la madre patria, con el lugar de nacimiento, con la economía, con la ley del *oikos*, en suma, con la familia y con la familia de palabras en *heim*, *home*, *heimlich*, *unheimlich*, *Geheimnis*, etc.

¿Qué tendría que ver este secreto de la lengua materna con el secreto que el padre ve, como dice el Evangelio de Mateo evocado al final de *Temor y temblor*? Tenemos el secreto de la lengua materna; el secreto que la lucidez del padre ve; y el secreto del sacrificio de Isaac. Se trata en efecto de una economía, a saber, de la ley (*nomos*) del *oikos*, de la familia y del hogar. Y del espacio que separa o asocia el fuego del hogar familiar y el fuego del holocausto sacrificial. Doble hogar, doble fuego y doble luz: dos formas de amar, de quemar y de ver.

Ver en el secreto. ¿Qué es lo que esto puede querer decir?

Antes incluso de reconocer ahí una cita del Evangelio de Mateo (*videre in abscondito, en tō kryptō blepein*), señalemos que la penetración del secreto está confiada allí a la mirada, a la vista, a la observación —antes que al oído, al olfato o al tacto—. Podríamos imaginar un secreto que no se dejase traspasar o atravesar —por tanto, que no se deshiciese ni se abriese— como secreto, más que cuando lo oímos, lo tocamos o lo olemos, y ello justamente porque éste escapa a la mirada o porque es invisible —o también porque lo que en él es visible mantiene secreto el secreto que no es visible—. Siempre se puede exponer a la vista algo que permanece secreto porque su secreto no es accesible más que para otros sentidos que no son la vista. Una escritura, por ejemplo, aunque no la sepamos descifrar (una carta escrita en chino o en hebreo, o sencillamente con una escritura manual indescifrable), es perfectamente visible, pero no es accesible en su mayor parte. No está escondida, sino *encriptada*. Lo escondido, a saber, lo que resulta inaccesible para el ojo o para la mano, no es necesariamente lo encriptado, en el sentido derivado de la palabra que quiere decir cifrado, codificado, por interpretar, más que disimulado en la sombra (como también podía significarlo en griego).

¿Qué hacer con la ligera diferencia, en el Evangelio, entre el griego de una parte, y el latín de la Vulgata de otra? En *in abscondito*, *absconditus* quiere decir más bien lo oculto, lo secreto, lo misterioso en tanto que se retira en lo invisible: perdido de vista. La mayoría de los ejemplos o de las figuras a partir de las que lo *absconditus* ha venido a designar el secreto en general y a transformarse en sinónimo de *secretum* (separado, retirado, como sustraído a la vista) privilegian la dimensión óptica. Lo absoluto de lo que se sustrae a la vista, ciertamente, no es de modo necesario lo visible que se oculta, por ejemplo, mi mano bajo la mesa: mi mano es visible en sí mas puedo volverla invisible. Lo absoluto de la invisibilidad sería más bien aquello que no tiene una estructura visible, la voz por ejemplo, lo que se dice o quiere decir, y el sonido. La música no es invisible como puede serlo una escultura tapada. La voz no es invisible como lo es la piel bajo un vestido. La desnudez de un cierto timbre o de un murmullo no tiene la misma cualidad que la desnudez de un pecho de hombre o de mujer, ni el pudor ni la invisibilidad en ambos casos. A diferencia de lo *absconditus*, y sin hablar siquiera de lo *místico*, el léxico griego de la críptica (*kryptô*, *kryptos*, *kruptikôs*, *kryphios*, *kryphaiôs*, etc.), significa asimismo lo oculto, por supuesto, lo disimulado, lo secreto, lo clandestino, etc., pero parece marcar una referencia a la vista menos estricta, menos manifiesta, por así decirlo. Se extiende más allá de lo visible. Y en la historia de esta semántica, lo críptico vino a ampliar el campo de lo secreto más allá de lo no-visible hacia todo aquello que resiste al descifrado: el secreto como ilegible o indescifrable más que como invisible.

Si ambos sentidos se comunican, no obstante, con tanta facilidad, si se dejan traducir el uno en el otro o el uno por el otro, ello se debe quizás, entre otras razones, al hecho de que lo in-visible puede entenderse, por así decirlo, de *dos maneras*.

1. Tenemos lo in-visible visible, lo invisible que es del orden de lo visible y que puedo mantener secreto sustrayéndolo a la vista. Este invisible puede sustraerse artificialmente a la vista pero permanecer en lo que se llama la exterioridad (si oculto un arsenal nuclear en un subterráneo o un explosivo en un escondrijo, se trata también de una superficie; y si oculto una parte de mi cuerpo bajo un vestido o un velo, se trata también de ocultar una superficie bajo otra superficie: todo lo que así se oculta se torna invisible mas permanece en el orden de la visibilidad, constitutivamente visible. Igualmente, en otro orden de ejemplos, y según otra estruc-

tura, aquello que llamamos el interior del cuerpo [mi corazón, mis riñones, mi sangre, mi cerebro] son naturalmente, como suele decirse, invisibles, pero son del orden de lo visible: una operación o un accidente pueden exponerlos a la superficie, su interioridad es provisional, su invisibilidad puede proponerse u ofrecerse a la vista). Todo esto es del orden de lo in-visible visible.

2. Pero tenemos también la invisibilidad absoluta y absolutamente no-visible, todo cuanto no se refiere al registro de la vista, lo sonoro, lo musical, lo vocal o lo fónico (y, por consiguiente, lo fonológico o lo discursivo en sentido estricto), mas también lo táctil o lo odorífero. Y el deseo, como la curiosidad, como la experiencia del pudor y de la puesta al descubierto de lo secreto, el desvelamiento de las *puenda* o el «ver en el secreto» (*videre in abscondito*), todo este movimiento —que conduce, dentro del secreto, más allá del secreto— juega constantemente, no puede más que jugar, entre estas dimensiones de lo invisible: lo invisible como visible oculto, lo invisible encriptado o lo no-visible como otro que lo visible. Inmenso problema, a la vez clásico y enigmático, siempre virgen, que no hacemos aquí más que recordar. Cuando Kierkegaard de Silentio hace una referencia apenas encriptada al Evangelio de Mateo, la alusión a «tu padre que ve en lo secreto, *qui videt in abscondito*, o *blepôn en tô kryptô*», resuena de varias maneras.

Dicha alusión describe, en primer lugar, una relación con lo radicalmente otro, por consiguiente, una disimetría absoluta. Basta para provocar el temblor del *mysterium tremendum* y se inscribe en el orden de la mirada. Dios me ve, ve en el secreto en mí, mas yo no lo veo, no lo veo verme, aunque me ve de frente y no como un analista a quien le volvería la espalda. Como no lo veo verme, puedo o debo únicamente escucharlo. Pero la mayor parte de las veces —hay que hacérmelo saber—, me oigo decir lo que él me dice mediante la voz de otro, de otro otro, un mensajero, un ángel, un profeta, un mesías o un cartero, un portador de nuevas, un evangelista, un intermediario que habla entre Dios y yo. No hay un cara a cara ni una mirada cruzada entre Dios y yo, entre el otro y yo. Dios me mira y yo no lo veo, y con esta mirada que me contempla se inicia mi responsabilidad. Entonces se instaura, en efecto, o se descubre el «ello me mira/concierne», lo que me hace decir «es mi problema, mi quehacer, mi responsabilidad»: no en la autonomía (kantiana) en la que me veo actuar con toda libertad y bajo una ley que yo mismo me doy, sino en la heteronomía del «ello me mira/concierne», incluso allí donde no veo nada, no sé nada, ni

tengo la iniciativa, allí donde no tengo la iniciativa de lo que me ordena tomar decisiones —que serán, sin embargo, las mías y que deberé asumir solo.

Disimetría: esta mirada me ve sin que yo la vea verme. Conoce mi propio secreto allí donde yo mismo no lo veo y donde el «conócete a ti mismo» parece instalar lo filosófico en el engaño de la reflexividad, en la denegación de un secreto que siempre es *para mí*, es decir, *para el otro*: *para mí* que jamás veré allí nada, y por tanto solamente *para el otro* a quien se le entrega un secreto en la disimetría. Para el otro, mi secreto ya no sería un secreto. Los dos «para» no tienen ya el mismo sentido: en este caso al menos, el secreto para mí es aquello que yo no puedo ver; el secreto para el otro es aquello que no se le entrega más que al otro, y que sólo él puede ver. Como denegación del secreto, la filosofía se instalaría en el desconocimiento de lo que hay que saber, a saber, que hay un secreto y que es inconmensurable con el saber, el conocimiento y la objetividad, como la inconmensurable «interioridad subjetiva» que Kierkegaard excluye de toda relación de saber del tipo sujeto/objeto.

¿Cómo puede otro ver en mí, en lo más secreto de mí, sin que yo mismo vea ahí y sin que yo pueda verlo en mí? Y si el secreto de mí en cuanto que no se entrega más que al otro, a cualquier/radicalmente otro, a Dios, si se quiere, es un secreto sobre el que no reflexionaré jamás, que no viviré, ni conoceré, ni me reapropiaré nunca como mío, ¿qué sentido tiene decir que es «mí» secreto, un «mí secreto», o que, en general, un secreto *pertenece*, le es propio o se le aparece a algún «uno», o a algún «otro», que también sería alg«uno»? Ahí residiría tal vez el secreto del secreto, a saber, que no hay nada que saber al respecto y que no está ahí para nadie. Un secreto ni pertenece, ni admite jamás a un «estar en casa». Tal sería la *Unheimlichkeit* del *Geheimnis* y tendríamos que cuestionar sistemáticamente el alcance del concepto de *Unheimlichkeit*, tal como se pone en práctica —y de forma reglada— en dos pensamientos que van a la par pero de distinto modo más allá de una axiomática del sí mismo o del «en casa» como *ego cogito*, de la conciencia o de la intencionalidad representativa, por ejemplo o ejemplarmente, el pensamiento de Freud y el de Heidegger. Cuestión del yo: «¿quién soy yo?», no ya en el sentido de «¿quién soy yo?» sino de «¿quién es “yo”?», ¿quién puede decir «quién?», ¿qué es el «yo» y en qué se convierte la responsabilidad cuando *en secreto* tiembla la identidad del «yo»?

Esta disimetría de la mirada nos reconduce a lo que Patočka sugiere del sacrificio y a la tradición del *mysterium tremendum*. A pe-

sar de todo lo que parece oponer *Temor y Temblor* a la lógica kantiana de la autonomía, a esa pura ética o a esa razón práctica más allá de la cual debe ir el deber absoluto en el sacrificio, Kierkegaard despliega una vez más una tradición kantiana. El acceso al deber puro es también el «sacrificio» —es el término que utiliza Kant—, el sacrificio de las pasiones, de los afectos, de los intereses llamados «patológicos», todo lo que vincula mi sensibilidad con el mundo empírico, con los cálculos y con la condicionalidad de los imperativos hipotéticos. La incondicionalidad del respeto de la ley dicta asimismo el sacrificio (*Aufopferung*) que es siempre sacrificio de sí (incluso para Abraham cuando se dispone a matar a su hijo: se inflige de este modo el peor sufrimiento, se da a sí mismo la muerte que da a su hijo y que le da también, de otro modo, a Dios; le da muerte a su hijo y le ofrece la muerte dada a Dios). La incondicionalidad de la ley moral, según Kant, dicta la violencia ejercida en la coerción referida a uno mismo (*Selbstzwang*) y a los propios deseos, intereses, afectos o pulsiones. Ahora bien, nos encontramos forzados al sacrificio por una especie de pulsión práctica, por un móvil que es asimismo pulsional, aunque se trata de una pulsión pura práctica, cuyo lugar sensible es el respeto de la ley moral. La *Crítica de la razón práctica* (cap. III, «Los motivos [*Triebsfedern*] de la razón pura práctica») vincula estrechamente la *Aufopferung*, el sacrificio de sí mismo con la obligación, la deuda o el deber, que nunca es separable de la culpabilidad (*Schuldigkeit*), a saber, de aquello de lo que nunca se está eximido o con lo que uno no acaba nunca de cumplir.

Patočka describe el advenimiento de la subjetividad cristiana y la represión del platonismo recurriendo a una *figura*, por así decirlo, que inscribe el sacrificio en la disimetría de unas miradas que no se cruzan. Lo hace literalmente y al menos, recordémoslo, en dos ocasiones: «*Tremendum*, pues la responsabilidad se sitúa en adelante no en la esencia, accesible a la mirada humana, del Bien y del Uno, sino en la relación con un ente supremo, absoluto, inaccesible, que nos tiene en sus manos no exterior, sino interiormente». Es el momento en que el sol del Bien, fuente invisible de la visibilidad inteligible pero que no es un ojo, se convierte, más allá de la filosofía, dentro de la fe cristiana, en una mirada. Una mirada personal, así pues, un rostro, una cara y no un sol. El Bien se convierte en Bondad personal —y en mirada que me ve sin que yo la vea—. Un poco más abajo, Baudelaire habría dicho «supresión del objeto»: «En última instancia, el alma no es una relación con un objeto, por elevado que sea (como el Bien platónico), sino con una

persona que la penetra con la mirada al tiempo que permanece fuera del alcance de la mirada del alma. En lo referente a saber lo que es la persona, se trata de una cuestión que no ha recibido una tematización adecuada en la óptica cristiana».⁴⁸

Esta mirada que no se cruza sitúa la culpabilidad originaria y el pecado original; es la esencia de la responsabilidad; pero al mismo tiempo ésta nos conduce a la búsqueda de la salvación en el sacrificio. Algo más adelante se nombra el sacrificio a propósito del judeo-cristianismo (la única alusión en este ensayo al Antiguo Testamento) y del ser-para-la-muerte, de lo que llamamos aquí la aprehensión de la muerte dada o de la muerte como ofrenda:

[...] apertura a la abisalidad de la divinidad y de la humanidad, de una teantropía absolutamente única y, por esta razón, definitivamente decisiva de sí misma. El contenido esencial del alma se refiere enteramente a este drama sin precedente. El Dios trascendente clásico, en combinación con el Señor de la historia del Antiguo Testamento, se convierte en el personaje principal de este drama interior que pasa a ser así el drama de la redención y la gracia. La superación de lo cotidiano toma la forma del cuidado de la salvación del alma que se conquistó en una transformación moral, en un vuelco ante el rostro de la muerte y de la muerte eterna, que vive de angustia y de esperanza en la alianza más estrecha; tiembla junto a la conciencia de pecado y se ofrece con todo su ser en sacrificio al arrepentimiento.

Una *economía general del sacrificio* se distribuiría, decíamos antes, según diversas «lógicas» o diversos «cálculos» posibles. Desde sus límites, el cálculo, la lógica, e incluso la economía en sentido estricto, designan justamente lo que se pone en juego, suspendido, epocalizado en semejante *economía del sacrificio*.⁴⁹ A través de sus diferencias, estas economías vienen a ser quizá los desencriptados de una sola y *misma* economía. Pero este «venir a ser lo mismo», como la economía, podría también seguir siendo inagotable.

Kierkegaard, en el momento en que re-cristianiza o pre-cristianiza con determinación el sacrificio de Isaac, como si «preparara» al cristianismo, alude pues, en conclusión, mas sin nombrarlo, al Evangelio de Mateo: «Porque él (Dios padre) ve en el secreto, co-

48. Patočka, J., *op. cit.*, pág. 129.

49. En lo que se refiere a esta economía del sacrificio, me permito remitir a mi texto: *Glas*, especialmente a las págs. 40, 51 y sigs. (sobre Hegel, Abraham, el «sacrificio» de Isaac y el «simulacro económico»), 80 y sigs., 111, 124, 136, 141, 158, 160, 175 y sigs., 233, 262, 268 y sigs., 271, 281 y sigs., 288 y sigs. así como a «Économimésis» en *Mimésis des-articulations*, París, Aubier, 1976.

noce la desesperación, cuenta las lágrimas y no olvida nada». Dios ve en el secreto, sabe. Pero es como si no supiera lo que fuera a hacer, a decidir, a decidir hacer Abraham. Él le devuelve a su hijo tras haberse asegurado de que Abraham había temblado, renunciando a toda esperanza y decidiendo irreversiblemente sacrificar su hijo bienamado a Dios. Abraham había aceptado sufrir la muerte, o algo peor que la muerte, y ello sin cálculo, sin inversión, sin perspectiva de reapropiación: así pues, aparentemente, más allá de la recompensa o de la retribución, más allá de la economía, sin esperanza de salario. El sacrificio de la economía, sin el que no hay responsabilidad libre ni decisión (una decisión se encuentra siempre más allá del cálculo), es efectivamente, en este caso, el sacrificio de la *oikonomia*, a saber, de la ley de la casa (*oikos*), del hogar, de lo propio, de lo privado, del amor y el afecto de los suyos: momento en que Abraham muestra el signo del sacrificio absoluto, a saber, la muerte dada a los suyos, la muerte dada al amor absoluto que se tiene por aquel que es lo más querido, el hijo único; instante en que el sacrificio es casi consumado, ya que sólo un instante, un no-lapso-de-tiempo, separa el brazo levantado del criminal del propio crimen; instante inasible de la inminencia absoluta en la que Abraham no puede pues volver atrás sobre su decisión, ni siquiera suspenderla; *en este instante*, pues, en la inminencia que no separa tampoco la decisión del acto, Dios le devuelve a su hijo y decide soberanamente, mediante un don absoluto, reinscribir el sacrificio en una economía mediante lo que parece desde entonces una recompensa.

A partir del Evangelio de Mateo nos preguntamos: ¿qué quiere decir «devolver»? («Tu Padre, que ve en el secreto, te lo devolverá», *reddet tibi, apodōsei soi*). Dios decide *devolver*, devolver la vida, devolver el hijo bienamado, a partir del momento en que parece seguro que un don sin economía, el don de la muerte —y de la muerte de lo que no tiene precio— ha sido realizado sin espíritu de intercambio, de recompensa, de circulación, de comunicación. Hablar del secreto entre Abraham y Dios es decir asimismo que, entre ellos y para que hubiera ese don como sacrificio, resultaba necesario que toda comunicación quedase interrumpida, ya se tratara de la comunicación como intercambio de palabras, de signos, de sentidos, de promesa, o de la comunicación como intercambio de bienes, de cosas, de riqueza o de propiedad. Abraham renuncia a todo sentido y a toda propiedad —y ahí comienza la responsabilidad del deber absoluto—. Abraham se encuentra en el no-intercambio con Dios, está incomunicado porque no le habla a Dios y

no espera de él ni respuesta ni recompensa. La respuesta y, por tanto, la responsabilidad arriesgan siempre —y ése es el riesgo de perderse— lo que no pueden dejar de reclamar *como contrapartida*, la recompensa y la retribución. Ponen en peligro el intercambio que deberían a la vez esperar y no dar por descontado, excluir y aguardar.

Al renunciar, en suma, a la vida, a la vida de su hijo, de la cual podemos perfectamente pensar que le es más valiosa que la suya propia, Abraham gana. Se arriesga a ganar. Más precisamente: habiendo renunciado a ganar, no esperando ya ni respuesta ni recompensa, nada que le sea *restituido*, nada que le sea *devuelto* (habiendo definido un día la diseminación como «lo que no vuelve al padre», hubiéramos podido describir también el instante del renunciamiento abrahámico), Abraham ve cómo Dios le devuelve, en ese instante del renunciamiento absoluto, aquello mismo que, en dicho instante, ya había decidido sacrificar. Se le ha devuelto porque Abraham no ha calculado. Buena jugada, dirán los desmistificadores de ese cálculo superior o soberano que consiste en no calcular. La economía se reapropia, bajo la ley del padre, la aneconomía del don, como don de la vida o, lo que viene a ser lo mismo, como don de la muerte.

Volvamos a Mateo (cap. VI). En tres ocasiones, como un recordatorio obsesivo, una verdad retorna —que hay que *aprender de memoria* («apprendre par cœur»)—. Se trata de la sentencia: «Y tu padre, que ve en el secreto, te lo devolverá» (*reddet tibi, apodōsei soi*). Verdad que hay que «aprender de memoria», en primer lugar, porque se tiene el sentimiento de tener que aprender, sin comprenderla, una fórmula repetida y repetible (como hace un momento, «cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro», una especie de proverbio oscuro que se puede transmitir y transportar sin comprenderlo, como un mensaje precintado que pasa de mano en mano o de boca en boca). Se trata de aprender «de memoria» más allá del sentido. Dios pide en efecto que se dé sin saber, sin calcular, sin dar por descontado, sin esperar, porque se debe dar sin contar, y es esto lo que conduce más allá del sentido. Pero se trata de «aprender de memoria», de recordar también por otra razón. Ya que este paso es también una meditación o una predicación sobre el corazón, sobre lo que es el corazón y, más precisamente, sobre lo que *debería ser* si retornara a su lugar preciso. La *esencia del corazón*, es decir, ahí donde el corazón es lo que debe ser propiamente, ahí donde tiene propiamente lugar, en su *emplazamiento* preciso, es justamente lo que nos hace pensar algo sobre

dar sin contar, calcular → esto conduce más allá del sentido

la economía. Porque el lugar del corazón es o, más bien, está llamado o destinado a ser el lugar de las verdaderas riquezas, el lugar del tesoro, allí donde se invierte a plazo fijo para un mejor atesoramiento. El emplazamiento preciso del corazón es el lugar de la mejor inversión.

Este pasaje del Evangelio, como sabemos, se concentra en torno a la cuestión de la justicia y, sobre todo, de la justicia económica, en cierta manera: la limosna, el salario, la deuda, el atesoramiento. Ahora bien, la separación entre la economía celeste y la economía terrena permite situar el lugar preciso del corazón. No hay que atesorar en la tierra sino en el cielo. Después de haber dicho por tercera vez en la montaña: «Y tu padre, que ve en el secreto, te lo devolverá» (dicho de otro modo, puedes contar con la economía del cielo si sabes sacrificar la economía terrestre), Jesús enseña:

No atesoréis para vosotros en la tierra (*Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra*), donde la polilla y el orín corroen y donde los ladrones socavan y roban; atesorad más bien en el cielo (*Thesaurizate autem vobis thesauros in caelo*), donde ni la polilla ni el orín corroen, ni los ladrones socavan ni roban; porque donde está tu tesoro, allí también estará tu corazón (*Ubi enim est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum, opou gar estin o thesauros sou, ekei estai kai e kardia sou*).⁵⁰

¿Dónde está el corazón? ¿Qué es el corazón? El corazón estará, (en futuro) pues, allí donde vosotros salvéis el verdadero tesoro, aquel que no es visible en la tierra, aquél cuyo capital se acumula más allá de la economía de lo visible o de lo sensible terrenal, es decir, de la economía corrompida o corruptible, vulnerable a la polilla, al orín y a los ladrones. Esto es más que sobrentender el precio sin precio del capital celeste. Éste es invisible. No se devalúa, no nos lo robarán jamás; el cofre celeste es más seguro, imposible de descerrajar, a salvo de cualquier fractura o de cualquier mal cálculo bursátil. Este capital no devaluable no puede sino fructificar hasta el infinito, es una inversión infinitamente segura, mejor que la mejor, un bien que no tiene precio.

En cuanto discurso económico sobre el emplazamiento o la inversión a plazo fijo del corazón, esta cardiopatología es también una oftalmología. El tesoro celeste es invisible a los ojos corrompidos y corruptibles de la carne. Está el ojo bueno, simple (*oculus simplex, ophtalmos aplous*) y el ojo malo, corrompido, depravado (*nequam, poneros*):

50. Mt. 6, 19-21.

La lámpara del cuerpo es el ojo (*Lucerna corporis tui est oculus tuus. O lukhnos tou somatos estin o ophthalmos*). Si, por tanto, tu ojo es simple (*simplex, aplous*: «sano» dice la traducción de Grosjean y Léturmy), todo tu cuerpo resplandecerá; si tu ojo es malo, todo tu cuerpo será tenebroso. Así pues, si la luz que está en ti es tenebrosa, ¡cuántas tinieblas!

El órgano de la vista comienza por ser fuente de la luz. El ojo es una lámpara. No recibe la luz, más bien la da. No es lo que recibe o contempla el bien desde fuera o a-fuera como fuente solar de visibilidad, sino que da la luz desde dentro. Es pues el bien transformado en bondad, el llegar-a-ser-bueno del bien, puesto que ilumina desde el interior; desde el adentro del cuerpo, a saber, el alma. Pero, siendo interior en su fuente, esta luz no pertenece a este mundo o a la tierra. Puede parecer oscura, sombría, nocturna, secreta, invisible a los ojos de la carne, a los ojos corrompidos y, por eso, se hace necesario «ver en el secreto». Por eso, Dios Padre reestablece una economía interrumpida por la división entre el cielo y la tierra.

Este pasaje del Evangelio de Mateo trata de la justicia, de lo que es ser justo o hacer justicia (*justitiam facere, dikatosynen poiein*). Jesús había alabado a los pobres de espíritu (*pauperes spiritu, ptokhoi tô pneumati*: los mendigos en espíritu). El sermón se concentra en torno a la pobreza, a la mendicidad, a la limosna y a la caridad, a lo que debe querer decir dar *por y para Cristo*, a lo que *para Cristo* quiere decir dar y lo que quiere decir dar *por Cristo*, a él, en su nombre, por y para él, en la nueva fraternidad con él y desde él, y ser justo dando así, para, por, en y según Cristo. El reino de los cielos está prometido a los pobres de espíritu, que son bienaventurados en el gozo (*beati, makarioi*), como lo son los que están de duelo, los que tienen hambre o sed de justicia, los misericordiosos, los de corazón puro, los pacíficos, los que son perseguidos en nombre de la justicia, los que son injuriados a causa de Cristo. A todos ellos se les promete un salario, una recompensa, una fianza (*merces, misthos*), un buen salario, un salario abundante (*merces copiosa, misthos polus*): *en los cielos*. De este modo, se constituirá el verdadero tesoro del cielo, a partir del salario o del precio pagado por el sacrificio o el renunciamiento sobre esta tierra y, más precisamente, del precio pagado a aquellos que hayan sabido elevarse por encima de la justicia terrenal o literal de los escribas y fariseos, de los hombres apegados a la letra, al cuerpo y a la tierra. Si vuestra justicia no excede la de los escribas y fariseos, la de los hombres apegados a la letra, por oposición a los del espí-

ritu, no entraréis en los cielos. Se puede traducir: no recibiréis el salario (*mercedem*).

Está en juego una *lógica* de la que podemos señalar ciertos rasgos.

A. *Por una parte*, es una *fotología* según la cual la fuente de luz viene del corazón, de dentro: del espíritu y no del mundo. Después de: «Vosotros sois la sal de la tierra», se dice, en el mismo movimiento (5,14), «Vosotros sois la luz del mundo (*lux mundi, phôs tou kosmou*)», «Una ciudad situada sobre una montaña no puede ocultarse (*abscondi, krybenai*)». Mutación en la historia del secreto. Si la luz estuviera en el mundo, si tuviera su fuente fuera y no en vosotros, en el espíritu, se podrían ocultar objetos, disimular ciudades o armamentos nucleares. El objeto no se suprimiría, sólo se disimularía tras una pantalla. Bastaría con un dispositivo mundano para constituir lugares secretos. Se protege una *cosa* con otra, se la alberga detrás de o bajo *cierta cosa*, se construyen dispositivos, escondites, criptas, y se guarda el secreto invisible. Pero, desde el momento en que la luz está en vosotros, en la interioridad del espíritu, ya no hay secreto posible; esta omnipresencia es más radical, eficaz, innegable, que la de un satélite de observación que diera vueltas, como suele decirse, «en el espacio». Nada sensible ni terrenal la obstaculiza. (No) más obstrucción para la mirada.

La interiorización de la fuente fotológica señala el fin del secreto, pero el origen de la paradoja es también el origen del secreto irreductible como interioridad. (No) más secreto, (no) más secreto (*plus de secret, plus de secret*), he aquí otro secreto del secreto, otra fórmula u otro *schibboleth*: [en castellano, todo depende de la lectura o no del *no* del paréntesis] en francés todo depende de la forma en que se pronuncie la *s* de *plus*, que no se puede(n) distinguir en la escritura. *Allí donde, dondequiera que* —o, mejor aún, pues el lugar no tiene lugar, *desde que*— ya no hay secreto para Dios o para la luz espiritual que atraviesa todos los espacios, allí se constituye un reducto de subjetividad espiritual y de interioridad absoluta donde el secreto puede por fin formarse. Sustraído al espacio, ese adentro inconmensurable del alma o de la conciencia, ese adentro sin afuera porta a la vez el fin y el origen del secreto. (No) más secreto. Ya que si no hubiera una interioridad absolutamente heterogénea fuera de la objetividad, si no hubiera un adentro inobjetivable, tampoco habría ya secreto. De ahí la extraña economía del secreto como economía del sacrificio que se instaure aquí. Y la expresión, la fórmula «economía del sacrificio» será también inestable en la gramática de sus genitivos: se economiza gracias al sacri-

ficio, se economiza el sacrificio, es el sacrificio el que economiza o la economía la que sacrifica.

B. Por otra parte, si esa espiritualización de la luz «interior» instaura una nueva economía (y una economía del sacrificio: recibirás un buen salario si te elevas por encima del beneficio terrenal, tendrás un mejor salario si renuncias al salario terrenal, un salario contra otro) es a base de cortar, de disociar, de acabar con la simetría de todo cuanto está aparejado al cuerpo sensible, de la misma manera que es preciso romper el intercambio como simple reciprocidad. Lo mismo que se dirá, para no reinscribir la limosna en una cierta economía de intercambio: «cuando des limosna, que tu izquierda ignore lo que hace tu derecha» (6,3), asimismo: «si tu ojo derecho te escandaliza, arráncalo y tíralo lejos de ti». Y, de modo análogo, para la mano:

Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio. Y yo os digo que aquel que mire a una mujer codiciándola ya ha cometido adulterio con ella en su corazón. Si tu ojo derecho te escandaliza (*skandalizat, skandalizei*: el *skandalon* hace caer, tropezar, pecar), arráncalo y tíralo lejos de ti, porque te conviene más perder uno de tus miembros y no que todo tu cuerpo sea arrojado a la gehenna. Y si tu mano derecha te escandaliza, córtala y arrójala lejos de ti, pues te conviene más perder uno de tus miembros y no que todo tu cuerpo se vaya a la gehenna.⁵¹

Semejante cálculo económico integra la pérdida absoluta. Rompe el intercambio, la simetría o la reciprocidad. La subjetividad absoluta ha venido, ciertamente, a relanzar el cálculo o la puja al infinito, como economía de sacrificio, pero lo hace sacrificando el sacrificio entendido como comercio finito. Hay *merces*, salario, mercancía, si no mercantilismo; hay pago, pero no comercio, si un comercio supone el intercambio recíproco y *finito* del salario, de la mercancía o de la recompensa. La disimetría significa esta otra economía del sacrificio que permitirá a Cristo decir más adelante —y una vez más se trata del ojo, de la derecha y la izquierda, y de la ruptura de la pareja o del emparejamiento:

Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo, diente por diente (*ophthalmon anti ophthalmou, oculum pro oculo*). No obstante, yo os digo que no os pongáis al malvado (*ne antistenai tō ponerō, non resistere malo*). Sino que si alguien te abofetea la mejilla derecha, ofrécele también la otra.

51. Mt. 5, 27-30.

¿Recompone este mandato la paridad de la pareja en lugar de disociarla, como sugeríamos hace poco? No, interrumpe la paridad y la simetría ya que en lugar de *devolver* la bofetada (mejilla derecha por mejilla derecha, ojo por ojo), se *ofrece* la otra mejilla. Se trata de suspender la economía estricta, el intercambio, el devolver, el dar/devolver, el uno «prestado por uno devuelto» y esa forma de circulación rencorosa que es la represalia, la venganza, el golpe por golpe, el devolver-golpe-por-golpe. ¿Qué le sucederá a esta simetría económica del intercambio, del dar/tomar y del devolver cuando se diga, algo más adelante, que Dios padre, que ve en el secreto, te lo devolverá (*reddet tibi*)? La lógica que ordena suspender la reciprocidad de la venganza y no resistir al mal es naturalmente la lógica, el *logos* mismo que es la vida y la verdad, es Cristo quien, bondad que se olvida de sí, como dirá Patočka, enseña el amor a los enemigos. Porque es precisamente en este pasaje donde se dice: amad a vuestros enemigos, rezad por aquellos que os hostigan, etc. *Diligite inimicos vestros, agapate tous ekhtrous umôn*. Se hace más necesario que nunca citar el griego o el latín, aunque sólo sea pensando en la observación de Carl Schmitt quien, al subrayar en *El concepto de lo político* (cap. 3) que *inimicus* no es *hostis*, en latín, y que *ekhtros* no es *polemios*, en griego, concluye así que la enseñanza de Jesús concierne al amor que debemos tener a nuestros enemigos privados, a aquellos a quienes estaríamos tentados de odiar en la pasión subjetiva o personal, y no al amor que se le debe al enemigo público. (Schmitt debe reconocer de pasada que la distinción *inimicus/hostis, ekhtros/polemios* no tiene un estricto equivalente lingüístico en otras lenguas, en todo caso no la tiene en alemán.) La enseñanza de Cristo sería aquí moral o psicológica, incluso metafísica, pero no política, lo cual le interesa a Schmitt, para quien la guerra determinada que se hace contra un enemigo (*hostis*) determinable, guerra u hostilidad que no supone odio alguno, sería la condición de emergencia de lo político. Y ninguna política cristiana ha aconsejado jamás, como recuerda Schmitt, amar a los musulmanes cuando invadieron la Europa cristiana.

Esto vuelve a plantear, entre otras cosas, el problema de una política cristiana y conforme a los Evangelios. Para Schmitt, y en un sentido muy diferente del de Patočka, una política cristiana, europeo-cristiana, parece posible. En la modernidad, lo político mismo, como tal, estaría vinculado con esto, desde el momento en que los conceptos de lo político son conceptos teológico-políticos secularizados. Pero, para ello es necesario suponer que la lectura schmittiana del «amad a vuestros enemigos» está fuera de toda

discusión y, ante todo, de toda objeción etno-filológica, por así decirlo, ya que la guerra contra los musulmanes, por no citar más que ésta, era un hecho político, en el sentido schmittiano, y atestiguaba la existencia de una política cristiana, de un objetivo coherente y en auténtica consonancia con el Evangelio de Mateo, capaz de reunir a todos los cristianos y a toda la Iglesia en un consenso. Se puede dudar de ello, lo mismo que podemos quedarnos perplejos ante la lectura del «amad a vuestros enemigos y rezad por quienes os hostigan». Pues el texto dice:

Habéis oído que se dijo: amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos, rezad por quienes os persiguen [hostigan].

Cuando Jesús dice: «Habéis oído que se dijo “amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo”», se refiere en particular, al menos en la primera parte de la frase («amarás a tu prójimo») y no en la segunda («odiarás a tu enemigo»), al Levítico.⁵² Allí se dice en efecto: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Pero, por una parte, la venganza ya ha sido condenada en el Levítico, donde no se dice «odiarás a tu enemigo». Por otra parte, puesto que determina al prójimo como congénere, como miembro del mismo pueblo (*'amith*), está ya en la esfera de lo político, en el sentido schmittiano. Parece difícil de mantener en la esfera de lo privado la eventual oposición del prójimo y del enemigo. El pasaje del Levítico desarrolla un cierto concepto de la justicia. Dios habla a Moisés a quien acaba de darle algunas prescripciones relativas al sacrificio o al salario, y le prohíbe, será preciso subrayarlo, la venganza:

¡Yo soy Yahvé!

No cometeréis injusticias en los juicios; no favorecerás al pobre ni venerarás al poderoso: juzgarás a tu prójimo con justicia.

No andarás calumniando a los tuyos, no exigirás la sangre de tu prójimo.

¡Yo soy Yahvé!

No odiarás a tu hermano dentro de tu corazón, deberás corregir a tu prójimo y no incurrir en pecado por su causa. *No te vengarás*, ni guardarás rencor hacia los hijos de tu pueblo, sino que amarás a tu prójimo como a ti mismo:

¡Yo soy Yahvé! [...]

52. Levítico XIX, 15-20.

Si el «prójimo» es aquí el congénere, el de *mi* comunidad, del mismo pueblo, de la misma nación (*'amith*), entonces lo que le podemos oponer (cosa que no hace el Levítico, sino el Evangelio) no es el no-prójimo como enemigo privado sino el no-prójimo como extranjero, el miembro de otra nación o de otra comunidad, de otro pueblo; y esto iría en contra de la interpretación de Schmitt: la frontera entre *inimicus* y *hostis* sería más permeable de lo que a él le gustaría creer. Se trata aquí de la posibilidad conceptual y práctica de fundar lo político o de tener un concepto riguroso de la especificidad política mediante alguna disociación: no sólo entre lo público y lo privado sino entre la existencia pública y la pasión o el afecto comunitario que vincula a cada uno con los otros, como miembros de la misma familia, de la misma comunidad étnica, nacional, lingüística, etc. El afecto nacional o nacionalista, el afecto comunitario ¿es o no en sí político?, ¿es privado o público, en el sentido de Schmitt? La respuesta sería difícil y requeriría sin duda una reelaboración.

En el Evangelio de Mateo, inmediatamente después del «amad a vuestros enemigos», se nombra una vez más el salario (*mercedem, misthon*). Una vez más, otra vez, ya que la cuestión del salario va a invadir el discurso sobre Dios Padre, que ve en el secreto y que devolverá (se sobrentiende, un salario). Es preciso distinguir entre dos salarios: uno es de retribución, de intercambio dentro de la igualdad, de economía circular; el otro es de plusvalía absoluta, heterogénea a la apuesta o a la inversión; dos economías aparentemente heterogéneas pues, pero en todo caso dos salarios, dos tipos de *merces* o de *misthos*. Y la oposición entre el salario mediocre de retribución cambista y el salario noble que se obtiene mediante el sacrificio desinteresado o mediante el don es también la diferencia entre dos pueblos, el nuestro, aquél al que Cristo se dirige, y los otros que son los *ethnici* o los *ethnikoi*, las etnias sin más, los pueblos, los que no son más que pueblos, greyes, o los *goim* (traducción de Chouraqui), los *paganos* en la traducción francesa de Grosjean y Léturmy. No olvidemos la traducción por «paganos», ya que nos guiará dentro de poco. He aquí el final del capítulo V del Evangelio según Mateo:

44. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos, rezad por quienes os persiguen [hostigan];

45. Entonces, seréis hijos de vuestro padre que está en los cielos, pues hace que salga el sol sobre buenos y malos y que llueva sobre justos e injustos.

46. Porque si amáis a quienes os aman ¿qué salario tendréis? (*Si enim diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?; ean gar agapesete tous agapôntas umas, tina misthon ekhete;*), ¿no hacen también eso incluso los publicanos?

Paso de un padre al otro, pero reapropiación de la filiación auténtica («entonces, seréis hijos de vuestro padre»). Con la condición del don y del amor *sin reserva*: si amáis sólo a quienes os aman y en la medida en que os aman, si os atenéis a esta forma de simetría, de mutualidad y de reciprocidad, no dais nada, ningún amor, y la reserva de vuestro salario se parecerá al impuesto deducido o a la deuda reembolsada, a la exención de la deuda. Para merecer o esperar un salario infinitamente más elevado, más allá de la percepción de lo que es debido, es necesario dar sin contar, y amar a aquellos que no os aman. Y he aquí la alusión a los «étnicos» o a los «paganos»:

Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué tiene eso de especial? ¿No hacen también eso incluso los paganos (*ethnici, ethnikoi*)?

Esta economía infinita y disimétrica del sacrificio se opone unas veces a la de los escribas o a la de los fariseos, a la antigua ley en general, y otras a la de las etnias paganas (*goim*); es o bien cristiana *versus* judaica, o bien judeo-cristiana. Supone siempre un cálculo que pretende ir más allá del cálculo, más allá de la totalidad de lo calculable como totalidad finita de lo mismo. En efecto, hay una economía, pero es una economía que integra la renuncia al salario calculable, la renuncia a la mercancía o al regateo, a la economía en el sentido de la retribución medible y simetrizable. En el espacio abierto por esta economía de lo desmesurado, una nueva enseñanza del don o de la limosna reclama un *devolver*, un rendimiento, incluso una rentabilidad, ciertamente, pero incalculable para las criaturas, y que depende de la apreciación del padre *en tanto que ve en el secreto*. A partir del capítulo VI del mismo Evangelio, el tema de la justicia se encuentra, si no señalado o subrayado, sí, al menos, citado, nombrado como lo que es necesario practicar justamente sin ser notado o señalado. Es preciso ser justo sin hacerse notar. Querer hacerse notar es querer un reconocimiento y ser pagado con un salario calculable, con un *agradecimiento* o una recompensa. Ahora bien, es necesario al contrario dar, por ejemplo, limosna sin saber o, al menos, dando con una mano sin que la otra lo sepa, es decir, sin hacerlo saber, sin hacerlo saber ante los hombres, en secreto, sin dar por descontado un re-

conocimiento, una recompensa, un salario. Sin ni siquiera hacérselo saber a uno mismo. La disociación entre la derecha y la izquierda rompe una vez más la pareja, la paridad o el emparejamiento, la simetría y la homogeneidad entre ambas economías. Al interrumpir incluso una cierta conciencia de sí, aquella inaugura en verdad el sacrificio. Pero un cálculo infinito toma el relevo del cálculo finito al que se renuncia: Dios padre, que ve en el secreto, te devolverá ese salario, e infinitamente más grande.

¿Están las cosas más claras? Es posible, con la excepción de la claridad divina sobre cuyo secreto no habría de hacerse la luz:

1. Guardaos de haceros los justos ante los hombres para haceros notar; de otro modo, no tendréis el salario junto a vuestro padre que está en los cielos.
2. Por tanto, cuando des limosna, no lo anunciéis con la trompeta como hacen esos comediantes en las sinagogas y en las calles para vanagloriarse ante los hombres; sí, os lo digo, ya han recibido su salario.
3. Cuando des limosna, que no sepa tu izquierda lo que hace tu derecha.
4. Para que tu limosna permanezca en secreto (*in abscondito, en tó kryptô*); y tu padre, que ve en el secreto, te la devolverá.

Esta promesa se repite en varias ocasiones de forma parecida, ya se trate de la limosna, de la oración, del ayuno (6,17). Penetrándolo todo, la claridad de la lucidez divina guarda en sí lo más secreto del secreto. Para desprenderse de las facilidades idolátricas o icónicas, por consiguiente, de las imágenes visibles y de las representaciones ya dadas, quizá sea necesario entender esta frase, «y tu padre, que ve en el secreto, te la devolverá», de otro modo que como una proposición sobre lo que sería Dios, este sujeto, este ente, esta X que existiría ya, por una parte, y que estaría asimismo, por otra, dotado además de atributos como la paternidad y el poder de penetrar el secreto, de ver lo invisible, de ver en mí mejor que yo, de ser más poderoso y más íntimo a mí mismo que yo mismo. Es preciso dejar de pensar en Dios como en alguien, allí, muy elevado, trascendente y capaz además —encima, justamente—, mejor que cualquiera de los satélites que dan vueltas por el espacio, de verlo todo en lo más secreto de los lugares más íntimos. Quizá sea preciso, siguiendo la inyunción judeo-cristiano-islámica pero también corriendo el riesgo de volverla contra esta tradición, pensar a Dios y el nombre de Dios sin esa representación o esa estereotipia idolátrica —y decir entonces: Dios es el nombre de la posibilidad para mí de guardar un secreto que es visible en el inte-

rior pero no en el exterior—. En cuanto hay esta estructura de la conciencia, de estar-consigo-mismo, de hablar, es decir, de producir algún sentido invisible; en cuanto tengo dentro de mí, *gracias a la palabra invisible como tal*, un testigo que los otros no ven y que, por tanto, es *a la vez distinto de mí y más íntimo a mí que yo mismo*; en cuanto puedo guardar una relación secreta conmigo mismo y no decirlo todo; en cuanto hay algún secreto y algún testigo secreto dentro de mí y para mí, hay eso que llamo Dios, (hay) que llamo a Dios dentro de mí, (hay que) yo me llamo Dios, frase difícil de distinguir de «Dios me llama», ya que es con esta condición como yo me llamo o soy llamado en secreto. Dios está en mí, él es «yo» absoluto, es esta estructura de la interioridad invisible que se llama, en el sentido kierkegaardiano, la subjetividad. Y se manifiesta, manifiesta su no-manifestación cuando, en la estructura de lo viviente o de lo existente, en el curso de la historia filo- y ontogenética, aparece la posibilidad, por lo demás diferenciada, compleja, plural, sobredeterminada, del secreto: el deseo y el poder de hacer absolutamente invisible y de constituir en sí un testigo de esta invisibilidad. Es la historia de Dios y del nombre de Dios como historia del secreto, que es una historia a la vez secreta y sin secreto. Esta historia es asimismo una economía. ¿Otra economía? Quizá la misma en su simulacro, una economía lo suficientemente equívoca como para que *parezca* que integra la no-economía. En su inestabilidad esencial, la misma economía tan pronto parece fiel como acusadora e irónica respecto al sacrificio cristiano. Comienza por denunciar una ofrenda aún demasiado calculadora. Ésta no renunciaría a un salario (*merces*) terrestre, a un mercado finito, contable, exterior, visible, no excedería una economía de retribución y de intercambio (el *agradecimiento*) más que para capitalizar un beneficio o una plusvalía infinita, celeste, incalculable, interior y secreta. Una especie de cálculo secreto apostaría una vez más por la mirada de Dios que ve lo invisible y ve en mi corazón lo que renuncio a mostrar a los hombres.

Del espíritu —el espíritu mismo—. «Espíritu del cristianismo», por recuperar el título del joven Hegel que reconoció en la *manifestación* de esta religión revelada, en su advenimiento, el anuncio de su propia verdad, a saber, el saber absoluto. Omnipotencia posible, dinastía de un cristianismo que ya no conoce límites y devora sus fronteras, consiguiendo su invencibilidad al precio de saber vencerse: poder de arrastrarse a uno mismo al mercado secreto del secreto. «Genio del cristianismo», como dice más tarde ese Nietzsche que conserva tal vez todavía, cuando parodia la literatura de Cha-

teaubriand, la ingenuidad de creer saber lo que quiere decir *creer*, *hacer creer* o *dar crédito*, en esa marcha o mercancía de lo infinito. La relación consigo mismo del cristianismo, su afirmación o su presentación de sí, su *ser-sí-mismo* se constituye en la hipérbole de ese mercado, en la visibilidad del corazón invisible. No podría pues haber ahí una crítica «externa» del cristianismo que no desplegase una *posibilidad* interna y que no desvelase las *potencias* todavía intactas de un porvenir imprevisible, de un acontecimiento o de un advenimiento *mundial* del cristianismo. Ninguna crítica externa, ninguna crítica interna que no acertasen en el blanco serían pues aquí pertinentes, simplemente por haber incorporado ya su meta de antemano. Cualquier desmitificación del cristianismo se pliega y repliega cuando justifica un protocristianismo por venir.

Historia de los hombres. Esta reserva se mantiene en el pliegue de un sacrificio sin sacrificio, en el instante que salva o, si preferimos, resucita al hijo: Isaac, Ismael o Jesús, hermanos todos al fin y al cabo. Cada vez un hijo, el hijo, solo. Ni Sara, ni Agar, ni Ismael.⁵³ ¿Se podría decir de estos tres, y de todo lo que representarán en el porvenir, que fueron los primeros sacrificados?

Cada vez *el* hijo perdido y salvado *por* el padre, *el* padre solo. Historia de los hombres.

En el pliegue de ese momento abrahámico o ibrahímico, replegado por el Evangelio entre las otras dos «religiones del Libro», en el repliegue de ese secreto sin fondo se anunciaría la *posibilidad* de la ficción denominada literatura. Su *posibilidad* y no el acontecimiento de su *institución*, su alojamiento estructural pero en modo alguno todavía lo que la *sitúa dentro del Estado*, confiriéndole un estatuto bajo este nombre —secuencia moderna o que tan sólo tiene unos siglos—. En contra de las apariencias que a menudo se aducen, estaríamos tentados de considerar el origen identificable de esta joven institución, al igual que la de una figura moderna del Estado democrático, más «abrahámico» que griego —sobre ello volveremos en el capítulo siguiente—. Quedémonos por el momento únicamente con uno de sus rasgos. De la extraña e imposible filiación que sospechamos tiene, en memoria de tantos padres y de tantos hijos, en memoria de tantos y tantos hombres dispuestos —sin conseguirlo jamás, y tal vez, sin creer jamás en ello— a

53. «Hagar, la abandonada, y su hijo, no deja de asediar lo que la palabra *islam* ha querido delimitar», apunta Fethi Benslama, que recuerda y analiza también «la evicción de Hagar en la fundación islámica». No puedo aquí sino remitir a su magnífico ensayo: «La répudiation originaire» en *Idiomes, nationalités, déconstructions*. Rencontre de Rabat. Intersignes, Toubkal/L'Aube, 1998.

darse a muerte la muerte, la literatura conservaría al menos ese rasgo que nombraremos de acuerdo con Baudelaire, a saber, que puede aparecer siempre como «literatura homicida y suicida». Historia de los hombres y no de las mujeres. Historia de los «semejantes». Historia de la fraternidad, historia cristiana. «—¡Hipócrita lector, —mi semejante, —mi hermano!»

A la vez evangélico y herético, la hipérbole literaria de esta crítica del cristianismo se ilustra con un breve panfleto de Baudelaire, *La escuela pagana* (1852). Por las razones que acabamos de recordar, y porque es hiperbólica, esta «crítica» no podría ser sólo interna o externa. En algunas páginas enardecidas, la locuacidad y la cólera proyectan una poética, una moral, una religión, una filosofía. Los primeros acusados son algunos escritores que no se nombran (sin duda Banville quien, junto con otros, Leconte de Lisle, Gautier, celebraba la cultura y los modelos griegos). Contra el culto de la forma y de la plasticidad de aquellos que llama neopaganos, a la vez idólatras, materialistas y formalistas, Baudelaire pone en guardia contra la prostitución que se arrodilla ante el esteticismo de la representación, contra el materialismo de la imagen, de la apariencia y de la idolatría, contra la exterioridad literal del aparecer (en otro lugar no prescindirá de hacer lo contrario, según una paradoja reglada). Hablando de la limosna un poco a la manera del Evangelio de Mateo, viene a contar una historia de falsa moneda, más simple, más pobre, menos perversa en su estructura que la de *La moneda falsa*,⁵⁴ pero bastante próxima como para exigir un análisis de tipo serial. Y «excusa la supresión del objeto»:

Imposible dar un paso, pronunciar una palabra, sin tropezar con un hecho pagano [...] Y vosotros, desgraciados neopaganos, ¿qué hacéis sino la misma tarea? [...] Sin duda habéis perdido vuestra alma [...] Licenciar la pasión y la razón es matar la literatura. Renegar de los esfuerzos de la sociedad anterior, cristiana y filosófica, es suicidarse [...] Rodearse exclusivamente de las seducciones del arte físico es crear grandes ocasiones para la perdición. Durante largo tiempo, mucho tiempo, no podréis ver, amar, sentir, más que lo bello, nada más que lo bello. Tomo la palabra en un sentido restringido. El mundo no os apa-

54. Véase Baudelaire, Ch., *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1976, t. II, págs. 44 y sigs. (trad. cast. de E. Díez-Canedo y M. Granell: «La moneda falsa» en *Pequeños poemas en prosa. Críticas de arte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, 3ª ed., págs. 48-49). No tuve en cuenta la alusión al falsificador de moneda en «La escuela pagana» en la lectura de «La moneda falsa» que propuse en otro lugar (*Donner le temps, I. La fausse monnaie*, París, Galilée, 1991 [trad. cast. de C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995]).

recerá más que bajo la forma material [...] ¡Ojalá pudieran venir un día la religión y la filosofía, como forzadas por el grito de un desesperado! Tal será siempre el destino de los insensatos que no ven en la naturaleza más que ritmos y formas. Incluso la filosofía no les parecerá, en un primer momento, más que un juego interesante [...] Su alma [la del niño así corrompido], sin descanso irritada e insatisfecha, marcha a través del mundo [...] como una prostituta gritando: ¡Plástica!, ¡plástica! La plástica, esta horrible palabra me pone la carne de gallina, la plástica la ha envenenado, y sin embargo no puede vivir más que por el veneno [...] Comprendo el furor de los iconoclastas y los musulmanes contra las imágenes. Admito todos los remordimientos de San Agustín acerca del placer demasiado intenso de los ojos. Tan grande es el peligro que excusa la supresión del objeto. La locura del arte es igual al abuso del espíritu. La creación de una de estas supremacías engendra la necedad, la dureza del corazón y una inmensidad de orgullo y de egoísmo. Me acuerdo de haber escuchado decir a un artista bromista que había recibido una moneda falsa: la guardo para un pobre. El miserable encontraba un placer infernal en robar al pobre y en gozar al mismo tiempo de los beneficios de una reputación caritativa. Escuché decir a otro: ¿Por qué los pobres no se pondrán guantes para mendigar? Harían fortuna. Y a otro: No le deis a ése de ahí; va mal vestido; sus harapos no le sientan bien [...] No está lejos el tiempo en que se comprenderá que toda literatura que renuncie a caminar fraternalmente entre la ciencia y la filosofía es una literatura homicida y suicida.

Este discurso parece acuñado de una sola pieza, es menos retorcido que *La moneda falsa*. Pero todavía puede prestarse a dos lecturas más. La sobrepuja de espiritualismo evangélico corre el riesgo a cada instante de volverse contra sí misma. *La escuela pagana* siempre podrá ver en el salario prometido en los cielos por el padre que ve en el secreto y que sabrá devolvérselo una especie de comercio sublime y secreto, el que busca «conseguir el paraíso económicamente», como dirá el narrador de *La moneda falsa*. En el instante en que el don, por generoso que sea, se deja siquiera rozar por el cálculo, en el instante en que cuenta con el conocimiento o el reconocimiento, queda atrapado en la transacción: intercambia, en resumidas cuentas, da moneda falsa, ya que da a cambio de un salario. Incluso si da moneda «verdadera», la alteración del don en cálculo destruye de inmediato, como desde dentro, el valor de aquello mismo que es dado: la moneda puede conservar su valor, mas ya no se da en cuanto tal. Vinculada al «salario» (*merces*), es falsa, ya que es mercenaria y mercantil. Incluso si es verdadera. De ahí la doble «supresión del objeto» que se puede inferir, desplazando apenas la expresión de Baudelaire: en el momento en que calcula (a

partir de la simple intención de dar *como tal*, a partir del sentido, del conocimiento y del reconocimiento que se da por descontado), el don suprime el objeto (del don). Lo niega como tal. Para evitar a toda costa esta negación o esta destrucción, sería preciso proceder a otra supresión del objeto: no conservar del don más que el dar, el acto y la intención de dar, no lo dado, que en el fondo no cuenta. Sería necesario dar sin saber, sin conocimiento y sin reconocimiento, sin *agradecimiento*: sin nada, en cualquier caso, sin objeto.

La crítica o la polémica de *La escuela pagana* poseería una virtud *desmistificadora*. La palabra ya no está de moda, pero ¿no se impone en este caso? Se trata de desplegar la hipocresía mistagógica de un secreto, de poner en cuestión un misterio fabricado, de un contrato que comporta una cláusula secreta, a saber, que, viéndose en el secreto, Dios devolverá infinitamente más; y aceptamos tanto más fácilmente el misterio en la medida en que Dios, por su parte, sigue siendo el testigo de todo secreto.

Él comparte y él sabe. Debemos creer que sabe. Este saber funda y destruye a la vez, al mismo tiempo que su «objeto», los conceptos cristianos de responsabilidad o de justicia. La genealogía de la responsabilidad, lo que Nietzsche llama en *La genealogía de la moral* «la larga historia del origen de la responsabilidad (*Verantwortlichkeit*)», describe asimismo las filiaciones de la conciencia moral y religiosa: teatro de la crueldad y del sacrificio, del holocausto mismo (éstas son palabras de Nietzsche), de la culpa como deuda u obligación (*Schuld*, ese «concepto capital», ese *Hauptbegriff* de la moral), inversiones de la economía, de las «relaciones contractuales» entre acreedores (*Glaubiger*) y deudores (*Schuldner*). Estas relaciones aparecen en cuanto hay sujetos de derecho en general (*Rechtssubjekte*) y, a su vez, se reducen «a las formas primitivas de la compra, de la venta, del intercambio, del tráfico, en una palabra». ⁵⁵

Sacrificio, venganza, crueldad, esto es lo que se imprime en la génesis de la responsabilidad o de la conciencia moral. «El imperativo categórico» del «viejo Kant» tiene un tufillo de crueldad. ⁵⁶ Pero el diagnóstico de crueldad apunta al mismo tiempo a la economía, la especulación, el tráfico comercial (compra y venta) en la institución de la moral y la justicia. Apunta asimismo a la «objetividad» del objeto: «toda cosa tiene su precio, todo puede ser paga-

⁵⁵ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Tratado segundo, § 4, Madrid, Alianza, 1987, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, 10ª reimpr., pág. 72.

⁵⁶ *Op. cit.*, Tratado segundo, § 6, pág. 74.

do». —Éste fue el canon moral de la *justicia*, el más antiguo y el más inocente, el comienzo de toda «bondad», de toda «equidad», de toda «buena voluntad», de toda «objetividad» sobre la tierra. ⁵⁷

Porque Nietzsche llega incluso a tener en cuenta, por así decirlo, el momento en que esta justicia integra lo no saldable, lo que no puede ser pagado, lo absoluto. Tiene pues en cuenta aquello mismo que desborda a la economía como intercambio, y el comercio del agradecimiento. Ahora bien, en lugar de cargar esto en la cuenta de la bondad pura, de la fe, del don infinito, Nietzsche descubre ahí, al mismo tiempo que la supresión del objeto, una autodestrucción de la justicia que se convierte así en la gracia. Es el momento propiamente cristiano como auto-destrucción de la justicia:

La justicia que ha comenzado por decir: «todo puede ser pagado, todo debe ser pagado», es una justicia que termina por cerrar los ojos (*durch die Finger zu sehn*) y dejar que se escape el insolvente, —acaba, como todo lo excelente en este mundo, *por destruirse ella misma* [lo que se traduce por «destruirse ella misma» es literalmente *sich selbst aufhebend*— y Nietzsche subraya: «al relevarse», la justicia cristiana se niega y se conserva entonces en lo que parece excederla; sigue siendo lo que deja de ser, una economía cruel, un comercio, un contrato de deuda y de débito, de sacrificio y de venganza]. Este relevo-de-sí de la justicia (*Diese Selbstaufhebung der Gerechtigkeit*) —sabemos con qué bello nombre se adorna: se llama la *gracia* (*Gnade*)— continúa siendo, como pensamos, el privilegio (*Vorrecht*) de los más poderosos, mejor aún, su «más allá» del derecho (*sein Jenseits des Rechts*). ⁵⁸

En su *Selbstaufhebung*, la justicia sigue siendo un privilegio y la *Gerechtigkeit* un *Vorrecht* como *Jenseits des Rechts*. Ello nos obliga a pensar qué es el *Selbst* de esta *Selbstaufhebung* en la constitución del *Selbst* en general, en este núcleo secreto de la responsabilidad.

Si interrogamos un cierto concepto de represión (*Zurückschiebung*) ⁵⁹ que moraliza el mecanismo de la deuda ⁶⁰ en el deber moral y en la mala conciencia, en la conciencia como culpabilidad, podríamos seguir después la hiperbolización de esta represión (relacionándolo quizá de pasada con lo que Patočka dice de la represión cristiana). Esta *hybris* sacrificial es lo que Nietzsche llama el

⁵⁷ *Op. cit.*, Tratado segundo, § 8, pág. 81.

⁵⁸ *Op. cit.*, Tratado segundo, § 10, pág. 83.

⁵⁹ *Op. cit.*, Tratado segundo, § 21, págs. 104-105.

⁶⁰ Abordé estos pasajes de *La genealogía de la moral* desde un punto de vista algo diferente en *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, París, Flammarion, 1980, especialmente pág. 282 (trad. cast. de T. Segovia, México, Siglo XXI, 1986, pág. 19).

«golpe de genio del cristianismo». Éste lleva dicha economía hasta el exceso en el sacrificio de Cristo por amor al deudor; la misma economía del sacrificio, el mismo sacrificio del sacrificio:

[...] espantoso y paradójico recurso que hizo encontrar a la humanidad angustiada un alivio temporal, ese alivio que fue el golpe de genio del *cristianismo* (*jenem Geniestreich des Christentums*): ¡Dios mismo ofreciéndose en sacrificio para pagar las deudas del hombre, Dios pagándose a sí mismo, Dios llegando solo a liberar al hombre de aquello que para el hombre mismo llegó a ser irremisible (*unablosbar*), el acreedor (*der Gläubiger*) ofreciéndose por su deudor (*seinem Schuldner*), por amor (¿quién lo creería? —*sollte man's glauben?*—), por amor hacia su deudor! [...]

Si lo hay, el «golpe de genio» no adviene más que en el instante de ese compartirse infinito del secreto. Si, como un secreto taumático, como la técnica de un poder o la astucia de un *savoir-faire*, se pudiera atribuir a alguien o a algo que se llama el «cristianismo», debería incluirse en él otro secreto: el trastocamiento y la infinitización que confiere a Dios, al Otro o al nombre de Dios, la responsabilidad de aquello que permanece más secreto que nunca, la experiencia irreductible de la creencia, entre el crédito y la fe, el *creer* suspendido entre el crédito del acreedor (*Gläubiger*) y la creencia (*Glauben*) del creyente. ¿Cómo *creer* en esta historia de creencia o de acreedor? Esto es lo que *pregunta* Nietzsche, *in fine*, lo que se pregunta o lo que se deja preguntar por el otro, por el espectro de su discurso. ¿Es una pregunta retórica (*rhetorical question*, como se dice más fácilmente en inglés para designar una pregunta falsa, una pregunta fingida)? Pero lo que hace posible una pregunta retórica puede quizás perturbar el orden de ésta.

Como sucede con frecuencia, la exhortación de la pregunta y el requerimiento que resuena en ella conducen más lejos que la respuesta. La pregunta, el requerimiento y la exhortación *deben* ya haber comenzado, desde la víspera de su despertar, por acreditarse ante el otro: hacerse creíbles. En efecto, Nietzsche debe creer que sabe lo que quiere decir creer, a menos que pretenda hacernos creer precisamente eso.

(Una primera versión de este capítulo se publicó en *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*. Colloque de Royaumont, diciembre de 1990. Ensayos compilados por Jean-Michel Rabaté y Michael Wetzell, Métailié-Transition, 1992.)

La literatura segregada¹

Una filiación imposible

«Dios», disculpen la expresión...

1. Véase la nota 29 de la primera parte. (*N. de los t.*)

«golpe de genio del cristianismo». Éste lleva dicha economía hasta el exceso en el sacrificio de Cristo por amor al deudor; la misma economía del sacrificio, el mismo sacrificio del sacrificio:

[...] espantoso y paradójico recurso que hizo encontrar a la humanidad angustiada un alivio temporal, ese alivio que fue el golpe de genio del *cristianismo* (*jenem Geniestreich des Christentums*): ¡Dios mismo ofreciéndose en sacrificio para pagar las deudas del hombre, Dios pagándose a sí mismo, Dios llegando solo a liberar al hombre de aquello que para el hombre mismo llegó a ser irremisible (*unablosbar*), el acreedor (*der Gläubiger*) ofreciéndose por su deudor (*seinem Schuldner*), por amor (¿quién lo creería? —*sollte man's glauben?*—), por amor hacia su deudor! [...]

Si lo hay, el «golpe de genio» no adviene más que en el instante de ese compartirse infinito del secreto. Si, como un secreto taumático, como la técnica de un poder o la astucia de un *savoir-faire*, se pudiera atribuir a alguien o a algo que se llama el «cristianismo», debería incluirse en él otro secreto: el trastocamiento y la infinitización que confiere a Dios, al Otro o al nombre de Dios, la responsabilidad de aquello que permanece más secreto que nunca, la experiencia irreductible de la creencia, entre el crédito y la fe, el *creer* suspendido entre el crédito del acreedor (*Gläubiger*) y la creencia (*Glauben*) del creyente. ¿Cómo *creer* en esta historia de creencia o de acreedor? Esto es lo que *pregunta* Nietzsche, *in fine*, lo que se pregunta o lo que se deja preguntar por el otro, por el espectro de su discurso. ¿Es una pregunta retórica (*rhetorical question*, como se dice más fácilmente en inglés para designar una pregunta falsa, una pregunta fingida)? Pero lo que hace posible una pregunta retórica puede quizás perturbar el orden de ésta.

Como sucede con frecuencia, la exhortación de la pregunta y el requerimiento que resuena en ella conducen más lejos que la respuesta. La pregunta, el requerimiento y la exhortación *deben* ya haber comenzado, desde la víspera de su despertar, por acreditarse ante el otro: hacerse creíbles. En efecto, Nietzsche debe creer que sabe lo que quiere decir creer, a menos que pretenda hacernos creer precisamente eso.

(Una primera versión de este capítulo se publicó en *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*. Colloque de Royaumont, diciembre de 1990. Ensayos compilados por Jean-Michel Rabaté y Michael Wetzell, Métailié-Transition, 1992.)

La literatura segregada¹

Una filiación imposible

«Dios», disculpen la expresión...

1. Véase la nota 29 de la primera parte. (*N. de los t.*)

Perdón por no querer decir

Imaginaos que abandonásemos este enunciado a su suerte.

Aceptad por lo menos que, durante un tiempo, lo deje así, solo, tan desvalido, sin fin, errante, incluso errático: «Perdón por no querer decir...». ¿Este enunciado es una frase? ¿Un ruego? ¿Es todavía demasiado pronto o es ya demasiado tarde para saber si esta petición habrá quedado sin más interrumpida, mereciendo o excluyendo los puntos suspensivos? «Perdón por no querer decir [...]»

A no ser que un buen día yo haya encontrado esa frase improbable; a no ser que ésta esté, a su vez, sola, visible y abandonada, expuesta a cualquiera que pase por ahí, inscrita en un cuadro, legible en un muro, sobre una piedra, en la superficie de una hoja de papel o en reserva en un disquete de ordenador.

He ahí pues el secreto de una frase: «Perdón por no querer decir...», dice.

«Perdón por no querer decir...» es ahora una cita.

El intérprete se inclina entonces sobre ella.

Un arqueólogo puede preguntarse también si dicha frase está terminada: «Perdón por no querer decir...» pero ¿qué exactamente? y ¿para quién? ¿De quién para quién?

Ahí hay secreto, y nos damos cuenta de que la literatura se está apoderando de estas palabras sin apropiárselas no obstante con el fin de convertirlas en cosa suya.

Aquel otro hermeneuta ignora si esa petición significó algo en un contexto real. ¿Se la dirigió algún día alguien a alguien, un firmante real a un destinatario determinado?



Rembrandt, 1637, Haarlem, *Abraham acaricia a Isaac*, (título tradicional), que aquí se propone sustituir por «*Abraham acaricia a Benjamin*».

1. LA PRUEBA DEL SECRETO: TANTO PARA EL UNO COMO PARA EL OTRO

De entre todos los que, en número infinito a lo largo de la historia, han guardado un secreto absoluto, un secreto terrible, un secreto infinito, pienso en Abraham, en el origen de todas las religiones abrahámicas. Pero asimismo en el origen de ese caudal sin el cual lo que denominamos literatura sin duda no habría podido surgir jamás como tal, ni con ese nombre. ¿El secreto de cierta afinidad electiva uniría pues de ese modo el secreto de la Alianza electiva entre Dios y Abraham con el secreto de lo que llamamos la literatura, el secreto *de* la literatura y el secreto *en* literatura?

Abraham podría haber dicho, pero también Dios: «Perdón por no querer decir...». Pienso en Abraham que guardó el secreto —no hablando de él ni a Sara ni siquiera a Isaac— respecto de la orden que le fue dada, en un cara a cara, por Dios. El sentido de esta orden sigue siendo secreto para él mismo. Todo lo que se sabe al respecto es que se trata de una prueba. ¿Qué prueba? Voy a proponer una lectura de ello. La distinguiré, en este caso, de una interpretación. A la vez activa y pasiva, esta lectura estaría presupuesta por toda interpretación, por las exégesis, comentarios, glosas, desciframientos que se acumulan en número infinito desde hace miles de años; de ahí que no sea ya una simple interpretación entre otras. Bajo la forma a la vez ficticia y no ficticia que voy a darle, pertenecería al ámbito de una muy extraña especie de evidencia o de certeza. Poseería la claridad y la distinción de una experiencia secreta respecto de un secreto. ¿Qué secreto? Pues éste: unilateralmente asignada por Dios, la prueba impuesta en el monte Moriah consistiría en probar, precisamente, si Abraham es capaz de guardar un secreto: «de no querer decir...», en resumidas cuentas. Hasta la hipérbole: allí donde no querer decir es tan radical que casi se confunde con un «no poder querer decir».

¿Qué querría decir eso?

No cabe duda que se trata de una *prueba*, y en esta palabra estuvieron de acuerdo todos los traductores:

«Después de esos acontecimientos, ocurrió que Elohim *puso a prueba* a Abraham. Le dijo: ¡Abraham! Él respondió: “Heme aquí”.»

(La petición de secreto comenzaría en ese instante: yo pronuncio tu nombre, tú te sientes llamado por mí, dices: «Heme aquí» y te comprometes con esa respuesta a no hablar de nosotros, de esa palabra intercambiada, de esa palabra dada, con nadie más, a responderme a mí solo, únicamente, a responder ante mí solo, sola-

mente ante mí, en un cara a cara, sin terceras personas; ya has jurado, te has comprometido a guardar entre nosotros el secreto de nuestra alianza, de esa llamada y de esa co-responsabilidad. El primer perjurio consistiría en traicionar ese secreto.

Pero esperemos un poco para ver cómo esta prueba del secreto pasa por el sacrificio de lo más querido, el mayor amor del mundo, lo único del amor mismo, lo único contra lo único, lo único para lo único. Porque el secreto del secreto del que vamos a hablar no consiste en esconder *algo*, en no revelar su verdad, sino en respetar la singularidad absoluta, la separación infinita de lo que me une con o me expone a lo único, tanto al uno como al otro, tanto al *Uno como al Otro*):

«Toma pues a tu hijo, el único que tienes, el que amas, Isaac, al país de Moriah, y allí ofrécelo en holocausto sobre el monte que te indicaré.» Abraham se levantó muy temprano, aparejó su asno, tomó consigo a dos criados y a su hijo Isaac, partió la leña para el holocausto, ascendió y marchó hacia el lugar que Elohim le había indicado.»²

Otra traducción: «Y tras estas palabras: "Elohim pone a prueba a Abraham. /Le dice: ¡Abraham! Le responde: Heme aquí. /Le dice: Toma pues a tu hijo, el único, el que amas, Isaac, /ve por ti mismo a la tierra de Moriah y, una vez allí, haz que suba a un monte que te indicaré"/ Abraham se levanta por la mañana temprano y apareja su asno./ Toma consigo a sus dos mozos y a su hijo Isaac./ Atraviesa los bosques de subida. Asciende y va hacia el lugar que le indica Elohim.»³

Kierkegaard escribió inagotablemente sobre el silencio de Abraham. La insistencia de *Temor y temblor* responde por consiguiente a una estrategia que merecería por sí misma un estudio largo y minucioso. Especialmente en lo que concierne a las potentes invenciones conceptuales y léxicas de lo «poético» y de lo «filosófico», de lo «estético», de lo «ético», de lo «teleológico» y de lo «religioso». En torno a ese silencio se conciertan sobre todo lo que denominaría algunos *movimientos*, en sentido musical. Cuatro movimientos líricos de la narración ficticia, que son otros tantos mensajes a Regina, abren en efecto el libro. Dichas fábulas pertenecen a lo que sin duda tenemos derecho a llamar literatura. Éstas relatan o interpretan a su manera la narración bíblica. Subrayemos las palabras que acompañan el retumbante eco de esos silen-

2. Génesis XXII, 1-3 (el subrayado es mío).

3. Génesis XXII, 1-3 (el subrayado es mío).

cios: «Durante tres días fueron *en silencio*; en la mañana del cuarto, Abraham *no dijo ni una sola palabra* [...] Y Abraham se decía a sí mismo: "No puedo, sin embargo, ocultarle a Isaac adónde le conduce esta caminata"». Mas no le dijo nada, de modo que, al final de este *primer movimiento*, oímos a un Abraham que sólo se escucha hablándose a sí mismo o a Dios, en sí mismo a Dios: «Pero Abraham se decía *en voz muy baja*: "Dios del cielo, te doy las gracias, pues preferible es que él me considere un monstruo a que pierda la fe en ti"». ⁴ *Segundo movimiento*: «Caminaron *en silencio* [...] preparó la leña *en silencio*, y ató a Isaac; *en silencio* sacó su cuchillo». En el *cuarto movimiento*, el secreto del silencio es ciertamente compartido por Isaac pero ni el uno ni el otro han penetrado el secreto de lo que ha ocurrido; ambos están por lo demás muy decididos a no hablar de ello: «*Jamás se habló de ello en el mundo*, e Isaac *nunca dijo nada* a nadie de lo que vio, y Abraham no sospechó que alguien lo había visto». ⁵ El mismo secreto, el mismo silencio separa, pues, a Abraham y a Isaac. Porque lo que Abraham no ha visto, como señala la fábula, es que Isaac le ha visto, a él, sacar el cuchillo con el rostro crispado de desesperación. Abraham no sabe, por lo tanto, que ha sido visto. Ve sin verse visto. Se halla al respecto en el no-saber. No sabe que su hijo ha sido su testigo,

4. Kierkegaard, S., *op. cit.*, págs. 106-107 (trad. cast.: págs. 8-9).

5. *Op. cit.*, págs. 108-110 (trad. cast.: págs. 9-10). En otro lugar, Kierkegaard habla también de un «voto de silencio», pág. 117 (trad. cast.: pág. 16). Y todo lo que denomina la suspensión teleológica de la ética estará determinado por el silencio de Abraham, por su rechazo de la mediación, de la generalidad, de la ley de lo público (*juris publici*), de lo político o de lo estatal, de lo divino; lo divino no es sino el «fantasma» de Dios (pág. 159 [trad. cast.: pág. 57]), lo mismo que la generalidad de lo ético no es sino el espectro exangüe de la fe; mientras que Abraham no es, no debe, no puede ser un «fantasma, un personaje que se exhibe en una plaza» (pág. 144 [trad. cast.: pág. 43]). «Abraham no puede hablar», Kierkegaard lo repite con frecuencia, haciendo hincapié en ese imposible o en ese im-poder, en el «no puede» antes de cualquier «no quiere»; porque está como pasivo en su decisión de no hablar (págs. 198, 199, 201 y *passim* [trad. cast.: págs. 96, 98 y *passim*]), en un silencio que ya no es el silencio estético. Porque toda la diferencia que importa aquí es la diferencia entre el secreto paradójico de Abraham y el secreto de lo que debe ser ocultado en el orden estético y que, por el contrario, debe ser desvelado en el orden ético. La estética exige el secreto de lo que permanece oculto, lo recompensa; la ética, por su parte, reclama, por el contrario, que se manifieste; la estética cultiva el secreto, la ética lo castiga. Ahora bien, la paradoja de la fe no es ni estética (el deseo de ocultar) ni ética (la prohibición de ocultar) (véase «Une petite annexe» de 1844, no incluida en la traducción castellana, en *Op. cit.*, págs. 217 y sigs.). Esa paradoja de la fe va a arrastrar a Abraham a la escena, tan paradójica como la anterior, del perdón. Kierkegaard nos da de ésta a la vez la ficción y la verdad, la ficción verdadera que tal vez sigue siendo toda escena de perdón.

pero un testigo que, a partir de entonces, está obligado por el mismo secreto, por el secreto que lo liga a Dios.

¿Es fortuito, entonces, que sea en uno de esos movimientos, en una de esas cuatro orquestaciones silenciosas del secreto donde Kierkegaard imagine una gran tragedia del perdón? ¿Cómo establecer un acuerdo conjunto entre estos temas del silencio, del secreto y del perdón? En el *tercer movimiento*, después de un enigmático párrafo que ve pasar furtivamente las siluetas de Agar y de Ismael en la pensativa ensoñación de Abraham, éste implora a Dios. Arrojándose al suelo, le pide perdón a Dios: no por haberle desobedecido sino, por el contrario, por haberle obedecido. Y por haberle obedecido en el momento en que aquél le daba una orden imposible, doblemente imposible: imposible a la vez porque le pedía lo peor y porque Dios, siguiendo un movimiento que nosotros también tendremos que volver a plantearnos, se echará atrás en lo que respecta su orden, la interrumpirá y se retractará, en cierto modo —como si le hubiera invadido el pesar, el remordimiento o el arrepentimiento—. Porque el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, a diferencia del Dios de los filósofos y de la onto-teología, es un Dios que se retracta. Pero no hay que apresurarse a dar nombres, más tardíamente acuñados, a la retirada de esa retractación anterior al arrepentimiento, al pesar, al remordimiento.

Siguiendo con ese *tercer movimiento*, al principio de *Temor y temblor*, Abraham pide pues perdón por haber estado dispuesto al peor sacrificio con vistas a llevar a cabo su deber para con Dios. Le pide perdón a Dios por haber aceptado hacer lo que Dios mismo le había ordenado. Perdón, Dios mío, por haberte escuchado, le dice Abraham en resumidas cuentas. Se da ahí una paradoja que nos debería dar mucho que pensar. Ésta pone de relieve sobre todo una doble ley secreta, una doble coacción inherente a la vocación del perdón. Nunca se muestra como tal pero siempre se deja oír: no te pido perdón por haberte traicionado, herido, por haberte hecho daño, por haberte mentido, por haber cometido perjurio, no te pido perdón por una felonía, te pido perdón por el contrario por haberte escuchado, demasiado fielmente, por demasiada fidelidad a la fe jurada, y por haberte amado, por haberte preferido, por haberte elegido o por haberme dejado elegir por ti, por haberte respondido, por haberte dicho «heme aquí» —y, desde ese momento, por haber sacrificado por ti al otro, a mi otro otro, a mi otro otro en tanto que otra preferencia absoluta, lo mío, el mío, los míos, lo mejor de lo que es lo mío, el mejor de los míos: Isaac—. Isaac no sólo representa a aquel que Abraham más quiere de entre

los suyos; es también la promesa misma, el hijo de la promesa.⁶ Esta promesa misma es la que ha estado a punto de sacrificar y, por eso, le pide también perdón a Dios, perdón por lo peor: por haber aceptado poner fin al porvenir y, por consiguiente, a todo lo que otorga su hálito a la fe, a la fe jurada, a la fidelidad de toda alianza. Como si Abraham, hablando en su fuero interno, dijese a Dios: perdón por haber preferido el secreto que me vincula contigo antes que el secreto que me liga al otro otro, a cualquier/radicalmente otro pues un amor secreto me liga tanto al uno como al otro, como a lo mío.

Esa ley reinscribe lo imperdonable, así como la falta misma, en el seno del perdón pedido o concedido, como si siempre hubiera que hacerse perdonar el perdón mismo, a ambos lados de su destino; y como si siempre el perjurio fuese más viejo y más resistente que lo que hay que hacerse perdonar como una falta, como tal o cual perjurio, pero que ya, ventrilocuándola, presta su voz y otorga su movimiento a la fidelidad de la fe jurada. Lejos de poner fin a ella, de disolverla o de absolverla, el perdón no puede entonces sino prolongar la falta, no puede, haciéndola sobrevivir en una interminable agonía, más que importar consigo esa contradicción del consigo, ese invivible conflicto de uno consigo mismo, y de la ipseidad del consigo mismo.

Éste es pues el *tercer movimiento*: «La noche era apacible cuando Abraham, sobre su asno, marchó solo a Moriah; se arrojó al suelo y su rostro tocó la tierra; pidió perdón a Dios por su pecado [dicho de otro modo, Abraham no pide perdón a Isaac sino a Dios; un poco como el Episcopado francés no pide perdón a los judíos sino a Dios, al tiempo que toma a la comunidad judía por testigo, según sus propias palabras, del perdón que pide a Dios. Aquí, Abraham ni siquiera toma a Isaac por testigo del perdón que pide, él, Abraham, a Dios por haber querido dar muerte a Isaac], perdón por haber querido sacrificar a Isaac, perdón por haber olvidado su deber paterno para con su hijo. Volvió a recorrer muchas veces su camino solitario, pero no encontró sosiego alguno. No podía concebir que fuese un pecado haber querido sacrificarle a Dios su bien más querido, aquél por el cual él mismo hubiese dado su vida tantas veces; y si era un pecado, si no había querido a Isaac lo suficiente, entonces no podía comprender que dicho pecado pudiese ser perdonado, pues ¿existe pecado más terrible?».

6. Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, op. cit., págs. 116-117 (trad. cast.: págs. 15-16).

En esta ficción de tipo literario, Abraham, a su vez, juzga su pecado imperdonable. Y por eso pide perdón. Jamás se pide perdón más que por lo que es imperdonable. Jamás se tiene que perdonar lo que es perdonable: ésta es la aporía del perdón im-ponible que pensamos. Al juzgar él mismo que su pecado es imperdonable, condición para pedir perdón, Abraham no sabe si Dios le ha perdonado o le habrá perdonado. De todos modos, perdonado o no, su pecado seguirá siendo lo que fue: imperdonable. Por eso, la respuesta de Dios, en el fondo, no importa tanto como pudiese parecer; no afecta en su esencia a la conciencia infinitamente culpable o al arrepentimiento abismal de Abraham. Aun en el caso de que Dios le conceda en presente el perdón, aun en el supuesto también de que, en pluscuamperfecto de subjuntivo, se lo hubiese concedido o de que, en perfecto de subjuntivo, se lo haya concedido manteniendo su brazo en suspenso, enviándole un ángel y permitiéndole esa sustitución del carnero, nada de esto cambia en absoluto la esencia imperdonable del pecado. Abraham así lo siente en el secreto, de todas formas inaccesible, de su fuero interno. Pase lo que pase con el perdón, Abraham permanece incomunicado, y Dios también, pues no aparece ni dice nada⁷ en este movimiento.

Tendré en cuenta esta aproximación kierkegaardiana pero, en lo esencial, mi lectura no dependerá de ella. Lo único que parece que hay que recordar aquí es una especie de axioma absoluto. ¿Cuál? La resuelta insistencia de Johannes de Silentio respecto al silencio de Abraham responde a la lógica, a las miras y a la escritura tan originales de *Temor y temblor*, *Lírica dialéctica*. Por supuesto, aludo ya, por razones que se irán precisando más adelante, a la inmensa escena de esponsales con Regina y a la relación con el padre; igual que ocurre con *La repetición* de Constantin Constantius, publicada el mismo año con otro seudónimo, se trata cada vez de una especie de *Carta al padre* antes de tiempo —antes de la de Kafka— firmada por un hijo que publica con seudónimo. Mi propia insistencia respecto al secreto corresponde a otra decisión de lectura que voy a tratar de justificar. No obstante, antes de todas estas decisiones, hay un hecho que sigue siendo incuestionable y que es el que fundamenta el axioma absoluto. Nadie se atrevería a recusarlo. El brevísimo relato de lo que denominamos «el sacrificio de Isaac» o «Is'hac maniatado» (Chourraqui) no permite ninguna duda respecto a este *hecho*: Abraham guarda silencio, al menos en lo que concierne a la verdad de lo que se dispone a hacer. En cuan-

7. *Op. cit.*, pág. 109 (trad. cast.: págs. 9-10).

to a lo que de ello sabe pero también en cuanto a lo que no sabe y que, finalmente, no sabrá jamás. De las singulares llamadas y de la orden de Dios, *Abraham no dice nada a nadie*. Ni a Sara, ni a los suyos, ni a los hombres en general. No revela su secreto, no lo divulga en ningún espacio familiar o público, ético o político. No lo expone a nada de lo que Kierkegaard denomina la generalidad. Obligado al secreto, manteniéndose en el secreto, guardado por el secreto que guarda a lo largo de esa experiencia del perdón que pide por lo imperdonable que permanece imperdonable, Abraham se hace cargo de la responsabilidad de una decisión. Pero se trata de una decisión pasiva que consiste en obedecer y de una obediencia que es aquello mismo que se tiene que hacer perdonar —y ante todo, si seguimos a Kierkegaard, por aquél precisamente a quien habrá obedecido.

Decisión responsable de un secreto doble y doblemente asignado. Primer secreto: no debe desvelar que Dios le ha llamado y le ha pedido el mayor sacrificio en el cara a cara de una alianza absoluta. Dicho secreto, él lo conoce y lo comparte. Segundo secreto, pero archi-secreto: la razón o el sentido de la petición sacrificial. Al respecto, Abraham está obligado al secreto sencillamente porque ese secreto sigue siendo secreto para él. Está obligado entonces al secreto no porque comparte sino porque no comparte el secreto de Dios. Aunque esté como pasivamente obligado de hecho a ese secreto que ignora, como nosotros, se hace cargo también de la responsabilidad pasiva y activa, decisoria, de no plantear ninguna pregunta a Dios, de no quejarse, como Job, por lo peor que parece acecharle con la petición de Dios. Ahora bien, dicha petición, dicha *prueba* es cuando menos, a partir de entonces —y ésta no puede ser una simple hipótesis interpretativa por mi parte—, la prueba que consiste en ver hasta qué punto Abraham es capaz de guardar un secreto, en el momento del peor sacrificio, en el momento cumbre de la prueba del secreto que se le pide: la muerte dada, con su propia mano, a lo que más quiere en el mundo, a la promesa misma, a su amor por el porvenir y al porvenir de su amor.

2. EL PADRE, EL HIJO Y LA LITERATURA

Por el momento, dejemos ahí a Abraham. Volvamos a ese enigmático ruego, «Perdón por no querer decir...», con el que, un buen día, como por casualidad, podría tropezarse un lector.



Rembrandt, 1645, Haarlem, *Abraham e Isaac*, Génesis, XXII, 7-9.

El lector se busca. Se busca buscando descifrar una frase que, fragmentaria o no (ambas hipótesis son igualmente verosímiles), bien podría estarle dirigida también a él puesto que, llegado al punto de perplejidad en el que se encuentra, a su vez el lector habría podido dirigirse esa cuasi frase a sí mismo. De todos modos, dicha frase también le está dirigida, también a él, desde el momento en que, hasta cierto punto, puede leerla u oírla. No puede excluir que esa cuasi frase, ese espectro de frase que él repite y puede ahora citar indefinidamente: «Perdón por no querer decir...», sea ya algo fingido, una ficción, o incluso literatura. Esa frase visiblemente hace referencia. Es una referencia. El lector comprende las palabras y el orden sintáctico de la misma. El movimiento de la referencia es ahí irrefutable o irreductible, pero nada permite fijar, con vistas a una determinación plena y segura, el origen y el final de dicho ruego. No se nos dice nada de la identidad del firmante, del destinatario ni del referente. La ausencia de contexto plenamente determinante predispone esa frase al secreto y a la vez, conjuntamente, de acuerdo con la conjunción que aquí nos importa, a su devenir-literario: cualquier texto confiado al espacio público, relativamente legible o inteligible, pero cuyo contenido, cuyo sentido, firmante y destinatario no son *realidades* plenamente determinables, realidades a la vez *no-ficticias* o *libres de toda ficción*, realidades entregadas, como tales, por una intuición, a algún juicio determinante, puede convertirse en una cosa *literaria*.

El lector siente entonces que la literatura viene por la vía secreta de ese secreto, un secreto a la vez guardado y expuesto, celosamente precintado y abierto como una carta robada. El lector presiente la literatura. No puede excluir la eventualidad de su propia parálisis hipnotizada ante esas palabras: tal vez no pueda responder jamás *a* la cuestión, ni siquiera responder *de* ese enjambre de cuestiones: ¿quién dice qué a quién exactamente?, ¿quién parece pedir perdón por no...?, por no querer decir, pero ¿qué?, ¿qué quiere decir eso? Y ¿por qué exactamente ese «perdón»?

El investigador se ve entonces, por lo tanto, en una situación que no sería ya la de un intérprete, ni la de un arqueólogo, ni la de un hermeneuta, ni la de un simple lector, en suma, sea cual fuere el estatuto que se le pueda reconocer al mismo: exégeta de textos sagrados, detective, archivero, mecánico de la máquina de tratamiento de texto, etc. *Puede ser* que se convierta ya, además de en todo eso, en una especie de crítico literario, incluso de teórico de la literatura, en todo caso un lector que está preso de la literatura, que es vulnerable a la cuestión que atormenta a todo cuerpo y a

toda corporación literarias. No sólo «¿qué es la literatura?», «¿cuál es la función de la literatura?», sino «¿qué relación puede haber entre la literatura y el sentido?, ¿entre la literatura y la indecidibilidad del secreto?».

Todo está en manos del porvenir de un «puede ser». Porque esa frasecita parece tornarse literaria al detentar más de un secreto, y de un secreto que *puede ser, puede ser que podría no serlo*, y no tener nada de ese ser oculto del que hablaba también *Temor y temblor*. El secreto de lo que dicha frase significa en general, y del que no se sabe nada, y el secreto que ésta parece confesar sin desvelarlo, desde el momento en que dice «Perdón por no querer decir...»: perdón por guardar el secreto, y el secreto de un secreto, el secreto de un enigmático «no querer decir», de un no-querer-decir-tal-o-cual secreto, de un no-querer-decir-lo-que-quiero-decir —o de no querer decir en absoluto, punto—. Doble secreto, a la vez público y privado, manifiesto en la retirada, tan fenomenal como nocturno.

Secreto *de* la literatura, literatura y secreto a los que parece entonces añadirse, de forma todavía poco inteligible pero sin duda no fortuita, una escena de perdón. «Perdón por no querer decir.» Pero ¿por qué «perdón»? ¿Por qué habría que pedir perdón por «no querer decir...»?

El lector fabuloso, el lector de esa fábula de la que me hago aquí portavoz, se pregunta si en efecto lee lo que lee. Le busca un sentido a ese fragmento que puede ser que no sea siquiera un fragmento o un aforismo. Puede que sea una frase entera que ni siquiera quiere ser sentenciosa. Esa frase, «Perdón por no querer decir», se mantiene sencillamente en el aire. Aun en el caso de que esté inscrita en la dureza de una piedra, fijada blanco sobre negro en la pizarra o abandonada negro sobre blanco en la superficie inmóvil de un papel, captada en la pantalla luminosa (aunque de apariencia más etérea o líquida) de un ordenador que zumba ligeramente, dicha frase permanece «en el aire». Y es porque permanece en el aire por lo que guarda su secreto, el secreto de un secreto que puede ser que no lo sea y que, debido a ese hecho, anuncia la literatura. ¿La literatura? Por lo menos lo que, desde hace varios siglos, denominamos la literatura, lo que se denomina la literatura, en Europa, pero dentro de una tradición que no puede no ser heredera de la Biblia, extrayendo de ella su sentido del perdón pero pidiéndole a la vez perdón por traicionarla. Por eso inscribo aquí la cuestión del secreto como secreto de la literatura bajo el signo aparentemente improbable de un origen abrahámico. Como si la esencia de la literatura, en sentido estricto, en el sentido que

esa palabra de Occidente conserva en Occidente, no fuera de ascendencia esencialmente griega sino abrahámica. Como si viviese de la memoria de ese perdón imposible cuya imposibilidad no es la misma a ambos lados de la supuesta frontera entre la cultura abrahámica y la cultura griega. En ninguno de los dos lados se conoce el perdón, por así decirlo, se lo conoce como *lo im-posible*, pero la experiencia de esa imposibilidad, ésta es al menos mi hipótesis, se anuncia ahí como diferente. Intraduciblemente diferente, sin duda, pero es la traducción de esa diferencia la que puede ser que tratemos aquí, más tarde.

El secreto tal vez sin secreto de esa frase que se mantiene en el aire, antes o después de una caída, según el tiempo de esa caída posible, sería una especie de meteorito.

Dicha frase parece tan fenomenal como un meteorito (esta palabra, en francés, tiene dos sexos: masculino y femenino). Fenomenal, esta frase parece serlo, puesto que, en primer lugar, *aparece*. Aparece, está claro, se trata incluso de la hipótesis o de la certeza de principio. Aquélla se manifiesta, aparece pero «en el aire», venida no se sabe de dónde, de forma aparentemente contingente. Contingente meteorito en el momento de tocar un suelo (pues una *contingencia* también dice, de acuerdo con la etimología, el tocar, el tacto o el contacto) pero sin dar por segura ninguna lectura pertinente (ya que la *pertinencia* dice asimismo, de acuerdo con la etimología, el tocar, el tacto o el contacto). Al permanecer en el aire, ésta pertenece al aire, al estar-en-el-aire. Tiene su morada en la atmósfera que respiramos, queda suspendida en el aire incluso cuando toca. Allí mismo donde toca. Por eso digo que es *meteórica*. Se mantiene aún en suspenso, tal vez encima de una cabeza, por ejemplo la de Isaac en el momento en que Abraham levanta su cuchillo sobre él, cuando no sabe mejor que nosotros lo que va a ocurrir, por qué Dios le ha pedido en secreto lo que le ha pedido, y por qué va tal vez a dejarle hacer o a impedirle hacer lo que le ha pedido que hiciese sin darle ninguna razón: secreto absoluto, secreto que hay que guardar compartiéndolo en lo que respecta a un secreto que no se comparte. Disimetría absoluta.

Otro ejemplo, muy cercano a nosotros, pero ¿es otro ejemplo? Pienso en cierto momento inaudito al final de la *Carta al padre* de Kafka. Esa carta no está ni en la literatura ni fuera de la literatura. *Puede ser* que le deba algo a la literatura pero no está contenida en la literatura. En las últimas páginas de esa carta, Kafka se dirige a sí mismo, ficticiamente, más ficticiamente que nunca, la carta que piensa que su padre habría *querido*, habría *debido*, en todo caso ha-

bría podido remitirle como respuesta. «Podrías contestar», «Habrías podido contestar» (*Du könntest... antworten*), dice el hijo, lo cual resuena también como una queja o un agravio que responde a otro: no me hablas, de hecho nunca me has contestado y no lo harás nunca, podrías contestar, habrías podido contestar, habrías debido contestar. Has permanecido secreto, un secreto para mí.

Esta carta ficticia del padre, incluida en la carta semi-ficticia del hijo, multiplica los agravios. El padre (ficticio) reprocha a su hijo (quien se lo reprocha pues a sí mismo) no sólo su parasitismo sino a la vez el hecho de acusarlo, a él, al padre, y de perdonarlo y, de ese modo, declararlo inocente. Al escribirle, al escribirse a sí mismo con la pluma ficticia de su padre, Franz Kafka no ve a ese padre espectral, como tampoco Isaac ve venir ni comprende a Abraham, el cual a su vez no ve a Dios, ni ve llegar a Dios ni adónde quiere ir a parar Dios en el momento de todas esas palabras.

¿Qué le dice ese padre espectral a Franz Kafka, a ese hijo que le hace hablar de ese modo, como un ventrílocuo, al final de su *Carta al padre*, prestándole su voz o dándole la palabra pero también dictándole sus palabras, haciéndole escribir, en respuesta a la suya, una carta a su hijo, en una especie de ficción dentro de la ficción? (Teatro dentro del teatro, «*the play's the thing*»). Repasamos así, en esta escena del secreto, del perdón y de la literatura, la filiación de las filiaciones imposibles: la de Isaac a quien su padre estuvo dispuesto a matar; la de Hamlet —que rechaza el nombre de hijo propuesto por el rey, su suegro, el esposo de su madre, su *father in law*, su padre según la ley [«*A little more than kin, and less than kind*», responde aquél en un aparte cuando el rey lo llama «*my son*», acto I, escena II]—; la de Kierkegaard que tuvo tantos problemas con el apellido y la paternidad de su padre; la de Kafka, finalmente, cuya literatura, en suma, no instruye —de un genitivo se pasa al otro— sino el proceso de su padre. La literatura comenzaría allí donde ya no se sabe quién escribe ni quién firma la narración de la llamada, y del «¡Heme aquí!», entre el Padre y el Hijo absolutos).

¿Qué dice, pues, el Padre por obra de la pluma del Hijo que sigue detentando el poder de las comillas? Seleccionemos sus argumentos en una requisitoria cuyo motivo dominante es *la imposibilidad del matrimonio* para Kafka, debido a una identificación especular con el padre, a una proyección identificatoria a la vez inevitable e imposible. Lo mismo que en la familia de Abraham, lo mismo que en *Hamlet*, lo mismo que en lo que une *La repetición* con *Temor y temblor* al filo del matrimonio imposible con Regina, la cuestión de fondo es la del matrimonio, más concretamente el

secreto de «tomar mujer». Casarme es hacer y ser como tú, ser fuerte, respetable, normal, etc. Ahora bien, debo hacerlo y, a la vez, está prohibido, debo hacerlo y, por consiguiente, no puedo. Ésa es la locura del matrimonio, de la normalidad ética, habría dicho Kierkegaard:⁸

[...] el matrimonio es el acto más grande, el que garantiza la independencia más respetable, pero también es el que está más estrechamente ligado a ti. Implica una cierta locura pretender salir de ahí, y cada uno de mis intentos se ve casi castigado con la locura (*Hier hinauskommen zu wollen, hat deshalb etwas von Wahnsinn, und jeder Versuch wird fast damit gestraft*) [...] confieso que un hijo como yo, un hijo mudo, apático, seco, degenerado (caído, *verfallener Sohn*) me resultaría insoportable; es probable que, de no existir otra posibilidad, huyese de él, emigrase, tal como tú quisiste hacer un día debido a mi matrimonio [ya estamos, siempre, en el mensaje especular que pronto se va a tornar especular, esta vez, desde el punto de vista del padre al que Franz fingirá otorgar la palabra]. Esto puede igualmente, por lo tanto, jugar un papel en mi incapacidad para casarme (*bei meiner Heiratsunfähigkeit*). [...] Pero el obstáculo esencial para mi matrimonio es el convencimiento, que ahora no se puede desarraigar, de que para proveer al mantenimiento de una familia, y aún más para ser de verdad el jefe de ésta, hay que tener todas esas cualidades que he reconocido en ti, buenas o malas tomadas en su conjunto [...] ¡Cásate entonces sin volverte loco! (*Und jetzt heirate, ohne wahnsinnig zu werden!*).

Si tuvieses una opinión de conjunto sobre lo que, a mi juicio, explica el miedo que te tengo, podrías responderme (*Du könntest... antworten*): «[...] Te descargas de toda culpa y de toda responsabilidad (*Zuerst lehnt auch Du jede Schuld und Verantwortung von dir ab*), por lo tanto, en esto, nuestra forma de proceder es la misma [Kafka hace decir pues a su padre que ambos actúan especularmente y hacen lo mismo].

8. Se podría seguir durante mucho tiempo la pista de esto en Kierkegaard. No retengo aquí más que este signo: la interpretación del gesto «incomprensible» de Abraham (Kierkegaard insiste en esa necesaria incomprensibilidad, para él, del comportamiento de Abraham) pasa especialmente por el silencio de Abraham, por el secreto guardado, incluso respecto a los suyos, sobre todo respecto a Sara. Eso implica una especie de ruptura del matrimonio en la instancia heteronómica, en el instante de la obediencia a la orden divina y a la alianza absolutamente singular con Dios. No es posible casarse si se permanece fiel a este Dios. No es posible casarse ante Dios. Ahora bien, toda la escena de la carta al padre y sobre todo, dentro de ésta, la carta ficticia del padre (literatura dentro de la literatura) está inscrita en una meditación sobre la imposibilidad del matrimonio, como si allí residiese el secreto de la literatura misma, de la vocación literaria: escribir o casarse, ésa es la alternativa, pero asimismo escribir para no volverse loco al casarse. A menos que uno se case para no volverse loco al escribir. Loco por escribir.

Pero mientras que después, con la misma franqueza de palabra que de pensamiento, yo hago recaer totalmente la culpa sobre ti, tú te obstinas en mostrar más "inteligencia" y "delicadeza" ("übergescheit" und "überzärtlich") absolviéndome, a mí, de toda culpa (*mich von jeder Schuld freisprechen*). Por supuesto lo consigues sólo en apariencia (tampoco quieres más) y, a pesar de todas tus "frases" [tus formas de hablar, tus giros, tu retórica, "Redensarten"] sobre lo que denominas formas de ser, temperamento, contradicciones, desesperación, entre líneas aparece que, en realidad, yo he sido el agresor, mientras que, en todo lo que tú has hecho, nunca has actuado más que en defensa propia. Llegado a este punto, gracias a tu duplicidad (*Unaufrichtigkeit*), habrías obtenido ya, por lo tanto, un resultado bastante bueno, puesto que has demostrado tres cosas (*Du hast dreierlei bewiesen*): primero, que eres inocente, segundo, que yo soy culpable, y tercero que, por pura generosidad, estás dispuesto no sólo a perdonarme (*bereit bist, nicht nur mir zu verzeihen*) sino también —lo que es a la vez más y menos— a probar y a creer tú mismo, en contra de la verdad por lo demás, que asimismo yo soy inocente.⁹

Extraordinaria especulación. Especularidad sin fondo. El hijo se habla. Se habla en nombre del padre. Hace decir al padre, tomando su lugar y su voz, prestándole y dándole a la vez la palabra: me tomas por el agresor pero soy inocente, te atribuyes la soberanía al perdonarme, por lo tanto, pidiéndote perdón en mi lugar, y luego concediéndome el perdón y, haciendo esto, logras el golpe por partida doble, el golpe por partida triple, acusarme, y perdonarme y declararme inocente, para terminar considerando que soy inocente allí donde has hecho todo lo posible para acusarme, exigiendo para colmo *mi* inocencia, por consiguiente, la tuya puesto que te identificas conmigo. Pero esto es lo que nos recuerda el padre, en verdad la ley del padre que habla por boca del hijo hablando por boca del padre: si no se puede perdonar sin identificarse con el culpable, tampoco se puede perdonar y declarar inocente a la vez. Perdonar es consagrar el mal que se absuelve como un mal inolvidable e imperdonable. En razón de la misma identificación especular, no se puede pues declarar inocente al perdonar. No se perdona a un inocente. Si, al perdonar, se declara inocente, también se es culpable de perdonar. El perdón concedido es tan culpable como el perdón solicitado, confiesa la falta. A partir de ahí, no se puede perdonar sin ser culpable y, por lo tanto, sin tener que pe-

dir perdón por perdonar. «Perdóname por perdonarte»: ésta es una frase que resulta imposible reducir al silencio en todo perdón y, ante todo, porque ésta se atribuye culpablemente una soberanía. Pero no parece posible hacer callar a la frase inversa: «Perdóname por pedirte perdón, es decir, por hacer, en primer lugar, por identificación solicitada, que cargues con mi falta y con el peso de la falta de tener que perdonarme». Una de las causas de esta aporía del perdón es que no se puede perdonar, solicitar o conceder el perdón sin identificación especular, sin hablar en (el) lugar del otro y con la voz del otro. Perdonar en esa identificación especular no es perdonar, ya que no es perdonar al otro *como tal* un mal *como tal*.

No comentaremos el final de esa carta al hijo, momento ficticio de la no menos ficticia *Carta al padre*. Ahora bien, lleva en el fondo de sí misma, tal vez, lo esencial de ese secreto paso del secreto a la literatura como aporía del perdón. La acusación que el padre ficticio no retirará nunca, la queja que no simetriza o no especulariza jamás (mediante la voz ficticia del hijo, de acuerdo con esa *legal fiction* que es, como la paternidad según Joyce, la literatura), es la acusación de parasitismo. Ésta recorre toda la carta, toda la ficción y toda la ficción dentro de la ficción. En último término, el padre acusa de parasitismo a la escritura literaria misma. Parasitismo: a eso es a lo único que el hijo ha consagrado su vida, a lo único a lo que confiesa haber consagrado su vida imperdonablemente. Ha cometido la falta de escribir en lugar de trabajar; se ha contentado con escribir en lugar de casarse normalmente. Aquí todo, en nombre del padre, en nombre del padre y del hijo que se hablan en nombre del padre, en nombre del hijo que se denuncia en nombre del padre, sin espíritu santo (a no ser que Literatura juegue a ser aquí la Trinidad), todo confirma el parasitismo y todo confiesa su parasitismo. El hijo es un parásito —como literatura—. Porque la acusada a la que se le ruega, pues, que pida perdón es la literatura. La literatura es acusada de parasitismo; se le ruega que pida perdón confesando dicho parasitismo, arrepiñtiéndose de ese pecado de parasitismo. Esto es verdad incluso en lo que respecta a la carta ficticia en la carta ficticia. Ésta se ve así judicialmente perseguida por la voz del padre tal como se encuentra prestada, tomada prestada o parasitada, escrita por el hijo: «O me equivoqué mucho, dice el hijo-padre, el padre por voz del hijo o el hijo por voz del padre, o tú utilizas todavía esa carta como tal para vivir como un parásito a mis expensas (*Wenn ich nicht sehr irre, schmarotzest Du an mir auch noch mit diesem Brief als solchem*)».

9. Kafka, F., «Carta al padre» en *Obras Completas*. Edición al cuidado de A. J. R. Laurent, Barcelona, Edicomunicación, 1988, t. IV, págs. 1210-1213.

La requisitoria del padre (hablándole al hijo por voz del hijo que se habla por voz del padre) había desarrollado ampliamente con anterioridad este argumento del parasitismo o del vampirismo. Distinguiendo entre el combate caballeresco y el combate de la chusma de parásitos (*den Kampf des Ungeziefers*) que chupa la sangre de los demás, la voz del padre se alza contra un hijo que es no sólo «incapaz de vivir» (*Lebensuntüchtig*) sino indiferente a dicha incapacidad, insensible a esa dependencia heteronómica, poco preocupado por la autonomía puesto que hace que sea el padre el que cargue con esa responsabilidad (*Verantwortung*). ¡Sé autónomo de una vez! parece ordenarle el intratable padre. Ejemplo: el matrimonio imposible del que se habla en la carta. El hijo no se quiere casar, pero acusa al padre de prohibirle el matrimonio, a «causa de la "vergüenza" (*Schande*) que recaería en mi nombre», dice el padre con la pluma del hijo. Es, por consiguiente, en nombre del nombre del padre, un nombre embargado, parasitado, vampirizado por la cuasi literatura del hijo, en nombre de quien se escribe así esta increíble escena: como escena imposible del perdón imposible. Del matrimonio imposible. Pero el secreto de esta carta, como lo sugerimos con motivo del *Todtnauberg* de Celan, es que lo imposible, el perdón imposible, la alianza o el matrimonio imposible tal vez tienen lugar lo mismo que esta misma carta, en la locura poética de ese acontecimiento denominado *La carta al padre*.

La literatura habrá sido meteórica. Como el secreto. Se denomina meteoro un *fenómeno*, aquello mismo que aparece en el resplandor o el *phainesthai* de una luz, aquello que se produce en la atmósfera. Como una especie de arco iris. (Nunca he creído demasiado en lo que se dice que quiere decir el arco iris pero no pude permanecer insensible, hace menos de tres días, al arco iris que se desplegó sobre el aeropuerto de Tel Aviv cuando volvía yo de Palestina primero, y después de Jerusalén, unos momentos antes de que esa ciudad quedase, de forma absolutamente excepcional, hasta un extremo en que no suele ocurrir, sepultada bajo una nieve casi diluviana y aislada del resto del mundo.) El secreto del meteorito: se torna luminoso al entrar, como suele decirse, en la atmósfera, procedente de no se sabe dónde —pero, en todo caso, de otro cuerpo del que se habría separado—. Además, lo que es meteórico debe ser breve, rápido, pasajero. Furtivo, es decir, en su paso de relámpago, tal vez tan culpable y clandestino como un ladrón. Tan breve como nuestra frase que todavía está en el aire («Perdón por no querer decir...»). Cuestión de tiempo. Al borde de un instante. La vida de un meteorito habrá sido siempre demasiado corta: el

instante de un relámpago, de una centella, de un arco iris. Se dice que el relámpago del rayo o el arco iris son meteoros. La lluvia también. Es fácil pensar que Dios, incluso el Dios de Abraham, nos habla meteóricamente. Desciende sobre nosotros en vertical, como la lluvia, como un meteoro. A menos que descienda dejando en suspenso el descenso, interrumpiendo el movimiento. Por ejemplo, para decirnos: «Perdón por no querer decir...». No es que Dios mismo diga eso, o se retracte de este modo, pero es quizás lo que quiere decir para nosotros «el nombre de Dios».

Aquí se halla representado un lector fabuloso. Está trabajando. Trata pues de descifrar el sentido de esa frase, el origen y el destino de ese mensaje que no transporta nada. Dicho mensaje es secreto por el momento, pero dice también que se guardará un secreto. Y un lector infinito, el lector de lo infinito al que veo trabajar, se pregunta si ese secreto respecto del secreto no *confiesa* algo como la literatura misma.

Pero entonces ¿por qué hablar aquí de confesión y de perdón? ¿Por qué habría de ser confesada la literatura? ¿Confesada por lo que no muestra? ¿Ella misma? ¿Por qué el perdón? ¿Por qué habría de pedirse aquí perdón, aunque fuese un perdón ficticio? Porque esa palabra, «perdón», está en el meteorito («Perdón por no querer decir...»). Y ¿qué tendría que ver el perdón con el secreto de doble fondo de la literatura?

Estaríamos equivocados si creyésemos que el perdón, si es que damos ya por supuesta su verticalidad, se pide siempre de abajo arriba —o se concede siempre de arriba abajo—. De muy arriba hacia aquí abajo. Que las escenas de arrepentimiento público y los perdones que se piden se multipliquen hoy en día, que parezcan a veces ser innovadores al descender de la cúspide del Estado, de la cabeza o del jefe del Estado, a veces también de las más altas autoridades de la Iglesia, de un país o de un Estado-nación (Francia, Polonia, Alemania, el Vaticano todavía no), no es algo que carezca de precedente, aun cuando siga siendo algo rarísimo en el pasado. Tenemos, por ejemplo, el acto de arrepentimiento del emperador Teodosio el Grande (por orden de San Ambrosio).¹⁰ Más de una vez Dios mismo parece arrepentirse y dar muestras de pesar, o de remordimiento. Parece echarse atrás, reprocharse haber actuado mal, retractarse y comprometerse a no volver a hacerlo. Y su gesto

10. San Agustín considera este acto «*mirabilis*» en *La ciudad de Dios*. Véase Dodaro, R., «*Eloquent Lies, Just Wars and the Politics of Persuasion: Reading Augustine's City of God in a "Postmodern World"*», *Augustinian Studies* 25 (1994), págs. 92-93.

se parece al menos a un perdón solicitado, a una confesión, a un intento de reconciliación. Por no tomar más que este ejemplo entre otros: ¿acaso Yahvé no reconsidera una falta después del diluvio? ¿Acaso no rectifica? ¿Acaso no se arrepiente, como si pidiese perdón, lamentando en verdad el mal de una maldición que pronunció en el momento en que, ante el holocausto sacrificial que le ofrece Noé, y sintiendo subir hacia él el perfume agradable y sosegante de las víctimas animales, renuncia al mal ya hecho, a la maldición anterior? En efecto, exclama:

No volveré a *maldecir* el suelo por causa del hombre, pues el objeto del corazón del hombre es el mal, desde su juventud, y no volveré a fustigar nada de lo que está vivo, como lo he hecho:

Mientras dure la tierra,
Sementera y cosecha, frío y calor,
Verano e invierno, día y noche
No se interrumpirán jamás.¹¹

En otra traducción, hay que subrayar también la palabra *maldición*, la palabra para *maldecir* a la que muy pronto seguirá la palabra bendición. Seguid a Dios. ¿Qué hace? ¿Qué dice? Tras haber confesado una maldición pasada, que se compromete a no repetir jamás, tras haber pedido pues secretamente perdón, en su fuero interno, como para hablarse a sí mismo, Yahvé va a pronunciar una bendición. La bendición será una promesa, por consiguiente, la fe jurada de una alianza. Alianza no sólo con el hombre sino con todo animal, con todo ser viviente, promesa que se olvida cada vez que se mata o se maltrata hoy a un animal. Que la promesa o la fe jurada de esa alianza hayan tomado la forma de un arco iris, es decir, de un meteorito, es algo sobre lo que deberíamos seguir meditando, siempre tras la huella del secreto, considerándolo como aquello que vincula la experiencia del secreto con la del meteoro.

No echaré más leña al fuego maldiciendo también la gleba por causa del que pertenece a ella [Adán]:

Sí, la formación del corazón del de la gleba es un mal desde su juventud.

No echaré tampoco más leña al fuego fustigando a todo ser vivo, como he hecho.

Todos los días de la tierra aun, sementera y cosecha, frescura y calentura, verano e invierno, día y noche no pararán.¹²

11. Génesis VIII, 21, 22.

12. Génesis VIII, 21, 22.

Dios se compromete pues a no volver a hacer lo que ha hecho. Lo que ha hecho habrá sido el mal de una felonía, un mal que no hay que volver a hacer y que, por lo tanto, hay que hacerse perdonar, aunque sólo sea por uno mismo. Ahora bien ¿se perdona uno jamás a sí mismo?

Enorme cuestión. Porque, si Dios pidiese perdón, ¿a quién se lo pediría? ¿Quién puede perdonarle algo, una felonía (pregunta «qué»)?, ¿o perdonarle, a él (pregunta «quién»), por haber pecado? ¿Quién podría perdonárselo, sino él mismo? ¿Se puede pedir jamás perdón a uno mismo? Ahora bien, ¿podría yo pedirle jamás perdón a alguien distinto de mí, desde el momento en que tengo, al parecer, me dicen, que identificarme lo bastante con el otro, con la víctima, como para pedirle perdón sabiendo de lo que estoy hablando, sabiendo, para ponerle a prueba a mi vez, *en su lugar*, el mal que le he hecho?, ¿el mal que sigo haciéndole, en el preciso momento de pedirle perdón, es decir, en el momento de traicionar de nuevo, de prolongar ese perjurio en el que ya habrá consistido la fe jurada, su infidelidad misma? Esta cuestión de la petición, ese ruego del perdón solicitado busca su lugar inencontrable, al borde de la literatura, con la sustitución de ese «en el lugar de» que hemos reconocido en la carta del hijo al padre como carta del padre al hijo, tanto del hijo al hijo como del padre al padre.

¿Se puede pedir perdón a alguien distinto de uno mismo? ¿Se puede uno pedir perdón a sí mismo?

Dos cuestiones igualmente imposibles, y se trata de la cuestión de Dios (cuestión del «quién»), del nombre de Dios, de lo que querría decir el nombre de Dios (cuestión del «qué»), puesto que la cuestión del perdón, ya lo hemos hablado, se divide entre el «quién» y el «qué». Pero también desacredita y arruina de antemano la distinción, ese reparto imposible entre el «quién» y el «qué».

Dos cuestiones a las que siempre tenemos que responder *sí* y *no*, ni *sí* ni *no*.

3. MÁS QUE UNO

«Perdón por no querer decir...»

¿Se perdona eso?

Si hablamos castellano y si, sin otro contexto, nos preguntamos lo que quiere decir «perdonarse», y si ello es posible, retenemos entonces en la equívocidad de esa gramática, en la locución «per-

donarse», una doble o triple posibilidad. En primer lugar, pero consideremos semejante eventualidad como algo accesorio, estaría esa pasividad impersonal del giro que hace que digamos: «esta culpa *se perdona*» para significar «alguien la perdona», «está perdonada», «uno puede perdonarla» (*it is forgiven, it is forgivable*). Interésmonos más por las otras dos posibilidades, por la reciprocidad entre el uno y el otro y/o por la reflexividad de sí consigo mismo: el «perdonarse el uno al otro» y/o el «perdonarse uno mismo». Posibilidad y/o imposibilidad que están marcadas por dos sintaxis que siguen siendo, cada una a su manera, identificatorias y especulares. Se trata aquí de lo que podría denominarse, desplazando un poco la expresión, una gramática especulativa del perdón.

¿Qué es lo que fue, en su trayecto de destino, en libro, la carta *del* padre, inscrita dentro de la carta *al* padre, de Kafka?, ¿dentro de la carta *del* padre de Kafka al hijo y firmante de la carta al padre *de* Kafka, a través de todos los genitivos y de todas las firmas de esa genealogía que perdona? Irrecusablemente, esta carta del padre al hijo fue también una carta del hijo al padre y del hijo al hijo, una carta a sí mismo en donde lo que estaba en juego seguía siendo un perdón al otro que fuera un perdón a uno mismo. Ficticia, literaria, secreta pero no necesariamente privada, dicha carta quedó, sin quedar, entre el hijo y él mismo. Pero, precintada en el fuero interno —en el secreto, en el secreter al menos, de un hijo que se escribe para intercambiar sin intercambiar ese perdón abismal con aquel que *es* su padre (que *se convierte* en verdad en su padre y lleva ese nombre desde esa increíble escena del perdón)—, esa carta secreta no se torna literatura, en la literalidad de su letra, sino a partir del momento en que se expone a convertirse en cosa pública y publicable, archivo que se ha de heredar, fenómeno asimismo de herencia —o testamento que Kafka no destruyó—. Porque, como ocurre en el sacrificio de Isaac que no tuvo testigos o no tuvo más testigo superviviente que el hijo, a saber, un heredero elegido que habrá visto el rostro crispado de su padre en el momento de levantar el cuchillo sobre él, todo esto no nos ocurre más que en el rastro dejado por la herencia, una huella que permanece tan legible como ilegible. Esa huella dejada, ese legado fue también, por cálculo o imprudencia inconsciente, la ocasión o el riesgo de convertirse en palabra testamentaria dentro de un corpus literario, tornándose literaria debido a ese mismo abandono. Dicho abandono es abandonado a su vez a su deriva por la indecidibilidad y, por consiguiente, por el secreto, por la destinerrancia del origen y del fin, de la destinación y del destinatario, del sentido y del referente de la referencia que

sigue siendo referencia en su propia suspensión. Todo ello pertenece a un corpus literario tan indecible como la firma del hijo y/o del padre, tan indecible como las voces y los actos que allí se intercambian sin intercambiar nada (el «verdadero» padre de Kafka, igual que le ocurrió a Abraham, tal vez no ha comprendido nada, ni recibido nada ni entendido nada del hijo; tal vez ha sido más «animal» que todos los así llamados animales, el asno y el carnero que quizás han sido los únicos en pensar y ver lo que pasa, lo que les pasa, los únicos en saber, en su cuerpo, que paga el precio cuando los hombres *se* perdonan, *se* perdonan ellos mismos o entre ellos. Digo bien los hombres, y no las mujeres; la mujer, que veremnos por qué y cómo sigue estando por «tomar», queda visiblemente ausente, espectacularmente omitida de estas escenas de perdón entre el padre y el hijo). Corpus tan indecible, pues, como el intercambio sin intercambio de un perdón nombrado, pedido, concedido según fue nombrado, un perdón tan originario, *a priori* y automático, tan narcisista en resumidas cuentas que nos preguntamos si ha tenido de verdad lugar, fuera de la literatura. Porque el padre así llamado real no supo nada de esto. ¿Un perdón literario o ficticio es un perdón? A no ser que la experiencia más efectiva, el padecimiento concreto del perdón solicitado o concedido, desde el momento en que estuviera conectado con la postulación del secreto, tenga su destino comprometido en el don críptico del poema, en el cuerpo de la cripta literaria, como lo sugerimos más arriba a propósito de *Todtnauberg*, la escena del perdón entre Heidegger y Celan. El perdón, entonces, sería el poema, el don del poema. No tiene por qué ser solicitado. Contrariamente a lo que se oye decir a menudo, debe, esencialmente, no responder a una petición.

En el «perdonarse», en la gramática especulativa de *La carta al padre*, hemos reconocido una escena de perdón a la vez pedido y concedido —a uno mismo—. Esto parece a la vez requerido y prohibido, inevitable e imposible, necesario e insignificante en la prueba misma del perdón, en la esencia o el devenir-perdón del perdón. Si hay un secreto secreto del perdón es que parece destinado a la vez a permanecer secreto y a manifestarse (como secreto), pero también a convertirse, por eso mismo, por identificación especular, en perdón a uno mismo, perdón de uno mismo a uno mismo, pedido y concedido entre uno mismo y uno mismo en la equivocidad del «perdonarse», pero también anulado, privado de sentido por esa misma reflexividad narcisista. De ahí el riesgo que corre por su naturaleza superada y superadora, por esa *Aufhebung* cuyo gusto probaríamos si citásemos otra literatura que condi-

menta justamente el código del idealismo especulativo con el código del gusto y de la cocina, en *El mercader de Venecia* («cuando el perdón supera, aderezándola, la justicia», «*when mercy seasons justice*»). No habría que pedir perdón sino al otro, al radicalmente otro, al otro infinitamente e irreductiblemente otro, y no habría que perdonar sino al otro infinitamente otro: lo que a la vez se llama «Dios» y lo excluye, otro nombre del perdón a sí mismo, del *perdonar-se*.

Lo habíamos apuntado: después del diluvio, hubo la retractación de Dios (no digamos su arrepentimiento), ese movimiento de repliegue mediante el cual Dios vuelve sobre lo que hizo. No se fija sólo, entonces, en el mal hecho al hombre, a saber, precisamente, a una criatura en cuyo corazón habita la malignidad desde el origen y de tal forma que la fechoría de Dios, el diluvio, ya habría significado una sanción, una respuesta, al corresponder la réplica de un castigo al daño hecho en la carne de la criatura, en la criatura como carne. Ese mal en el corazón del hombre tendría ya que haber llevado a éste, por lo demás, a expiar y a pedir perdón: perdón por perdón, lo mismo que puede decirse don por don. La retractación de Dios, su promesa de no volver a hacerlo más, de no volver a hacer más el mal, va mucho más allá del hombre, el único acusado de malignidad. Dios se retracta respecto a *todo ser viviente*. Se retracta ante sí mismo, hablándose a sí mismo, pero acerca de todo ser viviente y de la animalidad en general. Y la alianza que muy pronto va a prometer le compromete respecto de todo ser viviente.

No podremos adentrarnos aquí en la inmensa cuestión (semántica y exegética) de la retractación de Dios, de su vuelta sobre sí mismo y sobre su creación; en la cuestión de todos esos movimientos de reflexión y de memoria que le llevan a volver sobre lo que no ha hecho bien, como si fuese a la vez finito e infinito (tradicción que podríamos seguir también en Eckhart, Boehme, Hegel, etc.). No debemos precipitarnos en traducir ese desandar lo andado por «pesar», «remordimiento» o «arrepentimiento» (aunque la tentación de hacerlo sea fuerte y tal vez legítima). Consideremos solamente el redoblamiento, la retractación de retractación, esa especie de arrepentimiento de arrepentimiento que envuelve, en cierto modo, a la alianza con Noé, a su descendencia y a los animales. Entre dos vueltas de Dios sobre sus pasos, entre dos retractaciones, la que provoca y la que interrumpe el diluvio, en el entretiem-po de esos dos casi arrepentimientos de Dios, Noé es perdonado, en cierto modo, dos veces. En dos ocasiones, halla la gracia. Como

si la Alianza entre el padre y el hijo no pudiera ser sellada sino mediante la repetición, el doble volver-sobre, el volver-sobre sí de esa retirada o de esa retractación —de aquello que no hay que lastrar todavía, insisto en ello, con las aportaciones que una psicología, una teología o una dogmática por venir proyectarán en el pesar, el remordimiento o el arrepentimiento—. A no ser que estas últimas nociones dependan, en su fondo sin fondo, de ese retorno sobre sí de Dios, de ese contrato consigo mismo en el que Dios se compromete a volver de ese modo sobre sí. El contrato disimétrico de la Alianza parece entonces implicar el doble trazo de esa retirada (*Entzug*, se diría en alemán), la re-tractación redoblada de Dios.

Si los textos que vamos a leer parecen pues *querer decir* algo (pero ¿lo quieren decir? o ¿nos piden perdón por no querer decir?), se trata tal vez de algo que habría que oír antes de cualquier acto de fe, antes de cualquier acreditación que les confiriese algún tipo de estatus: palabra revelada, mito, producción fantasmática, síntoma, alegoría de saber filosófico, ficción poética o literaria, etc. Quizás sea esta mínima postulación, esta definición nominal, la que habría que articular entonces con lo que más arriba denominábamos un «axioma absoluto»: es propio de lo que aquí se ha llamado Dios, Yahvé, Adonai, el tetragrama, etc., poder retractarse, otros dirían «arrepentirse». Es propio de ese «Dios» el poder de acordarse, y de acordarse de que lo que ha hecho no estaba necesariamente bien hecho, ni era perfecto, ni carecía de faltas y de defectos. Historia de «Dios». Por otra parte, contentándonos siempre con analizar la semántica de las palabras y de los conceptos heredados, a saber, la herencia misma, resulta difícil pensar una retractación que no implique, por lo menos en estado virtual, en el gesto de la confesión, un perdón solicitado.

Pero ¿solicitado por Dios a quién? Aquí no hay más que dos hipótesis posibles, y ambas valen para cualquier perdón: éste puede pedirsele al otro o a uno mismo. Ambas posibilidades resultan irreductibles, ciertamente, y, sin embargo, vienen a ser lo mismo. Si yo pido perdón al otro, a la víctima de mi falta, por consiguiente, necesariamente, de una traición y de algún perjurio, es con el otro con quien, mediante un movimiento de retractación que me impongo, que me auto- y hetero-impongo, yo me identifico, al menos virtualmente. El perdón se pide pues siempre, por medio de la retractación, tanto a uno mismo como al otro, a otro sí mismo. Dios, aquí, pediría virtualmente perdón tanto a su creación, a su criatura como a sí mismo por la falta que cometió al crear a los hombres malos en su corazón —y, en primer lugar, vamos a escu-

charlo, al crear hombres de deseo, hombres sujetos a la diferencia sexual, hombres mujeriegos, hombres movidos por el deseo de *tomar mujer*—. En cualquier caso, antes de reconocerle ningún estatus ni ningún valor, antes de creérselo o no, este texto heredado nos da a leer lo siguiente: el perdón es una historia *de* Dios. Ésta se escribe o se dirige en nombre y al nombre de Dios. El perdón ocurre como una alianza entre Dios y Dios a través del hombre. Ocurre a través del cuerpo del hombre, a través del *través* del hombre, a través del mal o del defecto del hombre —que no es sino su deseo y el lugar del perdón *de* Dios, según la genealogía, la herencia, la filiación de ese doble genitivo—. Decir que el perdón es una historia *de* Dios, un asunto entre Dios y Dios, en medio de quien nos encontramos nosotros, los hombres, no es ni una razón para, ni una forma de desentendernos de ello. Al menos es preciso saber que, desde el momento en que se dice o se oye la palabra «perdón» (y, por ejemplo, «perdón por no querer decir...»), pues bien, Dios tiene algo que ver con ello. Más concretamente, el nombre de Dios ya es susurrado. De manera recíproca, desde el momento en que se dice «Dios», entre nosotros, alguien ya está susurrando «perdón». [Aunque esta anécdota no tenga necesariamente que ver con lo que estoy señalando aquí, recuerdo que un día Lévinas me dijo, con una especie de humor triste y de irónica protesta, entre bastidores durante la defensa de una tesis: «Hoy en día, cuando se dice “Dios”, habría casi que pedir perdón o excusarse: “Dios”, disculpen la expresión...».]

El primer momento de la retractación divina sobreviene cuando, al multiplicarse los hombres en la superficie de la tierra, Dios ve el deseo de éstos. No se dice que esté celoso de ellos sino que ve a los hombres desear. Su retractación comienza cuando ve el deseo de los hombres —y que la creación de ese deseo es obra suya—. Se da cuenta de que los hombres se dan cuenta de que «las hijas de los hombres eran hermosas». «Tomaron pues para sí mujeres entre todas aquellas que habían elegido.»¹³ «Ellos las toman para sí, traduce Chouraqui, a esas chicas que están “bien”.»

Como siempre, es el deseo el que engendra la culpa. Él es la falta. Y rige, por consiguiente, la lógica del arrepentimiento y del perdón. Al ver que los hombres se apropian de las mujeres, que *toman*

13. Génesis VI, 1,2. Chouraqui: «Y cuando el de la gleba empieza a multiplicarse sobre la faz de la gleba es cuando se les engendran hijas./ Al ver los hijos de Elohim a las hijas del de la gleba asienten: sí, están muy bien./ Y toman mujeres entre aquellas que ellos han elegido».

mujeres (y, lo mismo que en *La carta al padre*, la escena del perdón, al igual que la de la traición y del perjurio, gira en torno al «tomar mujer»), Dios dice (pero ¿a quién? Él *se* dice, pues): «Mi espíritu no permanecerá siempre en el hombre pues él aún es carne. Sus días serán de ciento veinte años» (Dhormes). «Mi soplo no durará perennemente en el que pertenece a la gleba. En su extravío, él es carne: sus días son de ciento veinte años» (Chouraqui).

Dios, entonces, «se arrepiente», dice una traducción (la de Dhormes, que señala sin ironía que los «antropomorfismos» son abundantes en los relatos de los capítulos II, IV, VI); lo «lamenta», dice otra (la de Chouraqui) para traducir una palabra que, me parece, me dijeron en Jerusalén, querría decir algo así como «se consuela», vuelve sobre sus pasos para llevar a cabo su duelo, en cierto modo, consolándose. Este verbo no carecería de una relación de parecido etimológico, como ocurre a menudo, con el nombre propio de Noah. Pero, a pesar de la pequeña diferencia entre el «arrepentimiento» y el «pesar», las dos traducciones que voy a citar están de acuerdo en decir, de acuerdo con la misma expresión, que Noé halla «gracia» a ojos de Yahvé. Lamentando o habiéndose arrepentido de haber hecho el mal al crear un hombre tan maligno, Dios decide en efecto exterminar la raza humana y suprimir todo rastro de vida sobre la tierra. Extiende de ese modo la aniquilación genocida a todas las especies vivientes, a todas sus criaturas, con la graciosa excepción de Noah, de los suyos y de una pareja de cada animal:

Yahvé vio que la maldad del hombre sobre la tierra era grande y que cualquier objeto de los pensamientos de su corazón no era siempre sino el mal. Yahvé *se arrepintió* de haber creado al hombre sobre la tierra y se irritó en su corazón. Yahvé dijo [pero ¿a quién habla entonces?, ¿en secreto o en voz alta? ¿No es éste el origen de la literatura?]: «Suprimiré de la superficie de la tierra a los hombres que he creado, tanto a los hombres como a los animales, a los reptiles y a las aves de los cielos, pues *me arrepiento* de haberlos hecho». Mas Noé halló gracia a los ojos de Yahvé. Ésta es la historia de Noé.¹⁴

Para lo que aquí nos interesa, quiero recordar sólo, sin leerla extensamente, que la traducción de Chouraqui dice «lamento» y «he lamentado» en lugar de «se arrepintió» y de «me arrepiento» —pero conserva la misma palabra «gracia» para la suerte que se le reservó a Noé.

14. Génesis VI, 5-8.

Cualquiera que sea el modo de interpretar la lógica de esta escena, siempre se duda entre la justicia y la perversión tanto en el acto de leer como en lo que se deja leer. La gracia que Noé halla a ojos de Yahvé, conocemos lo que sigue, ¿tenemos derecho a traducirla como «perdón»? Nada lo prohíbe, me parece a mí. Dios perdona a Noé, solamente a él, a los suyos y a una pareja de animales de cada especie. Pero, al limitar de una forma tan terrible su gracia, Dios castiga y destruye cualquier otra vida sobre la tierra. Ahora bien, él lleva a cabo este pangenocidio prácticamente absoluto para castigar un mal e impulsado por el pesar que le produce un mal que, en resumidas cuentas, él mismo ha cometido: haber creado a los hombres que llevan el mal dentro de su corazón. Como si él no perdonase a los hombres y a los seres vivientes su propia falta, el mal que tienen dentro de sí, a saber, el deseo, cuando él es quien ha cometido la falta de ponerlo dentro de ellos. Como si, en una palabra, al mismo tiempo, no se perdonase a sí mismo la mala acción, la acción mala de su creación, a saber, el deseo del hombre.

Si nos preguntamos asimismo cómo y por qué, lamentando una mala acción, una acción-mala de la que se consuela difícilmente, se siente autorizado tanto a indultar a Noé y a los suyos como a castigar a todos los demás seres vivos, entonces, tengamos en cuenta dos considerandos de dicha sentencia. Por una parte, inmediatamente después se dice que Noé era un «justo». Si es de este modo indultado como justo, y Dios reconocerá en él a ese justo, es porque, en resumidas cuentas, Noé es más justo que Dios mismo, no el Dios que le reconoce como siendo justo (hay que ser justo para eso) sino el Dios que, a su vez, todavía tiene que lamentar un mal del que no se puede exentar o que le cuesta perdonarse. Como si (con frecuencia digo «como si» intencionadamente, como si no quisiese decir lo que digo, y ésta sería la entrada de la revelación en literatura) Dios pidiese perdón a Noé o ante Noé concediéndole inmediatamente después el pacto o la alianza. Por otra parte, al indultar también a las parejas de animales en el arca, al no matar la promesa de vida y de regeneración, Dios no indulta sólo a Noé, a los suyos y a una pareja de cada especie. En la justicia de Noé, Dios indulta ejemplarmente una vida por venir, una vida cuyo porvenir o re-nacimiento quiere salvar. La Alianza pasa por esa increíble gracia que resulta verdaderamente difícil saber quién concede a quién, en el fondo, *en nombre* de quién y de qué.

Sí, ¿*en nombre de quién y de qué*, ese castigo, esa gracia y esa alianza? Aparentemente, el movimiento va de Dios a Noé y a los

suyos. Pero Dios castiga e indulta para perdonarse *haciéndose* perdonar, para lamentar el mal e indultarse a sí mismo. Después, resulta que la gracia que se concede a sí mismo por medio de la metonimia de Noé, en nombre de Dios en nombre de Noé, se extiende ejemplarmente, incluso metonímicamente a cualquier vida, a toda la vida por venir, por volver. Justo antes del Diluvio (V, 22), y tras lamentar el mal en la creación, Dios le dice en efecto a Noé: «Estableceré mi alianza contigo...» (Dhormes), «Alzo mi pacto contigo» (Chouraqui). Noé el justo tiene entonces seiscientos años. En el momento de ordenarle que se instale en el arca, Dios le dirá: «He visto que eras justo ante mí», «Sí, te he visto, a ti, un justo frente a mí». El momento de la Alianza se sitúa pues en el gran abismo de esos cuarenta días. Anunciado, prometido al principio del diluvio, ese momento se repite, se confirma cuando, al tiempo que Noé hace subir «holocaustos» («subidas») sobre el altar, Dios anuncia, sin lamentarlo ciertamente, pero prometiendo no volver a hacerlo, que ya no maldecirá más la tierra a causa del hombre, cuyo corazón es malo, y que ya no fustigará más a ningún ser vivo. Bendiciendo a Noé y a sus hijos, Dios confirma la Alianza o el Pacto pero asimismo el poder del hombre sobre todos los seres vivos, sobre todos los animales de la tierra. Como si la alianza y el perdón abismal corrieran parejos con la soberanía del hombre sobre los demás seres vivos. Soberanía *terrorífica*, que produce un terror a la vez sentido e impuesto por el hombre, infringido a los demás seres vivos. Todo ello en la especularidad de un Dios que ha hecho al hombre «a su imagen» (Dhormes), como su «réplica» (Chouraqui).

Elohim bendijo a Noé y a sus hijos. Les dijo: «¡Fructificad y multiplicaos, llenad la tierra! El temor y el espanto que inspiraréis se impondrán a todos los animales de la tierra y a todas las aves de los cielos [Chouraqui: «Vuestro estremecimiento, vuestro pavor se extenderán sobre todo ser vivo de la tierra». Dhormes precisaría, por lo demás, en una nota: «El temor y el espanto que inspiraréis, literalmente "vuestro temor y vuestro espanto"». Como si el terror no pudiese inspirarse más que para ser, ante todo, sentido y compartido]. Todo lo que pulula sobre la tierra y todos los peces del mar estará en vuestras manos. Todo lo que se mueve y vive os servirá de alimento, igual que la verde hierba: todo eso os he dado. Solamente dejaréis de comer la carne con su alma, es decir, con su sangre. Respecto a vuestra sangre, la reclamaré, lo mismo que vuestras almas: la reclamaré de la mano de cualquier animal, reclamaré el alma del hombre de la mano del hombre, de la mano de cada cual el alma de su hermano. Quien derrama la sangre del hombre, su sangre por el hombre será derramada, pues a

imagen de Elohim, Elohim ha hecho al hombre. En cuanto a vosotros, fructificad y multiplicaos, pululad sobre la tierra y tened autoridad sobre ella.¹⁵

Al prometer su Alianza con el hombre y con todos los seres vivos, Dios se compromete entonces a no volver a *hacer mal*. Actuará de forma «que ya no haya Diluvio para destruir la tierra». Pero, para evitar la mala acción o la fechoría, necesitará un memorándum, un signo en el mundo, una mnemotécnica que ya no será sólo la espontaneidad de una memoria viva y autoafectiva. El signo de ello será el meteórico arco iris: «El arco estará en la nube y lo veré para acordarme de la perpetua alianza entre Elohim y todo animal que vive en cualquier carne que está sobre la tierra» («Memorizaré mi pacto», traduce Chouraqui).

Inmediatamente después,¹⁶ se nos recuerda que Cam vio la desnudez de su padre y se lo dijo a sus hermanos. ¿Se trata de un encadenamiento fortuito? La fábula que no dejamos de contar, la elipsis del tiempo de toda la historia, es también la desnudez del padre. Después de tantas y tantas generaciones, cuando dicha alianza se renueva con Abraham, todo eso ocurre una vez más entre dos tiempos, antes y después de la suprema prueba. Antes de todo, en un primer momento, Dios anuncia su alianza ordenando a Abraham que sea justo y perfecto (XVII, 2), luego, tras el susodicho sacrificio de Isaac, en un segundo momento, la confirma *jurando* que le bendecirá y multiplicará su simiente (XXII, 16). Demos de una vez el salto por encima de tantos perdones o gracias, como la que Abraham pide para los justos de Sodoma (XVIII, 22-33). Demos de una vez el salto por encima de tantos juramentos, por ejemplo, la fe jurada en la alianza con Abimelec en Berseba, alianza que se hace en nombre de Dios (XXI, 22-33), justo antes de la prueba del sacrificio de Isaac. Volvamos apresuradamente a lo que denominé, al comienzo, el axioma absoluto.

El axioma nos obliga a plantear o a suponer una exigencia de secreto, un secreto solicitado por Dios, por aquel que propone o promete la alianza. Un secreto semejante no tiene el sentido de algo que hay que ocultar, como parece sugerirlo Kierkegaard. En la prueba a la que Dios va a someter a Abraham, a través de la orden imposible (por la que el uno y el otro tienen, en cierto modo, que hacerse perdonar), a través de la interrupción del sacrificio

15. Génesis IX, 1-7.

16. Génesis IX, 22.

que recuerda asimismo a un indulto, a la recompensa por el secreto guardado, la fidelidad al secreto implícitamente solicitado no concierne esencialmente al contenido de algo que hay que ocultar (la orden del sacrificio, etc.), sino a la pura singularidad del cara a cara con Dios, el secreto de esa relación absoluta. Se trata de un secreto sin contenido alguno, sin ningún sentido que haya que ocultar, sin ningún otro secreto que no sea la petición misma del secreto, a saber, la exclusividad absoluta de la relación entre el que llama y el que responde: «Heme aquí», que es la condición de la llamada y de la respuesta, si las hay, y si son puras. A partir de ahí, para Abraham ya no hay nada sagrado en el mundo, puesto que está dispuesto a sacrificarlo todo. Dicha prueba sería, pues, una especie de desacralización absoluta del mundo. Como tampoco hay un contenido para el secreto mismo, ni siquiera se puede decir que el secreto que hay que guardar sea sagrado, la única sacralidad que queda. Como mucho, se puede decir de él que es «santo» (en el sentido de «separado») pero no sagrado. (Si la literatura, la cosa moderna que lleva legítimamente ese nombre, «desacraliza» o «seculariza» las escrituras, la Escritura santa o sagrada, entonces aquélla repite, dejándolo al desnudo y en el mundo, devolviéndolo al mundo, el sacrificio de Isaac). Como si Dios dijese a Abraham: no le hablarás de esto a nadie, no para que nadie lo *sepa* (y, en verdad, no se trata de una cuestión de *saber*) sino para que no haya un tercero entre nosotros, nada de lo que Kierkegaard llamará la generalidad de la ética, de lo político o de lo jurídico. Que no haya ningún tercero entre nosotros, ninguna generalidad, ningún saber calculable, ninguna deliberación condicional, ninguna hipótesis, ningún imperativo hipotético, para que la alianza sea absoluta y absolutamente singular en el acto de elección. Te comprometerás a no abrirte a nadie al respecto. (Hoy en día se diría: no te sincerarás con nadie, no confiarás en ningún miembro de tu familia, no te abrirás ni a los tuyos, ni a los que te son cercanos, ni a los amigos, aunque fuesen los más cercanos de todos los cercanos, no dejarás que sospechen nada los confidentes absolutos, ni tu confesor y, menos aún, tu psicoanalista.) Si lo hicieses, traicionarías, cometerías perjurio, burlarías la alianza absoluta entre nosotros. Y serás fiel, sólo, a cualquier precio, en el peor momento de la peor prueba, aunque para ello tengas que dar muerte a lo que más quieres en el mundo, tu hijo, es decir, en verdad el porvenir mismo, la promesa de la promesa. Para que esta petición tenga el sentido de una prueba, es preciso que la ejecución de Isaac no sea el verdadero objeto

de la inyunción divina. ¿Qué interés podría, por lo demás, tener Dios en la muerte de esa criatura, aunque fuese ofrecida en sacrificio? Nunca lo habrá dicho ni querido decir. La ejecución de Isaac se torna entonces, eventualidad aún más monstruosa, secundaria. En todo caso, ésta ya no es algo que hay que ocultar, el contenido de un secreto que hay que salvaguardar. No tiene ningún sentido. Y todo quedará suspendido de esa suspensión del sentido. La inyunción, la orden, la petición de Dios, su imperioso ruego no se dirigen, para ponerlo a prueba con una llamada absolutamente singular, más que al aguante de Abraham. De lo único que se trata es de su determinación, de su compromiso pasivo-y-activo de no-poder-querer-decir, de guardar un secreto hasta en las peores condiciones, por lo tanto, incondicionalmente. De entrar con Dios en una alianza incondicionalmente singular. Simplemente para *responder*, de forma responsable, de una responsabilidad que nace con la llamada. Se trata de la prueba de la incondicionalidad en el amor; a saber, en la fe jurada entre dos singularidades absolutas.

Para ello, es preciso que nada sea dicho y que todo eso en el fondo, en la profundidad sin fondo de ese fondo, no quiera decir nada. «Perdón por no querer decir...» En resumidas cuentas, sería preciso que el secreto que hay que guardar careciese en el fondo de objeto, de cualquier objeto que no sea la alianza incondicionalmente singular, el amor loco entre Dios, Abraham y lo que de él desciende. Su hijo y su nombre.

La singularidad queda sellada, sin embargo, con lo que desciende de Abraham, pero es necesariamente traicionada por la herencia que confirma, lee y traduce la alianza. Por el testamento mismo.

¿Qué podría hacer la literatura con el secreto testamentario de ese «perdón por no querer decir...», con la herencia de esa promesa y de esa traición, con el perjurio que asedia dicho juramento? ¿Qué podría tener que ver la literatura con un perdón para el secreto guardado que podría ser un «perdón por no querer decir...»? Dicho de otro modo, ¿en qué medida desciende la literatura de Abraham, a la vez para ser su heredera y para traicionarlo? ¿Y para pedir perdón por el perjurio? «Perdón por no querer decir...» ¿Es la literatura ese perdón solicitado a causa de la desacralización, otros dirían religiosamente la secularización de una santa revelación?, ¿es un perdón solicitado a causa de la traición al origen santo del propio perdón?



Rembrandt, 1655, Haarlem, *El sacrificio de Abraham*, Génesis, XXII, 1-12.

En vista de que la literatura (en el sentido estricto: como institución occidental moderna) implica *en principio* el derecho a decirlo todo y a ocultarlo todo, siendo en esto inseparable de una democracia por venir;

en vista de que la estructura supuestamente ficticia de toda obra exonera al firmante en cuanto a la responsabilidad, ante la ley política o cívica, del sentido y el referente (de lo que quiere decir y a lo que apunta, exhibe o encripta el *adentro* de su texto que siempre puede, por consiguiente, no *pararse a plantear* ningún sentido ni ningún referente, no querer decir nada), agravando tanto más de ese modo, hasta el infinito, su responsabilidad para con el acontecimiento singular que constituye cada obra (responsabilidad nula e infinita, como la de Abraham);

en vista de que los secretos o los efectos de secretos encriptados en semejante acontecimiento literario no tienen por qué responder o corresponder a ningún sentido o realidad en el mundo y de que reclaman una suspensión al respecto (no la suspensión de la referencia, sino la suspensión, la puesta entre paréntesis o entre comillas de la *tesis* del sentido determinado o del referente real, de su delimitación; de ahí la virtud propiamente *fenomenológica*, por consiguiente *meteórica*, del *fenómeno literario*);

en vista de que la literatura es el lugar de todos esos secretos sin secreto, de todas esas criptas sin profundidad, sin más fondo que el abismo de la llamada o de la destinación, sin más ley que la singularidad del acontecimiento, la *obra*;

en vista de que ese derecho literario a la ficción supone una historia que instaura una *autorización* (el estatus de un *autor* irresponsable e hiperresponsable) para la decisión performativa de producir acontecimientos que, en tanto que actos de lenguaje, son otras tantas destinaciones y respuestas;

en vista de que el advenimiento de ese derecho implica la alianza indisoluble entre una autonomía extrema (la libertad democrática de todos y de cada uno, etc.) y una heteronomía extrema (ese derecho es dado y tal vez retirado, está limitado a la precaria frontera del contrato que delimita lo literario a partir de criterios *externos*: ninguna frase es literaria en sí misma, ni desvela su «literalidad» en el transcurso de un análisis *interno*; no se convierte en

literaria, no adquiere su *función* literaria sino según el contexto y la convención, es decir, desde poderes no literarios);

entonces, la literatura hereda, ciertamente, una historia santa cuyo momento abrahámico sigue siendo el secreto esencial (y ¿quién negará que la literatura sigue siendo un resto de religión, un vínculo y un reducto de sacro-santidad en una sociedad sin Dios?), pero también reniega de esa historia, de esa apariencia, de esa herencia. Reniega de esa filiación. La traiciona en el doble sentido de la palabra: le es infiel, rompe con ella en el momento mismo de manifestar su «verdad» y de desvelar su secreto. A saber, su propia filiación: posible imposible. Dicha «verdad» se da sólo con la condición de una negación cuya posibilidad implicaban ya las ligaduras de Isaac.

Por esa doble traición la literatura no puede sino pedir perdón. No hay literatura que no pida, desde su primera palabra, perdón. Al comienzo, hubo el perdón. Por nada. Por no querer decir nada.

Nos interrumpimos aquí en el momento en que Dios *jura*. Suspendiendo él mismo el sacrificio, mandando a su ángel para un segundo mensaje, grita, llama a Abraham y *jura*. Pero no jura más que *ante sí mismo*, él lo dice, lo confiesa o lo reivindica. ¿Qué otra cosa podría hacer? ¿Acaso podría querer decir otra cosa que esa tautología que no quiere decir nada?

En ese momento, pero sólo desde ese momento, la autonomía y la heteronomía no son más que Uno, sí, más que Uno.

«El Ángel de Yahvé llamó a Abraham por segunda vez desde lo alto de los cielos y dijo: “Por mí mismo *he jurado* —*oráculo de Yahvé*— que, puesto que has hecho esto y no me has negado a tu hijo, el único que tienes, te bendeciré y multiplicaré tu raza como las estrellas de los cielos y como la arena que hay a la orilla del mar, de forma tal que tu raza ocupará la Puerta de sus enemigos”.»¹⁷

«El mensajero de Yahvé grita a Abraham/ por segunda vez desde los cielos./ Le dice: “*Lo juro por mí mismo*, arenga de Yahvé:/ sí, puesto que has cumplido esta palabra/ y que no has salvado a tu hijo, el único que tienes,/ sí, te bendeciré, te bendeciré,/ multiplicaré tu simiente,/ como las estrellas de los cielos, como la arena, sobre el lado del mar:/ tu simiente heredará la puerta de sus enemigos”.»¹⁸

17. Génesis XXII, 15-17 (el subrayado es mío).

18. Génesis XXII, 15-17 (el subrayado es mío).