

LAS ESTRATEGIAS DEL MITO

JAVIER ARTURO ARTEAGA PASOS

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
POSTGRADO EN ETNOLITERATURA
SAN JUAN DE PASTO
2008**

LAS ESTRATEGIAS DEL MITO

JAVIER ARTURO ARTEAGA PASOS

**Trabajo presentado para optar el título de:
MAGISTER EN ETNOLITERATURA**

Asesor:

JAVIER TOBAR Q.

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
POSTGRADO EN ETNOLITERATURA
SAN JUAN DE PASTO
2008**

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCION

I. EL MITO DE LA HISTORIA.....	4
II. LA OBRA DEL MITO.....	24
III.EL MITO DE LO SAGRADO.....	65
IV.EL MITO DEL MAL.....	86
V. LA FUNDACION MITICA DEL DERECHO.....	119

EXTR. – Dando marcha atrás y tomando otro punto de partida, debemos encaminarnos por alguna otra vía.

J. SOCR. – ¿Por cuál?

EXTR. – Incorporémonos en nuestra conversación algo que es casi un juego. En efecto, tendremos que servirnos de una buena parte de un extenso mito y, para lo que reste –como hicimos antes –, seguiremos aislando una parte de otra parte, hasta llegar por fin al fondo de la cuestión que estamos examinando ¿No es eso lo que debemos hacer?

J. SOCR. – Sin duda alguna.

EXTR. – Presta, entonces, toda tu atención a mi mito, como los niños. Al fin de cuentas, dada tu edad, tan lejos no estás de los juegos infantiles.

J. SOCR. – Habla.

Platón. *El político*

¿Qué es el mito sino esta fuerza de reunificación que consiente al pueblo acceder al propio origen común y que convierte ese origen en el lugar desde el cual y sobre el cual instaurar la unidad del pueblo? ¿El modelo de una identidad, y al mismo tiempo su actual ejecución? Tal es la potencia ‘tautegórica’ del mito que el *Gesamtkunstwerk* nazi expresó del modo más completo. Ciertamente no ficción o simple imagen, sino autopoiesis de una comunidad hecha inmanente a sí misma por la autoidentificación con la propia esencia común.

Roberto Espósito. *Confines de lo político*.

INTRODUCCIÓN

Las estrategias del mito procura centrarse en el carácter ininterrumpido, *historial* del mito, en la sustracción de éste del carácter de acontecimiento por parte de la onto-tipología.

La historia del mito es ella misma mitificación de lo histórico como “el mito de la historia”: tanto si el mito es el resultado – producto, término – del *acaecer* histórico, esto es, el develamiento en que el individuo se reconoce como en un tipo, una imagen, una figura, como si el mito mismo interrumpe el *acaecer* histórico que lo produce para hacer de *la desmitologización* un acto mítico más. A ello obedece, entre otros ejemplos, el resultado de emergencia. El capitaliza para el mito la desmesura que con respecto a la presencia debió permanecer siendo tal. La interrupción del mito no hace más que sustituir la historia como presencia así en todos los modos del tiempo. *Naturaliza la historia en vistas a constituir su propia metafísica*. Es la metafísica de la historia la que permite que el develamiento devenga término natural de lo histórico. La historia Acaba el mito como obra y de esta manera la naturaliza.

“La obra del mito” no puede estar desligada, entonces, de un mito de la obra. De lo Acabado por excelencia, aún ahí donde lo Acabado concluye a modo de Inacabamiento el inacabamiento esencial de, por ejemplo, el don. El don desobra el cumplimiento en que lo quisiera encasillar la limosna, o incluso, la generosidad. Pero de igual manera, desobra *la incondicionalidad* en que todo obrar lo quiere constituir. *El don agarra*, pero su agarre no

ata ni liga; no es la religiosidad que mantenga al sujeto cerca del don y cerca de sí. El don no abole la distancia: la preserva. La distancia que conserva, y acaso engendra, el don es la distancia que desobra el cumplimiento de la obra. *La distancia obra en el cumplimiento y lo desobra.* El desobramiento de la distancia impide que la historia concluya, que haga del término su ídolo: que se hipostasie. La hipostación del sujeto junto a sí o en la figuración del ídolo, en la *idolatrización*, es la manera cómo el mito deviene sagrado.

“El mito de lo sagrado” expresa la anulación de la distancia en la comunión o en la comunidad inmanente, es decir, también, en la separación clausurante y clausurada del sujeto hipostasiado. Esta clausura no sólo anula el en-común, la distancia que persiste en toda relación, sino también la proximidad necesaria al mundo: lo sagrado se mide también como la tentación que huye del mundo para hacer del espíritu un acto sagrado más. Esta negación del mundo, de su concreción, de lo absolutamente otro que es él, es el mal: el mal en su estructura (o como estructuración) espiritual.

“El mito del mal” afirma del mundo su negación, pero con el fin de afirmar la proximidad absoluta del sujeto a sí y a la ley. Esta proximidad de sí y a la ley, hace del mal un *mal literal*. *La literalidad del mal* hace referencia tanto a la espiritualidad que niega la materialidad del otro y de este modo hace eco a la (in)determinabilidad de la ley, como alvaciamiento del mal en el mundo como huella, rastro, letra. El rastro, la huella complementan el mal y lo realizan en tanto obra. O se constituyen en su cumplimiento, si entendemos que este rastro obrado a la medida de la devastación necesita obrar para

manifestarse. Pero, de igual manera, *el obramiento del mal* desobra en (con) su negatividad cualquier cumplimiento que se pretendiera alcanzar con el bien. Si el bien no obra, no apela a manifestación alguna es porque el mal implícito a él le impide cumplimentarse. La falta de cumplimentación del bien es, por una parte, *el bien nacido muerto*, pero por otra, el Incumplimiento que retrae el bien a cualquier rastro, a cualquier huella que lo quiera manifestar. *El bien deslitariza al sujeto* y lo contrapone a la ley en tanto *gracia*. *La gracia* es la sobrabundancia por al que el bien deslitariza al sujeto con respecto al poder tautológico y místico de la ley.

El fundamento místico de la ley, que es “la fundación mítica del derecho”, enuncia el carácter tautológico de la ley como poder inmanente que estructura, por su parte, el poder en tanto violencia. El poder legitimado por parte de la ley le permite a ésta constituirse en la violencia que, reabsorbida en sí, alcanza esencia sagrada. El carácter sagrado de la ley la torna histórica, causa de sí, al tiempo que la postula como trascendencia (in)decidible propia de toda violencia sagrada. En ello radica la naturalidad y la ficcionalidad de la ley. El carácter *ficticio* de la ley si bien hace referencia a la coincidencia y presencia en sí de la ley, también es cierto que la destina al relato que por esencia es un relato de fundación.

La ley es la narración, la historia en tanto relato, del *acaecer poético* –mimético, figurativo – del mito en su carácter inmanente. Mito-poiesis es la elaboración en la que el mito se preserva a modo de ruptura y desmitologización. *Las estrategias del mito* intentan ser, también, una estética del mito.

I. EL MITO DE LA HISTORIA

La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el “estado de emergencia” en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que resulte coherente con ello. Se nos planteará entonces como tarea la creación del verdadero estado de emergencia, y esto mejorará nuestra posición en la lucha contra el racismo. La fortuna de éste proviene desde hace bastante del hecho de que sus adversarios lo combaten en nombre del progreso como ley histórica. El estupor porque las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte no es *nada* filosófico. No es el comienzo de ningún conocimiento, salvo del de que la idea de la historia de la cual proviene carece ya de vigencia.

Walter Benjamin. Tesis sobre filosofía de la historia, VIII.

La contradicción interna y última de la historia [oscila]... entre la historia en movimiento y la historia reabsorbida, entre la subjetividad como proceso hacia sí mismo y la subjetividad como presencia a sí, entre la historia como devenir y acontecimiento y la historia como sentido, orientación e Idea.

Jean-Luc Nancy. *La comunidad desobrada*.

El *arranque* que pretende Benjamín de la historia es en realidad el *schock* que ha de interrumpir la continuidad del mito o del mito de la historia. Para ser más precisos: la *chance* rompe esa suerte de tautología, de relación especular que mito e historia establecen. Esto significa que tanto la identificación del sujeto con la tradición en su carácter continuo, mimético, como la continuidad misma de la historia quedan suspensas y abiertas a un porvenir. Para Benjamín, el provenir de la historia no es sin duda el acabamiento, la finalización de algo presupuesto: aun si el continuo se lo quisiera curvar, hacerlo volver al punto del cual partió; aun si se piensa en un retorno circular y no de interrupción, *el mito hace obra con la adecuación de lo que es a la presencia*. El *arranque* al que Benjamín recurre no tendría, pues, por fin interrumpir el continuum de la historia, ésta por sí sola ya lo hace, sino interrumpir la misma interrupción por la cual y en la cual la historia encuentra cumplimiento.

Interrupción de la interrupción, y no de la continuidad. Tampoco acabamiento de la interrupción. En los dos casos, la interrupción corroboraría el estado inmanente de la misma continuidad. Una de sus caras. Su reverso. La pausa que no hace sino precipitar a un ritmo más acelerado el transcurrir histórico. La ruptura que ha hecho de *la emergencia* tanto el levantamiento del tipo como la pausa que inactiva, anonada y aliena. El tiempo, entonces, el espacio de la presencia termina por devenir subjetividad y estructura ontológica de la misma. La ruptura de interrupción, en cambio, lo que podría denominarse

epokhé¹, abre la presencia de lo que *es* al provenir. La inmovilidad que ella estructura es tal que no sólo desapropia al devenir de su carácter histórico- ontológico, sino que lejos de suspender al sujeto en sí, aterrado en sí, lo a- voca, lo con- voca. Esta *indecibilidad* esencial al *hoy* es lo que, precisamente, abre el hoy a lo inacabado- desobrado, inoperante- del porvenir. Esta suerte de mesianismo histórico, siendo lo que inmoviliza el transcurrir del hoy, él mismo devenir histórico de la contemporaneidad, no es lo que sobrepasa, rehuye, sino lo que desobra la obra misma en la que se constituye (su) mito. La inmovilidad histórica designa algo así como el acaecimiento de lo que no- llega, una espera que en tanto “detención mesiánica del acaecer” no deja de ser la *chance* misma de la historicidad:

El materialista histórico afronta un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada. En dicha estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra forma, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. La toma para hacer saltar una época determinada del curso de la historia, así como para hacer saltar una determinada vida de la época o una determinada obra de la obra general²

La interrupción del tiempo, en tanto inactividad del devenir histórico, no tiene un *fin*, pero tampoco un comienzo. El retorno del devenir histórico que tiene por fin apropiarse la obra

¹ Jean – Luc Nancy se ha referido a la ‘propiedad’ de “nuestro tiempo” como epokhé, en los siguientes términos: “¿Qué significa ‘nuestro tiempo’? ‘Nuestro tiempo’ significa precisamente, ante todo, cierto suspenso del tiempo, del tiempo concebido como siempre discurriendo y escapándose. Un puro discurrir no podría ser nuestro. La apropiación que el ‘nuestro’ revela... designa algo así como una inmovilización... El tiempo se nos presenta como esta espacialidad o esta ‘espaciocidad’ de un suspenso – que no es otra cosa que la *época*, la *epokhé* que significa ‘suspenso’ en griego”. *Comunidad desobrada*. Traducción de Pablo Perera. Arena Libros, Madrid, 2001, p. 186.

² BENJAMÍN, Walter. “Tesis sobre filosofía de la historia” No. XVI, en, *Angelus Novus*. Traducción de H.A Murena. EDHASA, Barcelona, 1971, p.87. Asimismo, nos permitimos remitir a las tesis número XVII, ps. 87 – 88.

mediante la apropiación del origen, no llega cuando la ruptura llega. Este aplazamiento del retorno con respecto a sí mismo y a la historia, abre al mismo intervalo a la posibilidad del desobramiento. *El desobramiento del intervalo hace del retorno el devenir de ruptura que no cesa de asediar y de extraviar.* El extravío de la historia no puede ser jamás histórico, porque entonces este dar vueltas de (la) ruptura sería tanto la reanudación y la reapropiación del origen en cada ruptura, una época, como la vuelta de la equidad en toda alteridad que la pretenda desbordar, el devenir de ruptura es “la alteridad que siempre vuelve a empezar lo ya cumplido, el “siempre” de este recompensar”. Y, en este sentido, es “muerte y resurrección”. El salto, pues, que abre la continuidad del tiempo al riesgo de la muerte, a lo incluso del morir:

El tiempo es lo no definitivo de lo definitivo, alteridad que siempre vuelve a comenzar lo ya cumplido, el “siempre” de este comenzar. La obra del tiempo va más allá de la suspensión de lo definitivo que hace posible la continuidad de la duración. Hace falta una ruptura de la continuidad y una continuación a través de la ruptura... La constitución del intervalo que libera el ser de la limitación del destino llama a la muerte. La nada del intervalo – un tiempo muerto – es la producción de lo infinito. La resurrección constituye el acontecimiento principal del tiempo. No hay pues continuidad en el ser. El tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, por un éxtasis. El instante, en su continuación, encuentra una muerte y resucita. Muerte y Resurrección constituyen el tiempo. Pero tal estructura formal supone la relación de yo con el otro y, en su base, la fecundidad a través de lo discontinuo que constituye el tiempo³.

Si la historia tiene parangón con la muerte no es sólo porque ésta como aquélla queda abierta e indeterminada, restituyendo tanto el plazo cumplido como lo definitivo del plazo. No. Tal vez esta exterioridad que así se instaure, el cumplimiento de la imposibilidad, la

³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Traducción de Daniel Guillot. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 291.

imposibilidad siempre latente, y por ello histórica, no obedecen más que a una totalidad que usufructa el mal. El mal de la historia, el mal histórico, no se desliga jamás de la inmanencia que encuentra cumplimiento en esta abertura, en este inacabamiento que concreta la muerte como abertura siempre por llegar. La muerte obrada en el (como) inacabamiento de la historia destina al terror tanto o más que la muerte cumplida como finiquitación del tiempo del hombre. La indeterminabilidad de la muerte, su indeterminabilidad histórica, que, podría decirse, se juega como destino, encuentra en el acabamiento plástico de la idea el destino cumplido del ser y del pueblo. Esta ideologización de la historia, que en definitiva es la ideologización del ser, finiquita la historia como historia de la humanidad. Esta en su límite y su motivo. Estaríamos tentados a decir, incluso, que es lo que engloba la historia, sino fuera porque es la historia en tanto devenir ontológico del tiempo, la “Idea de humanidad o la humanidad como Idea”. En este sentido, la muerte como inacabamiento *de* la historia no tiene en miras a otro más que al hombre. Más específicamente: a lo humano que en él se encuentra. El inacabamiento de la historia abre y desobra lo definitivo y concluyente de la muerte, pero sólo para salvaguardarse en la obra inmanente de la humanidad así constituida:

La Idea de la historia – la Historia misma como Idea, la Idea que la historia revelaría y produciría – no es nada más que la Idea de humanidad, o de la Humanidad como Idea, en tanto que forma acabada y presentada de la Humanidad.⁴

⁴ NANCY, Jean – Luc. *La comunidad desobrada*. Traducción de Pablo Perera. Arena Libros, Madrid, 2001, p. 184

Por consiguiente, la finitud de la historia, su límite, no puede alcanzarse ahí donde la singularidad del sujeto se abole en pro de la comunidad, en la especie; no se encuentra en el inacabamiento al que es abocado por cierto desobramiento de cierta muerte ni por el cumplimiento de ella – que sería, pues, la historia de los sobrevivientes y la barbarie -. Si hay una “historia finita” y a la vez una apertura de ésta; si la muerte obra y desobra esta apertura, es porque tanto la historia como la muerte se miden – si se miden – por el tiempo del acaecimiento. “Lo que acaece es adiós y/o separación”⁵: *Abschied*. No concluye la historia, no concluye la muerte; pero el gesto de indecidibilidad y suspenso en él se mantienen, las desapropia del devenir de ruptura que quisieran capitalizar. El devenir de ruptura en el que (o por el que) el acaecimiento obra, separa en la proximidad la muerte que no puede ser ni absolutamente próxima, ni absolutamente separada. *La separación absoluta* en la que se constituiría la muerte sería el tiempo finiquitado, la vida plena de sí, el sujeto lleno de sí en sí mismo: puro atosigamiento⁶. La proximidad absoluta, en cambio, entregaría todo al develamiento de lo que es la presencia, a la conclusión concluyente del presente: nada que se avecine, nada que venga a manera de un porvenir, salvo la promesa y la esperanza. La cesura que el acaecimiento marca deja al morir que obre, que acerque aquello que de extraño le pertenece, que usurpe aquello que por cercano nos pertenece, y, con ello, niegue hasta el derecho a la muerte que el suicidio concede.

⁵ *Ibíd.*, p, 198.

⁶ “Lo que está absolutamente separado encierra, si puede decirse así, en su separación algo más que lo simplemente separado. Es decir, que la separación misma debe ser encerrada, que la clausura no debe tan sólo clausurarse sobre un territorio..., sino sobre la clausura misma, para cumplir la absolutez de la separación. Lo absoluto debe ser lo absoluto de su propia absolutez, so pena de no ser. O bien: para estar absolutamente solo, no basta con que yo lo esté, es necesario además que yo sea el único que está solo”. *Ibíd.*, p. 18.

Esto es morir en tanto *morir a la presencia*. A la presencia que en *la duración* se eterniza para anular de la muerte su carácter interrumpido, u obligando a la vida que viva *en la muerte*. La finitud que la muerte expresa no determina una historia concluida sino el ser “historial” o “histórico” que, apropiado entonces de sí en esta finitud, en esta existencia abierta al porvenir, no tiene otra cosa más que ofrecerse a él. Ofrecerse de tal manera que haga de la ofrenda ese devenir de ruptura, venida y/o por- venir, que en su finitud expresa la existencia en el *en-común* del ‘nosotros’. El carácter de ofrenda de la existencia tocando su finitud constituyen la comunidad y el ser histórico del sujeto:

Estamos ofrecidos a nosotros mismos y este es nuestro modo de ser y de no ser – de existir sin estar presentes, o de no ser más que en la presencia de la ofrenda. Ser ofrecido o recibir la ofrenda del futuro, es ser “Historial” o “Histórico”⁷.

“Le pertenece al carácter propio de la ofrenda acaecer”⁸. Pero *el acaecimiento que ha sido el espacio del tiempo*, si bien no puede ser *un presente*, la ofrenda del don concluido, tampoco niega, decíamos, *el hoy, el siempre* en el que la historia se reabsorbe para tocar su finitud. En este sentido, la finitud de la historia indicaría también *nuestra condición mortal de estar en la historia*, o de estar en la historia sólo a manera de acaecimiento.

No hay, pues, en el presente de ‘nuestro tiempo’ una venida asegurada, la llegada que asegure la actualidad de *nuestro presente*. La constitución ontológica que habría

⁷ *Ibíd.*, p. 203

⁸ *Ibíd.*, p 196

estructurado a la historia y al sujeto como ser histórico, se encuentra oscilando “entre la historia en movimiento y la historia reabsorbida”; entre *la historia en movimiento*, que impulsa como en espiral el acaecimiento hacia un porvenir de la llegada, y la historia reabsorbida, que impulsa la presencia a sí del sujeto hasta la conformación de la Idea; entre un movimiento que es también detención con vistas a la inmovilidad de la existencia, y una reabsorción que es también movimiento con vistas a la estructuración ontológica del sujeto y el tiempo. En un caso, *el presente* de ‘nuestro tiempo’, *el hoy*, no afirma una apropiación sino el espacio de tiempo donde tiene lugar la abertura del tiempo; en el otro, el presente enuncia “la presencia como esencia del tiempo”⁹; en un caso, el movimiento deviene espaciamiento; en el otro, la reabsorción deviene consecutividad, causalidad, naturalidad; para el movimiento, cierta *permanencia*; para la permanencia, la sucesión que se reapropia en la naturaleza histórica del mito:

Esta es la contradicción interna y última de la historia. No la contradicción dialéctica en el seno de un proceso histórico, sino la contradicción más allá o más acá de la dialéctica (o en su corazón), entre la historia en movimiento y la historia reabsorbida, entre la subjetividad como proceso hacia sí mismo y la subjetividad como presencia a sí, entre la historia como devenir y acontecimiento y la historia como sentido, orientación e Idea.¹⁰

La causalidad de la historia presupone un comienzo y un fin. Y por tal presuposición, la historia patentiza todo *hecho* como de su propiedad. Esto significa que todo *hecho* en

⁹ “El acaecimiento significa: ofrecer cierto espaciamiento del tiempo, donde algo tiene lugar, *abrir* el tiempo mismo. Hoy, es la reabsorción de la historia lo que tiene lugar como acontecimiento histórico”. *Ibíd.*, p. 187. En contraposición a este *hoy*, la presencia reapropiante del presente subjetivo: “La historia reabsorbida es la historia presentada: la presencia de la subjetividad a sí misma, la presencia de y como la esencia del tiempo, que es el presente mismo (los presentes pasado, futuro y presente), el tiempo como sujeto”. *Ibíd.*, p. 185.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 185.

realidad y como en sí no tiene *comienzo*: todo comienzo está supeditado en la historia a ser histórico, o sea, a ser *un efecto*, jamás el suceso que expresa de la historia su apertura, su inicio. Como la absoluta carencia de comienzo que es, *la historia siempre ha comenzado*, se delega a un tiempo mítico, al destino que lo encausa. De ahí la inmediatez y la naturalidad que caracteriza al historicismo: al presuponer la historia como aquello que naturalmente deviene, *concilia* en él *factum* y voluntad. *Factum* y voluntad determinan de la causalidad histórica su doble cara: la faz jurídica, por la que sino y juicio se corresponden, y la ontológica, por la que la subjetividad soberana de la libertad complementa, a modo de decisión, la causalidad histórica. De esta forma, la desmitologización de la naturaleza tanto como la de su opuesto, alcanzada en *la progresión del descencripte de la verdad*¹¹, de la *técnica*, no hacen sino *concluir* como Idea de la Humanidad, la adhesión espontánea e inmediata, natural, del sujeto al devenir ontológico del tiempo:

El secreto de la historia es la causalidad y el secreto de la causalidad es la historia. Por eso, la historia se convierte en una causalidad de las causalidades, lo que significa una producción sin fin de *efectos*, pero nunca la *efectividad* de un comienzo. Pero es precisamente la cuestión del comienzo, de la apertura de la historia o de la entrada en la historia lo que constituiría el núcleo del pensamiento de la historia. El historicismo en general es el modo de pensar que *presupone* que la historia de hecho siempre ha comenzado ya y que no hace más que continuar. El historicismo presupone la historia en vez de considerarla como aquello que deberá ser pensado.

¹¹ “Si la historicidad de la verdad es al menos una de las características más importantes de nuestro tiempo, esto significaría, en primer lugar, que la verdad de esta “historicidad” no puede ser revelada o medida por ningún pensamiento histórico o antihistórico. La historicidad de la verdad no podría ser simplemente una manera de calificar la verdad (tal como se la suele entender): se tratará de una transformación de su concepto, o de su pensamiento – y por esto implica una transformación del concepto o del pensamiento de la historicidad misma, en la medida en que esta “historicidad” permanece atrapada dentro de un pensamiento prehistórico de la verdad”. *Ibíd.*, p. 182.

Y esto es así en cada tipo de historicismo, monológico o polilógico, simple o complejo, teleológico o no teleológico ¹².

“La sustracción del comienzo forma parte del autocomienzo. El comienzo queda no fundado”¹³. Lo que significa que hay una ruptura y un afuera que determina desde su exterioridad el transcurrir y la fundación histórica. Una exterioridad que, al autofundamentarse como origen, trastoca por sí solo lo *crónico*, lo *cronológico* de la historia. Si la historia se remite a una exterioridad o a un comienzo exterior a ella, entonces la diferencia que deviene estructura para la historia, la naturalidad que en principio ésta habría negado. La diferencia que se enquistaba en el devenir ontológico de la historia, si bien desnaturaliza la progresión histórica hacia la Idea, lo hace únicamente con miras a establecer *la verdad de la Idea* como *el tipo* que, entonces, hereda del *mythos* la capacidad para *friccionar* y relatar. Lo absoluto de la historia sería la inmanencia constituida en la trascendencia siempre abierta de su cierre. Un exceso de afuera, si se puede decir, que en verdad no se opone sino, por el contrario, confirma su carácter inmanente. De ahí que este intento por desmitologizar la historia sea un acto mítico de la historia más. *La transgresión del mito de la historia es el mito que apoya la decibilidad histórica*. La historia *se decide* como transgresión y, en un cierto sentido, como pausa, como suspensión. La suspensión de la historia confirma y refuerza el carácter ininterrumpido que a la historia le es esencial. El *arranque*, pues, al que Benjamín habría recurrido no tendría por fin interrumpir el

¹² *Ibíd.*, p. 181

¹³ NANCY, Jean – Luc. *La creación del mundo o la mundialización*. Traducción de Pablo Perera V. Paidós, Barcelona, 2003, p. 95

continuum de la historia, pues ésta ya lo hace y lo obra, sino interrumpir la misma interrupción por la cual y en la cual la historia encuentra cumplimiento. No en un afuera, sino en el *adentro* que *hay en* la historia, en la *cronología* temporal, en lo *crónico del tiempo* que, en tanto sucesión que es, difiere su cumplimiento, establece de manera *insistente* la diferencia. Hay, en definitiva, un *auto* y un *alo*, un *por sí* y un *por el otro*; un *auto* que determina en el aplazamiento la *desnaturalización natural de la historia*, esto es, la técnica como suplemento, que abre la estructura criptoidealista de la historia y la naturaleza a la *correspondencia* entre ellas, y un *alo* que establece la *verdad* “inmemorial y, en consecuencia, siempre presente”¹⁴; hay una consecutividad que, sin producir *efectos*, es *efectiva* hasta el porvenir, y una presentación que autodetermina la fundamentación mítica como comienzo. Hay un tiempo cronológico, continuo, si se quiere, que establece en la misma sucesión y continuidad un *ritmo* hecicástico. Hay también la *capitalización de la ruptura*, de la emergencia por parte de un tiempo *acrónico, anacrónico*. El uno apela a la *síncopa*, al latido del corazón, tanto al miedo como a la muerte; el otro, a la voluntad que, en suma, concluye como subjetividad el devenir natural de la voluntad histórica:

Se produce un quiasmo remarcable, en el cual el “auto” y el “alo” el “por sí” y el “por otro”, no cesan de intercambiar sus lugares. Este quiasmo representa el surgimiento mismo de la filosofía, de occidente y de la historia. Instantáneamente, al *mismo* tiempo, dos tiempos se instauran: el tiempo *crónico* o *cronológico* de la historia y el tiempo *acrónico* u *anacrónico* de un “afuera” de la historia. Pero el primero, el tiempo de la autocronía, en suma, es el tiempo de la diferencia o el tiempo como diferencia, mientras que el segundo, en su heterocronía (su

¹⁴ “En lo que la filosofía bautiza como *mythos*, la verdad está dada desde un “afuera” que carece de pasado, que no tiene nada que ver con el proceso de (auto)producción, que es inmemorial y, en consecuencia, siempre presente, mas con una presencia que escapa a la inestabilidad instantánea del presente filosófico. La filosofía es la conmoción, la suspensión y la disolución del presente mítico. Por eso, su obsesión deviene el presente y la presencia del tiempo, o más bien su ausencia, a saber, el tiempo *crónico*. Pero con esto, es su propia presencia, su propia venida a la presencia lo que la filosofía se hurta a sí misma”. *Ibíd.*, p. 95.

tiempo fuera del tiempo), es el tiempo (o espacio) de la identidad dada, no diferida. La filosofía constituye este último espacio – tiempo como el del *mythos*¹⁵.

La historia se quiebra y se desnaturaliza desde sí misma, y desde sí misma o en sí misma la historia se impulsa, en espiral, decíamos, para alcanzar, no para acabar, su comienzo. La historia re-inicia. Mas este re-inicio, este re- torno sobre sí misma no abole la dia-cronía, la dia-logía a ella implícita. Es posible que el *re* del retorno traiga en su vientre la diferencia, que el *re* sea la premisa del embarazo. La repetición del retorno, del reinicio, la mimesis si se quiere, desnaturaliza la historia como comienzo y fin, como identidad. Obra como la técnica que en el fondo es, “si la técnica debe entenderse como la dominación planetaria de la ausencia de comienzo y de fin, o como el retiro de todo dato inicial y final – de toda *physis* y de todo *mythos*”¹⁶. La desnaturalización de la historia, que la opone como técnica a la naturaleza mitificada y mitificante, al retraer de la historia el comienzo y el fin, en cierta manera el sentido, la aboca al extravío en el progreso, a la errancia del retorno. Esta *metafísica de la historia*¹⁷, empero, no acaba la historia, o no la acaba como inmediatez de la presencia: la abre a un proceso que realiza una razón y una racionalidad que, como proceso y progreso que es, se *torna* a ser natural. Luego, “el motivo mismo de la “naturaleza” es, por sí mismo, desnaturalizante”¹⁸: niega, y abole, de la historia la

¹⁵ *Ibíd.*, p. 94

¹⁶ *Ibíd.*, p. 96

¹⁷ “La posibilidad histórica propiamente dicha, en el sentido en que había acabado por producir, en su transcurso, la filosofía (o bien la metafísica, la posibilidad de una historia metafísica y de una metafísica de la historia), es la posibilidad de que un proceso lleve a término la realización de una razón, de un *Grund* y de una racionalidad. Es, por tanto, la posibilidad de que el proceso histórico opere como un proceso natural. La historia metafísica es la historia pensada como *física*: como una “historia natural””. *Ibíd.*, ps. 96-97

¹⁸ *Ibíd.*, p. 107

indiferencia de la presencia a sí de su contenido ontológico, de su tiempo acrónico, pero, simultáneamente preserva, a manera de retiro, huella, abertura, el devenir cronológico de su tiempo crónico. E inversamente: la historia que es ya la diferencia *en* el propio tiempo, *en* la continuidad misma del tiempo, remite el origen a otra parte, disloca la coincidencia a sí de un fin inmediato, natural, desnaturaliza la naturaleza que *aún* en la historia se torna, en esta transformación así realizada, en la técnica de (como) la historia. La historia, pues, se constituye en “la *natura naturans* de toda *natura naturata*”, y en tal constitución, o por ella, la historia a su vez se desnaturaliza como continuum. El continuo de la historia, lo crónico del tiempo, lo *por sí* y lo *auto* que lo estructura, adviene a la historia y a la naturaleza como técnica y suplemento, como racionalidad, si se quiere, al interior de ellas y entre ellas, anula la correspondencia de su representación:

La historia pertenece al orden de lo que reporta el origen y el fin a otra parte, a otro tiempo, es decir, en el tiempo mismo, puesto que no es nada más que la alteridad y la alteración de lo mismo, o lo mismo alterándose. La historia no es “naturaleza”, si la “naturaleza” tiene en sí misma su origen y su fin (suponiendo que la naturaleza exista o más bien que exista *aún* en una *historia* que, precisamente reporta a otra parte, sin fin, la naturalidad misma de toda naturaleza: como si esta historia se revelara a partir de ahora como lo que contiene y oculta la *natura naturans* de toda *natura naturata* y, en consecuencia, también su *natura denaturans*). La historia es el aplazamiento infinito de toda naturaleza, y por eso no deja de planteárenos una cuestión como ésta: ¿hubo alguna vez naturaleza, desde que una vez al menos ha habido historia, y por tanto aplazamiento indefinido de toda naturaleza?¹⁹

La correspondencia entre historia y naturaleza queda por lo demás in-advertida. In-advertida de forma tal que la antítesis que al interior de ella subyace no puede ser recobrada en la estructura criptoidealista de su ontologización. De ahí que tanto la pretensión de

¹⁹ *Ibíd.*, p. 92

ubicarse por encima de esta antítesis como la de recuperarla en una síntesis que las reconcilie no hace más que transponer o transfigurar el devenir mítico de la historicidad en el concepto que hace de ésta su sustancia. Este desenvolvimiento causal de la naturaleza en concepto, Espíritu, aprehende el hechizo mítico que de la historia natural habría pretendido superar y lo absolutiza una vez lo expresa como Espíritu Absoluto del ser. La naturaleza que en un principio habría sido la mediación inmediata y absoluta de los términos a mediar, se preserva y se conserva en la universalidad del Espíritu que, por su parte, media y concilia naturaleza e historia. Esta reabsorción en sí por parte del Espíritu de todo aquello que le adviene extraño, lo totaliza de tal manera que la reflexión a él implícita, el concepto que le corresponde, y que a él le sucede, reproduce como una segunda naturaleza “la religión sin salida” de ésta. De este modo, la estructura ontológica que subyace al fondo de la naturaleza como ley y fundamento de todo acontecer histórico, *termina* la historia como la mutación inmutable de la naturaleza *transformada* – producida, diríamos – en Espíritu:

Cuando la historia se convierte en la estructura ontológica fundamental de lo que es, o incluso en la *qualitas occulta* del mismo ser, la mutación como inmutable, imita a la religión sin salida de la naturaleza... La pretensión ontológica de hallarse por encima de la divergencia entre naturaleza e historia es un engaño. La historicidad que se abstrae de la realidad histórica es indiferente al dolor por la antítesis entre naturaleza e historia, antítesis que tampoco es ontologizable. También en este punto la nueva ontología es criptoidealista; su procedimiento es tapar lo diferente reduciéndolo a la identidad y apartar todo lo que pueda estorbar al concepto, suponiendo a éste en una forma que sustituye la historia por la historicidad como sustancia²⁰

²⁰ ADORNO, Theodor. *Dialéctica negativa*. Traducción de José M. Rialpa. Taurus, Madrid, 1984, p. 358

El concepto que encuentra en la historia su sustancia, lo encuentra sólo en la medida en que él mismo reproduce como *término* el cautiverio mismo de la naturaleza del cual se aleja. “A medida que la historia de la Humanidad se aleja de la naturaleza, la apariencia se hace más fuerte: la naturaleza se convierte en irresistible metáfora del cautiverio”²¹. Simultáneamente, la historicidad que en su causalidad natural arroja concepto y naturaleza como Idea, oficia por ello mismo como médium entre estos dos términos. Esto significa que el carácter histórico del concepto sólo deviene tal si la reflexión a que da lugar, la conciencia a él implícita, se equipara en la historia o es equiparada por ella a la hipóstasis de la naturaleza.

“Esta conciencia es incapaz de percibir lo que hay fuera de ella misma”, incluso ahí donde la “inmediatez humana e interpersonal” es aprehendida por la socialización e ignorada como el producto que *es*, esto es, como “el fenómeno originario del Idealismo”, a saber, “que lo apresado en sí mismo se convierta en su propia alteridad”. Tal inmediatez que se concreta para la historia como la mediación inmediata de la naturaleza, naturaliza a la historia en el mismo acto y torna histórico el mundo en el cual la naturaleza deviene. El devenir histórico de la naturaleza asegura de la historia su esencia natural y, al mismo tiempo, la estructura en *constitución*²²; es decir, en la mediación, decíamos, por la cual concepto y naturaleza terminan (en) la Idea:

²¹ *Ibíd.*, p. 357

²² “La “constitución”, palabra del mundo histórico, en el cual se realiza la mediación de toda inmediatez natural, determina a la inversa la esfera de la mediación, la misma historia, como naturaleza”. *Ibíd.*, p. 355.

Lo que realmente es *zései*, producto si no de los individuos, sí al menos del sistema de funciones que constituyen, usurpa las insignias de lo que la conciencia burguesa considera como naturaleza y natural. Esta conciencia es ya incapaz de percibir lo que hay fuera de ella misma; y en cierto sentido tampoco lo hay, nada se halla exento de la mediación total. De ahí que lo apresado en sí mismo se convierta en su propia alteridad: el fenómeno originario del Idealismo. Cuanto más implacablemente se apodera la socialización de todos los elementos dotados de inmediatez humana e interpersonal, tanto más imposible se hace el recuerdo de que esa trama es un producto, y tanto más irresistible será su apariencia de naturaleza²³.

La humanidad concreta, a modo de determinismo histórico, la causalidad subjetiva como destino. A su vez, *el destino posibilita el contexto para que la historia natural del hombre se logre como Idea y obra*. El destino estructura el acaecer natural de la historia en la estetización de la Idea, y de esta manera torna ontológico el tiempo que en la naturaleza devenía indiferente e indiferenciado.

La estructura ontológica del tiempo, sin embargo, encuentra en la historia su necesidad y base, no podría nunca definir un intervalo, salvo que en la constitución de un intervalo lo absoluto del tiempo pueda retraerse después de haberse destinado como obra. Pero, entonces, cada suspensión, cada ruptura no sería más que la consecuencia lógica del transcurrir histórico. Un momento de la historia. Una época histórica que concluye y/o se denomina destino. El destino de la historia no la concluye, pues a veces es la época que la impulsa en su devenir; no la abre, pues da puerta a toda ruptura que desincronice los elementos de su adecuación constituyente. Es, tal vez, todo lo contrario: la historia constituye un destino y lo sobrepasa; es quizá el objeto en el cual se trasciende y se reabsorbe para dar esencia a su carácter mítico. En este sentido, la finalidad mítica de la

²³ *Ibíd.*, p. 357.

historia será la constitución plástica de la Idea en cuanto narración lógica del abandono de un destino *concluido*. El destino *concluido*, no finalizado, es el intervalo necesario por el cual la obra se (es) separa(da) del sujeto. La historia se reasume en la distancia que la obra adquiere de la voluntad. Pero para que tal cosa suceda, la historia ha debido ser el relato de la voluntad desfalleciente y el sentido de la obra se ha vuelto sobre el sujeto que la concibe. Es esta suerte de contracorriente, el contra-sentido implícito y constituyente de la obra y el relato de la historia contado por los sobrevivientes, lo cual constituye el destino histórico como *impulso* y/o época de su reanudación crítica:

El orden hostil a la voluntad desprendida de su obra en la que el querer se encuentra así torcido, se apoya en las voluntades extrañas. La obra tiene sentido para otras voluntades, puede seguir a otro y volverse eventualmente contra su autor. El “contra-sentido” que adquiere el resultado de la voluntad retirada de su obra, se debe a la voluntad que ha sobrevivido. Lo absurdo tiene un sentido para alguien. El destino no precede a la historia, la sigue. El destino es la historia de los historiógrafos, narración de sobrevivientes, que interpretan, es decir, utilizan las obras de los muertos. La distancia histórica que hace posible esa historiografía, esta violencia, esta servidumbre, se mide por el tiempo necesario para que la voluntad pierda completamente su obra. La historiografía narra el modo cómo los sobrevivientes se apropian de las obras de las voluntades muertas; reposa sobre la usurpación llevada a cabo por los vencedores, es decir, por los sobrevivientes; narra la servidumbre al olvidar la vida que lucha contra la esclavitud²⁴.

²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Traducción de Daniel Guillot. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 241.

II. LA OBRA DEL MITO

Mito se entiende, más que una genérica referencia a lo irracional, la identificación de la comunidad consigo misma, su adaptación a un 'tipo' apropiado a la propia esencia. Aquello sobre lo que se detiene la atención, en orden a la cuestión del mal político, es la potencia destructiva que esta 'ontotipología' proyecta hacia el exterior.

Roberto Espósito. *Confines de lo político.*

Destruir la obra, que por su parte no es, destruir por lo menos la afirmación y el sueño de la obra, destruir lo indestructible, no destruir nada para que no se imponga la idea, aquí fuera de lugar, de que bastaría con destruir. Lo negativo ya no puede estar obrando allí donde tuvo lugar la afirmación que afirma la obra. Y en ningún caso lo negativo podría conducir a la ausencia de obra.

Maruice Blanchot. *El diálogo inconcluso.*

La obra del mito: hace referencia a una correspondencia más que a una designación o a una apropiación. Expresa una simultaneidad, la contemporaneidad más que una diacronía o una historicidad. Aunque, y por ello habría que empezar, el mito de la historia, la historia en tanto mito sólo puede constituirse en tal si se termina como obra, si se reabsorbe como obra. La obra del mito, lo hemos intentado decir, es la historia que se consume en sí, ininterrumpidamente. Pura inmanencia *en* el devenir, *del* devenir. El devenir histórico de la obra es su continuación mítica, es decir, también, el fundamento que no ha dejado de ser Idea. El mito de la Idea sólo puede llevarse a cabo en la obra. En *la obra como cumplimiento*. Esto es, como origen que termina tanto en la producción *autopoiética* de la imagen como en el inicio que, al ser tautológico, no admite interrupción para su continuidad ininterrumpida.

Toda vez que el cumplimiento de la Idea necesita para cumplimentarse acudir a la idea de pueblo, nación, el cumplimiento apela, por su parte, al carácter “pedagógico” implícito en la *poiesis*. Sino lo hiciera así, si el mito quedara relegado a la *ratio*, a la idea como superesencialidad incomunicada de un mundo ininteligible, sino fuera posible la comunicabilidad, la *Mittelbarkeit*, la política que la plasticidad de la Idea conlleva quedaría perdida en un política sin referencia de sí. Es necesario que esta plasticidad sea comunicada y que la comunicación a su vez tenga como referencia esta Idea en la que, o por la que, el sujeto y el pueblo se reconocen. Esta propulsión que aprehende, que liga, que da lugar a una suerte de teología política, en la *poiesis* (se) cumple su historicidad, la historia del sujeto, de la nación devenida natural por su cumplimiento en la Idea. Esta

naturalización de la historia por parte del mito da al mito, respectivamente, el carácter técnico que la ontotipología totaliza como obra inmanente del sujeto y la comunidad:

Es la misma filosofía la que, para comunicar el *propio* mito, debe ‘convertirse’ en poesía. De lo contrario la *ratio* perdería toda fuerza de propulsión social. Desaparecería el aspecto sensible que en la comunicabilidad (Mitteilbarkeit) del mito reconoce su misma politicidad; así como, por el contrario, la política terminaría por abandonar cualquier referencia a la Idea, para convertirse en simple hecho o poder sin alma²⁵

Con la poesía, el mito encuentra su *Ethos* y se constituye en *epos*: el canto que determina la comunicabilidad del mito así como su reapropiación por parte del pueblo que le dio lugar. Un canto que, expresado por el pueblo, *produce* la “síntesis social”, “que no concede al vértigo de la singularidad y del fragmento”, el *desobramiento* que retrasa el cumplimiento de la obra *en* la obra misma. *La poética del mito* torna temporal, asible en un presente, toda ausencia que pudiera desobrar la obra. Esta manera de presentar la obra le da a ésta carácter historial. El carácter historial de la obra no se desliga ni de la presencia que le otorga plenitud y totalidad, ni de la continuidad que la constituye en término e imagen e idea de un pueblo:

Si mito es cumplimiento de obra, a la poesía le corresponde evidentemente el lugar del mando de la “nueva mitología”. No sólo porque es la única que puede simbólicamente anticipar la comunidad futura, sino porque es ya en el presente instrumento de educación y síntesis social: siempre que sea popular en el sentido específico de nacida del pueblo y para el pueblo; que no ceda al vértigo de la singularidad y del fragmento; que no sea presa de ese *desoeuvrement*, de esa ausencia de obra, que cualquier *opus* lleva dentro de sí como la íntima alma inquieta²⁶

²⁵ ESPOSITO, Roberto. *Confines de lo político*. Traducción de Pedro L. Ladrón de Guevara. Trotta, Madrid, 1996, p. 99.

²⁶ *Ibíd.*, p. 99

En *la poética del mito* lo prosaico y lo poético se conjugan. Es decir, la interrupción del mito está al servicio de su continuidad, de su cumplimiento. Es más: el mito se cumple como obra en tanto en la ruptura, en la desmitificación, aquél encuentra el impulso gracias al cual su continuidad encuentra término. “Es justamente el camino de la desmitificación el que constituye en la Modernidad avanzada el más potente *médium* de regeneración íntima del mito romántico de la obra”²⁷. La interrupción, entonces, no adviene accidente: como la desmitologización que constituye, la interrupción del mito ya está pensada y presupuesta por la obra y como la obra que la constituye. Habría que recordar *el estado de emergencia* de Benjamín para decir que *la emergencia mítica* no hace sino reestablecer, reunificar como época histórica el continuum historial. Poesía, época, acaecimiento, todos nombres de la ruptura que, en este caso, se proponen como *inicio* y *resultado* del acaecer plástico de la historia en Idea.

Ciertamente, el acaecer plástico de la historia no tiene un comienzo. Su comienzo, si se quiere, está diferido. Diferido de tal manera que se le hace *necesario*, y casi urgente, apelar al reinicio que trabe, por su cuenta y riesgo, *la continuidad que habría minado el inicio en cuanto origen total y absoluto*. Hay una ruptura de la continuidad que vela por la desmitificación como médium y una continuidad de la ruptura que vela por el comienzo como acaecimiento historial. Por este juego de doble banda, el mito se constituye en “la “repetición del inicio” como decía Heidegger”. Una repetición que no encuentra fundamento más que en la mimesis del comienzo, esto es, en el acontecimiento y en la

²⁷ *Ibíd.*, p. 100

identificación con una esencia común que esta *puesta* mimética suscita. Esta identificación es tanto el carácter tautegórico que estructura y le es implícito al mito como la elaboración mimética que el devenir historial *termina*. Es, por lo tanto, la naturalidad aprehensiva e inmediata de la totalidad inmanente del mito y a la vez la elaboración técnica que sucede en la *physis* historial. Es el destino que deviene de la historia natural y a la vez la *autopoiesis* que deviene “autoidentificación con la propia esencia común”. Esta conjugación de la ley naturalizada – desnaturalizada de la identificación en el mito, le permite elevar la repetición a la enésima potencia. Dicho en otro orden: es por este principio de repetición que *el mito se hace mito del mito*. Infinita continuidad que es, también, *reelaboración constante de un principio tautegórico e inmanente del origen*:

¿Qué es el mito sino esta fuerza de reunificación que consiente al pueblo acceder al propio origen común y que convierte ese origen en el lugar desde el cual y sobre el cual instaurar la unidad del pueblo? ¿El modelo de una identidad, y al mismo tiempo su actual ejecución? Tal es la potencia ‘tautegórica’ del mito que el *Gesamt-Kunstwerk* nazi expresó del modo más completo. Ciertamente no ficción o simple imagen, sino autopoiesis de una comunidad hecha inmanente a sí misma por la autoidentificación con la propia esencia común. Es una posterior prueba de que – después de Jena y después de Marx – la “máquina mitológica” se alimenta de la carga energética del propio objeto en el mismo momento en el cual lo replantea potenciado: mito del mito, mito del mito del mito, etcétera, hasta la enésima potencia. Detenerse es imposible porque aquello que ‘hace’ mito es justamente su infinita continuidad. La “repetición del Inicio”, como decía Heidegger. Si hay algo que el mito no puede tolerar es su interrupción, dado que él *no es más que la ausencia de interrupción*. O simplemente: lo ininterrumpido²⁸

Es por ello que *el final del mito no es, de cierto modo, su acabamiento*. En tanto acabamiento, el final del mito sigue siendo obra y está aún obrando. Su totalidad se ha hecho absoluta y en su absolutización absorbe incluso lo que por esencia desobra: la muerte. *La muerte como horizonte del mito* remite tanto al “extremo recogimiento del

²⁸ *Ibíd.*, p. 109

sujeto en torno a su *propium*”²⁹ como a “la ascunción de la muerte... como realidad de la vida”. Esta ascunción de la muerte en el seno de la vida, al tiempo que no deja otra salida que no sea el cumplimiento del mito, sustrae toda posibilidad del *obrar* en la que las singularidades se “realizan”. De este modo, el mito en cuanto obra, en cuanto límite él mismo, absolutiza la finitud del ser singular en la continuidad ininterrumpida que lo constituye.

En la continuidad ininterrumpida del mito radica, decíamos, su elevación a la enésima *potencia*. Luego, *la potencia del mito se concentra en la posibilidad siempre latente de su cumplimiento*. Por consiguiente, el mito encuentra su esencialidad en el Inacabamiento, esto es, en la desmitificación *de* la obra. En el desobramiento. Pues siendo la continuidad que es, no encuentra un presente donde asirse, no logra ni puede ser actual. *La actualización del mito indicaría un límite y no el fin del mito*. Un acto que permita el desgaste de su energía potenciada en la finitud de la singularidad viviente. *El mito capitaliza el hecho* en la medida en que la (in)decidibilidad que lo estructura se propone como un obrar de lo infinito. En esto se asemeja no sólo a la muerte sino también a la amenaza. De ahí su correspondencia con lo sagrado y lo místico. El lugar de su presencia, la temporalidad en la que ocurre puede marcar un acontecimiento. Pero el carácter de este acontecimiento concreta la (in)decidibilidad del mito como sino que termina (en) la elaboración plástica de la Idea.

²⁹ *Ibíd.*, p. 105

La elaboración plástica de la Idea, al ser el término que concluye el mito como obra, aprehende del mito su pulsión aprehensiva y la torna pulsión de muerte. En el límite, en la demitologización del mito, la pulsión de propiedad y la pulsión de muerte se conjugan. Esta conjugación implica no sólo la disolución de la singularidad en la indiferencia sagrada de la comunión advenida en (como) la identificación de la Idea, sino que además la (in)decibilidad propia del mito se ha hecho posible de tal manera que tanto como la Idea ella deviene destino. El destino confirma del mito la (in)decibilidad del Incumplimiento y lo torna historial. Esto significa que el Incumplimiento del mito, su límite, su desmitologización, no le es extraño ni deviene atemporal a él. *El incumplimiento como destino propio del mito nace dentro del mito y es obrado por él.* Ni excedente ni suplemento: en tanto potencia y posibilidad (in)decible, el Incumplimiento le permite al mito su “boca siempre abierta a la comunicación, a la transparencia, a la obra”:

Es precisamente lo que hoy se pediría: interrumpir el mito. Cerrar por un instante su boca siempre abierta a la comunicación, a la transparencia, a la obra. A su cumplimiento. Entregarse durante un breve instante al reposo de lo incompleto, a la sombra de lo opaco, al silencio de la obra. Se trata, se trataría, de una pausa. No del final del mito, ni mucho menos de una ‘desmitificación’. El fracaso de todos los proyectos de desmitificación – siempre han sido solucionados con una potenciación del mito, mito al cuadrado – bloquea cualquier petición en este sentido. No sólo porque trabajar para el final del mito significaría entregarse al empeño de la obra y por tanto al propio mito, sino porque no es pensable una vida sin mito: es decir, de nuevo sin obra, sin comunicación, sin esperanza de redención. Diré más: no es pensable ni ausplicable. El final del mito – absolutizando aquello que constitutivamente no puede serlo, es decir, la finitud, el límite, la facticidad – coincidiría en último extremo con la asunción de la muerte no ya como horizonte, sino más bien como *realidad*, de la vida. Significaría literalmente morir desde el momento que no es concebible una vida sustraída a la palabra, a la esperanza, a la obra³⁰

³⁰ *Ibíd.*, p. 109

La suspensión del mito, su desobramiento, es la *pausa* que deviene en sí no como Incumplimiento sino como devenir de ruptura que abre la obra del mito a la exterioridad de la singularidad. De cierto modo, este mismo devenir de ruptura es *ya* obra, y *obra* en tanto es la urgencia de la presencia; el *ya*, pues, que no admite prórroga, continuidad ininterrumpida para presentarse. En este sentido, es límite y horizonte del mito. Su *término*. El *término* del mito se presenta en la pausa que *traba* la misma (in)decibilidad de su presencia. Pero que la presencia advenga como o en una traba, o que se constituya en tal, no significa el “retorno a un nuevo Absoluto individual, a una nueva inmanencia del individuo”³¹: la traba en la que se sostiene la presencia cesura a la *homologoi* en la que se habría constituido la historia.

La historia en cuanto *homologoi* es la adecuación de la Idea a una esencialidad preestablecida, histórica ella misma. Esta *adecuación de la Idea* a lo que *es* estructura la verdad como obra del sujeto. *La verdad devenida obra* es la adecuación de lo que *es* a una esencialidad. Esta forma de adecuación a una esencialidad es la *aletheia*. La *aletheia* es la verdad que se estructura como *adequatio* y *homologoi*. Es, por lo tanto, un acaecimiento de la técnica, resultado del descencripte advenido *physis*. La *physis*, la forma fenoménica

³¹ “El pensamiento antimitico es hoy el pensamiento del límite del mito, no de su final: por esto “no es él mismo otro mito, un mito negativo (ni lo negativo de un mito) sino que él mismo no es mito más que por aquello que tiene de interrupción del mito. Pensamiento del límite que circunda y atraviesa el mito, que lo separa de sí, que rompe su discontinuidad y discute su identidad duplicada del mito del mito. Que arrebató al mito su capacidad de volver a mitificar, su potencia de renacer, su fuerza de cicatrización. El mito interrumpido es el mito herido en su pretensión de continua compacidad, de reunificación de las voces, de nueva comunidad. También aquí, no con el sentido de abolición de aquello que es ‘común’, y por tanto de retorno a un nuevo Absoluto individual, a una nueva inmanencia del Individuo. Sino, al contrario, en aquello que reabre la inmanencia absoluta-del individuo y de la comunidad – a la superación del límite, a la diferencia compartida de una comunidad de singularidades”. *Ibíd.*, p. 110

del aparecer, del estar en presencia, estructura la verdad, la *aletheia* como desocultamiento. Pero en la medida en que tal desocultamiento no hace sino obedecer a la destinación historial que homologa Obra e Idea, la *aletheia* deviene *término* histórico, obra ella misma, de esta destinación historial.

La *verdad como aletheia* es la constitución histórica de la verdad que culmina y parte de la Idea. Es la verdad como *hecho* histórico, es decir, la elaboración histórica de un *tipo*, de una imagen en la cual el sujeto en los diferentes modos del tiempo se adecua. Esta adecuación, tan “artificial” como “natural”, al descencripte de lo que *es*, es la operatividad de la Idea en el devenir plástico del Bien, la justicia e, incluso, la Ética. Es la absorción a ella de todo lo que en el descencripte ella por su parte *opera*. *La operación de la Idea*, su obrar que constituye la mimesis, la técnica, culmina en ella y para ella el totalitarismo en el que se programa:

Una vez ‘plasmada’ la verdad en idea, ésta, para fundamentar la soberanía de la *ratio* sobre ‘hechos’ de la vida política en términos de adecuación a un criterio provisto de valor – precisamente el de Bien -, está obligado a inspirarse en el modelo, ya presente en la *polis*, del ‘hacer’ técnico...

Aquí el primado de la idea viene a unirse al postulado de la mimesis en un corto circuito que, superponiendo ética y técnica, verdad y eficacia, saber y poder, otorga a la política esa caracterización ‘modélica’ y ‘plástica’ que, en contacto con la utopía científica y tecnología moderna, producirá los efectos destructivos de los que se ha hablado.³²

La correspondencia entre “ética y técnica, verdad y eficacia” culmina a modo de sino el desocultamiento que acaece en (como) la técnica. A su vez, hace de la técnica el sino gracias al cual el desocultamiento perdura sin retraerse, sin retracción alguna. Puro

³² *Ibíd.*, p. 161

espíritu, lo veremos. Puro deslumbramiento, iluminismo en más alto grado. Esta forma del desocultar sin recogimiento, y que en tanto tal estructura el destino, Heidegger lo habría llamado *estructura de emplazamiento (Ge-stell)*:

La estructura de emplazamiento provoca la furia del solicitar que desfigura toda mirada dirigida al acaecimiento propio del desocultamiento y de este modo, pone en peligro desde su fundamento el respecto a la esencia de la verdad³³

La estructura de emplazamiento es ante todo la provocación que *llama al cumplimiento* del sino estructurado en la obra plástica de la imagen. No podría, entonces, estar sustentada en la opacidad de la obra, en el retraso y el retrainimiento de la presencia. En la in-mediatez en la que se ofrece la singularidad. La luminosidad esencial al ofrecimiento no hace sino elaborar en la inmediatez plástica de la imagen, la inmediatez muda de la naturaleza; o culminar como concepto la síntesis que en dicha elaboración adviene entre *ratio* y naturaleza. La naturaleza queda revalorada, resguardada, incluso fetichizada en el iluminismo a que aboca el emplazamiento. Emplazamiento y/o iluminismo determinan de la naturaleza su carácter histórico en cuanto sino y provocación.

Desde este punto de vista, la provocación en que emplazamiento y/o iluminismo se constituye, estructura a la vez el determinismo esencial al *subjectum* de la *raepresentatio*. Y este determinismo se juega tanto en la voluntad que en la representación adviene como en la voluntad que mistifica la naturaleza; en la transformación y abolición del *objeto* en imagen como en la reducción del sujeto a la sola existencia. En el devenir imagen el objeto

³³ HEIDEGGER, Martín. “La pregunta por la técnica”, en, *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Serbal-Guitard, Barcelona, 1994, ps. 34-35.

y existencia el sujeto, el emplazamiento actualiza en el desocultamiento la energía que se habría potenciado en el ocultamiento. Esta actualización que no *permanece*, y que tal vez por ello se constituye en tal, paradójicamente retrae al sujeto a la identificación inmediata de lo que el iluminismo dispone. Lo dispuesto por el iluminismo *libera* al hombre del trabajo de la meditación, pero en contraprestación capitaliza la presencia como la inmediata adhesión del sujeto a la naturaleza hipostasiada como imagen. En esta naturalización del mundo acaecida en el emplazamiento, el iluminismo se asemeja al mito y lo revitaliza:

Lo esencial de la técnica amenaza al hacer salir lo oculto, amenaza con la posibilidad de que todo salir de lo oculto emerja en el solicitar y que todo se presente en el estado de desocultamiento de las existencias. El hacer del hombre no puede nunca encontrarse de un modo inmediato con este peligro. Los logros del hombre no pueden nunca conjurar ellos solos este peligro. Sin embargo, la meditación del hombre puede considerar que todo que salva tiene que ser una esencia superior a lo amenazado y al mismo tiempo estar emparentado con él³⁴

Si es cierto que “la falsa claridad es sólo otra forma de indicar el mito”, es porque éste se juega también en el descencripte implícito al emplazamiento; es decir, en la técnica. En este sentido, el mito es lo más desnaturalizado por esencia, y lo tiene que ser, si pretende *obrar* más allá de la inmediatez que hipostasia en el enmudecimiento, si pretende, no obstante, en este obrar *producir naturalmente* el anonadamiento como disposición siempre inmediata a la imagen. Esta economía de lo dispuesto, esta capitalización, si se quiere, de la exterioridad dispone el objeto a la inmediatez del fenómeno él mismo fetichizado, al mismo tiempo, absolutiza la proximidad de la imagen como inmanencia totalizante del mito. La familiaridad que de ello resulta es el *producto*, precisamente, que (se) estructura

³⁴ *Ibíd.*, p. 35

(en) la síntesis entre *ratio* y naturaleza como presencia que en el emplazamiento se reabsorbe:

La falsa claridad es sólo otra forma de indicar el mito. El mito siempre ha sido siempre oscuro y evidente a la vez, y se ha distinguido siempre por su familiaridad, lo que exime del trabajo del concepto³⁵.

Esta forma de *presentar* por parte del emplazamiento, si bien “exime del trabajo del concepto”, es cierto que el concepto, por su parte, está transapropiado en el trabajo de abstracción a que ha sido sometido el sino. En efecto, una vez el emplazamiento ha destinado al sujeto al desocultamiento de la esencia, a la estructuración historial del tipo, es necesario que esta tipología así constituida reemplace la inmediata mediación de la naturaleza por la mediación inmediata del concepto. “El iluminismo disuelve el error de la vieja desigualdad, el dominio inmediato, pero lo eterniza en la mediación universal, que relaciona todo ente a otro”³⁶. De esta manera, el principio de inmanencia que sustenta al mito, no sólo sustenta también al iluminismo, sino que en éste se capitaliza como obra del descencripte propio de la técnica. Esto significa que a la exterioridad reapropiada por el inmanentismo en el emplazamiento le sucede o corresponde *la urgencia del hecho en tanto acto y producto mimético*.

La urgencia del hecho afirma de éste su transitoriedad, la falta de duración. Pero es esta falta de duración la que hace que el iluminismo, e igualmente el mito, aboquen y estén

³⁵ HORKHEIMER Max y ADORNO, Theodor. *Dialéctica del iluminismo*. Traducción de H. A. Murena. Sur, Buenos Aires, ps. 10-11.

³⁶ *Ibíd.*, p. 26

abocados a la repetición infinita: cuánto más rápido *sucede* el hecho, más urgente es el acontecimiento, el sujeto se anonada en la repetición de la realidad que momentos antes había negado. Esta “ley de igualdad de acción y reacción” estructura la repetición como la economía retributiva que en la venganza encuentra su esencialidad. Del emplazamiento procede tanto la capitalización de la presencia expuesta en la exterioridad carente de opacidad como la opacidad que subyace al fondo del sujeto dueño de sí. Así, “el dominio de todo lo que es natural en el sujeto dueño de sí concluye justamente en el dominio de la objetividad y de la naturalidad más ciega”³⁷. La repetición, tras haber objetivado al hombre en *la ley de la naturaleza*, devuelve al iluminismo el carácter de sino propio de la mitologización, pero disfrazado de juicio y represión. Así como en el iluminismo el mito encuentra su *término* y su destino, por la repetición el sino encuentra en el juicio el poder de abstracción:

Así como los mitos cumplen ya una obra iluminista, del mismo modo el iluminismo se hunde a cada paso más profundamente en la mitología. Recibe la materia de los mitos para destruirlos y, como juez, incurre a su vez en el encantamiento mítico. Quiere huir al proceso fatal de la represalia, ejerciendo la represalia sobre el proceso mismo. En los mitos todo acontecimiento debe pagar por el hecho de haber acontecido. Lo mismo acontece en el iluminismo: el hecho se anula apenas ha ocurrido. La ley de igualdad de acción y reacción afirmaba el poder de la repetición sobre todo lo que existe mucho tiempo después de que los hombres se hubieran liberado de la ilusión de identificarse, mediante la repetición, con la realidad repetida, y de sustraerse así a su poder. Pero cuanto más desaparece la ilusión mágica, tanto más despiadadamente la repetición, bajo el nombre de legalidad, fija al hombre en el ciclo, en el cual, por haberlo objetivado en la ley de la naturaleza, el hombre cree desempeñar el papel de sujeto libre. El principio de inmanencia, la explicación de todo acaecer como repetición, que el iluminismo sostiene contra la fantasía mítica, es el principio mismo del mito³⁸

³⁷ *Ibíd.*, p. 12

³⁸ *Ibíd.*, p. 25. Asimismo, hacia las páginas 26-27, Adorno y Horkheimer afirman: “La abstracción, instrumento del iluminismo, se conduce con sus objetos igual que el destino, cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo el dominio nivelador de lo abstracto, que vuelve todo repetible en la naturaleza, y de la industria, para la cual lo anterior prepara, los liberados mismos terminaron por convertirse en esa “tropa” en la cual Hegel señaló los resultados del iluminismo”.

Sin embargo, la urgencia del acontecimiento no puede obviar la necesidad que tiene el ocultamiento de desocultarse. Incluso, estaríamos tentados a decir que es *la misma urgencia del acontecimiento quien lleva el ocultarse a ofrecerse en el emplazamiento*. Heidegger habría visto en la estructura de emplazamiento la irreductible posibilidad de reconstruir *el sino como desocultamiento*, pero también la posibilidad de constituir este desocultamiento en *el ofrecimiento* del sujeto así como *la constitución del ofrecimiento en el desobramiento del cumplimiento llevado a cabo en el sino*.

En efecto, después de advertir que “provocar es todo menos otorgar”, Heidegger parece consentir “en que también el provocar a la sollicitación de lo real y efectivo” es después de todo “un camino del salir de lo oculto”. Sólo que esta vez el desocultamiento no es ni una destinación que cumplimente la elaboración de un tipo, ni la decisión que el *subjectum* tome con respecto a la representación, pues “algo así como un hombre que únicamente desde sí mismo es sólo hombre, no existe”. Por lo tanto, el ofrecimiento que en el desocultamiento adviene o que a él le es implícito, no se corresponde ni a la decisión subjetiva del sujeto representante – representado ni a la decisión historial que *termina* (en) la elaboración plástica de la Idea con la imagen. Simultáneamente, siendo el ofrecimiento lo que escapa tanto a la determinación historial como a la determinación subjetiva, es posible pensar que el ofrecimiento es lo que se dispone y en tal disposición dura. “*Lo que dura de un modo inicial desde lo temprano es lo que otorga*”³⁹. La donación es, pues, dis-

³⁹ HEIDEGGER, Martín. “La pregunta por la técnica”, en, *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Serbal-Guitard, Barcelona, 1994, p. 33

posición del sujeto en un estado permanente de desocultamiento. No puede ser el ocultamiento en el cual el sujeto se retiene en sí, ni el emplazamiento que destina al sujeto a la inmanencia de la imagen. Aquí, el emplazamiento, que es anterior a la decisión subjetiva e historial, determina de la solicitud la convocación y la apelación. En este sentido, el durar del otorgamiento es del orden de la escucha y no de la visión, hace referencia no a una fenomenología del aparecer, a la urgencia del hecho producido, sino a la urgencia implícita a la respuesta de la responsabilidad:

En tanto que la esencia de la técnica, la estructura de emplazamiento es lo que dura. ¿Prevalece ésta incluso en el sentido de lo que otorga? La pregunta misma parece ser un error evidente. Porque la estructura de emplazamiento, según todo lo dicho, es un sino que coliga en el hacer salir lo oculto que provoca. Provocar es todo menos otorgar. Así parece que parece mientras no nos fijemos en que también el provocar a la solicitud de lo real y efectivo como existencias no deja de ser un destinar que lleva al hombre a un camino del salir de lo oculto. Como tal sino, lo esenciante de la técnica, hace entrar al hombre en algo tal que éste, por sí mismo, no puede ni inventar ni hacer: porque algo así como un hombre que únicamente desde sí mismo es sólo hombre, no existe⁴⁰

“Sólo lo otorgado (*das Gewärthe*) dura”⁴¹. Mas esta duración no es del orden de la permanencia a sí del sujeto, “de una idea que planea por encima de todo lo técnico”⁴², de tal modo que la técnica sea el *resultado* y medio gracias al cual esta idea se recobra, se capitaliza, incluso, como espíritu y destino. Cuando esto sucede, cuando la técnica adquiere carácter místico es cuando el emplazamiento, su luminosidad, específicamente, se

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 33

⁴¹ *Ibíd.*, p. 33

⁴² Es la pregunta que se hace Heidegger con respecto a la esencia de la técnica: “Todo lo que esencia dura. Pero ¿lo que dura es sólo lo que perdura? ¿Dura la esencia de la técnica en el sentido del perdurar de una idea que planea por encima de todo lo técnico, de tal modo que a partir de ahí surja la apariencia de que el nombre “la técnica” mienta algo abstracto místico?”. *Ibíd.*, p. 33

desencadena en el furor advenido espíritu. Este devenir espíritu por parte del furor es, lo veremos, el mal. El *durar del ofrecimiento* es todo lo contrario: es lo que “permanece, resiste a cualquier cosa que pueda ocurrir”. Y una tal permanencia, dice Heidegger, la expresa por antonomasia “la idea de ‘casa’”.

La *idea* de casa no es una idea entre otras. Siendo lo que llama a ejemplificar lo que dura, es decir, lo que otorga, la idea de casa determina una manera, sino la manera por excelencia, del permanecer como habilitar. Pero habitar es un espaciar, hacer espacio donde el otro adviene. Es, también, hacer espacio a la “presencia”, y en la “presencia”, o por ella, comportarse. La casa, el espacio ha que da lugar, es el habitar en la presencia *de*, comportarse *con* él⁴³:

Sócrates y Platón piensan la esencia de algo como lo que esencia en el sentido de lo que dura. Pero piensan lo que dura como lo que perdura (αἰῶν?). Pero lo que perdura lo encuentran en aquello que, en tanto que permanece, resiste a cualquier cosa que puede ocurrir. Esto que permanece lo descubren a su vez en el aspecto (εἶδος, ἰδέα), por ejemplo, en la idea de “casa”⁴⁴

⁴³ Intentamos seguir la relación que Jean-Luc Nancy propone entre *mundo*, *habitar* y *comportarse*: “Presencia y disposición: morada y comportamiento, son las dos palabras griegas *éthos* y *èthos*, que se contaminan la una a la otra en el motivo de una compostura, de un “comportarse” que está en el fondo de toda ética. De manera diferente, pero curiosamente análoga, los términos latinos *habitare* y *habitus* provienen del mismo *habere*, que significa antes que nada “comportar” y “comportarse”, ocupar un lugar, y, en consecuencia, poseer y tener (*habitud*o pudo significar “*manera de relacionarse con*”...). Es un tener con valor de ser: es la manera de ser ahí, comportándose ahí. Un mundo es un *ethos*, un *habitus* y una habitación: es lo que se comporta a sí mismo, en sí mismo, según su modo propio. Es una red que no hace sino remitir a sí misma esta compostura”. *La creación del mundo o la mundialización*. Traducción de Pablo Perera. Paidós, Barcelona, 2003, ps. 31-32.

⁴⁴ “La pregunta por la técnica”, p. 32

La esencia de la casa, el ofrecimiento de un espacio, antecede el desocultamiento acaecido en el emplazamiento. Es más: todo emplazamiento ocurre desde “el otorgar y como tal otorgar”. No hay un emplazamiento, un salir de lo oculto y *luego* el otorgamiento. El otorgamiento *llama* a un salir de lo oculto, o a un sino como ofrecimiento que está más allá de una destinación onto-tipológica tallada en la imagen. Sin embargo, como este ofrecimiento es también el ofrecimiento de un espacio en el desocultamiento, entonces diremos que al emplazamiento lo precede un espacio, un espaciar que hace de la relación advenida en el desocultamiento una relación a su vez espaciada o preñada de un espaciar. Esta preñez impide lo absoluto de la proximidad a la que el iluminismo se habría destinado. Lo impide de tal modo que, simultáneamente, preña toda proximidad con la separación. La separación deviene a manera de *medida* en el interior de la proximidad. Procrea la distancia en ella. El *comportarse* del *habitar* ha de ser entendido además como este *cuidado de la medida en la proximidad*. Como una preñez.

En este sentido, lo otorgante, entendido no sólo como “lo que destina de este o de aquel modo al hacer salir lo oculto”, sino también como *lo que comporta* en el ofrecimiento, en la donación, o *hace* de la donación el comportarse y el espaciar del hombre, mide, más allá del cálculo y la capitalización, el desocultamiento y evita así su desencadenamiento.

En el desocultamiento radicaría tanto lo que salva como lo que amenaza al hombre. Es por ello que Heidegger después de afirmar que “provocar es todo menos otorgar”, vuelve a plantearse la pregunta: “¿se puede seguir llamando aún a este destinar un otorgar?”. Esta

vez, la respuesta es afirmativa: “ciertamente, y más aún cuando en este sino tenga que crecer lo que salva”:

Ahora bien, si este sino, la estructura de emplazamiento, es el peligro extremo, no sólo para el ser humano sino también para todo salir lo oculto como tal, ¿se puede seguir llamando aún a este destinar un otorgar? Ciertamente, y más aún cuando en este sino tenga que crecer lo que salva. Todo sino un hacer salir de lo oculto acaece de un modo propio desde el otorgar y como tal otorgar. Porque sólo éste aporta al hombre aquella participación en el salir lo oculto a la luz que es la que necesita (y usa) el acaecimiento propio del desocultamiento... Precisamente en la estructura de emplazamiento que amenaza con arrastrar al hombre al solicitar como presunto modo único del hacer salir lo oculto y que de esta manera empuja al hombre al peligro de abandonar su esencia libre, precisamente en este extremo peligro viene a comparecer la más íntima, indestructible pertenencia del hombre a lo que otorga, siempre que nosotros, por nuestra parte, empecemos a atender a la esencia de la técnica⁴⁵

La esencia de la técnica es, parece, el otorgamiento, la donación... El don como la técnica por esencia. ¿Esto significa que *desobra* el don una entrega inmediata, determinada o al menos *cumplida* en un breve espacio de tiempo? Pero también, y simultáneamente, ¿es este espacio de tiempo necesario al acontecimiento del don, el tiempo necesario de la intención, de la decisión del otorgamiento del don, el tiempo necesario de la intención, de la decisión del otorgamiento?

En primer lugar, el don para desobrar el Cumplimiento que lo restituiría a la inmediatez de la *limosna* o la *generosidad*, a una cierta naturalidad de la entrega y la responsabilidad,

⁴⁵ *Ibíd.*, ps. 33-34. En el ensayo “Aletheia”, referenciado en el mismo libro, Heidegger añade al respecto: “El emerger, como tal, está ya siempre inclinado al encerrarse. En éste está aquél albergado. El ???ptes?a?, como ocultarse – albergarse, no es un mero encerrarse sino un albergar en el que permanece preservada la posibilidad esencial del emerger a la que pertenece el emerger como tal. El ocultarse garantiza al desocultarse su esencia. En el ocultarse prevalece, por lo contrario, la continencia de la inclinación al desocultarse. ¿Qué sería un ocultarse si no se mantuviera junto a sí en su tendencia al emerger?”. *Ibíd.*, p. 237.

necesita de un tiempo en el que se pueda otorgar. “Un tiempo delimitado, ni un instante ni un tiempo infinito”, sino un *plazo*, una cadencia, un lapso que venga a interrumpir el *continuum* de un infinito en el que el don queda prometido y nunca dado, sustraído el sujeto a la responsabilidad del dar; o, por el contrario, interrumpa el mismo instante, la inmediatez, la naturalidad en la que el don ha sido dado y, por lo tanto, finiquitado, cumplido, obrado. El don necesita tiempo y asimismo dar (el) tiempo. Pues, en segundo lugar, es necesario que la cosa retenga y se tome tiempo para que la cosa sea, *naturalmente*, un don.

“*Allí donde hay don, hay tiempo*”. Pero así como el don necesita un plazo, el tiempo que otorga el don no es más que el tiempo de una suspensión, de una síncope, el tiempo del acaecimiento. El don, en tanto don de tiempo, es la interrupción de la continuidad misma del tiempo, por lo tanto, la interrupción de un *continuum* histórico, lo que a la vez significa una fractura de la reabsorción de la historia en la naturalidad que la concluye como *figura* o figuración de un tipo. El don como el acaecimiento por excelencia desobra como plazo en el que adviene, como plazo que él otorga tanto la constitución plástica en la que la historia se recobra en tanto Idea como la naturalidad en la que el don es recuperado en cuanto *limosna y generosidad*:

El don no es un don, no da sino en la medida en que *da (el) tiempo*. La diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio puro y simple es que el don da (el) tiempo. *Allí donde hay don, hay tiempo*. Lo que ello da, el don, es el tiempo, pero ese don del tiempo es asimismo una petición de tiempo. Es preciso que la cosa no sea restituida *inmediatamente ni al instante*. Es preciso (el) tiempo, es preciso que dure, es preciso la espera sin olvido. Ello, la cosa,

requiere tiempo, pero requiere un tiempo delimitado, ni un instante ni un tiempo infinito, sino un tiempo determinado por un plazo, dicho de otro modo, un ritmo, una cadencia⁴⁶

Desde el momento en el que el don da y es también tiempo, el don no puede ser inmediato, natural. No hay inmediatez ni naturalidad del don. No hay un principio de partida, una causalidad, ni un efecto, un término que constituyan *la razón del don*. La razón no es, en este sentido, histórica. Si lo fuera, si el don fuese inmediato, esto es, si obedeciere a una decisión de dar, entonces el don no fuera tan natural, tan inmediato como se pretende de él que fuera, pues su naturalidad obedecería ya a un artificio, a un ‘hacer’ propio de la voluntad. “El don tiene que ir en contra de la naturaleza o ir sin ella y romper, al mismo tiempo, en el mismo momento, con cualquier originariedad, con cualquier autenticidad originaria; por consiguiente, también con su contrario, el artificio, etc”⁴⁷. Y en *artificio* se constituye la generosidad en cuanto proviene de un “poder natural, de una aptitud originaria para dar”. La generosidad se inscribe aún en una pulsión originaria que inscribe el dar en un deseo y una necesidad, cuando no en una economía que, como la limosna, trata de restituir el resto en el circuito del intercambio y la buena voluntad. La generosidad inscribe todavía el don dentro de una programación o dentro de una destinación. Es cierto, en tanto ofrecimiento que es desocultamiento sin reserva, el don está ya “inscrito en la physis”, pero esta inscripción sucede a manera de ex-cripción, es decir, a manera de dis-posición que acaece sin voluntad, sin la necesidad y el deseo del sujeto para dar. *El dar por generosidad*

⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Traducción de Cristina de Peretti. Paidós, Barcelona, p. 47

⁴⁷ *Ibíd.*, ps. 158 - 159

obra el don como necesidad. A su vez, la necesidad constituye y estructura al sujeto a partir del don. El don como necesidad termina o concluye del sujeto *la humanidad.* El humanismo del hombre ha de ser entendido, pues, como la obra constituida del don en tanto necesidad. Tal obramiento torna artificiosa la inmediatez de la generosidad y capitaliza como *artificio* la desmesura del don:

¿Acaso un don que procediese de un poder natural, de una aptitud originaria para dar sería un don? Esto nos lleva a disociar simultáneamente el don de la generosidad. Se trata de una paradoja cuyo rigor es preciso asumir hasta el final. Si tiene que no seguir un programa, aunque esté inscrito en la *physis*, un don no debe ser generoso. La generosidad no tiene que ser su motivo ni su carácter esencial. Se puede dar *con* generosidad, pero no se puede dar *por* generosidad. Para obedecer a esa pulsión originaria o natural que se denomina generosidad, necesidad o deseo de dar, cualquiera que sea la traducción o el síntoma que se detecte allí⁴⁸

La pulsión de necesidad, por la que la generosidad hace del don una obra, se mantiene y se confirma ahí donde el exceso del don pareciera desbordar y desobrar los límites mismos de una economía social regulada: en la limosna. Toda vez que la limosna está regulada y solicitada a la vez por *una ritualidad institucional*, toda vez que esta ritualidad asigna a la limosna un tiempo y un espacio, ya no para darse, sino para producirse como efecto ritual de la economía social en la cual se inscribe, la limosna preserva esta economía ritual de intercambio como plusvalía que ha capitalizado *el resto que pudiera desobrar la institucionalidad ritual del don.* Esta capitalización no tendría más que amortizar el resto como ganancia para salvaguardarse. El salvaguardarse que permite la limosna, permite asimismo conservar e instaurar en (con) la limosna la economía del sacrificio. “El

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 158

sacrificio no propone su ofrenda más que bajo la forma de una destrucción contra la que intercambia, espera o da por hecho un beneficio, a saber, una plusvalía o, al menos, una amortización, una protección y una seguridad”⁴⁹. El sacrificio está bajo la soberanía de la decisión de dar. Es un don todavía amarrado, ligado, religioso. Como la limosna, es todavía una obligación moral. Casi un imperativo. El imperativo del dar rescata el resto que pre-figura el don como sacrificio y limosna, y los pone en consonancia. De ahí su universalidad: *la obligación de dar* torna capital la exterioridad excedida de la singularidad y plusvalía a “la llamada inextinguible, la sed inalterable del don”⁵⁰. En este sentido, el carácter azaroso del don no sólo haya en la limosna determinación, sino que en ella también se programa como ley y restitución:

La limosna cumple, a su vez, una función regulada y reguladora, ya no es un don gratuito, por así decirlo, ni gracioso, como ha de serlo un don puro. No es ni gratuito ni gracioso. Puesto que la limosna está regulada por una ritualidad institucional, ésta ya no es un don puro – gratuito, gracioso, puramente generoso-, sino que se convierte en algo prescrito, programado, obligado, esto es, amarrado, ni siquiera debe ser una atadura, no debe ser obligatorio ni debe crear ninguna obligación. La limosna está amarrada bien por obligación moral, bien por la religión⁵¹

La limosna es un don que deviene con (como) el deber. Sin embargo, se pregunta Espósito, “¿en qué sentido un don habría de ser un deber?”⁵². En que momento, al menos, esta forma de dar que se torna obligatoria desenmascara por su parte el artificio en el que se constituye

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 136

⁵⁰ “Debido a su marginalidad misma, a su exterioridad con respecto a la circulación del trabajo y a las producciones de las riquezas, debido al desorden por medio del cual parece interrumpir el círculo económico del mismo, el mendigo puede significar la petición absoluta del otro, la llamada inextinguible, la sed inalterable del don”. *Ibíd.*, p. 135

⁵¹ *Ibíd.*, p. 136

⁵² ESPÓSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Traducción de Carlos R. Molina M. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2003, p. 26

el don cuando deviene limosna. Dicho en otras palabras: cómo y cuándo *el don devenido deber, munus*, recobra del mismo don la desmesura, el exceso que la limosna habría capitalizado como salvaguarda y plusvalía. Es decir, cómo y cuándo el *munus* desobra el exceso del don que la limosna habría capitalizado en la plusvalía.

La artificiosidad del don que la limosna estructura: la inmediatez del dar por la que el don queda finiquitado, cumplido, cumplimentado, queda retraída respecto a sí en el obrar del *munus*. El *munus* pareciera ser esta retención del don gracias a la cual él puede dar (el) tiempo. El dar (el) tiempo del don lo constituye en *munus*. El *munus* restablece el plazo propicio al don como *don unívoco y gratuito presente ya en la transitividad del verbo dar*.

El *munus* interrumpe “la biunivocidad del vínculo entre donador y donatario”, pues si bien apela a la obligatoriedad del dar en tanto “prenda”, “cesión”, el *munus* expresa por ello mismo el-estar-apelado, prendido por el otro. Y en tal aprehensión, obligado no a recibir sino únicamente a dar. “El *munus* indica sólo el don que se da, no el que se recibe”. De ahí que no haya una estabilidad del don, una quietud que indique tanto la salvaguarda del donador como el acto cumplido de dar. En los dos casos, el don es obrado como (por) limosna. La limosna que habría estabilizado el circuito económico de la retribución con la capitalización de la desmesura del don, es desobrada por cierta obligatoriedad del *munus*, toda vez que éste es un don que “*no se puede no dar*”. Es esta ‘negatividad’ implícita al *munus* lo que lo torna unívoco y a la vez desobra la positividad, el sí incondicional, de la limosna. Esta que encuentra en el sí del obrar el término y la conclusión del sí de la

voluntad, se limita y se contrae en *la imposibilidad de obrar a que abocaría el munus*. Pues toda vez que *el munus no se puede no dar* implica y está constituido por la pasividad que estructura la aprehensión. Es la pasividad del *munus* quien *detiene* el ‘hacer’ del *donum*, quien desobra el obramiento del don en la *detención*. Inmoviliza el ‘hacer’ de tal modo que retrae *el presente* del don a un pasado inmemorial o a un por-venir mesiánico. La insaciabilidad del don, la univocidad del *munus*, no tiene historia, no cuenta, no tiene relato ni cálculo que permitan hacer de él una medida, el diálogo, el consenso que facilite la predeterminación. El *munus* interrumpe “la biunivocidad del vínculo entre donador y donatorio”, y no indica una posesión, “sino una pérdida, sustracción, cesión”. El *munus*

Es el don que se da porque *se debe dar no se puede no dar*. Un tono de deber tan neto que modifica, y hasta interrumpe, la biunivocidad del vínculo entre donador y donatario: aunque generado por un beneficio recibido precedentemente, el *munus* indica sólo el don que se da, no el que se recibe. Se proyecta por completo en el acto transitivo del dar. No implica de ningún modo la estabilidad de una posesión – y mucho menos la dinámica adquisitiva de una ganancia – , sino pérdida, sustracción, cesión: es una “prenda”, o un “tributo”, que se paga obligatoriamente⁵³

Contrapuesta a la generosidad de la limosna por *la pérdida sin recato de la obligación de dar*, la generosidad del *munus* “*exige* nueva donación”. Pero esta *exigencia* es tal que al tiempo que despropia al sujeto del don que otorga, le re-torna a la obligatoriedad de dar *la exigencia por la cual el don es gracioso y gratuito a la vez*. La gratuidad del don, una vez requerida por “una adecuada desobligación”, no puede ser ni la inmediata generosidad nacida de la decisión de dar ni la confirmación de la voluntad de sí en esta decisión. La

⁵³ *Ibíd.*, p. 28

gratuidad del don conjuga en ella la desapropiación y la disposición. La desapropiación de la “gracia” afirma del don su falta de agarre original. Gracioso podría ser el *munificus*, “quien manifiesta su propia “gracia”... dando algo que no puede conservar para sí”. La disposición indica, por su parte, la “merced” a que dispone el sujeto en *la adecuada desobligación*. *El desobligado* es quien esta a “merced” de otro. La merced que es también un don, es una aprehensión, una elección. O el don en cuanto elección. De ahí que el agradecimiento al don sea a la vez *la respuesta como disposición*. El agradecimiento agradece “el hecho de “deber” en alto grado”. No un don recibido. El agradecimiento agradece *el deber*, y el deber de la apelación. Agradece la desapropiación en la puesta a merced ante el otro. Esto implica no la familiaridad y la ganancia en la economía de la proximidad, sino el abandono y el don como los dos movimientos constituyentes de la distancia y/o de la desapropiación. En este sentido, el agradecimiento es conservar *en* el don la distancia, y por tal conservación hacer de la distancia el don que se da por excelencia. De este modo, no está en lo dado la abundancia del don, esto es, en su cumplimiento: *el don es don en la medida* en que el agradecer conserva del don la distancia implícita a la transitividad del dar, es decir, *en la medida* en que el agradecimiento agradece y forma el don en dar, en transitividad⁵⁴. La transitividad dinamiza “la obligación que se ha contraído con el otro”, o sea, la estructura misma del *munus*:

⁵⁴ Casi en los mismos términos se ha referido Jean-Luc Marion con respecto al don: “El hijo manifiesta su gloria propia de Dios en el reenvío que le pone en referencia fundamental con el Padre, y que simultáneamente le afirma como Hijo. Este reenvío pone en juego, sin contradicción alguna, el abandono y el don como los dos movimientos de la única distancia”. *El ídolo y la distancia*. Traducción de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Sígueme Salamanca, 1999, p. 113. “La posibilidad del don nos es sustraída en el mismo momento en que nos es dada; o bien que nos es dada en la forma de su sustracción. Esta inflexión donativo de la “participación” devuelve a la *koinonia* cristiana todo el dramatismo expositivo del antiguo

El *munus* es la obligación que se ha contraído con el otro, y requiere una adecuada desobligación. La gratitud que *exige* nueva donación. *Munis*, en este sentido, y más aún *munifucus*, es quien manifiesta su propia “gracia” – según la ecuación plautina (Mercator, 105) *gratus – munus-* dando algo que *no puede* conservar para sí. Y de lo cual, por lo tanto, no es por entero dueño. Me doy cuenta de que estoy forzando ligeramente el concepto de “agradecimiento” más literalmente expresivo del *munis*. Pero ¿qué agradece el “agradecimiento”, sino el hecho de “deber” en alto grado algo de lo que ha sido beneficiario, y de lo que es llamado a rendir cuentas de una manera que lo pone “a disposición”, o más drásticamente, “a merced” de otro?”⁵⁵

De cierta forma, el *munus* se instaura como una amenaza para el acabamiento no sólo del don cumplido, sino también de la relación que en él quisiera cumplimentarse. El “deber” al que aboca deja abierta la exoneración que habría de salvar, cancelar “la deuda”. No es una relación de inocencia, de inmediatez lo que instaura el *munus*. La *comunitas* a él implícita sería una comunidad de la separación no capitalizada en la soledad solipsista del individuo. Una comunidad del límite en la que el *munus*, en tanto “don y obligación, beneficio y prestación, conjunción y amenaza”, implica el riesgo mortal de toda relación. “Esa relación entre comunidad y muerte que el *munus* llevaba dentro de sí desde el principio como su núcleo ardiente e inabordable. Es el *no-ser* individuo de la relación”⁵⁶. No hay en el *munus* instinto de supervivencia, individuos absolutos que han hecho del límite la barrera que protege su separación capitalizada. Incluso ahí donde esta soledad parece estar revertida, expuesta y dispuesta a una exterioridad, esta exterioridad es capitalizada como espectáculo y disolución en la comunión. No habría separación más clusurada y

munus: no se participa de la gloria del Resucitado, sino del sufrimiento y la sangre de la cruz (1ª Cor., 10,16; fil., 3,10). Se pierde cualquier posibilidad de apropiación: “tomar parte” significa todo menos “tomar”. *Ibíd.*, p. 37

⁵⁵ *Comunitas*, p. 28. Asimismo, nos permitimos remitir a las ps 30-31

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 48

clausurante que la separación que adviene en la singularidad diluida en la comunión. Así, el *munus* amenaza tanto la uniformidad totalizante de la comunidad inmanente como la exoneración misma de la deuda que con el enclaustramiento intenta saldar el individuo. El *munus* expresaría una amenaza y, en cierta manera, *un don de muerte*. Tal amenaza expone al individuo “al posible conflicto con su vecino. Al contagio de la relación”. Ahí está la otra cara de la biunivocidad del *munus*: es beneficio y prestación, pero también *hospes* y *hostis*: expresa “la pérdida violenta de los límites que, confiriendo identidad, aseguran la subsistencia”⁵⁷, y, simultáneamente, adviene de ello la trastocación que querría reabsorber la conflictividad del *munus* en la proximidad económica de la *filia*, sentida en tanto “amistad”, “*fellowship*”, “*camaraderie*”, “*freundschaft*”⁵⁸. El *munus* expresa la prenda con respecto al extraño, el estar prendado del extraño, próximo a su extrañeza, y, al mismo tiempo, indica *la hostilidad* nacida o devenida de la separación impuesta al interior de la propia filiación, al interior de lo que la filiación quisiera apropiar. En otras palabras: el *munus* constituye el don como el estar prendado a lo que, por filiación, nos es reactivo, hostil. La hostilidad constituiría la razón de ser del *munus* por cuanto abre la compacidad del individuo y de la comunidad a la exterioridad inasimilable del otro. En este sentido, la hostilidad del *munus* interrumpe la proveniencia del continuum, la historicidad en la que el individuo, la nación estructuran su imagen gracias a la síncope, al espasmo, a “la herida que nos infligimos – o de la que emergemos – al tiempo que nos “alteramos” relacionándonos

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 33

⁵⁸ “En contra de una lectura antropológica chata – exclusivamente horizontal – de la “participación”, debemos recalcar con firmeza que sólo ese primer *munus* desde lo alto acumuna a los hombres. Precisamente este “dado” – lo que nos es dado: nosotros mismos como “dados”, “donados”, “nacidos del don” – impide cualquier apresurada traducción de la *koinonia* como simple *philia* – “amistad”, “*fellowship*”, “*camaraderie*”, “*freundschaft*” –”. *Ibíd.*, p. 36

no sólo con el otro, sino con el otro del otro, presa él también del mismo irresistible impulso expropiativo”⁵⁹:

La modernidad se afirma separándose violentamente de un orden cuyos beneficios no parecen ya compensar los riesgos que comportan, como las dos caras indisolublemente unidas en el concepto bivalente del *munus*: don y obligación, beneficio y prestación, conjunción y amenaza. Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales – es decir, perfectamente individuos, individuos “absolutos”, rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen – sólo habiéndose liberado preventivamente de la “deuda” que los vincula mutuamente. En cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos al posible conflicto con su vecino. Al contagio de la relación⁶⁰.

“La *communitas* lleva dentro de sí un don de muerte”⁶¹. Como si el don y la muerte fueran los elementos constituyentes de la comunidad. O mejor: como si por la relación del don con la muerte la comunidad fuera desobrada. Pero, de manera inversa, como si la comunidad inoperante desobraría por su parte el *cumplimiento* en el que la muerte y don quisieran constituirse.

Ciertamente, no habría comunidad ahí donde don y muerte se constituyen en obra. La muerte estructurada en obra hace presente su infinitud desencadenada. Es decir, vuelve a la inmanencia infusa de la comunión la singularidad que con ella pudo interrumpir la continuidad de ésta. La muerte constituida en obra se asemeja a la inmanencia y a la vez la constituye en tal. Si por comunidad entendemos “la imposibilidad de hacer obra de la

⁵⁹ *Ibíd.*, ps. 48-49

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 40

⁶¹ *Ibíd.*, p. 41

muerte, y de obrar como la muerte”⁶², la muerte advenida cumplimiento interrumpe entonces la interrupción esencial a la comunidad y la recobra para el continuum de la comunión. La comunión es la posibilidad que tiene el mito de abolir de la comunidad y la muerte la esencia irreductible de su singularidad. Es la comunidad que en la muerte encuentra legitimidad para la pertenencia al suelo y a la sangre, a la elaboración histórico del tipo en la estatización de lo óptico. De este modo, la naturalidad que se *opera* en la pertenencia inmediata de la filiación y la comunidad encuentra correspondencia y eco en la ficcionalidad que la operancia onto-tipológica lleva a cabo con la imagen. La elaboración estética de la naturaleza producida como ontologización de la imagen reapropia como destino en la comunión el acontecimiento que hace de la muerte *el límite* de la singularidad. A la inmanencia clausurante de la comunidad responde la apropiación destinal de la muerte en la comunión. La comunión *opera* en la apropiación destinal de la muerte la inmanencia de la comunidad como incidencia en sí de la voluntad soberana del sujeto:

La inmanencia es... esto mismo que, si tuviera lugar, suprimiría al instante la comunidad, o incluso la comunicación, como tal. La muerte no es sólo su ejemplo, es su verdad. En la muerte, si por lo menos se considera lo que en ella hace advenir la inmanencia (la descomposición que regresa a la naturaleza, “todo va bajo tierra y entra en el juego” – o bien las versiones paradisiacas del mismo” juego”) y si se olvida lo que la hace siempre irreductiblemente singular, ya no hay comunidad o comunicación: no hay más que la identidad continua de los átomos⁶³

La inmanencia de la comunidad que capitaliza la muerte como continuidad y resultado, esto es, como término histórico, es ella misma histórica en cuanto se determina por el continuum

⁶² NANCY, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Traducción de Pablo Perera. Arena Libros, Madrid, 2001, p. 35.

⁶³ *Ibíd.*, p. 30

del acaecer histórico. Como la obra del humanismo cristiano sentido en tanto redención. O, “la comunidad de la inmanencia humana” termina del hombre, la nación, el humanismo en la comunión infusa y difusa del cristianismo. El cristianismo *realiza* el humanismo en la medida en que la inmanencia que caracteriza al “hombre convertido en igual a sí mismo o a Dios, la naturaleza y a sus propias obras” determina la muerte como “el cumplimiento infinito de una vida inmanente” desplegada y aprehendida en la comunión. En este sentido, el cristianismo y el humanismo en cuanto términos de un acaecer histórico, estructuran el *acabamiento inmediato* por el que la naturaleza deviene por su parte obra. Esta correspondencia entre la ficcionalidad de la naturaleza y la naturalidad del obramiento, no sólo determina de la historia su carácter metafísico, sino que además *obra* la inmanencia al humanismo implícita como la inmediata identificación del sujeto a la imagen. *El obrar mimético* de la imagen se propone como la naturalización en la que la historia culmina, y si quisiera advenir como suplemento o complemento de la naturaleza, la inmanencia especularíza todo obrar mimético que pretendiese ser residual. La economía que subyace al fondo de la imagen inmanente capitaliza todo resto escatológico que la pudiera desbordar. Tal capitalización higiénica del resto es lo que lleva a término el humanismo en tanto cumplimiento histórico y ontológico de la naturaleza constituyente:

La comunidad de la inmanencia humana, el hombre convertido en igual a sí mismo o a Dios, a la naturaleza y a sus propias obras, es esta comunidad de muerte – o de muertos. El hombre realizado del humanismo, individualista o comunista, es el hombre muerto. Es decir, que la muerte no es aquí el exceso indomable de la finitud, sino el cumplimiento infinito de una vida inmanente: es la muerte misma vuelta a la inmanencia, es, en definitiva, esta reabsorción de la

muerte donde la civilización cristiana, como devorando su propia trascendencia, llegó a proponerse a guisa de obra suprema⁶⁴

La inmanencia de la comunidad diluye el límite propio de la comunidad en cuanto *operada* ella misma por la muerte. Por su síncope. Es tal esta operación que si bien el continuum de la comunión queda sincopado por el devenir de ruptura implícito a la muerte, no menos cierto es que en esta finitud cada sujeto se alcanza como ser mortal. *La condición mortal* es el desobramiento que *obra* la muerte como a quello “que nos une porque interrumpe nuestra comunicación y nuestra comunión”⁶⁵. No es ni la muerte que extermina – el exterminio como, precisamente, el Acabamiento de un desencadenamiento sin pausa y sin retención del espíritu – ni la muerte que revertida sobre sí en el sujeto obra lo propio de la proximidad absoluta, sino “la muerte en cuanto participación, en cuanto exposición”⁶⁶. En cuanto participación, la muerte afirma del sujeto su límite y su horizonte, esto es, la imposibilidad de su trascendencia apropiante en su relación con el otro y la aparición de lo otro en cuanto fragilidad mortal expresada en el rostro. Nada que demande obrar el acabamiento de la muerte en la singularidad del otro. “No matarás” afirma del morir la incansante repetición del “todavía no”, así como la última palabra, la palabra postrera, póstuma que ha de ser delegada al morir⁶⁷. En tanto exposición, la muerte revierte la

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 31 -32

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 123

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 124

⁶⁷ En *El paso (no) más allá* (traducción de Cristina de Peretti. Paidós, Barcelona, 1994), Maurice Blanchot ha afirmado sobre el “todavía no” del morir, sobre su palabra póstuma, las siguientes frases: “‘No matarás’ significa evidentemente: ‘No mates a quien de todas formas morirá’ y significa: ‘A causa de eso, no atentes contra el morir, no decidas de lo indeciso, no digas: ya está hecho, otorgándote un derecho sobre ‘todavía no’;

exposición que quiere capitalizar en las pompas fúnebres los restos que la incómoda proximidad del muerto no dejan, debido a su intimidad desobstante, contar, contabilizar. Ni comulgación ni acceso a la intransigencia del intervalo que constituye la muerte: la finitud, el límite a que ésta remite marca de la singularidad su com-parecencia, *la audiencia* original ante el otro o “más originalmente al juicio de la comunidad en tanto ley”:

La finitud *com-parece* y no puede sino *com-parecer*: intentaríamos entender allí a la vez que el ser finito representa siempre formando conjunto, por tanto a varios, que la finitud se presenta siempre en el ser-en-común y como este ser mismo, y que de esta manera se presenta siempre a la *audiencia* y al juicio de la ley de la comunidad, o más bien y más originalmente al juicio de la comunidad en tanto que ley⁶⁸.

Al mismo tiempo, habría que pensar que en esta *condición mortal* de la finitud persiste el riesgo de la muerte como riesgo también de un cierto continuum, de una repetición sin fin, sin límite, pues, de un *golpe único* que hace de la muerte, “la muerte repetitiva”. Un continuo del golpe que, a manera del latido del corazón, no se diferencia del carácter interrumpido de la síncope, y, por el contrario, pone el carácter del latido, su esencial inestabilidad entre la vida y la muerte, en correspondencia con el devenir de ruptura que estructura a la síncope. Un continuum, una repetición que retrazan, en tanto tales, el cumplimiento de la muerte única, el hacer obra de la muerte, en “el incumplimiento de lo incumplido”. Continuum, entonces, que desbarajusta tanto el carácter numeroso *de la*

no pretendas que la última palabra está dicha, que el tiempo está rematado, que el Mesías ha llegado por fin’ ” p. 139

⁶⁸ *La comunidad desobrada*, p. 57

repetición continua como la ruptura del continuum que se quiere conservar en la decisión soberana.

Es a esto quizá a lo que alude la frase *devenir de ruptura*: no a una Interrupción *Acabada*, obrada en la voluntad de interrumpir o recuperada en la continuidad de un estado de excepción: en cuanto devenir, la ruptura solicita una repetición no contable, la del “corazón que late”; una repetición que, re-traída al origen, lo antecede y lo escinde, y escinde desde siempre y para siempre el efecto especular de su obrar mimetológico. Repetición, si se quiere, de lo irrepetible. Y esto significa también un acusar el olvido con la memoria, recuerdo de lo no-sido, de lo que aún no es. De este modo, historia que se estructura en el mecanismo o en el resto de una escatología que persiste sin que la historicidad lo capitalice. Devenir, entonces, que persiste aún más allá del acontecimiento, que insiste más acá de lo que está dispuesto, expuesto, reapropiado para el continuum histórico. Un devenir histórico, no obstante, ilícito, casi retraído, atópico, en su golpear insensato, in-cesante que lo asemeje al golpe *innumerable* del latido del corazón:

El golpe único de la muerte repetitiva. Si la muerte sólo tiene lugar una vez es porque morir, al retirarse sin fin por obra de su incumplimiento esencial; el incumplimiento de lo incumplido, se repite, sin que dicha repetición sea numerosa y sin que ese número haga un número, como un corazón que late y cuyos latidos serían, todos ellos, ilícitos, no numerables⁶⁹

Por la repetición, el golpe de la muerte vuelve otro cada vez. Pero por la muerte, la repetición que querría volverse especular en la construcción mimetológica se escinde,

⁶⁹ *El paso (no) más allá*, p. 126.

procrea la diferencia, la aloja. La diferencia marca de la mimesis el juego de la sustitución a que el sujeto es abocado como el límite que por su parte determina del sujeto la singularidad. Por un lado, abole el fundamento nacional, personal, mítico del sujeto; por el otro, determina del sujeto la singularidad gracias a la cual él se retrae a todo tipo de capitalización *producido* en la comunión. En un sentido, el *aparecer* del sujeto que lo entrega a la exposición o a la conminación; en otro sentido, el límite que arranca del sujeto toda decisión en (de) la expresión, toda apropiación del morir. La mimesis se constituye así en un despropósito del sujeto en disidencia y diferencia que retrae al interior de la obra la cesura por la que ella se abre.

Esta desapropiación originaria determinada por la mimesis enuncia el distanciamiento con respecto al origen. El origen que de esta manera se sustrae realiza de la representación *otra presentación*, que no desdobla o recupera el origen para sí, sino que “hace” de la representación el lugar de la diferencia. La diferencia constituyente de la re-presentación difiere toda coincidencia en sí que quisiera obrar el aparecer. Ahí donde la *mimesis* “obra”, ahí donde la técnica produce, se podría decir que “obra” la diferencia, la cesura que a su vez “hace” de la mimesis la re-presentación original: la invalidez del sujeto o la invalidez como su intimidad misma, la única intimidad que, retrazada con respecto a la presentación esencial de lo mismo, anula la totalidad de la inmanencia, la topología en la que el acaecer ontológico de la mismidad se estructura y culmina su esencialidad estética:

El sujeto es originariamente la invalidez del sujeto, y esta invalidez es su intimidad misma, en dehiscencia. O para decirlo de otro modo: la *differance* es originaria en el sujeto, impidiendo para siempre que sea *sujeto* (es decir, ante todo un ente *estable* y determinándolo esencialmente como tal...).

El “sujeto” desiste y por eso es originariamente ficcionable y no accede a sí mismo, si es que alguna vez lo hace, sino por el suplemento de un modelo o modelos que lo preceden⁷⁰

El volver de la presencia fractura las modalidades de la presentación. Para la mimesis que cumple la inmanencia plástica de la obra, el volver de la presencia sólo puede darse siempre y cuando la representación cumpla con la inmediata inmanencia de la obra, y, en tanto tal, anule toda mediación implícita a la identificación. Es decir, en tanto cumpla con el carácter natural de la obra. La identificación, entonces, no dejaría de ser inmediata y espontánea: es *la naturalidad del juego mimético* quien impone un tipo, una figuración a la cual el sujeto no tiene otra salida más que adherirse, o, en algunos casos, y de un cierto modo, suplantarlos. Pero la suplantación del tipo no es en este caso más que la conformación a la idea, al origen, al mito. El juego mimético de la identificación es la confirmación – y la elaboración – plástica del mito y del origen, o la conformación plástica del mito en tanto origen. Toda onto-tipología se hace inseparable de cualquier mitopoiesis. Sin embargo, la mimetología no conforma su ley en la apelación al origen, en la identificación espontánea e inmediata a éste: “la ley mimetológica” en cuanto ley, es decir, en cuanto origen que sustrae todo origen, en cuanto vaceamiento del origen, lo trasciende o lo absorbe. En cuanto técnica que abole, crea y recrea cualquier estructura plástica de la Idea, *la ley mimetológica* es la sustracción de todo carácter posible de sustitución a la imitación de la

⁷⁰ LACOUE-LABARTHE, Philippe. *La ficción de lo político*. Traducción de Miguel Lancho. Arena Libros, Madrid, 2002, p. 103.

cual, empero, no se desprende. En este sentido, la ley mimetológica exige que “la *imitatio* se desprenda de la *imitatio* misma o que se erija, en lo que erige (o que le viene impuesto) como modelo, a lo que no proviene de una *imitatio*”⁷¹. Esta fundación de lo no fundado o de una direccionalidad hacia lo inimitable constituye la destinación de la cual proviene el sino histórico que *adecua* y *homologa* la inmediata identificación del sujeto a la imagen. Esta adecuación, esta homologación es la forma cómo la historia en su devenir estético se constituye en verdad. La verdad es la adecuación a un origen inimitable, ilimitado, por lo tanto, an-arquico, a-histórico. La verdad es la homologación que, como *término*, *cumple* de la historia su carácter ficticio y artificial.

En verdad, la historia *no* tiene comienzo; esto, y no otra cosa, implica la “impugnación del principio mimético”: la anterioridad del origen, esto es, el traspies histórico, si bien *hace* y encuentra en la *aletheia* la razón histórica para su proveniencia o destinación, *al mismo tiempo* escinde la adecuación en la que ella se estructura con el *ya* de una urgencia irrecusable e irrepetible, que hace de su contemporaneidad, de su homologación *el perpetuo después* propio del Incumplimiento:

Ya en esta revocación de historicidad – imitación, pero de un inimitable – se advierte, en el interior de la precipitación histórico-operativa, una impugnación del principio mimético: el único modo de ser fieles al comienzo es *no* repetirlo, respetar su peculiaridad dando vida a algo completamente nuevo. Si el origen se precede a sí mismo –si es antes de todo “antes” históricamente identificable-, quiere decir que *ya* está en su después, que nos es contemporáneo, y por consiguiente no debe, ni puede, repetirse, reactualizarse, cumplirse, más allá de su simple “darse”⁷²

⁷¹ *Ibíd.*, p. 98-99

⁷² ESÓSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Traducción de Carlo R. Molinari M. Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 169

El origen *es* como don. Es como don que el origen puede imitarse, repetirse. La repetición es la inoperancia de la ley mimetológica, tanto porque re-trae el origen al cual toda imitación quiere volver y reapropiar como porque transforma la adecuación mimetológica en escisión y distancia que se vuelve a solicitar. A su vez, la distancia solicitada – la repetición – “hace” de la cosa, *la cosa que no puede coincidir en sí: das Ding y no die Sache*.

Esta diferencia es la que marca Jean- LucMarion cuando hace referencia al ídolo y al icono. El primero concluye el obrar como cosa que incide en sí, que reabsorbe y remite al origen en una contemporización entre lo que *es* y el aparecer, del aparecer de la verdad y su constitución mítica en (como) historia. El icono, en cambio, ex -pone la cosa en el juego de la imagen y la semejanza; es lo semejante a condición de mantener en su ecuación constituyente la diferencia que la escinde; es por ello la cesura de lo que aparece, su retiro; establece, por consiguiente, una relación vertical en la re-petición y acude, en la re-petición, a la alabanza y la oración:

El icono manifiesta propiamente la distancia nupcial que casa, sin confundirlos, lo visible y lo invisible, es decir, lo divino y lo humano. El ídolo se refuerza en abolir esta distancia mediante la disponibilidad del dios alojado en la fijeza de un rostro. El icono preserva y subraya esta distancia en la profundidad invisible de una figura insuperable y abierta. Frente al punto de vista del deseo, y por tanto del objeto idolátrico, frente a lo obscuro de un dios de quien se espera y se teme a la vez su insistencia, que se vuelve un tanto apremiante, y que de este modo puede ser manejado sin empacho, frente a todo ello, el icono ofrece algo así como una teofanía negativa: la figura permanece como auténticamente insuperable (norma, auto-referencia) únicamente por cuanto que ella se abre en profundidad sobre una invisibilidad cuya distancia no abole, sino que revela⁷³

⁷³ MARION, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*. Traducción de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Sígueme, Salamanca, 199, ps. 21-22

En el icono no hay separación o proximidad absolutas. El las conjuga. Esta conjugación entre la inmediatez de la relación ineludible, urgente, con el que se retira, con el Requerido, y la mediación insistente subrayada por la separación, es indecible o constituye lo indecible del lenguaje. Pero lo indecible que conviene al lenguaje es a la vez lo conveniente a la “expresión” del icono. La manera cómo se inscribe el Requerido en la distancia. Es quizá su expresión última, la manera cómo la separación, siendo mediática por excelencia, en la escritura, el lenguaje, los *logia*, deviene inmediatez jerárquica, no natural. “Los *logia* constituyen el fondo de la jerarquía”⁷⁴; si bien no la forma definitiva de la distancia, sí *el medio* por el que la distancia revierte todo intento de ser capitalizada en la distancia idolátrica. La distancia idolatrizada deviene mutismo, en simismamiento coincidente en sí. Usufructo de la separación.

Es necesario entender, entonces, que los *logia* no serían un texto; un texto provisto de inmediato de sentido que, finiquitado, sea dado a interpretar. Tal vez como don último que es, los *logia* permiten determinar no sólo *el grado de separación*, sino también la separación que entre ellos anida y que no hace segura nunca ni su escritura ni la lectura con la que se dispone a interpretarlos. “Hay que considerar como iconos a las Escrituras”⁷⁵.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 173

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 172. Y líneas más adelante, p. 173, Marion afirma: “La tradición que nos ofrece los *logia* no abole la distancia que nos los entrega, sino que la subraya, para que los *logia* sean recibidos efectivamente como dones. Y por tanto como algo que hay que devolver al donante. Sin embargo, no hay que concluir de ahí que los *logia* (en una palabra, la Biblia) no se distinguen de la masa indefinida de los dones (facticos o verbales) que nos llegan en la distancia (ser, uno, bello, bien, etc.). Pues, con los *logia*, el *logos* en persona se entrega/ofrece; dicho de otro modo, el Requerido no termina ni determina solamente la distancia, sino que se inscribe en ella – como un texto, entre otros – a la manera de los requirientes. El ofrecimiento del texto implica que el Requerido se entregue en él”.

Pero por tal consideración o en ella, la inmediatez con el Requerido o la distancia subrayada por su retiro no hace sino permanecer con más insistencia, hasta el punto que el pensamiento que le conviene puede ser padecido como la obsesión por la distancia por parte de lo impensable:

Incluir los *logia*, y por tanto la práctica del lenguaje, en el juego jerárquico de la distancia equivale a tratarlo como icono. El icono conjuga en sí la inmediatez de la relación con el Requerido que adviene sobreabundantemente, y la mediación de una insistencia subrayada por el retiro. El icono da únicamente a ver lo invisible, y por tanto el lenguaje sólo debería dar a decir lo indecible. Pero sólo lo invisible conviene al icono, porque sólo ello está por ver; y por tanto lo indecible incumbirá al lenguaje, porque sólo lo impensable merece una palabra que intente pensarlo⁷⁶

Lo impensable o “lo insensato queda infinitamente por significar”. Por fuera y extraño a un texto él mismo ontologizable en la mismidad de lo dicho. *Lo dicho deviene ídolo en la plenitud del sentido*. El ídolo hace alusión al cumplimiento del sentido, él mismo saturado de significación y constituyendo toda significación en el sentido hipostasiado que en la remisión se remite sólo a sí. La idolatrización del sentido es, ciertamente, la constitución del sentido en ídolo. Absoluto, autónomo, no basta que el sentido nombre y haga del nombre la escucha apropiante de lo dicho. Es necesario que lo despliegue en él. Es necesario este espectáculo de lo dicho a la idolatrización del sentido⁷⁷. Es necesario que

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 175

⁷⁷ Inevitable, nos parece, recurrir cuando se habla de *lo dicho* a Levinas, a lo que en *Otro modo que ser, o más allá de la esencia*, afirma de él. Aquí una muestra: “El lazo entre lo dicho y el ser no se traduce sin residuo a la designación. Ya en el nombre se muestra por encima del signo el kerigma imperativo de la identificación” (Traducción de Antonio Pintor-Ramos. Sígueme, Salamanca, 1987, p.90). Y líneas más abajo, en la misma página, podemos leer: “La *esencia* no solamente se traduce en lo Dicho, no sólo se “expresa” allí, sino que resuena en ello en tanto que *esencia* de modo original, si bien anfibológicamente. No hay *esencia* ni ente

esta ostentación anule el retraimiento, la retirada, la distancia que habría propiciado la abundancia de los nombres, “la profundidad icónica del lenguaje”. Es necesario esta “insuficiencia de los nombres”⁷⁸, esta carencia desapropiante y original para que la separación anide en el sentido. Si el sentido tuviera originalidad ésta sería la carencia que lo precede y lo contamina, que lo usurpa tanto a la presentación englobante de lo dicho como al despliegue de la esencia que en el nombre se produce: a la estructura predicativa, esto es, a la temporalización de lo dicho presente ya en toda instancia nominativa propia de la tematización que lleva acabo lo dicho. *La distancia icónica del lenguaje* alude al “empobrecimiento del sentido” propio del sujeto caído en la crisis del silencio o en la estupefacción del acontecimiento propio del anonimato:

Únicamente el empobrecimiento del sentido hace posible el alcance de la significación, pues sólo dicho empobrecimiento empieza a reconocer la profundidad del anonimato en cuanto anonimato. Así pues, la profundidad icónica del lenguaje depende de la distancia... La distancia no sólo perturba el sentido, sino que también lo suscita. El tiro de aire de la distancia despliega el sentido en nombre de lo incensato que queda infinitamente por significar. La misma distancia que oculta el exceso de significación (anonimato), provoca el acrecentamiento de los sentidos u el despliegue de los nombres⁷⁹

El silencio del lenguaje es la crisis del anonadamiento. Es quizá *la crisis crucial*⁸⁰. *La crisis crucial* del anonadamiento enunciaría esa ausencia de distancia por la que toda

detrás de lo Dicho, detrás del Logos. Lo dicho como verbo es la *esencia* de la *esencia*. La *esencia* es el hecho mismo de que haya tema, ostentación, doxa y, por tanto, verdad. La esencia no solamente se traduce, sino que se temporaliza en el enunciado predicativo”.

⁷⁸ *El ídolo y la distancia*, p. 177

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 177

⁸⁰ Es esta falta de respuesta como anonadamiento, como caída en sí del sujeto lo que Jean-Luc Marion nos invita a pensar en *Prolegómenos a la caridad* (Traducción de Carlos Díaz. Caparrós, Madrid, 1993): “La

palabra sobra, por la que la ausencia de palabra está demás. Por esta ausencia, por este exceso de lenguaje, de su letra, el sujeto por su parte puede descargar en el otro toda su responsabilidad, y ser, como inocente que es, dueño de sí a partir de ese momento. Esta ausencia de distancia propia de la inocencia es el mal.

‘crisis’, que no es una, ofrece la inmensa ventaja de dejarnos felizmente impotentes, indecisos, calmadamente agonizantes”. p. 138.

III. EL MITO DE LO SAGRADO

El sacrificio espiritual no será sacrificio sino en un sentido figurado. En verdad, él es “la reconciliación consigo misma de la esencia absoluta” [*fenomenología del espíritu*]. Mimesis *pero* repetición: el sacrificio no es superado *sino por un modo más elevado, más verdadero, de la lógica sacrificial*. La reconciliación de la esencia no deja por ello de exigir, en efecto, el pasaje por la negatividad absoluta y por la muerte. Es por esta negatividad – y es incluso *como* esta negatividad – que la esencia se comunica con ella misma.

Jean-Luc Nancy. *Un pensamiento finito*.

Lo sagrado es la penumbra donde florece la hechicería a la que el judaísmo tiene horror. El “otro lado”, el dorso o reverso de lo real, la nada condensada en misterio, burbujas de la nada en las cosas – “apariencia de nada” de los objetos cotidianos –, lo sagrado se adorna del prestigio de los prestigios.

Emmanuel Levinas. *De lo sagrado a lo santo*.

El carácter religioso del mal, la espiritualidad que lo estructura y le es esencial, anula toda separación en vistas a la absoluta proximidad. Retrae el *retraimiento* mismo a la coincidencia del ser y el aparecer. O adecua el retraimiento a la separación por la cual el mal constituye su obra solipsista e inmanente. *Liga*, pues, el sujeto a su presencia. Lo dispone *ahí*, de tal manera que el *ahí* del ser se vuelva un *hay* indeterminado. *Hay* diría “el desencadenamiento mismo; ‘concentrado en sí’, y por consiguiente, siempre maldad”⁸¹. Diría, pues, el doblarse y redoblar de la indeterminación anónima del mal. Su intocabilidad. ¿Qué dice el *hay* sino el desencadenamiento de lo anónimo que reapropia la negatividad del ser a su inmanencia? Si la transapropiación mimética de la negatividad del sujeto finito en el sacrificio por parte del mal le permite a éste su espiritualidad, la espiritualidad de este modo obrada realiza del mal su carácter óntico en tanto *hay*. El *hay* estructura del mal su esencia espiritual y sagrada, o lo sagrado en tanto espiritual: roce, soplo, nunca presencia que pueda dar la cara, que pueda encarar, responder: el *hay* es el mutismo que viene después que su roce ha llenado de espanto al sujeto, lo ha enclavado *ahí*. El *hay* se cumple en su indeterminación y anonimato, en su esencia sagrada como amenaza. La amenaza, el *hay*, es la puesta a la intemperie del sujeto, el horror que socaba todo refugio aun ahí donde el refugio pareciera ser apropiado por el sujeto. El *hay* lleva a término lo sagrado en tanto desamparo. El desamparo por el cual el sujeto es aprehendido, ligado a su esencia de sujeto. Nada que obre el *hay*: una cosa, una acción, el acontecimiento mismo, salvo esa exterioridad que se avecina, que se desencadena, y en su

⁸¹ NANCY, Jean-Luc. *La experiencia de la libertad*. Traducción de Patricio Peñalver. Paidós, Barcelona, 1996, p.153

desencadenamiento se reabsorbe en sí, idéntica, constante, inacabada. Nada, salvo esta tranquilidad, esta somnolencia en la que el sujeto se entrega *al ser*, a ser:

La inseguridad no viene de las cosas del mundo diurno, que la noche encierra; esa inseguridad depende precisamente del hecho de que ninguna cosa se aproxime, ninguna cosa venga, ninguna cosa amenace: ese silencio, esa tranquilidad, esa nada de sensaciones constituyen una sorda amenaza indeterminada, absolutamente. La acuidad de esa amenaza está en su indeterminación. No hay ser determinado, cualquier cosa equivale a cualquier cosa. En este equívoco se perfila la amenaza de la presencia pura y simple, del *hay*. Ante esta invasión oscura es imposible involucrarse en uno, encerrarse uno en su concha. Está uno expuesto. El todo está abierto hacia nosotros. En lugar de servir a nuestro acceso al ser, el espacio nocturno nos entrega al ser⁸².

Se encuentra en el *hay* una suerte de espectralidad que no sólo lo estructura y lo constituye en horror sino que además le entrega el devenir de ruptura propio del terror. No de otra manera se explica la conjugación de libertad y anegación que en él opera. *Hay* dice “la universalidad de la existencia hasta en su aniquilación”, el *desatarse* mismo de la libertad o la decisión de la libertad en (como) *furor*. Este aniquilamiento que se reabsorbe en sí, que se prosigue en sí, interminable, indeterminado, precisa por ello el asedio del (como) *hay*. *Hay* asedia en la medida en que, guardándose para sí, restituye la economía de la muerte en la apropiación que de ésta realiza el sujeto. O en su desapropiación, si entendemos que el *hay* es también “la imposibilidad de la muerte”, es decir, si entendemos que para devastar, para mantener la medida de esta devastación el *hay* transapropia el horizonte por el cual el sujeto encuentra su singularidad. Esta quietud, entonces, este cansancio también, esta inmovilidad del letargo y del espanto dice por su parte el peso de lo que no llega, de lo que

⁸² LEVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Traducción de Patricio Peñalver. Arena Libros, Madrid, 2000, p.79

no acontece, de lo que no ocurre: *Hay*; olvido y devastación. Porque si es posible la *ocurrencia* es sólo como retorno de aquello que no llega, de aquello que interrumpe la ruptura de la operación crítica: la ruptura, pues, que usurpa a la interrupción su devenir (de) continuidad. Mítico y sagrado, el *hay* sólo puede llegar como devenir de ruptura en (por) el asedio:

El horror no es, de ninguna manera, una angustia de muerte... Es la participación en el *hay*. El *hay* que retorna en el seno de toda negación, en el *hay* "sin salida". Es, si cabe decirlo, la imposibilidad de la muerte, la universalidad de la existencia hasta en su aniquilación⁸³.

Y sin embargo, la indecidibilidad del *hay* que determina del sujeto la religiosidad no aparta al uno del otro para una posterior llegada, el recibimiento por el cual la soledad sea franqueada, desobrado su narcisismo; ni anula el solipsismo ni la comunión en que éste se disuelve. Nada hay más disuelto que la soledad del sujeto en la comunión del *hay*. O mejor : el roce del horror en que se ha constituido el *hay* aboca a la comunión de los sujetos y a la comunidad inmanente de su tipología. La comunión estructura la comunidad por cuanto en ella "la existencia *privada* de cada término...pierde ese carácter privado, retorna a un fondo indistinto"⁸⁴. O bien: al establecer *lo común* de la colectividad la comunión sólo acepta la mediación, la presencia del tercero, para que, de este modo, la comunidad comunique y preserve su inmanencia⁸⁵. La comunidad se trasciende a condición de clausurar la separación del individuo, o, por el contrario, para que en su trascendencia la

⁸³ *Ibíd.*, p. 82

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 81

⁸⁵ "La colectividad es quien dice "nosotros", quien siente al otro al lado de sí, y no de cara a sí. Es también la colectividad quien se establece necesariamente alrededor de un tercer término que sirve de intermediario, que proporciona lo común de la comunión". *Ibíd.*, p. 128

comunidad pueda reapropiar todo exceso, todo resto que descomponga su *organicidad*. “la comunión es el acto de la sustancia inmanente comunicada”⁸⁶. Es, si se quiere, el acto, el suceso por el cual la comunidad deviene sagrada. Pero de igual modo: si la comunión *cumple* con el acto comunicativo de la inmanencia, si ella se constituye en el fondo indiferenciado en el que las singularidades se pierden, se superponen, y, simultáneamente, clausura la separación de toda singularidad, la comunión misma, entonces, aprehende el carácter sagrado. Pero si lo sagrado implica un cierto *retiro*, cierta soledad también del sujeto, entonces algo de la singularidad no queda reapropiado, recuperado por el intercambio solipsista propio de una comunidad inmanente. El *retiro* impide que la singularidad sea asimilada a lo indiferente de la comunión, y, por el contrario, la fragmenta. La comunión devenida partición constituye la comunidad siempre que en ella o por ella el retiro no sea sino el necesario apartamiento a partir del cual las singularidades se sustraen a la trascendencia de su finitud recíproca. La singularidad tocando *al* límite, la ruptura *de* las singularidades constituye la comunidad y no su uniformidad, su continuidad. Es el inacabamiento y no el acabamiento lo que *obra* al interior de la comunidad como comunión de lo sagrado:

Lo que ha desaparecido de lo sagrado – es decir, a fin de cuentas *todo* lo sagrado, atascado en el “inmenso fracaso” - revela, al contrario, que la comunidad misma ocupa desde ahora el sitio de lo sagrado. Ella es lo sagrado, si se quiere: pero lo sagrado despojado de lo sagrado. Porque lo sagrado – lo separado, lo puesto aparte – revela que ya no es aquello cuya comunión nos asediaría al mismo tiempo que se sustrae, sino que revela no estar hecho de nada distinto que de la participación de la comunidad⁸⁷.

⁸⁶ NANCY, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Traducción de Pablo Perera. Arena Libros, Madrid, 2001, p.28

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 67

El carácter sagrado de la comunidad designa “una soledad anterior a todo aislamiento”⁸⁸. No la soledad, decíamos, que clausura el retiro mismo, el retraso propio del retraimiento: más bien ese estado de in-decisión, de dis-posición que usurpa a la comunión cualquier carácter difuso y comunal. Es la comunión de los semejantes, si por ello no entendemos la identidad compartida, redoblada, especular; el mismo origen compartido. La semejanza dice el *arribo* de aquello que, parecido, da fin a la identidad indefinidamente. Antes que la confirmación, la mimesis que redobla hasta el infinito la individualidad obrada; que la coincidencia inmediata y contemporánea de la igualdad, de lo otro absorbido por el yo, la semejanza establece la diferencia al interior mismo de la identidad. En otro sentido, la semejanza es la in-mediatez de aquello que venido sólo puede ser recibido en su retiro. La semejanza, por lo tanto, establece la distancia al interior de la comunión. O establece la comunión como la in-mediatez que sólo puede acaecer como distancia. La distancia es la *medida* en la que lo que llega se mantiene. Así como la medida que se mantiene en la proximidad de lo que llega. Esta distancia así mantenida es anterior a toda separación clausurada, a toda clausura de la proximidad. Anula de lo sagrado la sacralidad, precisamente, que lo entrega al mero asedio. Esta distancia es más bien *santa* que *sagrada*, y, en tanto tal, jerárquica, si entendemos por jerarquía no el poder que conserva la asimetría en la negatividad del don, en la sustracción a la donación, sino la simetría que en su anterioridad la distancia donada estructura. O mejor: la jerarquía es la distancia que se establece en la constitución de la Caridad. La Caridad, si quiere ser “lo que se da como lo que se da”, es decir, ex-tasis – ni inmanencia ni comunión –, debe albergar en sí el retiro de

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 77

lo procedente, del origen, o sea, reconstruir, en cierto sentido, *la vía jerárquica* por la que ella ha sido posible:

La jerarquía no debe ser entendida preferentemente como un principio sagrado, sino más bien como el *origen de la santidad*. Origen de la santidad: para entender correctamente este pleonismo, hay que comprender que la santidad – en calidad de distancia anterior – sólo puede darse. Y por tanto, que el don no le impone ninguna exterioridad. La Caridad, como origen extático, no disminuye al salir de sí, porque se define precisamente por este éxtasis. Y además, la Caridad no sale de sí misma al salir de sí misma, pues da como lo que se da⁸⁹.

Habría, no obstante, que observar en qué momento o en qué sentido la asimetría y el origen retraído por (en) la jerarquía contribuye al retiro y a la asimetría en las que el poder se estructura, es decir, aprehende su sacralidad. Pues, en un primer momento al menos, la jerarquía parece estructurar el poder como no-dándose: sólo en la inmanencia, de manera inmanente, sin mediación que pudiera usurpar su posición, la posicionalidad del aquí, ahora, propios del asedio. Sin este asedio, sin *la falta* inherente a lo sagrado, el poder no sería ni inmediato ni mediato, ni, por consiguiente, mediático: el carácter ficcional del poder sólo construye su teleología si la onto-tipología en la que se erige no se presenta, rehusa toda presentación, toda vez que presentar (se) es aquí romper el carácter difuso e indiferenciado de lo común, de la comunión que el asedio de lo sagrado tras de sí ha dejado. Es, por lo tanto, una forma de reestablecer la singularidad del sujeto y del acontecimiento mismo. La presencia *señala lo histórico* que sustrae a lo *historial* su devenir sagrado. En este sentido, no habría poder que se torne sagrado, salvo en la

⁸⁹ MARION, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*. Traducción de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Sígueme, Salamanca, 1999, p. 161

ausencia ininterrumpida de su presencia. Más, paradójicamente, la ausencia ininterrumpida que torna sagrado al poder sólo se conforma y se confirma en el *estado de emergencia* que ella constituye. La ausencia ininterrumpida de lo sagrado únicamente se constituye en tal si logra colapsar la presencia, si, a la vez, se constituye en el *lapsus* y la ruptura de su devenir histórico. El carácter sagrado del poder no puede estar desligado de su carácter mítico: o sea, del devenir de ruptura que en esencia lo sagrado es. Es este devenir de ruptura, precisamente, quien le permite al poder llenar su ausencia “con fantasmas de autoridad fabricados por los subordinados”. Solamente de esta manera “lo sagrado garantiza y sustrae el origen de la relación asimétrica”. Sólo de esta manera la jerarquía logra establecerse “como un poder sagrado, en cuanto no quiere darse”:

La jerarquía se da como un poder sagrado, por cuanto que no quiere darse. Lo sagrado garantiza y sustrae el origen de la relación asimétrica. Origen que se sacraliza sustrayéndose, porque su ausencia misma hace que sea colmado con fantasmas de autoridad fabricados por subordinados. El jefe debe disimularse, para así permanecer mejor en el espíritu de todos⁹⁰.

Recordemos que este carácter espectral, sagrado del poder no le fue ni indiferente ni desconocido a Kafka. O para ser más justos con él: ha sido quizá Kafka quien ha mostrado la jerarquía sagrada del poder en toda su magnitud: por una parte, ha enunciado de ella la ley inmanente – y, a la vez, la inmanencia de la ley – que le otorga carácter espectral; por otra, determina de la sacralidad esa atmósfera mágica, de tentación a la que no es posible

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 159

sustraerse⁹¹: lo sagrado es lo que tenta y hace de su tentación tanto lo irremediable como lo que es imposible de rehuir. En ello radica su fascinación, su carácter mágico: si bien es cierto que lo sagrado se vuelve irreductible al sujeto, que en su retención no hace sino negar su proximidad, entonces lo sagrado al mismo tiempo que implanta el límite, promulga la ley, incita también a su transgresión, a la negación. La negación, en este caso, de lo que debe quedar apartado, retrazado en su pudor. El apartamiento de lo sagrado anula el apartamiento de la singularidad. Es, por ello, pura inmediatez, un “no detenerse a tiempo”⁹²; es decir, *otra vez*, la continuidad que no quiere *permanecer* y, asimismo, la curiosidad que no puede estar en la indecisión. Lo sagrado es la continuidad ininterrumpida de toda luminosidad. De todo lo que, aparecido, tiene que volver a aparecer, so pena de quedar ignorado, sin acceso al saber. No habría, así, misterio que a la vez fuera sagrado, pues su carácter mágico – cognitivo tendría por función traer a la luz, a su fenomenalidad, lo oculto que lo divino debe permanecer. Habría magia, hechicería, si por tal entendemos el espectáculo de lo dado simplemente; en un cierto modo, el mismo *descencripte*, la *physis* misma, allí donde nada debe ni puede permanecer oculto; o sea,

⁹¹ Recordemos que en un pasaje de *El castillo* Franz Kafka habla de esta inmanencia de la sacralidad a partir de la *variancia* del poder, de los sujetos, que los representan, y que, paradójicamente, hace del poder la invariancia por esencia, lo intocable, lo desconocido: “yo todavía nunca vi a Klamm..., pero, naturalmente, sus trazas se conocen en el pueblo; algunos lo han visto, todos han oído hablar de él, y de esa mezcla de evidencia, rumores y al mismo tiempo de más de una intención de tergiversar las cosas, ha ido formándose una imagen de Klamm que, en sus rasgos principales, debe ser exacta. Pero tan sólo en los rasgos principales. Por lo demás es variable, y quizás ni siquiera tan variable como la propia y verdadera apariencia de Klamm. Dicen que su aspecto cuando llega a la aldea es muy distinto del que tiene cuando la abandona; que es una su apariencia antes de beber cerveza y otra después; una cuando está despierto y otra cuando duerme; una cuando está sólo y otra cuando conversa, y cosa que en tal caso se comprende perfectamente, que su aspecto es casi fundamentalmente distinto allá arriba en el castillo”. Traducción de D.J. Vogelmann. Círculo de Lectores, Bogotá, 1980, ps. 199 -200

⁹² LEVINAS, Emmanuel. *De lo sagrado a lo santo*. Traducción de Miguel García-Baró. RIOPIEDRAS, Barcelona, 1997, p. 97

donde todo debe ser comunicado o sustraído a la comunicación a manera de un secreto apropiado por el sujeto, y, por ello, más sagrado, más comunicado que el espectáculo comunicativo mismo:

La hechicería es la curiosidad que se manifiesta allí donde es preciso bajar los ojos, la indiscreción a los ojos de lo Divino, la insensibilidad al misterio, la claridad proyectada sobre aquello cuya proximidad exige pudor, ciertas formas del “freudismo”, quizás también ciertas exigencias de la educación sexual poco cuidadosas del lenguaje inaudito que una tal educación demanda, ciertas formas, en fin, de la propia vida sexual; quizás, incluso, ciertas exigencias de la “ciencia para todos”⁹³.

Sólo lo verdadero detenta el pudor. Y lo hace de tal manera que la distancia en que se retrae, retrae al sujeto a la singularidad. Es por eso que la inmediatez indiscreta de la hechicería no puede obviar ni *la compasión de lo dado simplemente* ni lo verdadero desde cuyo fondo nace y al cual violenta. En el primer caso, la hechicería inherente a lo sagrado se atribuye el derecho de decidir qué es el bien, qué es el mal, de hacer el bien en oposición supuesta al mal, o sea, aprehende el papel de la filosofía. Aprehende el saber, pero desde una inmediatez tal que todo saber, toda mediatez, es anulada por la espontaneidad. La espontaneidad de lo *simplemente dado, la naturalidad del don*, si se quiere, es la tentación en la que el bien ha terminado por caer. No rompe el círculo cerrado de la retribución, mas termina por delimitarlo al retraer hacia su interior la violencia original del don. La espontaneidad del don no exige retribución del bien, y, por ello, es compromiso con el bien y con el mal: el fundamento que los mantiene y, asimismo, el término que los une. En este sentido, la generosidad sin cálculo de la espontaneidad ingenua, el medio, lo mediático

⁹³ *Ibíd.*, p. 98

mismo por el que el círculo retributivo que el bien y el mal han estructurado se mantiene. Ni más allá del bien ni más allá del mal: tal puede ser la tentación que lo sagrado dispone a la espontánea generosidad:

En el saber, en la lucidez total del saber preliminar al acto, no sólo se satisface la necesidad legítima de encontrar sentido a la acción y obrar sabiendo muy bien lo que se hace; en él se lleva a cabo un gesto de rechazo respecto de la espontaneidad ingenua, condición - ¿es cierto? - de la generosidad de impulso carente de cálculo, que lleva a esta ingenuidad - comprendida como antítesis de la generosidad - a asumirlo todo, el bien y el mal, para hacérselo mostrar todo, para dejarse tentar y para que, en el peligro de la tentación, conjure ese peligro de lo desconocido. La tentación de la tentación es la vida del hombre occidental que se vuelve filosofía. ¿Es la filosofía?⁹⁴

En el segundo caso la hechicería se adviene, como se ha insinuado, no como lo simplemente falso, lo que se opone simplemente a lo verdadero. Proviene más bien de lo verdadero en tanto ha sido lo que ha tentado el saber, en tanto *es* lo que el saber tenta. Esa desmesura del saber, su impertinencia tanto como su impaciencia, terminan por ficcionar lo insoportable que en la verdad misma se encuentra. La ficción de lo verdadero, el descencripte de la verdad, la *physis* en tanto tal, sin duda no es sólo el comienzo sino también el *término* del saber tentado, de la tentación. La tentación se ofrece como técnica y *medio técnico* del saber. Esto significa que, si *bien lo sagrado sólo puede aparecer* en un espectáculo que nada guarda, en una exposición descarada, también es cierto que este aparecer únicamente lo puede hacer de modo mediático, a través de un término. Esto significa que la hechicería sólo puede ser comunicada, hablada; jamás el silencio haría parte

⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Cuatro lecturas talmúdicas*. Traducción de Miguel García-Baró. RIOPIEDRAS, Barcelona, 1996, ps. 64-65

de ella. Puro murmullo. Ronroneo telemediático al fondo del auricular⁹⁵. Teleología que ata y religa a condición de que su apartamiento de este modo se conserve y se concluya. *La conclusión telemática de la hechicería* es el comienzo ininterrumpido de “la ilusión que resulta de lo insoportable de lo verdadero”:

La hechicería no viene de las malas influencias; es la desmesura del saber mismo, más allá de lo que uno puede soportar en el seno de lo veraz, la ilusión que resulta de lo insoportable de lo verdadero y que tienta desde el mismo fondo de lo verdadero; perversión judía, es decir, perversión de todos los que pueden elevarse a lo verdadero, de todos los que se reúnen en asamblea a los pies del Sinaí⁹⁶.

Lo sagrado es eso: el comienzo ininterrumpido del aparecer. Ritmo como continuidad y no detención. “Lo sagrado en la misma imposibilidad de la desacralización”⁹⁷. Allí donde lo sagrado llama a la contemplación no hay, no puede haber *atención*. Si la hubiera, si “la hechicería de la interiorización, como ahora podríamos llamar a la magia del murmullo”⁹⁸, fuese interrumpida por ese tender al a-fuera, a su vigilancia irrecusable, entonces lo que viene, el sujeto que va, llega como el retraído, el extraño, lo absolutamente otro. Su negación, “la magia del murmullo”, sólo es la atención que tiene por fin introducir el *no* al interior de *la vigilia*. Mas el *no* no se puede estructurar aquí como simple negación, la oposición, digamos, a un *sí* causal, intencional, fundacional. Este *no* puede ser un *sí* en

⁹⁵Volvamos al comienzo de *El castillo*: “Por el auricular se oyó un zumbido, un zumbido que K. no había escuchado jamás al hablar por teléfono. Era como si de ese zumbido, formado por innumerables voces infantiles (pero es que tampoco era un zumbido, sino que era como un canto, un canto de voces lejanísimas, remotísimas) surgiese, de algún modo realmente imposible, una sola voz de nota aguda pero vigorosa, que percutía en el oído como si pretendiera penetrar mucho más hondo que el mísero oído humano. K., atento al teléfono, seguía sin hablar; tenía el brazo izquierdo apoyado en la repisa del teléfono, y así escuchaba”. p. 29

⁹⁶*De lo sagrado a lo santo* p. 98

⁹⁷Ibíd., p. 109

⁹⁸Ibíd., p. 107

tanto éste sigue siendo causa y término de la decisión libertina del sujeto soberano. Esta equivalencia es la ecuación que las manos del diablo conjunta y reúne, y, asimismo, la equivalencia en la que encuentra él lugar para el desdoblamiento. El *sí* de la vigilancia, en cambio, antecede a la decisión, y la presencia que lo complementa, que le da estructura, determina como respuesta al mismo *sujeto*. De tal manera que el *no* de lo diabólico sólo puede inscribirse en el “hombre llamado a la vigilancia”: siendo el retraso con respecto a la *respuesta* y asimismo la presencia ininterrumpida de lo que aparece, lo diabólico interrumpe el retraso en que lo *santo se viene a dar*. El *no* de lo santo, lo sagrado en tanto mito del mal no es *el retraso original* inherente a él, ni la vigilancia anterior a la libertad: es el cumplimiento del mal en el incumplimiento de *la separación*. En este sentido, “no es Dios quien se retira del mundo”, es el sujeto quien, en su retiro de Dios, se aproxima a sí en *la hechicería de la interiorización*:

En la absoluta atención al altísimo nada puede sorprender. No es posible traumatismo alguno: el *no* no se desliza dentro del ser más que si la atención se relaja. Lo diabólico se inscribe en las posibilidades del hombre llamado a la vigilancia. Únicamente así es posible. No es Dios quien se retira del mundo, es el hombre quien se cierra a Dios no estando a ello sino es guillando los ojos e interrumpiendo así, por lo negro de los puntos suspensivos, la luz continua de su mirada vigilante⁹⁹.

La presencia ininterrumpida de lo sagrado abole el retraso. El retraso de lo que, sin embargo, se presenta: bien como huella, traza, escritura; bien como responsabilidad del sujeto apelado. La responsabilidad marca, aquí, la interrupción de la inocencia inherente al sueño: afirma el insomnio, una suerte de culpabilidad implícita ya o que viene dis-puesta

⁹⁹ *Ibíd.*, ps. 102-103

por el retraso. Es por ello que esta manera de presentarse es la forma o el medio por el que la vigilancia, la atención se mantienen. En efecto, la *presencia* no remite al aparecer ininterrumpido en el que lo sagrado obra ni a un aquí fundamental y originario, como tampoco al estado relajado del sueño, de la inocencia: el presente es la forma temporal, si se quiere, de la apelación; es su irrecusabilidad e irremediabilidad así como su urgencia. Es por ello *sustantivación*: en tanto apelación, el presente cuenta con una subjetividad singularizada. Si lo sagrado se diluye y diluye al sujeto en la masa informe del anonimato, en la comunión y la fascinación, la santidad que apela, que es ante todo apelación, solicita la presencia del sujeto a través del nombre. El nombre es el instante que “rompe el instante del ser en general”¹⁰⁰, anula de él la *historicidad* y lo torna histórico: ser histórico significa, pues, tener derecho a la *palabra*. No a la palabra que enuncia o verifica, que hace de la verificación su término, que comunica. La palabra, el lenguaje, es el “aparecer al otro al mismo tiempo que se asiste a su propia aparición”, es un suerte de “revelación”, si por tal entendemos al sujeto que sale de su mutismo, que no responde con su mutismo – que sería, en cuanto silencio, otra forma de agresión -. La revelación *expresaría*, entonces. Sería la expresión, lo que dis-pone lo expresado. La dis-posición, la ex -posición ya no es el aquí del sujeto histórico y político. La presencia de lo que *adecua* y se *adecua* a una verdad revelada. La sincronía de la adecuación. Sino el venir a la presencia de la singularidad

¹⁰⁰ “La verdadera sustancialidad del sujeto consiste en su *sustantividad*: en el hecho de que no sólo hay anónimamente ser en general, sino que hay seres susceptibles de nombres. El instante rompe el anonimato de ser en general”. Emmanuel Levinas. *De la existencia al existente*. Traducción de Patricio Peñalver G. Arena Libros, Madrid, 2000, ps. 132-133

apelada por el nombre. Ahí donde la apelación *llama* más bien a la distancia del respeto que a la coincidencia del señalamiento:

Mi ser se produce al mostrarse a los otros en el discurso, es lo que se revela a los otros, pero al participar en su revelación, y al asistir a ella. Soy *en verdad* al producirme en la historia bajo el juicio que en ella me juzga, pero bajo el juicio que efectúa en mi presencia, es decir, al dejarme la palabra... La diferencia entre “aparecer en la historia” (sin derecho a la palabra) y aparecer al otro al mismo tiempo que se asiste a su propia aparición, distingue aún mi ser político de mi ser religioso¹⁰¹.

La revelación en cuanto aparecer del otro, en cuanto puesta en movimiento de la doble función del lenguaje: “expresarse y apostrofar”, enuncia el espíritu que sólo puede acceder, en palabras de Benjamín, al hombre y en la lengua. – *Lo espiritual puro* es tal sólo si, siendo lo inamovible mismo, es por ello lo más *expresable* y *expresado*. Esta equiparación entre espíritu y lengua encuentra en el nombre no la presencia plena de lo que llega, la presencia en cuanto coincidencia, sino el retiro de aquello que siendo nombrado sólo puede permanecer anónimo. No de otro modo lo espiritual se constituye a la vez en lo más expresado y en lo intocado por esencia. El carácter intocado, y por ello expresado, del espíritu es el verbo. El verbo, “como complicación única y suficiente y prueba de la divinidad del ser espiritual que en él se expresa”, únicamente es declarado como aliento (“vida y espíritu y lengua”¹⁰²) por la revelación. La revelación, pues, *declara* no el descencripte de lo que *es* y su posterior enconche en el retorno a su inmanencia incidente,

¹⁰¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Traducción de Daniel Guillot. Sígueme, Salamanca, 1977, p.264

¹⁰² BENJAMÍN, Walter. *Angelus Novus*. Traducción de H.A. Murena. EDHASA, Barcelona, 1971, p. 153

sino la inmutabilidad del espíritu en tanto verbo, aliento que acaece o que por el nombre es expresado:

Cuanto más profundo, es decir, cuanto más existente y más real es el espíritu, tanto más expresable y expresado resulta; es precisamente en el sentido de esta equiparación hacer de la relación entre espíritu y lengua la relación unívoca por definición por lo cual la expresión lingüística más existente, es decir, más fijada, lo que es lingüísticamente más incisivo e inamovible o, en una palabra, lo más expresado, es la a vez lo espiritual puro. Pero justamente esto significa el concepto de revelación al declarar la intocabilidad del verbo como condición única y suficiente y prueba de la divinidad del ser espiritual que en él se expresa¹⁰³

La declaración que la revelación hace no es la abstracción que el señalamiento hace de la cosa, del sujeto ahí: no es juicio, pero tampoco lo que mediatiza el aparecer, lo que lleva al aparecer a la reciprocidad, simetría y sincronía del diálogo. *La revelación declara en la medida* en que da lugar a la inmediatez de la comunicación espiritual. Lo “mediático”, si se quiere, en que la revelación se constituye, afirma de la cosa su ser espiritual y el ser espiritual de la lengua. O dice el ser espiritual en tanto lengua. Es decir, en tanto “palabra expresamente inmediata”, de “magia inmanente”¹⁰⁴, esto es, *el espíritu*, no un mensaje, una intención, un sentido, que en la palabra se comunica. En este sentido, *la palabra expresamente inmediata* no sólo desborda a *la palabra exteriormente comunicante* y a *la palabra expresamente mediatizada* – la palabra del conocimiento y la del juicio¹⁰⁵–, sino

¹⁰³ Ibíd., ps. 152-153

¹⁰⁴ Ibíd., p. 160

¹⁰⁵ Tal es la distinción que Benjamín parece establecer entre el lenguaje divino y el jurídico: “La palabra debe comunicar *algo* (fuera de sí mismo). Tal es el verdadero pecado original del espíritu lingüístico. La palabra exteriormente comunicante, casi una parodia de la palabra expresamente mediatizada en relación con la palabra expresamente inmediata, del verbo creador divino, es la ruina del bienaventurado espíritu lingüístico, del espíritu adánico que se muestra en ella. Pues en efecto entre la palabra que conoce, según la promesa de la serpiente, el bien y el mal, y la palabra exteriormente comunicante hay una fundamental identidad. El

que anula de entre ellas la correspondencia que establece. En efecto, en cuanto la palabra expresamente inmediata *revela*, la inmutabilidad del espíritu en tanto verbo expresado e inexpressado afirma de éste su esencial *anonimato*. El anonimato del verbo es la inadecuación del apostrofamiento a cualquier expresión, la inadecuación del señalamiento y el nombre. Es por ello que el nombre “sigue siendo siempre quizás un presagio de tristeza”¹⁰⁶, el enmudecimiento acaecido precisamente en la *superdenominación*. La superdenominación es la sobreabundancia del nombre, de la palabra, cuando ni el nombre ni la palabra están dispuestos a respetar la inmutabilidad del verbo, su carácter inexpressado. Entonces el nombre expresa, pero su expresión es la puesta a la intemperie del pudor que solicita la singularidad. Es desnudamiento. Anonadamiento. El nombre anonada desde el momento en el que, por su carácter apelativo, solicita la coincidencia en sí del sujeto *a la intemperie*. La cosifica. *La cosa que figura la tristeza* bien puede determinar la correspondencia del nombre y del juicio cuando el nombre ha dejado de ser “la comunidad del hombre con la palabra creadora de Dios”¹⁰⁷:

En la relación de las lenguas de los hombres con la de las cosas hay algo que se puede definir aproximadamente como “superdenominación” o exceso de denominación: superdenominación como último fundamento lingüístico de toda tristeza y (desde el punto de vista de las cosas) de todo enmudecimiento. La superdenominación como esencia lingüística de la tristeza nos lleva a otro aspecto notable de la lengua: a la superdeterminación o determinación excesiva que rige en la trágica relación entre las lenguas de los hombres parlantes¹⁰⁸

conocimiento de las cosas está fundado en el nombre, mientras que el del bien y del mal es – en el sentido profundo en el cual Kierkegaard entiende este término – “charla”, y conoce sólo una purificación y elevación, a la cual ha estado sometido el hombre charlatán, el pecador: el juicio”. *Ibíd.*, p. 160

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 163

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 156

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 163

La superdenominación que pretende descongestionar a las cosas, a la naturaleza de su mutismo, no hace sino entregarla con más ahínco a su propio hechizo. No obstante, *el hechizo de sí de las cosas* no deja de ser por eso su propia esencia, su naturalidad, es decir su propia mediación, la manera como la cosa sale de sí. La exteriorización inmediata de la cosa por la superdenominación permite al sujeto reencontrar, si la ha perdido, la *afinidad* con la naturaleza. Esta sólo se presenta en su doble movimiento: *mediatiza* la semejanza que el sujeto con la naturaleza establece a través de la relación causal o *inmemediatiza* dicha relación mediante la mimetización inmanente del hechizo de las cosas que la misma razón ha ayudado a exteriorizar y ahora reapropia. Mientras en este segundo movimiento la afinidad da paso al *acabamiento* de lo semejante al interior mismo de la identidad entre la naturaleza y el sujeto, en el primero, la diferencia devuelve a la causalidad el poder de hechizo que la naturaleza ejerce sobre el sujeto. De este modo, la causalidad reestablece la continuidad del sujeto y la naturaleza que la diferencia podría haber destruido, y, al mismo tiempo, otorga a la razón que la posibilita la conciencia “de su propia naturalidad bárbara como la causante del embrujo”:

La causalidad es objetiva y subjetivamente el hechizo de la naturaleza dominada. Su *fundamentum in re* es la identidad que, como principio espiritual, no es sino el reflejo de la dominación real sobre la naturaleza. En la reflexión sobre la causalidad la razón, que la encuentra siempre en la naturaleza allí donde ésta domina a la reflexión, se hace conciente de su propia naturalidad bárbara como la causante del embrujo¹⁰⁹

¹⁰⁹ ADORNO, Theodor. *Dialéctica negativa*. Traducción de José María Rialpa, Taurus, Madrid, 1984, ps. 267-268.

Este es el callejón sin salida a que parece abocar la afinidad : si, por un lado, ella es posible, si la reflexión sobre la causalidad ha permitido dilucidar la equiparación del sujeto a la naturaleza y en esta equiparación o por ella el sujeto se sustrae a esta identidad que no sólo busca sino también provoca, es decir, si en tal equiparación, o por ella, el sujeto funda una mitología sobre y con los destrozos del mito mismo¹¹⁰, por otro lado, la pretendida objetividad que el juego mimético de la afinidad pretende instaurar no hace sino reapropiar en su furor inmanente toda exterioridad que se crea semejante al modelo único y original. Así, la afinidad del sujeto con el semejante y el objeto se anula, pero en vistas a restaurar la afinidad con un *tipo* y una ontología de la exclusión.

Pero de igual manera, cuando la afinidad se pretende objetiva, cuando “la subjetividad elige la afinidad con los objetos”, entonces no es el hechizo de la onto-tipología quien transforma la afinidad en mitología, sino la correspondencia, acaso la recuperación del hechizo que el sujeto habría perpetrado sobre los objetos. La mercancía, el producto mostraría, por una parte, hasta dónde este hechizo devenido fetichice da vida e independencia al objeto que la afinidad, en un primer momento, habría negado, pero, de igual modo, muestra cómo la subjetividad devenida individual en la causalidad, adquiere conciencia universal en la mercancía. En tal proceso, la causalidad logra reflexionarse

¹¹⁰ “Una vez que el sujeto se haya dado cuenta de su componente de igualdad con la naturaleza, dejará de igualarla exclusivamente a sí. Tal es la verdad pervertida en el fondo del idealismo. Y es que, cuanto más a fondo se equipare el sujeto a la naturaleza, según el uso idealista, tanto más se alejará de toda igualdad con ella. Afinidad es la punta afilada de una dialéctica de la ilustración. Esta revierte en ofuscación y realización inconciente y heterónoma, en cuanto corta del todo sus lazos con la afinidad. Sin ésta no hay verdad y esto es lo que caricaturizó la filosofía idealista de la identidad”. *Ibíd.*, p. 268

sobre sí: desde el momento en que la afinidad con el objeto le otorga al sujeto conciencia universal, la mimetología (nacida) de esta afinidad le da al sujeto conciencia legal.

Cuanto menos afinidad tolere el sujeto con las cosas, tanto menos contemplaciones guardará para identificarlas. Pero la afinidad no es tampoco una característica particular, ontológica, positiva. Cuando se convierte en intuición, en una verdad conocida inmediata, intuitivamente, la dialéctica de la ilustración la tritura como retrógrada evocación del mito, como cómplice de una renacida mitología de la razón pura, es decir, como cómplice de la dominación. La afinidad no es un resto del que pudiera disponer el conocimiento tras excluir los esquemas identificatorios del dispositivo categorial, sino más bien su negación concreta. En esa crítica se reflexiona la causalidad. En ella mimetiza el pensamiento el hechizo de las cosas de que él mismo las ha rodeado, al borde de una simpatía capaz de eliminar el hechizo susodicho. La subjetividad de la causalidad elige la afinidad con los objetos como presentimiento de lo que el sujeto perpetró en ellos¹¹¹

La conciencia legal la debe el sujeto a la causalidad. La causalidad en tanto “heredera” del elemento espiritual que obra el hechizo sobre los objetos es, repetimos, el resto que su desmitologización conserva o no puede anular so pena de negarse a sí misma en dicha destrucción¹¹². En este sentido, *la causalidad no puede desligarse* ni del determinismo, de su decisión, de su voluntad, ni del destino que ella parece encausar y estructurar. De manera vana, puesto que el destino, en tanto determinación mítica de la culpa, ya se encuentra por esto mismo enmarcado. “La culpabilidad del sujeto refuerza el determinismo hasta lo más íntimo de su subjetividad”¹¹³; por ende, refuerza como *fundamento* el carácter mítico del destino o de la ley. La ley como destino se quiere la causalidad que el sujeto apropiado de sí *obra* por la voluntad. La voluntad que se cree dueña de sí es el principio de

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 268

¹¹² “La causalidad tiene algo de feudal o incluso, como en Anaximandro y Heráclito, del derecho arcaico de venganza. El proceso de desmitologización ha contenido a la heredera de los espíritus que obran en las cosas, la causalidad, a la vez que la ha apoyado en nombre de la ley”. *Ibíd.*, p. 265

¹¹³ *Ibíd.*, p. 254

libertad al que todo *despotismo* le otorga carácter legal. De ahí que, en la recurrencia al carácter empírico – metafísico de la causalidad, el destino no hace más que otorgar carácter místico y mítico a la ley. *El fundamento místico – mítico de la ley* en ningún momento deja de corresponder al determinismo inmediato de la voluntad en la que la libertad se estructura. Por consiguiente, tanto la voluntad que se entrega a la inmediatez de su *obrar* como la voluntad que encuentra en la razón las posibilidades para su justificación, realizan el carácter sagrado de la ley como (en el) determinismo y causalidad:

Al imputarle al sujeto, en nombre de la libertad, como culpa lo que no puede ser tal, dado su total determinismo, no hace más que servirse de una totalidad mítica del destino para incluir metafísicamente en la total causalidad a quien ya se halla comprendido en ella empíricamente. La culpabilidad del sujeto refuerza el determinismo hasta lo más íntimo de su subjetividad. Lo único que le falta a una tal construcción de la libertad es renunciar a la razón en que pretende basarse e intimidar autoritariamente al que trate en vano de pensarla. Pero la razón a su vez no significa aquí otra cosa que la facultad legisladora. Por consiguiente, Kant tiene que pensar la libertad desde un principio como una “clase de causalidad”. Ponerla, es en él quitarla”¹¹⁴

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 254

IV. EL MITO DEL MAL

La causa de los bienes es una sola. Si el mal es contrario al bien, las causas del mal son muchas; pero no producen los males los principios y fuerzas, sino la impotencia y la debilidad y una cierta inadecuada mezcla de cosas desemejantes. Los malos ni son inmutables ni se mantienen siempre en un mismo estado, sino que no tienen límites ni configuraciones determinadas, y por eso andan vagando de mil formas de unas cosas a otras, en número infinito. También hay que decir que el principio y el fin de todos los males es el bien; pues por causa del bien existe todo, tanto lo bueno como lo malo, ya que el mal lo hacemos aun por el deseo del bien; así que el mal no tiene subsistencia sustancial, sino una apariencia de ella, pues se hace en atención al bien, y no a sí propio.

Pseudo – Dionisio Areopagita. *Los nombres divinos*.

La superación del mal no es su eliminación, sino el reconocimiento de su necesidad. Mientras sólo se lo rechaza por la repugnancia que provoca, mientras el desprecio esté determinado exclusivamente por ella, seguirá dependiendo de lo despreciado; sólo cuando el desprecio surge del amor por la tarea y se transforma así en un pasar de largo fundado en el decir sí a la necesidad del mal, del sufrimiento y de la destrucción, y en el callar de un pasar de largo que ama, se eleva el gran silencio, se despliega lo que rodea alrededor de quien de ese modo ha devenido sí mismo.

Martín Heidegger. *Nietzsche. Vol. I*.

El mal requiere decirse al pie de la letra, “hace mal literalmente”¹¹⁵, pues no de otra manera el sujeto sigue próximo de sí en la ausencia de distancia; acusando. Como Satán. “*Satán* indica en hebreo un ‘acusador’”¹¹⁶. Porque acusa, él se descarga de su responsabilidad y adviene para siempre inocente. La inocencia del *acusador* estriba en que se ha desligado de toda responsabilidad. Aún ahí donde la acusación no le deja otra salida que revertir la acusación sobre sí o de contrarrestarla en la justificación. La justificación mantiene a salvo de la culpa al acusador; es la sobreabundancia de sentido que la inocencia requiere. Junto a la acusación, la justificación deviene la lógica de la inocencia. La lógica de la inocencia es la del mal en la medida en que ambas asumen “una ininteligencia teórica”. Pero igualmente, “una lógica nunca habla ni puede responder como alguien responsable”. La lógica ininteligente del mal sólo puede apelar a la traición para constituirse. “La traición misma consiste en la deserción del otro”¹¹⁷. Es el reflejo existencial del mal. Cumple como existencia su lógica en cuanto abolición del otro en la absoluta proximidad. La proximidad reafirmada por la atracción sigue siendo o confirma, al mismo tiempo, la literalidad del mal. La traición, entonces, no niega lo que el mal dictamina: lo confirma en cuanto que el otro ha anulado la separación en la que se avecina. La traición sólo es tal en tanto abole la distancia. En esta abolición el mal construye su lógica y se mantiene por ello mismo siempre dicho, literal:

¹¹⁵ MARION, Jean-Luc. *Prolegómenos a la caridad*. Traducción de Carlos Díaz. Caparrós Editores, Madrid, 1993, ps. 34-35.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 35.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 32.

La traición culmina con la ausencia de traidor: el alma ha sido engañada por la lógica del mal, pero la lógica del mal la coge en la trampa aún en esto, a saber, en que una lógica nunca habla ni puede responder como alguien responsable: el alma no tenía más que comprender correctamente esta lógica, y la traición no hace más que reflejar existencialmente una ininteligencia teórica¹¹⁸

“Impotente para sostener la diferencia consigo misma”, el alma ha anulado de ella lo posible; se ha hecho pura soledad. La soledad del alma *termina* como (en él) suicidio la ausencia de distancia. Esta reversión de la muerte sobre sí se venga por la diferencia anulada. La venganza únicamente deviene en esta soberanía propia del yo en el rencor. Es la decisión de la (como) voluntad. La voluntad rencorosa que sustenta la venganza no puede ser sino causal. Es decir, es tanto histórica, natural como acusativa. Se determina tanto en la recurrencia irreversible de una memoria persistente, en la inmediatez que recobra para el círculo económico de la retribución el pago y la deuda como en la inocencia de su esclaustro que le atribuye el papel de acusador, hasta de su muerte. El suicidio es la acusación que adviene cuando el sujeto saturado de sí no tiene otro lenguaje más que el de la muerte. En esta apropiación del lenguaje termina el mal su lógica. La lógica del mal permite decirse al pie de la letra en el suicidio. El suicidio hace persistente la literalidad del mal. “Cualquier otro resulta imposible porque la lógica del mal ha destruido en el suicidio mismo el espacio de alteridad (la distancia)”¹¹⁹:

El infierno es por tanto el momento en que el alma vuelve a encontrarse al fin sola, o, como se dice con ingenua expresión, “unificada”: viuda de la distancia, sola no solamente por aislada, sino sobre todo por constitutivamente impotente para sostener la diferencia consigo misma que

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 33.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 32.

es la única que hace posible la acogida del otro como otro. El alma se descubre así sola más que en tanto que ella se hace soledad¹²⁰

Esta separación idolatrizada en la venganza, hecha literal en el suicidio, no se reabsorbe, sin embargo, simplemente en sí. No debe hacerlo, si pretende *obrar* el mal como una lógica, si pretende mitificarlo o acabarlo como ley, incluso como justicia. Le es menester al mal que se transmita y en su transmisión que se reproduzca “sin fin por compensación, por reequilibrio, por reparación”. La lógica del mal es la lógica que en la venganza encuentra la posibilidad de estructurar la justicia. La justicia que sustenta la venganza aboga por “el cese (provisional) del sufrimiento”. El sufrimiento reparado por la justicia estructura su inacabamiento, su insaciabilidad en *lo dicho* que lo perpetúa y lo posibilita. Esta esencialidad de la expresión en el comercio del sufrimiento es lo que torna histórico y causal al mal. Si el mal recurre a *lo dicho* es porque es necesario anteponer a mi sufrimiento un rostro, ejercer sobre un rostro, cualquiera que éste sea, la condena de mi padecimiento. Sólo por esta anteposición, por esta “liberación” del sufrimiento, el mal se perpetúa y se universaliza. “El colmo del mal consiste en perpetuar el mal con la intención de suprimir el sufrimiento, en hacer culpables a los otros para garantizar su propia inocencia”¹²¹. Aguantarle es suspender su transmisión. La transmisión del mal es propia de la inocencia; su ruptura, del culpable, del justo. “Lo propio del justo es precisamente aguantar el mal sin devolverle, sufrir sin pretender hacer sufrir, sufrir como si fuese

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 32.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 20.

culpable”¹²². Lo propio del mal, en cambio, consiste en su insaciabilidad, en la expresión que con la venganza encuentra su esencia existencial. En su historia. En su relato.

El mal solicita ser relatado para mantener de la venganza su historia. O mejor: *la historia del mal es el relato que consolida la venganza como deuda y saldo*. Este fundamento histórico del mal, el carácter narrativo que le es propio, torna mítico y sagrado al mal. El carácter mítico del mal no se desprende de su carácter histórico, esto es, de su carácter narrativo, gracias al cual el mal a la vez se transmite, se recobra y capitaliza como comercio e intercambio en la venganza. *La venganza es el fundamento histórico a partir del cual el mal logra mitificarse en su transmisión:*

Lo peor en el mal no es, quizás, el sufrimiento ni siquiera el sufrimiento del inocente, sino más bien que sólo la venganza parezca poder remediarle; lo peor del mal no es en un sentido el mal, sino la lógica de la venganza que triunfa incluso en el restablecimiento (aparente) de la justicia, en el cese (provisional) del sufrimiento, en el equilibrio (inestable) de las injusticias. Pues el mal cosiste primeramente en su transmisión, que le reproduce sin fin por compensación, por reequilibrio, por reparación; en resumen, por la justicia misma, sin jamás poder suspenderle¹²³

El mal es, por ende, necesariamente *causal*. La causalidad a la que se atiene el mal juega, sin embargo, a dos tiempos: el de la historia, que lo perpetúa como relato, y así lo mitifica, en la venganza; el de la identificación inmediata de la causa, que torna subjetiva toda causa, y así lo naturaliza.

¹²² *Ibíd.*, p. 22.

¹²³ *Ibíd.*, p. 20.

En efecto, la *urgencia* del mal “pide una identificación sin demora de un interlocutor cualquiera”¹²⁴: no hay plazo que valga, no hay plazo que medie: la lógica del mal es en esto inmediata y espontánea; la racionalidad vendría a interrumpir inmediatamente la inmediatez lógica de su retribución. La lógica del mal pide que en la retribución la experiencia del mal por parte del sujeto sea anterior a su causa, o que toda causa quede subjetivada por esta anterioridad. “La prioridad de la causa del mal sobre el mal se invierte”¹²⁵: el sufrimiento, la experiencia del mal, pide que el mal sea padecido primero hasta el enloquecimiento y luego sí busca cualquier otro para la causa objetiva de su padecimiento. “Pero cuanto más perdura y crece el sufrimiento, tanto más puedo y debo encontrarle una causa, precisa y poderosa”¹²⁶. Esta causa hecha a la medida de mi sufrimiento antepone un rostro que, de alguna manera, lo legitima. El sufrimiento institucionalizado legitima para sí tanto la causa sobre la cual él se desencadena como el desencadenamiento mismo que se concreta o expresa en el furor. El furor desencadena el mal a manera de un descencripte que economiza tanto el gasto que deviene en su exposición como el ahorro gestado en el ensimismamiento esclaustrado y enclaustrante. Este *descencripte* que *opera* el furor “desnaturaliza” de tal modo el mal que pone le pone como su causa primera y eterna al hombre. Esta cuantificación por parte del descencripte hacia el hombre es la esencia de la

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 14.

¹²⁵ “La causa del mal puede, en efecto, preceder objetivamente al mal que padezco. Pero precisamente cuando padezco el mal sufro con un sufrimiento que, enloqueciéndome, me sumerge en una subjetividad “sin puertas ni ventanas” donde sólo cuenta mi sufrimiento y lo que éste me inspira y designa; en la subjetividad carcelaria del sufrimiento la prioridad de la causa del mal sobre el mal se invierte: es el mal experimentado – el sufrimiento- el que me hace defender frenéticamente mi causa, proclamar por tanto mi inocencia hasta, en consecuencia, suministrarle después una causa objetiva, para tratar de suministrarla finalmente. Defendiendo subjetivamente mi causa, sólo más tarde persigo una eventual causa objetiva para mi mal”. *Ibíd.*, p. 15.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 16.

técnica. “La esencia de la técnica cuantifica, en efecto, al hombre como un culpable potencialmente universal... De este modo la esencia de la técnica ofrece a la lógica del mal una confirmación decisiva: para todo mal existe siempre una causa, y esta es siempre el hombre”¹²⁷. Así, el furor que la técnica desencadena, al anteponer nuevamente el hombre a la causa, más exactamente, la sobreabundancia atosigante de un yo en padecimiento a otro cualquiera sobre el cual descargarse luego, no hace sino transmutar en juicio y acusación la tristeza en que se habría fundamentado la naturaleza. El sufrimiento que el juicio y la causación institucionalizan pretenden legitimar “una causa ella misma institucional”. El rostro que sirve como causa para mi sufrimiento sirve también para institucionalizarlo:

El sufrimiento institucionalizado tiene legítimamente el derecho de encontrar para sí una causa ella misma institucional. Que importa, con tal que el sufrimiento inocente -el mío- pueda poner un rostro sobre la causa de su sufrimiento. Poner un rostro sobre la causa de su sufrimiento es al mismo tiempo poder defender eficazmente su causa. Yo no puedo acusar más que a un rostro, y el peor de los sufrimientos consiste precisamente en no tener ningún rostro al que acusar. El sufrimiento anónimo redobla el mal, porque impide al inocente defender su causa. Así pues, cuanto más crece el mal, tanto más crece la acusación; tanto más debe crecer también la dignidad (o el número) de los culpables¹²⁸

Quien ha institucionalizado el sufrimiento “muere por no poder volverse inocente”¹²⁹. “O mejor, pretende realizar virtuosamente un doloroso papel moral”¹³⁰. La moral persiste aún ahí donde la voluntad de poder cede imperceptiblemente el paso al deseo de la nada. Entonces, el poder que habría *fundamentado* todo acto de decisión como un acto soberano

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 18.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 16.

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 49.

¹³⁰ “Lo que hace del siglo XX una razón infernal (pero sin duda no una barbarie) es justamente que la violencia, el terror, y la aniquilación pretenden aquí por vez primera la inocencia, o mejor, pretenden realizar virtuosamente un doloroso papel moral”. *Ibíd.*, p. 48.

de la libertad del yo, da paso a la ilusión misma de este no-poder. La ilusión que de esta manera oficia de fundamento pone como base o bien la inanidad de la acción, por la que el sacrificio lo da todo por una causa moral, o bien *la lucidez* de la acción, por la que el peligro asume esta lucidez como un criterio de moralidad.

“Resulta moral el acto que acepta sacrificar totalmente a su autor por tal vez la ilusión de la moralidad... El acto moral no cuesta tanto por el sacrificio como por el riesgo de sacrificar todo por una causa quizá no moral”¹³¹. El piso que lo sostiene no es tanto la muerte en la abnegación, sino la pulsión de propiedad que persiste aún en las tendencias thanáticas. La causa que se destina a la inmoralidad en el sacrificio reconstruye por ello una moralidad más radical aún. La moral radical no deja de conjugar en ella el bien y el mal. O, si se quiere, ha desobrado el bien en procura de la inmanencia del mal. En cualquiera de estos casos, la moral se transforma en la decisión del bien y el mal, y, por ello mismo, se atiene todavía al poder y se vuelve ideología. En otras palabras, “es moral el acto que accede a la región en la que resulta posible, allende el poder y la ideología, decidir entre el bien y el mal”¹³².

Es moral el acto que lo sigue siendo a pesar del riesgo de no serlo. Es moral el acto que acepta perderse sin asegurarse de que se pierde moralmente, pero con la sola esperanza de no perderse... Morir por sacrificio responde más frecuentemente a tendencias thanáticas que abnegadas; morir por una causa victoriosa, o por quien a uno le ama, eso responde al triunfo por procuración, más que a la abnegación; morir por una causa perdida, y más aún, por una causa perdida y sospechosa, eso pone de manifiesto ya sea la perversidad, ya la moralidad¹³³

¹³¹ *Ibíd.*, p. 58.

¹³² *Ibíd.*, p. 59. En nota a pie de página No. 9.

¹³³ *Ibíd.*, p. 58.

Pero igualmente, la acción que encuentra correspondencia en la lucidez hace de ella la razón de la moralidad, bien porque cree asumir con ella el peligro de una supuesta amoralidad, bien porque queda anclada en la moralidad de la visión clara inherente a ella. En ambos casos, el sujeto *ligado* a su amoralidad ha perdido de vista la moralidad que se asume “en su riesgo más aún que en su peligro”. En los dos momentos, el sujeto se autoriza a *la sospecha* implícita a la indecidibilidad que niega la decisión *contemporánea* de la responsabilidad. *Lucidez* y *sospecha* hurtan a la moral el carácter irrecusable de su urgencia y la vuelven sagrada. La moral vuelta sagrada o el carácter de la moral reside ahí donde la ilusión de poder, que ya no la voluntad de poder, decide sobre lo que ha debido permanecer indecidible como la lucidez que se manifiesta como *riesgo*. “La ilusión permanece como un riesgo, pero como un riesgo asumido: resulta moral el acto que asume el riesgo de decidir a favor del no-poder por el riesgo de una ilusión de este no-poder”¹³⁴. El carácter sagrado de la moralidad obra entonces en la indecidibilidad propia a la pasividad de un cierto desarme así como en la decidibilidad que en la *sospecha* se decide “para renunciar a la moralidad”:

La moralidad de un acto tiene que ver con la lucidez de no autorizarse con la sospecha para renunciar a la moralidad. La moralidad implica el acrecentamiento de lucidez que rehusa hacer de la lucidez misma el criterio de la moralidad.

Es moral el acto que elige comprenderse como moral, en su riesgo más aún que en su peligro. Es moral el acto que acepta la ilusión de serlo y que paga el precio por ello como si no se tratase de una ilusión. Es moral el acto que cree en su moralidad (y por tanto se expone a una posible inmoralidad) sin exigir al respecto visión clara¹³⁵

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 58.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 59.

O la acepta, la constituye incluso en (como) ley, en universalidad. La universalidad de la ley determina la moralidad como *deber*. El deber clarifica de tal modo la moralidad que permite substituir la singularidad del rostro por la universalidad de la ley. *La substitución radical*¹³⁶ que lleva a cabo el deber antepone un rostro cualquiera a la particularidad del ser singular. Así, “la ley moral... no usa nunca el rostro de otro individualizado más que como un medio para el cumplimiento de lo universal. La conminación del deber hacia otro conduce en realidad a la neutralización del otro como *tal*”¹³⁷. En esta negación del otro como tal la ley obtiene la distancia necesaria gracias a la cual ella se mistifica y se mitifica a la vez. La distancia que la ley impone obra, precisamente, como ley que anula en beneficio de su universalidad la singularidad del sujeto. Esta *propensión* siempre irrecusable e irremediable, casi destinal, del sujeto a la ley es lo que conjuga para ella la substitución y la separación del sujeto. A la substitución “se añade la distancia siempre requerida entre la ley y *todo* individuo singular”. El mal, entonces, es siempre un *mal moral*, si entendemos que, en términos kantianos al menos, *el mal se mide* no por la transgresión hecha a la singularidad en el rostro del otro sino a la universalidad en la que se sostiene la ley. *El mal es radical* en cuanto el albedrío que sostiene la libertad de la subjetividad se desvía del respeto y el deber debidos a la ley:

Ningún rostro puede pretenderse irremplazable porque, si lo lograra de hecho, inmediatamente, de derecho, el acto cumplido para con él cesaría de satisfacer la universalidad de la ley. El otro como *tal* sufre pues una segunda neutralización: a la substitución por principio siempre posible

¹³⁶ “La universalidad formal del deber no resulta pensable más que haciendo abstracción de las personas, de modo que el otro abierto por la conminación puede ser cualquiera: el otro pasa así de un rostro a otro, según la substitución radical que impone la universalidad”. *Ibíd.*, p. 107.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 108.

se añade la distancia siempre requerida entre la ley y *todo* individuo singular, cualquiera que sea; por la letra de la ley pueden y deben desfilar todos los individuos posibles en igualdad de dignidad, es decir, sin ninguna dignidad, a no ser ficticia, prestada por la ley misma¹³⁸

“El mal sólo ha podido surgir del mal moral (no de las meras limitaciones de nuestra naturaleza)”¹³⁹. La *propensión*, decíamos, que oficia como el fundamento subjetivo del albedrío, hace referencia por ello mismo a una desviación de la ley con respecto a la máxima moral y no, por lo tanto, a un arrebato, a una respuesta inmediata de la sensibilidad. Si Kant distingue entre *propensión física y propensión moral*¹⁴⁰ es para enfatizar entonces que la propensión al mal o al bien, esto es, la aceptación o negación de la máxima moral, es de carácter espiritual y racional.

En efecto, la propensión puede definirse como la “aptitud o ineptitud del albedrío para admitir o no la ley moral en su máxima”¹⁴¹. La propensión que la deniega es una *propensión moral al mal* y constituye, veremos, *el mal radical*. Sin embargo, Kant parece admitir que, en cuanto hay una propensión al bien o al mal inherente a la especie, esta propensión se puede tornar en una *propensión natural al mal*. Y no obstante, esta propensión natural al mal o al bien no constituyen aún el mal radical sino *el mal corazón*: toda vez que no ha nacido de un “*principio* subjetivo de las máximas”, a saber: de la

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 108.

¹³⁹ KANT, Immanuel. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Alianza Editorial, Madrid, 2001, p.64.

¹⁴⁰ “Toda propensión es física- esto es: pertenece al albedrío del hombre como ser natural – o es moral, esto es: perteneciente al albedrío del mismo como ser moral. – En el primer sentido no se da ninguna propensión al mal moral; pues éste tiene que surgir de la libertad, y una propensión física (que está fundada en impulsos sensibles) a algún uso de la libertad, sea al bien o al mal, es una contradicción. Por lo tanto, una propensión al mal sólo a la facultad moral del albedrío puede ir ligada. Ahora bien, nada es moralmente (esto es: imputablemente) malo sino aquello que es nuestro propio *acto*. En cambio, bajo el concepto de propensión se entiende un fundamento subjetivo de determinación del albedrío, fundamento que *procede a todo acto*, y que, por lo tanto, el mismo todavía no es un acto”. *Ibíd.*, p. 49.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 47.

intención; toda vez que lo “malo *como malo*” no ha sido acogido todavía como “motivo impulsor en la propia máxima”; toda vez que “puede darse junto con una voluntad buena en general”, *el mal corazón* puede llamarse *perversidad* y no *maldad*. Mientras que en la perversidad, el mal “procede de la fragilidad de la naturaleza humana”, en la maldad, el mal está colocado como motivo impulsor de la libertad. Esta estructuración de la propensión *del mal* hace del mal un mal radical:

La malignidad de la naturaleza humana no ha de ser llamada *maldad* si esta palabra se toma en sentido estricto, a saber: como una intención (*principio* subjetivo de las máximas) de acoger lo malo *como malo* por motivo impulsor en la máxima propia (pues esta intención es diabólica), sino mas bien *perversidad* del corazón, el cual por consecuencia se llama también *mal corazón*. Este puede darse junto con una voluntad buena en general y procede de la fragilidad de la naturaleza humana¹⁴²

En tanto determinado por la *especie*, el *mal corazón*, digamos, se atendería, en primera instancia, al menos, a dos elementos: *la herencia* y *el tiempo*. Tanto la herencia como el tiempo determinan para el mal una explicación, una justificación; la remisión indefinida del deber y la responsabilidad propias de la inocencia. Afirmar la mala acción como un *suceso*, esto es, como algo que en la historia acontece lógica y naturalmente. Algo que, esperado, premeditado, finiquitaría un proceder determinado. El mal, la mala acción, para ser considerada en tanto tal, se debe tener “como un uso *original* del albedrío”, esto significa: sin causa – explicación, justificación - a la que la mala acción sea remitida en beneficio del autor de esta manera justificado. En este sentido, *el mal es inmediato* y *original*; lo que no puede significar que sea espontáneo y natural. La naturalidad del mal tiene una

¹⁴² *Ibíd.*, p. 57.

precedencia, el tiempo de la herencia, una memoria acaso, que no por ello se niega el olvido, no deja de autorizárselo¹⁴³. Esta autorización, por el contrario, busca la confirmación del mal producido en una causa que explique su acción y así se confirme. La confirmación de una mala acción en un hecho sucedido no hace sino afianzar la retribución en la que la venganza ha devenido natural. La causa natural del mal niega la inmediatez de la mala acción pero sólo con vistas a justificar *el acontecimiento del mal*. El acontecimiento del mal sucede, pues, desde la inocencia. *La inocencia del mal*, empero, urge a la inmediatez de la respuesta, a la urgencia del deber. No es ni la precedencia, ni la postergación propias de una causa natural. *La inocencia del mal* implica la usurpación de todo rasgo de inocencia en el que el culpable quiere salvaguardarse. *La inocencia del mal* parece desobrar el bien mismo en el que el inocente quisiera complacerse. A la inocencia, entonces, que estructura en (con) el tiempo y la herencia la causa natural del mal, viene a anteponérsele la inocencia que anula del mal cualquier precedencia y con ella toda huella de inocencia y explicación. Si en el primer caso la inocencia recurre a una historia, a la memoria a ella implícita, en procura del olvido de la respuesta al deber debido; en el segundo, la inocencia recurre al olvido para dar respuesta a la mala acción cometida:

Toda acción mala, si se busca su origen racional, tiene que ser considerada como si el hombre hubiese incurrido en ella inmediatamente a partir del estado de inocencia. Pues cualquiera que haya sido su comportamiento anterior, y de cualquier índole que hayan sido las causas naturales que hayan influido sobre él, lo mismo si se encuentra dentro que fuera de él, de todos modos su

¹⁴³ “La determinación del albedrío a su producción es pensada como ligada con su fundamento de determinación no el tiempo, sino sólo en la representación de la Razón, y no puede ser derivada de algún estado *precedente*, lo cual, por el contrario, tiene que ocurrir siempre que la mala acción es referida como *suceso* en el mundo a su causa natural”. *Ibíd.*, p. 60.

acción es libre y no está determinada por ninguna de estas causas, por lo tanto puede siempre ser juzgada, y tiene que serlo, como un uso *original* de su albedrío¹⁴⁴

El mal moral, sin embargo, no deja de ser simplemente un *mal natural*. Si bien éste nace de *la espontaneidad*, digamos, de la acción situada antes de toda ley, es cierto que, como propensión, esto es, como “el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscencia*) en tanto esta es contingente para la humanidad en general¹⁴⁵, la propensión no deja de corroer, en tanto intención que es, la ley moral de lo que lo quiere universalizar en el deber. Esta *propensión innata* al mal torna a éste en un *mal radical*. El mal radical es el mal moral que deviene natural por la propensión innata del hombre a transgredir la ley¹⁴⁶. Pero como transgresión a la ley que es, el mal radical es imputado y advierte la imputación. La imputación vuelve moral todo acto que la propensión innata al mal querría conservar en su naturalidad. Así, el mal radical es el mal natural que por (en) la imputación a la propensión innata a la transgresión de la ley deviene mal moral:

Puesto que esta propensión misma tiene que ser considerada como moralmente mala, por lo tanto no como disposición natural sino como algo que puede ser imputado al hombre, y, consecuentemente, tiene que consistir en máximas al albedrío contrarias a la ley; dado, por otra parte, que a causa de la libertad estas máximas por sí han de ser consideradas como contingentes, lo cual a su vez no se compagina con la universalidad de este mal si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas no está – sea ello como quiera – entretejido en la naturaleza humana misma y enraizado en cierto modo en ella: podremos, pues, llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 61.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 46.

¹⁴⁶ “Si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es *radical*, pues corrompe el fundamento de todas las máximas”. *Ibíd.*, p. 56.

culpable, podremos llamar a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana¹⁴⁷

De lo anterior se deduce que el mal radical no puede estar en la imputación de los principios propios del albedrío, ni en la voluntad autolegisladora que niega a la Razón el principio de libertad; ni que el mal radical sirva de *medio* o *mediación* al bien o al mal sostenidos en su aspecto empírico.

En el primer caso, si el mal se atiene sólo a *la sensibilidad*, no habría para el sujeto que el mal comete ni imputación que pueda hacersele, ni intención que pueda imputársele, pues sostenida a su vez por una propensión innata y natural, la sensibilidad estaría más acá de la ley que cobija tanto imputación como intención. Este mal es meramente *bestial* y no radical. Pero de igual manera, si en la base de la intención no está la ley sino el principio de transgresión, entonces la Razón que la fundamenta pondría al nivel de la ley moral el antagonismo que la enfrenta. Este mal no sería, por su parte, radical sino *diabólico*. En un caso, la sensibilidad contiene *demasiado* poco como para ser imputado por la ley moral; en el otro, el antagonismo contiene simplemente demasiado como para ser elevado a la ley moral:

Para dar un fundamento del mal moral en el hombre, la *sensibilidad* contiene demasiado poco; pues hace al hombre, en cuanto que quita los motivos impulsores que pueden proceder de la libertad, un ser meramente *bestial*; pero, al contrario, una Razón que libera de la ley moral, una *Razón* en cierto modo *maliciosa* (una voluntad absolutamente mala), contiene demasiado, pues por ello el antagonismo frente a la ley sería incluso elevado al rango de motivo impulsor (ya que

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 51.

sin ningún motivo impulsor no puede el albedrío ser determinado) y así se haría del sujeto un ser diabólico¹⁴⁸

No obstante, tanto lo *diabólico* como lo *bestial* parecen asemejarse en un aspecto: en la *forma* en que acogen las máximas y no en los *motivos* acogidos; en la *subordinación* a las máximas y no en la *materia* de ellas¹⁴⁹. En efecto, tanto la *sensibilidad* como lo *diabólico* constituyen al *mal hombre* en cuanto en ellos no hay *subordinación* debida a la ley, y esta subordinación es tanto el respeto como el sometimiento al *espíritu* de la ley. *El espíritu de la ley* determina para la ley misma una *constancia* y una *determinación*. La determinación de la ley, empero, exige que a la base de la obediencia esté la máxima que le dé a la ley universalidad. Por lo tanto, que una ley sea determinada espiritualmente, que el espíritu de la ley determine para el sujeto la obediencia implica que más allá de ella no hay determinación o predeterminación que suscite el mal, o, incluso, el bien. De ahí que “la tesis del mal innato no tiene absolutamente ningún uso en la *dogmática* moral; pues las prescripciones de ésta contienen los mismos deberes y permanecen en la misma fuerza si hay en nosotros una propensión innata a la transgresión que si no la hay”¹⁵⁰. En esto se diferencia el espíritu de la letra de la ley: el espíritu no admite para con la ley desviación o inconstancia alguna, (pre)determinación anterior a la ley; no hay tiempo, decíamos, que preceda a la ley, que la posibilite; de cierta forma, *la ley deviene necesariamente natural y artificial a la vez, espontánea y natural*, marca, debe marcar, un acontecimiento; es por ello

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁴⁹ “La diferencia – esto es: si el hombre es bueno o malo – tiene que residir no en la diferencia de los motivos que él acoge en su máxima (no en la materia de la máxima) sino en la *subordinación* (la forma de la máxima): *de cuál de los dos motivos hace el hombre la condición del otro*”. *Ibíd.*, p. 56.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 73.

a-histórica, in-memorial. La letra de la ley, en cambio, pone el énfasis en la *fenomenalidad* del sujeto, o sea, en la acción que motiva al sujeto para seguir la ley, en el albedrío, digamos, subjetivo gracias al cual el sujeto se complace a sí mismo. La complacencia en sí mismo atestigua hacia la ley moral una reverencia que no le reconoce a ella el ser la propensión *original*. Esta propensión de sí a sí mismo es *la mentira* y constituye “el fundamento capital del mal”¹⁵¹. “El amor a sí mismo aceptado como principio de todas nuestras máximas”¹⁵² junto a la mentira constituyen la fuente del mal.

Así, mientras quien sigue el espíritu de la ley se vuelve un hombre *moralmente* bueno, quien sigue su literalidad, si bien debido a la intención de su acción no es *moralmente* malo, su bondad, no obstante, lo torna en “un hombre de buenas costumbres”. *Bene moratus* es quien ha hecho de la ley no sólo el *continuum* de su literalidad, sino la costumbre que ha anulado de la ley el acontecimiento. El *moraliter bonus* es quien plantea, por su parte, de la costumbre su metafísica. *La metafísica de las costumbres puede ser leída, entonces, como el acontecimiento de la ley en su espiritualidad:*

Tocante a la concordancia de las acciones con la ley no hay ninguna diferencia (al menos no tiene por qué haber ninguna) entre un hombre de buenas costumbres (*bene moratus*) y un hombre moralmente bueno (*moraliter bonus*); pero en uno las acciones no siempre tienen – quizás nunca tienen – la ley como único y supremo motivo impulsor, mientras que en el otro la

¹⁵¹ “Toda la reverencia atestiguada hacia la ley moral sin conceder a ésta, sin embargo, en la máxima propia la preponderancia sobre los otros fundamentos de determinación del albedrío, como a motivo impulsor suficiente por sí, es fingida y la propensión a ello es interna falsedad, esto es: una propensión a mentirse a sí mismo en la interpretación de la ley moral en perjuicio de ésta; por eso también la Biblia (en su parte cristiana) llama desde el principio al autor del mal (que reside en nosotros mismos) el mentiroso y así caracteriza al hombre atendiendo a lo que parece ser en él el fundamento capital del mal”. *Ibíd.*, p. 63. En nota a pie de página.

¹⁵² *Ibíd.*, p. 68.

tiene *siempre*. Del primero se puede decir que sigue la ley según la *letra* (esto es: por lo que toca a la acción que la ley ordena); del segundo, en cambio, que observa la ley según el espíritu (el espíritu de la ley moral consiste en que ella sola sea suficiente como motivo impulsor)¹⁵³

Hay, al parecer, un momento, sin embargo, en que el *bene moratus*, la acción que se deriva de la sensibilidad sola del sujeto, y el *moraliter bonus*, la imputación de la Razón llevada al extremo de anteponer su antagonismo como máxima ante la ley, *deben* conjugarse, so pena de acabar en el extremo que uno de estos dos lados representa. Ciertamente, si el mal se puede estructurar “por el poder de los motivos impulsores de la sensibilidad” o “por la impotencia del motivo impulsor de la Razón”, el bien moral está en la necesidad de conjugar estos dos extremos en la medida en que ni el albedrío, la libertad para seguir la ley, puede estar en el fundamento de la máxima moral, pues entonces “se diría que todo ocurre según el orden natural”, literal de la ley; ni tampoco que la Razón descarte la apelación a la propensión que obra como albedrío del sujeto, entonces, como ya se ha visto, el mal deja de ser un mal natural propio del mal corazón para tornarse en mal radical, propio de la propensión *espiritual* hacia (de) la ley. Esto significa que el bien desobra tanto la complacencia que en sí mismo y a sí mismo se da el sujeto en el amor a sí mismo elevado a máxima moral como el bien que liberado de la concreción del albedrío del individuo se eleva a esencia superescencial, así como el amor que intentaría conjugar estas dos tendencias del bien: *el amor racional a sí mismo*¹⁵⁴. El bien desobra tanto la *intención*

¹⁵³ *Ibíd.*, ps. 48-49.

¹⁵⁴ “Sólo la máxima del amor a sí mismo de *complacencia* en sí mismo *incondicionada* (no dependiente de ganancia o pérdida como consecuencia de las acciones) sería el principio interno de un contenido que nos es posible solamente bajo la condición de la subordinación de nuestras máximas a la ley moral. No puede complacerse en sí, ni siquiera estar sin amargo displacer en sí mismo, un hombre al que la moralidad no es

de bien que la *Razón* en la máxima se procura como la *inmediatez* del bien que la *sensibilidad* procura al sujeto:

Es un supuesto totalmente habitual de la filosofía moral el de que la existencia del tal moral en el hombre se deja explicar con toda facilidad, y precisamente por el poder de los motivos impulsores de la sensibilidad, de una parte, y por la impotencia del motivo impulsor de la Razón (del respeto a la ley), de otra parte, esto es: por *debilidad*. Pero entonces el bien moral (en la disposición moral) en él tendrá que dejarse explicar aún más fácilmente, pues la comprensibilidad de uno no es pensable sin la del otro. Ahora bien, la facultad de la Razón de hacerse dueña, mediante la mera idea de una ley, por encima de todos los motivos impulsores que se le oponen, es absolutamente inexplicable; por lo tanto es también incomprensible cómo los motivos de la sensibilidad pueden hacerse dueños por encima de una Razón que ordena con tal autoridad. Pues si todo el mundo procediese con arreglo a la prescripción de la ley, se diría que todo ocurre según el orden natural, y a nadie se le ocurriría siquiera preguntar la causa¹⁵⁵

Si el bien conjuga, entonces, *sensibilidad* y *Razón* en la máxima moral no es para oficiar entre ellos, entre sensibilidad y razón, entre el mal natural y mal radical, de medio, sino para sustraer al bien *la obra relativa* propia del, en términos kantianos, *enjuiciamiento empírico*.

El enjuiciamiento empírico, a diferencia del *enjuiciamiento intelectual*, en el que el bien no puede estar sometido a la propensión inmediata del impulso subjetivo ni a la indeterminación de la acción referente a la literalidad de la ley, determina el bien, precisamente, *o en la efectividad del acto sensible* del hacer, del obrar propio del sujeto indiferente o que desconoce la máxima moral, esto es, en *la negatividad de la ley*, o en su

indiferente, que se da cuenta de tales máximas no concordante con la ley moral en él. Se podría llamar a este amor el *amor racional* a sí mismo que impide toda mezcla de otras causas de contento derivadas de las consecuencias de las acciones propias (bajo el nombre de una felicidad que no ha de procurarse por ese medio) con los motivos impulsores del albedrío". *Ibíd.*, p. 67. En nota pie de página.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, ps. 79-80. En nota pie de página.

positividad, que admite el acto unas veces bueno y otras malo como fundamento y explicación o justificación de la acción cometida. En otras palabras: si *el enjuiciamiento intelectual* admite, y exige, del bien no sólo *la prontitud* y la originalidad gracias a las cuales el bien se sustrae al *tiempo* y a *la herencia* para estructurar *la virtud* que le es propia, sino también el inacabamiento que torna el bien en don por excelencia; *el enjuiciamiento empírico*, por su parte, hace del bien *el término* que engloba y concluye el fundamento subjetivo del albedrío anterior a la imputación o la determina a partir de la (in)determinabilidad literal de la ley que caracteriza a la acción. En la unidad de la máxima moral y la ley a la que se refiere *el enjuiciamiento intelectual* sustrae, pues, el bien al cumplimiento y lo torna virtuoso.

Si Kant distingue una *virtud legal, empírica (virtus phaenomenon)* de una *virtud moral, intelectual (virtud noumenon)*¹⁵⁶ es para indicar que el bien no reside tanto en *la acción* que se conforma de acuerdo a la ley, o, caso contrario, que la buena acción deba preceder a la ley, sino que, en tanto *término* que es de la máxima moral, el bien debe reclamar de ésta su *urgencia y originalidad*. La urgencia del bien anula de la buena acción la voluntad de decisión que anida en toda causa y propensión innata y natural; y como urgencia que es, como inmediatez que fractura del tiempo la procedencia de un don delegado, heredado propio de la buena acción, el bien se quiere *espontáneo y original*. La originalidad del bien sustrae del *hacer* y el *dejar* su efectividad. *La efectividad del bien* se juega en cierta

¹⁵⁶ “La virtud como prontitud en *acciones* conformes al deber (según su legalidad) es llamada *virtus phaenomenon*, mientras que la virtud en cuanto constante *intención* de tales acciones por *deber* (a causa de su moralidad) es llamada *virtus noumenon*”. *Ibíd.*, p. 33.

(in)decidibilidad que anula del *hacer la acción* en que se sostiene, el principio de apropiación que persiste aún en su *dejar*. El *dejar* y *hacer* característicos de la *virtus phaenomenon* permite calificar, pues, el bien como un *hecho legal*. *El bien legal* no puede más que oscilar, como medio que es, *entre el bien y el mal*. Su positividad determinaría del *enjuiciamiento empírico* la negatividad que caracteriza a toda indiferencia individual frente a la máxima moral:

A partir de la unidad de la máxima suprema, junto con la unidad de la ley a la que se refiere, se deja ver por qué el principio de la exclusión del medio entre el bien y mal ha de estar a la base del enjuiciamiento intelectual puro del hombre, en tanto que para el enjuiciamiento empírico a partir del *acto sensible* (del efectivo hacer y dejar) puede ser puesto por base el principio de que hay un medio entre estos extremos, por una parte uno negativo de la indiferencia antes de toda formación, por otra parte uno positivo de la mezcla: ser en parte bueno y en parte malo. Pero este último enjuiciamiento es sólo el enjuiciamiento de la moralidad del hombre en el fenómeno, y está sometido en el juicio final al primero¹⁵⁷

No sólo al *enjuiciamiento intelectual* le es negado un bien *natural*, sino también al *enjuiciamiento empírico* le es negada la posibilidad del *mal natural*. En efecto, Kant insiste en advertir que, *en semejanza con el bien*, el mal necesitaría una máxima que la sostenga para producirse. “El fundamento del mal no puede residir en ningún objeto *que determine* el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima”¹⁵⁸. *No habría una experiencia del mal como tal*. Esto es: un mal que siendo *solamente* innato propenda a constituirse en máxima. Es necesario que el sujeto invierta “el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío” para conformar una máxima que fundamente dichos motivos. Los *motivos*, no la *subordinación* a la ley, decíamos, hacen del

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 59. En nota a pie de página.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 37. Y hacia la página 59, en nota pie de página, Kant anota al respecto: “La experiencia... no puede descubrir nunca la raíz del mal en la máxima suprema del libre albedrío con respecto a la ley, raíz que, como *acto* intangible, precede a toda experiencia”.

mal un mal radical. En la medida en que el mal radical se atiene a los motivos se torna en *mal legal*, en *mal* literal. El mal legal, literal es *virtuoso* en cuanto deriva de la adecuación “de la intención a la ley del deber”¹⁵⁹. Su virtuosidad *hereda* del *fenómeno* la propiedad siempre posible de *dejar* una huella en (con) su *hacer*. Es preciso esta huella del hacer para que el mal sea efectivo, virtuoso. La virtuosidad del mal es un rastro – como una devastación – y no puede sustraerse al rastro para ser tal. Su fenomenalidad es su esencia: sólo virtuoso en tanto obra, *es preciso que el obramiento del mal impida al bien obrar*. Pero si la obra del bien es el Inacabamiento, el mal intenta *sustituir* este inacabamiento con el obramiento cumplido de su rastro. Esta posibilidad mimética del mal es la *malignidad*. En cuanto “pospone el motivo impulsor constituido por la ley moral” la malignidad no hace sino *suplantar* como *huella* el desobramiento propio del bien. Es como huella, letra y ley que el mal se torna en mal radical:

La malignidad (*virtiositas, gravitas*), o, si se prefiere, el *estado de corrupción (corruptio)* del corazón humano, es la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales), puede también llamarse la *perversidad (perversitas)* del corazón humano, pues invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo el modo de pensar es corrompido en su raíz (en lo que toca a la intención moral, y por ello el hombre es designado como malo)¹⁶⁰.

El mal sustrae el bien a sí mismo. Esto es: *suplanta* al bien en el momento en que la libertad misma ha obrado para sí, es decir, ha devastado. *La devastación* del mal no habría que medirla sólo en su efecto y catástrofe material: en cuanto *suplantación* del bien en la sustracción de éste a sí mismo, *el mal es espiritual*. No obstante, la alternativa que aquí parece plantearse *no opone* el mal al bien, ni siquiera el mal como privación de éste, sino

¹⁵⁹ “El modo de pensar consiste en que la ausencia de esto se interprete ya como adecuación de la *intención* a la ley del deber (como *virtud*) (pues entonces no se mira en absoluto a los motivos impulsores de la máxima, sino sólo al seguimiento de la ley según la letra) ha de ser designado él mismo como una radical perversidad del corazón humano”. *Ibíd.*, p. 57.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 48.

más bien el carácter mimético en el cual el mal alcanza su espiritualidad. *La espiritualidad del mal radica en su carácter mimético con respecto al bien.* En su imitación: el mismo lenguaje, la misma voz, es cierto; pero en tanto mimético algo más: el mal, como mimesis del bien, cumple la obra inacabada que en esencia es el bien. El bien absoluto, Acabado, tanto que adquiere carácter de Idea no sólo para el individuo sino para un pueblo entero, es el mal. En este sentido, el mal no puede ser la infracción o la ruptura de la ley, pues se propone como correspondencia y acoplamiento de una Idea; no puede serle exterior al bien, pues para sustraerlo a sí le es necesario cumplimentarlo como obra mimética. El mal en tanto tal “no necesita ninguna legitimidad porque ‘imita’ directamente lo absoluto”¹⁶¹. El Mal absoluto es Radical únicamente si la esencia mimética en que se constituye reabsorbe en sí toda singularidad que lo pudiera escindir. Esta totalidad, esta absolutez del mal le otorga su esencia estética: no sólo lo bello como reverso del bien, gracias a lo cual el mal se puede a éste contraponer, ni la “operación” a partir de la cual el mal alcanza y otorga su carácter mimético; sino *el exceso por el cual el mundo obra como ley.* “El exceso no es ya exceder el mundo y su ley: es dar el mundo como ley”. Supraescencialidad de la ley que otorga al mal su absolutez: la ley en que él se constituye está, por necesidad, por deber, por encima de cualquier ley. El mal sólo es radical si logra aprehender esta espiritualidad:

El mal es esencialmente tal, no cuando se opone al bien, sino cuando lo imita hablando en su nombre, con su lenguaje, con su voz. Cuando se opone al mal *como* bien absoluto: su perfecta *mimesis*. ¿No ha sido esta mimesis el mal político por excelencia? No ruptura o infracción de la ley. Y ni siquiera su destrucción, sino *ley de destrucción*. Destrucción de la ley en nombre de una ley que está por encima de cualquier otra ley. He aquí el carácter político del mal, su

¹⁶¹ ESPOSITO, Roberto. *Confines de lo político*. Traducción de Pedro Ladrón de Guevara. Trotta, Madrid, 1996, p. 159.

“exceso”: “el exceso no es ya exceder el mundo y su ley” es dar el mundo como ley” (Philippe Nemo). No la muerte contra la vida, sino la vida *en* la muerte: esto es el infierno¹⁶²

El mal se cumple como obra inmanente de todo trascender; de aquello que quisiera alcanzar su trascendencia en el *totalitarismo* o en la transapropiación de cualquier excedente: en el, digamos, sacrificio.

En el sacrificio, la mimesis, esto es, la *forma* que tiene el mal de apropiarse toda negatividad, la manera que tiene el mal de *figurar* lo que de otro modo quedaría exterior al sujeto, como no perteneciente a él, transapropia precisamente esta exterioridad, este exceso de existencia que ha debido pertenecerle al sujeto como su finitud, su horizonte y su ley. Pero es esta ley la que el sacrificio transgrede por medio de la (o como) *mimesis interior*¹⁶³: ya no la apropiación de la existencia natural en el sacrificio inmediato de ésta por medio de la *mimesis exterior*, sino la negación de ésta, su espiritualización, por medio de un sacrificio que en tanto asunción de la negatividad del sujeto finito se torna en asunción infinita e indeterminada de esta finitud. El sacrificio en tanto *mimesis interior*, transapropiación del sujeto finito, transgresión de su ley en tanto presencia-a-sí cumple con el “encontrarse a sí

¹⁶² *Ibíd.*, p. 155.

¹⁶³ Tal sería el nombre que Jean-Luc Nancy asigna a la “apropiación del Sí [*Soi*] en su propia negatividad”: “‘sacrificio’ quiere decir: apropiación del Sí [*Soi*] en su propia negatividad, y si el gesto sacrificial ha sido abandonado al mundo de la finitud, no es sino para hacer resaltar mejor la estructura sacrificial infinita de esta apropiación del sujeto. Por ello, la *mimesis exterior* del sacrificio antiguo deviene la *mimesis interior* y verdadera del verdadero sacrificio”. *Un pensamiento finito*. Traducción de Juan C. Moreno R. ANTHROPOS, Barcelona, 2002, p. 59.

mismo en el absoluto desgarramiento”¹⁶⁴ del espíritu hegeliano sólo si la negatividad reapropiada de este modo en la *figuración* reconstruye “la institución misma de la economía absoluta de la subjetividad absoluta”, es decir, sólo si en la trans-apropiación infinita del sujeto finito la negatividad así reabsorbida establece correspondencia entre mimesis, dialéctica y transgresión. “La dialéctica es siempre una ley mimética”, no sólo porque en un cierto sentido permite que la negatividad *obre*, sino porque esta obra es trans-apropiada en la transgresión que ella pretende ser. “la transgresión es entonces mimética”: *figura* como ley universal, como subjetividad absoluta, la negatividad que transgrede la ley de la presencia-a-sí del sujeto finito:

El sacrificio como auto-sacrificio, sacrificio universal, verdad y relevo del sacrificio, es la institución misma de la economía absoluta de la subjetividad absoluta, que en efecto no puede sino mimar el pasaje por la negatividad, de donde ésta no puede, simétricamente, sino reapropiarse o trans-apropiarse infinitamente. La ley de la dialéctica es siempre una ley mimética: si la negatividad fuese propiamente la que ella debería ser, la transapropiación no podría rebasarla. La transgresión es entonces siempre mimética. Mimética también y, en consecuencia, la comunicación o la participación que es el fruto de la transgresión¹⁶⁵

La *espiritualización* del sacrificio en la dialéctica, o mejor, la conformación de un cierto espíritu en el *sacrificio de la dialéctica*, desde el momento en el que apropia toda exterioridad del sujeto a su devenir infinito e inmanente de transgresión, desconecta toda correspondencia, toda sincronía que el juego mimético habría constituido, por no decir instituido. Lo desconecta, no para desapropiar al sacrificio de la ley de apropiación que en

¹⁶⁴ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 24.

¹⁶⁵ *Un pensamiento finito*, p. 63.

la transgresión ha constituido. La descomposición del sacrificio sigue siendo, asimismo, sacrificial en la medida en que la transgresión que le es esencial nada apropia, pues si lo hiciera la infinitud misma que le caracteriza se viera interrumpida por la finitud de la existencia que pretende asimilar. Tendría un horizonte: la singularidad del sujeto finito que, precisamente en la descomposición del (como) sacrificio es anulada y masacrada. La masacre, la *desfiguración*, no tiene por fin *desespiritualizar* el sacrificio, por el contrario: en un movimiento en cierto sentido hegeliano, la *desfiguración* recupera para el suelo, la tierra, para su oscuridad primigenia y original, la luminosidad del espíritu que *acaece* en la *fenomenalidad de la figuración*¹⁶⁶. La desfiguración, la masa de la fosa, no termina con la mimesis de la espiritualización: más bien la confirma como técnica y se instituye a la vez en uno de sus medios:

“La inmolación, el asesinato”: ya no se los puede distinguir. La inmolación misma es llevada a la muerte. “No divino”, “ilusorio”, el sacrificio ha perdido todo derecho y toda dignidad. La transgresión no trans-apropia nada. O bien, no apropia nada más que esto: la víctima en tanto que cadáver, la masa de la fosa [*Charnier*], y el otro (al cual el nombre de “verdugo” conviene apenas) en tanto que puro instrumento de la producción de masa de la fosa. Así, la descomposición del sacrificio no solamente se revela posible gracias a los medios de la técnica, sino que se libera ella misma como una figura ejemplar, repugnantemente ejemplar, de la técnica¹⁶⁷.

En la desfiguración el sacrificio reencuentra la negatividad espiritual que la mimesis transformada en *methexis* le pudo usurpar. Ahí donde el afuera de la finitud, su

¹⁶⁶ Recordemos este momento de la dialéctica hegeliana: “Lo que de este modo mediante el culto, se revela en él mismo al espíritu auto conciente es la *simple* esencia como el movimiento consistente, de una parte, en remontarse de su nocturna reconditez a la conciencia, en ser su callada sustancia nutricia, y, de otra parte, en perderse de nuevo en la noche subterránea, en el sí mismo, y en permanecer arriba solamente con callada nostalgia maternal”. *Fenomenología del espíritu*, p. 419.

¹⁶⁷ *Un pensamiento finito*, p. 75.

exterioridad, debiera seguir extraña y exterior, siendo lo otro inapropiado del sujeto finito, el sacrificio lo recupera para su inmanencia infinita en (como) la comunión, o, incluso, en (como) la comunidad. La comunión en (como) el sacrificio, la comunidad que se aviene a él es, en realidad, la obsesión que denota el sacrificio por la apropiación del afuera. Nada que reste a la economía de la apropiación, ningún resto que exceda de la circulación que pone en juego la trans-apropiación: el afuera es recuperado por la comunión en (como) la fascinación¹⁶⁸. La fascinación es esa suerte de inflamación que hechiza y/o fascina en el momento en que se inflama de forma espiritual, sin retraimiento. Esta forma de fascinación que se encuentra en el espíritu Heidegger lo denomina *geistlich*.

A diferencia del *geistig* (espíritu en sentido metafísico: espiritual – mental), el *geistlich* (“lo que es en el sentido del espíritu, lo que de él deriva y obedece a su naturaleza”¹⁶⁹), no es un *pneuma*, algo etéreo. *Geistlich* es lo que, alumbrando, deslumbrando, fascinando, puede terminar por devorar si no hay el *recogimiento*. Este desencadenamiento del espíritu es la devastación y constituye la esencia del mal o el mal en cuanto, en esencia, espiritual. Dicho de otra manera: lo que hace que el mal sea tal, es decir, espiritual (*geistlich*), es el desencadenamiento del espíritu carente de recogimiento: la devastación. La devastación, el carácter espiritual del mal, no es, sin embargo, inmaterial (*geistig*), no se *excribe*

¹⁶⁸ “La inclinación hacia el sacrificio, o por el sacrificio, está siempre ligada a la fascinación de un éxtasis tornado hacia un otro o hacia un afuera absolutos, desahogando en él el sujeto para mejor restaurarlo ahí, prometiendo al sujeto, por alguna *mimesis* y por algún “relevo” de *mimesis*, la *methexis* con el Afuera o el Otro. El sacrificio occidental responde a una obsesión del “Afuera” de la finitud, tan oscuro y sin fondo como sea ese “afuera”. Por ella misma, la “fascinación” designa este oscuro deseo de comulgar con ese afuera”. *Ibíd.*, p. 79.

¹⁶⁹ HEIDDEGER, Martín. *De camino al habla*. Traducción de Yves Zimmermann. Serbal-Guitaro, Barcelona, 1987, p. 54.

únicamente en el cuerpo, en la materialidad del mundo: como huella que es, como literalidad, el mal es cumplimiento en el que la *sublevación* “llameante y encegueda de lo aberrante” encuentra eco y figura. Es la *figuración*, su carácter mimético, lo que hace que el mal sea espiritual. *El mal es espiritual en cuanto figura*. Si no lo hiciera, si el mal, por el contrario, quedara solamente retraído, coincidiendo en sí en la petrificación del dolor, entonces el mal ya no fuera sólo espiritual sino además *sagrado*¹⁷⁰. La necesaria recurrencia del mal a la *imitatio* es al mismo tiempo o de cierta manera el medio que al mal le procura concretar su espiritualidad desencadenada:

El espíritu tiene su esencia en la doble posibilidad de la ternura y de la destrucción. La ternura no sofoca, en absoluto, el estar-fuera-de-sí de lo inflamante, sino que lo recoge en la quietud de lo amistoso. La destrucción proviene de la desenfrenada licencia que, en su propio tumulto, se consume a sí misma realizando así el mal. La maldad es siempre maldad de un espíritu. La maldad y su malicia no son lo sensible, lo material. Como tampoco es algo de simple naturaleza inmaterial (*geistig*). La maldad es espiritual en cuanto es sublevación llameante y encegueda de lo aberrante, aquello que empuja todo a lo disperso de la perversidad y que amenaza abrasar el recogido florecer de la ternura¹⁷¹.

Que sólo en la *figura* el mal se torne espiritual indica o habla de *la inapropiada figuración esencial al mal*. Su incapacidad para aprehender concreción alguna, salvo en la imitación. Que el mal sea espiritual sólo en la imitación aprehendida, implica que el mal sólo devasta el mundo *apartándose* de él. El mal es la inclinación no por el mundo, hacia la cosa mundana, sino hacia su negación. El mal tenta para no caer en la tentación del mundo. Y para ello *figura, es figurativo*. La materialidad a la que accede es a lo sumo un *préstamo*,

¹⁷⁰ “El dolor... permanece pura concordancia con lo sagrado del azul. Pues lo sagrado resplandece al encuentro del rostro del alma retirándose a su propia profundidad. Siempre que sea presente, lo sagrado sólo perdura si se mantiene en esta retención y remite la mirada al consentimiento”. *Ibíd.*, p. 60.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 56.

un capital puesto a rédito, un capital que espera a cambio un interés. Un crédito. El mal obliga a dar crédito, simplemente. Mas el crédito ha que el mal obliga es “negar lo que está ahí, o afirmar lo que no está ahí”¹⁷². El *hábito* del espíritu no puede, por tanto, desligarse de un espíritu habituado a la figuración, a la misma espiritualidad. Por ende, a cierta materialidad inherente a la letra, a la huella, incluso a la ley. Es por ello que la razón pide “liberar el espíritu del hombre de los hábitos del espíritu”. El *hábito* del espíritu, la espiritualidad del mal, niega el mundo pero sólo para inscribirse en él a manera de figura o ley:

Si, rechazando toda metafísica, no se distingue ya el ser de la realidad concreta y se atiene uno a lo que cae pura y simplemente bajo el sentido, todo cuanto es espiritual, según la tradicional distinción del ser y de lo existente, podría muy bien juzgarse diabólico, según la razón que no recibe más lección que la de la realidad concreta, dado que lo espiritual querría desviar al hombre de la experiencia de lo concreto. A cambio, la razón que puede liberar el espíritu del hombre de los hábitos del espíritu, sería verdaderamente el salvador. El miedo a lo concreto sólo estaría entonces inspirado por el Maligno y la tentación sería huir de la experiencia de tentar¹⁷³.

Igual que el mal, la ley pertenecería a la esfera del espíritu. O más aún: es la espiritualidad de la ley lo que hace que el mal sea literal. *El mal es literal, esto es, repite la negatividad de la ley al pie de la letra. La transgrede. La transgresión de la ley nombra al mal con el*

¹⁷² KLOSSOWSKI, Pierre *Tan funesto deseo*. Traducción de Mauro Armiño. Taurus, Madrid, 1980, p. 33. Líneas antes, KLOSSOWSKI había anotado al respecto: “Demoníaco, el espíritu debe tomar prestado un ser distinto del suyo, puesto que reniega el ser; al no ser él mismo más que pura negación, necesita de otra existencia para ejercer su negación. No lo consigue más que en criaturas que sin ser por sí mismas han recibido el ser, a las cuales trata de asociarse el espíritu para conocer su propia contradicción, su propia existencia en lo inexistente... Tal es, en grandes líneas, la idea tradicional del demonio: sin tener personalidad propia, es, ante todo, inclinación, influencia gracias a una existencia tomada en préstamo”. P. 32.

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 32.

nombre de pecado. “El pecado, es decir, el automatismo de la repetición”¹⁷⁴, permite que la transgresión objetive el deseo. El deseo que objetiva la transgresión o que bajo su forma se objetiva, *concreta* la ley a manera del culto dado a la particularidad. Sin nada material donde reposar, sin materialidad alguna que la *prefigure*, la ley necesita del pecado ha que da lugar para poder cernirse como norma imperativa sobre la corporalidad del sujeto y así aprehenderla. El pecado, siendo la literalidad de la ley, le posibilita a ella el cuerpo que el espíritu le habría negado y le asigna, como *efectividad* que es, la particularidad del ser:

La ley es lo que entrega el deseo a su automatismo repetitivo designándole su objeto. El deseo conquista entonces su automatismo bajo la forma de una transgresión. ¿Cómo comprender “transgresión”? Hay transgresión cuando lo que prohíbe, es decir, nombra negativamente, la ley, se convierte en el objeto de un deseo que vive por sí mismo en vez del sujeto¹⁷⁵.

“La ley es lo que da vida al deseo. Mas haciéndolo, fuerza al sujeto a no poder seguir más que la vía de la muerte”¹⁷⁶. La muerte, por el acto de la ley en el deseo objetivado, en el pecado, cae del lado de la vía de la vida para desalojar a ésta hacia el lado de la vía de la muerte. “La ley distribuye la vida del lado de la vía de la muerte, y la muerte del lado de la vía de la vida”¹⁷⁷ y de esta manera *literaliza* al sujeto.

La literalización del sujeto le usurpa a éste tanto la finitud que habría hecho de la mortalidad el *acontecimiento* necesario para el advenimiento de la ley, como la fuerza que

¹⁷⁴ BADIOU, Alain. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Traducción de Danielle Reggiore. ANTHROPOS, Barcelona, 1999, p. 87.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 86.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 85.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 89.

al pensamiento le habría permitido *desliteralizar* al sujeto y transformase de este modo en *gracia*.

Ciertamente, si la ley habría *circunscripto* la sobreabundancia propia del acontecimiento – de la gracia, de la fe- en un acto predicativo por excelencia, en la ley moral, es porque el pecado que la sostiene como (en su) objetividad, le habría permitido a la par “el ejercicio subjetivo de la muerte como vía de existencia”. Esto significa que mientras el pecado literaliza la ley como imperativo y/o predicado, el acontecimiento hace impredecible el exceso propio de la finitud mortal. *En el deseo automatizado que el pecado es para la ley, la ley se mantiene como letra de cambio y cálculo de la reciprocidad*. “El acontecimiento, como contingencia ilegal, hace advenir una multiplicidad en exceso sobre sí misma, y, por consiguiente, la posibilidad de sobrepasar la finitud”¹⁷⁸:

La ley ordena una multiplicidad mundana predicativa, da a cada parte del todo lo que le es debido. La gracia del acontecimiento ordena una multiplicidad en exceso sobre sí misma, no describible, que sobreabunda con relación a sí misma como con respecto a las distribuciones fijas de la ley.

...Si se entiende por “pecado” el ejercicio subjetivo de la muerte como vía de existencia, y, por tanto, como el culto legal de la particularidad, se entiende inmediatamente que lo que se sostiene con el acontecimiento (una verdad, pues, cualquiera que sea) es siempre en exceso impredecible sobre todo lo que el “pecado” circunscribe¹⁷⁹.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 88.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 84.

“La letra mortifica al sujeto en tanto que separa su pensamiento de toda fuerza”¹⁸⁰. De ahí que un acto de desencadenamiento con respecto a la letra, a *la fuerza de ley*, sea al mismo tiempo la salvación entendida como *deslateralización del sujeto a partir del pensamiento*. “La salvación es el desencadenamiento de la figura subjetiva cuyo nombre es pecado”¹⁸¹. De la permutación que, como *efecto de ley*, habría llevado a cabo con los lugares respectivos de la vida y la muerte. La muerte es el exceso que el pensamiento lo recobra para la vida. Pero, simultáneamente, este exceso excede el pensamiento que habría sido su condición. “La condición es, ella misma, inevitablemente en exceso sobre lo que condiciona”. Tal exceso de la condición, que rebasa al pensamiento condicionado, es *la gracia*. La “‘gracia’ nombra el acontecimiento como condición del pensamiento activo”. Del pensamiento que, mantenido en su hacer, desobra todo hechura producida a la medida de la ley. Por *obra* de la gracia, el pensamiento deviene desmedido, pero, asimismo, sin posibilidad de pensar la misma desmesura que la gracia es. La gracia está sustraída al pensamiento que condiciona. Y es esta condición y no otra la condición que el pensamiento necesita para devenir acontecimiento. Por la gracia, el pensamiento devenido acontecimiento sustrae al sujeto al automatismo repetitivo *del* pecado y lo deslateraliza:

“Gracia” quiere decir que el pensamiento no puede dar razón *integralmente* de la brutal reposición en camino, en el sujeto, de la vía de la vida, es decir, de la conjunción recuperada del pensamiento y del hacer. El pensamiento no puede ser relevado de su impotencia más que por algo que excede su orden. “Gracia” nombra el acontecimiento como condición del pensamiento activo. La condición es, ella misma, inevitablemente en exceso sobre lo que condiciona. Esto quiere decir que la gracia está, en parte, sustraída al pensamiento que ella hace viviente. O, como diría Mallarmé, ese Pablo del poema moderno, es cierto que todo pensamiento emite un

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 90.

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 91.

golpe de dados, pero también lo es que no podrá pensar hasta el final el azar del cual él es el resultado¹⁸².

Que la ley sea literal, entonces, que la literalidad sea su condición efectiva, implica, pues, que la ley *es* sin gracia, huérfana de acontecimiento. Próxima de sí, sagrada. El *fundamento místico de la ley* no puede estar por fuera de esta estructura tautológica que el pecado objetiva o literaliza, si entendemos que el pecado es el rastro que la ley necesita para desencadenarse, esto es, para aprehender la espiritualidad. La espiritualidad, la misticidad de la ley, pues, esta ahí, (in)determinable, (in)determinada, para que el pecado, el mal ocurra. El carácter (in)determinable de la ley dictamina el pecado. No se conocería el pecado a no ser por la ley. “Mientras no hay ley el pecado es cosa muerta”. Mientras no hay pecado, no hay seducción ni tendencia a la muerte. Esta es, quizá, la *confesión* de Pablo:

¿Vamos a decir por esto que la ley es pecado? ¡Claro que no! Sin embargo, de no ser por la ley, yo no hubiera sabido lo que es el pecado. Jamás habría sabido lo que es codiciar, si la ley no hubiera dicho: “No codicies”. Pero el pecado se aprovechó de esto, y valiéndose del propio mandamiento despertó en mí toda clase de malos deseos. Pues mientras no hay ley, el pecado es cosa muerta. Hubo un tiempo en que, sin la ley, yo tenía vida; pero cuando vino el mandamiento, cobró vida el pecado, y yo morí. Así resultó que aquel mandamiento que debía darme la vida, me llevó a la muerte, porque el pecado se aprovechó del mandamiento y me engañó, y con el mismo mandamiento me dio muerte¹⁸³

¹⁸² *Ibíd.*, p. 91.

¹⁸³ Romanos: 7, 7-11.

V. LA FUNDACIÓN MÍTICA DEL DERECHO

La fuerza de los jueces no es la función real, sino que ella es guardiana de las leyes y está al servicio de esta función.

Platón. *El político*.

Aquello que permanece invisible y oculto en cada ley podemos suponer que es la ley misma, aquello que hace que las leyes sean leyes, el ser-ley de estas leyes. La pregunta y la búsqueda son ineluctables, es decir, el itinerario hacia el lugar y el origen de la ley. Esta se ofrece rehusándose, sin decir su procedencia ni su sitio. Este silencio y esta discontinuidad constituyen el fenómeno de la ley. Relacionarse con la ley, con aquello que dice “debes” y “no debes”, es a la vez hacer como si la ley no tuviese historia o en cualquier caso como si no dependiese de su presentación histórica, y al mismo tiempo dejarse fascinar, provocar, interpelar por la historia de esta no-historia. Es dejarse tentar por lo imposible: una teoría del origen de la ley, y por lo tanto, de su no-origen, por ejemplo de la ley moral.

Jacques Derrida. *La filosofía como institución*.

El fundamento místico-mítico de la ley *estructura de esta* el carácter inmediato-natural de su esencia solipsista o la remite a la mediación sin medida de la justificación, pues siendo la ley la causalidad que determina del sujeto su historia y su destino, se convierte a la vez en la voluntad que más allá de sí misma no tiene fundamentación.

En verdad, la ley empezaría en este comienzo sin precedente ni sucesión de la voluntad. Comenzaría como una suerte de despotismo que más allá de sí misma no admite otra fuerza. *La fuerza de la ley* enuncia de la ley su comienzo irrepetible y original. Por lo tanto, una violencia primera que no sólo logra para la ley, para el derecho que de ella se desprende y depende, una *posicionalidad* sino también la conservación a partir de la cual la violencia misma se transforma en ley. La violencia de la fundación de la ley conserva la violencia en tanto ley. La violencia en tanto ley permite al derecho su establecimiento y aplicabilidad. Esto implica que más allá de esta violencia legitimadora y legitimada, autorizadora y autorizada, el derecho es impensable e inaplicable. La aplicabilidad del derecho depende de la violencia que lo funda y la funda, de esta correlación sin la cual, a su vez, la ley ni puede trascender ni ser la tautología constituyente. Es más: la ley constituye su inmanencia esencial como correlación que el derecho establece con la violencia que lo funda y la mantiene. *La fuerza de ley*, la que estructura el carácter mítico del derecho, sería, pues, la violencia que, en un comienzo o como comienzo, se ofrece como fin y medio del derecho. *Gewalt* es el término que reúne aquí tanto la violencia fundadora, la que conserva el derecho, como el derecho que se otorga la ley para aplicar justicia. *Gewalt* enmarca y enuncia el carácter tautológico, místico de la ley:

Hay en primer término la distinción entre dos violencias del derecho, dos violencias en cuanto al derecho: la violencia fundadora, la que instituye y establece el derecho (*die rechtsetzende Gewalt*) y la violencia conservadora, la que mantiene, confirma, asegura la permanencia y la aplicabilidad del derecho (*die rechtserhaltende Gewalt*). Por comodidad conservamos la traducción de *Gewalt* por violencia, pero ya he mencionado las precauciones que reclama esta traducción. *Gewalt* puede significar también la dominación o la soberanía del poder legal, la autoridad autorizadora o autorizada: la fuerza de ley¹⁸⁴.

Toda *crítica*, entonces, todo intento de transposición, de trasgresión a la ley está y deberá estar marcada por ella misma. Por ella misma en cuanto violencia y derecho a la violencia. Una *crítica* a la violencia está y debe ser permitida *en* y *por* el derecho mismo. Esto significa que, en tanto autorizada por el derecho y la violencia que lo autoriza, la *crítica* no puede ser contemporánea del derecho y la violencia. Advenida posterior, la crítica reafirma del derecho su carácter *artificial*. No habría “violencia natural o física”¹⁸⁵: en tanto se justifica a sí misma en la crítica a que da lugar, la violencia es lo que recobra, rehace para la ley cualquier trascendencia y, asimismo, cualquier *ruptura* que la pudiera desbordar. Esta violencia que como crítica se recobra, torna mística a la ley. El carácter místico de la ley comienza o se estructura en esta bastardía de lo natural, esto es, en cierta ficcionalidad de la violencia misma infringida al carácter natural del derecho, que lo hace a éste no sólo fictivo, sino también (in)decidible y tautológico.

¹⁸⁴ DERRIDA, Jacques. *Fuerza de ley*. El “fundamento místico de la autoridad”. Traducción de Tecnos, Madrid, 1997, p. 82

¹⁸⁵ “El concepto de violencia (*Gewalt*) no permite una crítica evaluadora más que en la esfera del derecho y de la justicia (*Recht, Gerechtigkeit*) o de las relaciones morales (*Sittliche Verhältnisse*). No hay violencia natural o física. Cabe hablar figuradamente de violencia a propósito de un terremoto o incluso de un dolor físico. Pero se sabe que no se trata en esos casos de una *Gewalt* que pueda dar lugar a un juicio, ante algún aparato de justicia. El concepto de violencia pertenece al orden simbólico del derecho, de la política y de la moral, al de todas las formas de *autoridad* o de *autorización*, o al menos de pretensión a la autoridad”. *Ibíd.*, p.83

En su referencia a “Para una crítica de la violencia” de Benjamín, Derrida habría propuesto pensar la bastardía del derecho tanto en la repetición irremisible que de sí habría hecho el derecho con la crítica, o sea, en la “ficción jurídica”, como en el papel de suplemento, de sustituto que la violencia mítica del derecho vendría a representar con relación a la “violencia divina”. En el primer caso, la ficcionalidad del derecho estaría marcada por la repetición irrecusable que toda violencia fundadora para constituirse en tal, y de esta manera conservarse, debe estructurar. La ficcionalidad del derecho no puede estar ni más allá ni más acá de una estructura de repetición, pues si la repetición no asegurara para el derecho la violencia fundadora que lo conserva, si la conservación misma de la violencia fundadora no estuviera garantizada como *medio*, entonces la “ficcionalidad del derecho” debería aceptar que, en cuanto repetible, advenida segunda, bastarda, la violencia fundadora que la sustenta no es ni primera ni original. Esta falta de originalidad en la ficcionalidad del derecho, si bien lo autoriza a éste a rehusar toda presencia, también es cierto que afirma *de golpe* que “ya no hay fundación pura, oposición pura del derecho”, “pura violencia fundadora”. Desde el momento en el que la *ficción* llama a repetir, la continuidad y contigüidad natural que la violencia fundadora como medio quiso conservar y por ella tornarse *histórica*, queda escindida, obligada, *de golpe*, ella también, a la ficción:

Forma parte de la estructura de la violencia fundadora el que apele a la repetición de sí y funde lo que debe ser conservado, conservable, prometido a la herencia y a la tradición, a la partición. Una fundación es una promesa. Toda posición o establecimiento (*Setzung*) permite y promete, establece poniendo y prometiendo. E incluso si una promesa no se mantiene de hecho, la iterabilidad inscribe la promesa de mantenimiento en el momento más irruptivo de la fundación. Inscribe así la posibilidad de la repetición en el corazón de lo originario. De golpe, ya no hay fundación pura o posición pura del derecho, y en consecuencia pura violencia fundadora, como tampoco hay violencia puramente conservadora. La posición es ya iterabilidad, llamada a la

repetición autoconservadora. La conservación a su vez sigue siendo refundadora para poder conservar aquello que pretende fundar¹⁸⁶

La violencia mítica, sin embargo, no apela sólo a la repetición de sí en un efecto especular: en la medida en que antepone el castigo a la pena, el destino al carácter; en la medida en que se anuncia y en tal anunciación permanece amenazante, espectral, la violencia mítica sustituye a la violencia divina, fulminante por esencia. El carácter fulminante de la violencia divina, al ser intempestiva, en cierta manera catastrófica, interrumpe el carácter histórico e irrecusable sobre el que la violencia mítica se funda. Es por ello que Benjamín puede afirmar *el carácter destructivo de la violencia divina* en oposición al *carácter constructivo, fundacional de la violencia mítica*: si ésta “funda el derecho, la divina lo destruye; si aquélla establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquélla es tonante, ésta es fulmínea; si aquélla es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre”¹⁸⁷. Esta destrucción silenciosa, tanto que “la fuerza purificadora de la violencia no es evidente a los hombres”¹⁸⁸, que lleva a cabo la violencia divina, expurga, por lo tanto, al viviente no sólo del castigo que se habría ensañado sobre la desnuda vida del viviente, sino también del derecho. Del derecho que, lo veremos enseguida, en tanto se legitima como violencia autoconservadora, se destina al contexto temporal de la culpa que el destino expresa. Ante esta naturalización del derecho

¹⁸⁶ *Ibíd.*, ps. 97-98

¹⁸⁷ BENJAMÍN, Walter. “Para una crítica de la violencia”, en *Angelus Novus*. Traducción de H.A. Murena. EDHASA, Barcelona, 1971, p. 194

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 198

acaecida en la temporalidad parasitaria del destino que contextualiza la culpa, la violencia divina se postula sustituta y *artificial*:

El juicio de Dios es también, justamente en la destrucción, purificante, y no se puede dejar de percibir un nexo profundo entre el carácter no sangriento y el purificante de esta violencia. Porque la sangre es el símbolo de la vida desnuda. La disolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida natural, que confía al viviente, inocente e infeliz al castigo que “expía” su culpa y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia; la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta¹⁸⁹

La analogía que Benjamín desarrolla entre amenaza y derecho, amenaza y destino, no es gratuita. En primer lugar porque la violencia que funda el derecho y que él autoriza, en tanto lo conserva, esto es, en tanto lo destina, posiciona al derecho en una temporalidad anterior a la existencia singular del sujeto. Esta anterioridad del derecho, su constitución en destino, permite que, a la vez, la culpa anteceda al castigo y se destine al sujeto. “El derecho no condena al castigo sino a la culpa. El destino es el contexto culpable de lo que vive... Por lo tanto, no es el hombre el que tiene un destino, sino que el sujeto del destino es indeterminable”¹⁹⁰.

Esta ceguera ante el sujeto por parte del derecho constituye su temporalidad. La temporalidad del derecho en términos de destino estructura la naturalidad de aquél. La

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 195

¹⁹⁰ “Destino y carácter”, en *Angelus Novus*, p. 206. Y más adelante, p. 205,: “El destino aparece por lo tanto cuando se considera una vida como condenada, y en realidad se trata de que primero ha sido condenada y sólo a continuación se ha convertido en culpable”.

naturaleza del derecho, en segundo lugar, le permite *aparecer* tanto allí donde ha sido previsto, esperado, como en el lugar donde su presencia ni siquiera era intuida. La naturaleza del derecho carece de presencia y de un presente temporal. Amenaza porque se engarza, se adhiere a un tiempo autónomo, superior, “menos ligado a la naturaleza”. Pretende en este engarce adquirir del tiempo su cuerpo y devenir por este engarce destino. Como destino, la amenaza concluye del derecho lo que el derecho por sí solo tal vez jamás hubiera aprehendido: la constitución histórica. El devenir histórico del derecho *se concreta* en el destino en su analogía con la amenaza. O mejor: “la indeterminación de la amenaza jurídica”¹⁹¹ en cuanto *deriva* del destino estructura y concluye para el derecho su carácter histórico. Esta conclusión que es del derecho también su *fundamento, el término como lugar de origen*, estructura a la violencia jurídica su esencia natural. La estructura natural de la violencia jurídica apela al destino o se configura con él en la medida en que, sin tiempo para concretarse, esto es, apelando a la urgencia de la inmediatez aprehensiva es cómo la violencia se engarza a ese tiempo superior, espiritual de la redención, la verdad o la música. Este parasitanismo del carácter natural de la violencia jurídica ruptura, lo veremos, la interrupción misma que constituye la violencia divina. Tal ruptura de la interrupción constituye *el estado de emergencia*. El estado de emergencia es, en primera instancia, la constitución natural de la violencia jurídica en destino. No de otra manera el destino

¹⁹¹ “El poder que conserva el derecho es el que amenaza. Y su amenaza no tiene el sentido de intimidación, según interpretan teóricos liberales desorientados. La intimidación, en sentido estricto, se caracteriza por una precisión, una determinación que contradice la esencia de la amenaza, y que ninguna ley puede alcanzar, pues subsiste siempre la esperanza de escapar a su brazo. Resulta tan amenazadora como el destino, del cual en efecto depende si el delincuente incurre en sus rigores. El significado más profundo de la indeterminación de la amenaza jurídica surgirá sólo a través del análisis de la esfera del destino, de la que la amenaza deriva”. “Para una crítica de la violencia”, en, *Angelus Novus*, ps. 181-182

aprehende el carácter temporal, o sea, no de otra manera el destino adquiere presencia, y, en cuanto presencia, el contexto que le posibilita tanto su anterioridad como su indeterminabilidad con respecto al sujeto sobre el cual se ensaña. La culpa *se* determina en la determinación temporal del destino:

El contexto de la culpa es temporal en forma por completo impropia, por completo diferente, en cuanto al género y a la medida, del tiempo de la redención, de la música o de la verdad. La plena iluminación de estas relaciones depende de la determinación del carácter particular del tiempo del destino... Es un tiempo no autónomo, que se adhiere parasitariamente al tiempo de una vida superior, menos ligada a la naturaleza. Este tiempo no tiene presente, porque los instantes fatales existen sólo en las malas novelas, y conoce el pasado y el futuro sólo a través de inflexiones características¹⁹²

El carácter histórico del derecho se juega en la (in)decidibilidad, en la (in)determinabilidad de un presente carente de decisión. Esta carencia, no obstante, le permite constituirse como violencia o constituir la violencia como (in)decidibilidad. La violencia como (in)decidibilidad es, también, el estado de emergencia. El estado de emergencia que habría sido la ruptura que le devuelve a (o confirma de) la violencia su continuidad, normaliza por ello mismo la violencia y le da legitimidad. La violencia que legitimada como estado de emergencia prevee y autoriza el uso a la violencia con, por ejemplo, el uso a la huelga¹⁹³, delinea de la violencia su estructura espectral. La estructura espectral de la

¹⁹² “Destino y carácter”, en, *Angelus Novus*, ps. 206-207

¹⁹³ En *Fuerza de ley*, Jacques Derrida nos recuerda que la huelga es definida por Benjamín (“Para una crítica de la violencia” p. 177 y ps 187-190) no sólo como alejamiento, *Abkher*, sino también como distanciamiento, *Entfremdung*. Si el *Abkher* es una “abstención, un alejamiento no-violento mediante el que el trabajador, suspendiendo sus relaciones con la patronal y sus máquinas, simplemente se haría extraño a éstas” (*Fuerza de ley*, p. 88), el *Entfremdung suspende* no sólo el funcionamiento de las máquinas y desde una exterioridad ajena a éstas, sino el orden mismo constituido por el derecho y desde su propia interioridad. Así, el *Entfremdung* “plantea el problema de la existencia de otras formas de violencia que no sean las que toma en

violencia es atópica y atemporal. No aparece ni en la inmediatez de un espacio dado ni en la de un tiempo determinado. La presencia de la violencia es tal sólo en la medida en que su presencia no es manifiesta sino latente, hasta el punto que “si decae la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución [jurídica], ésta se debilita”¹⁹⁴. Y esto tanto porque la violencia en su determinación, digamos, objetiva se liga al destino para aprehender de la amenaza su indeterminabilidad como porque siendo por esencia atópica, *la violencia se ofrece espontánea y natural sólo si aprehende un carácter espiritual*.

Es el carácter espiritual de la violencia lo que la policía expresa. La policía, que “se vuelve alucinante y espectral porque ocupa (*hante*) todo”¹⁹⁵, determina el punto por el cual la violencia no admite aprehensión ni tampoco crítica. En la medida en que la policía adquiere, conserva y establece derechos jurídicos dentro de vastos límites; en la medida que decide la violencia incluso ahí donde nosotros creemos que la violencia no se ha decidido, la policía “ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que conserva la

consideración toda teoría jurídica” (“Para una crítica de la violencia”, p. 190). En este sentido, el *Entfremdung* es la violencia que se ejerce *en* la violencia, la violencia que evidencia la violencia como derecho y el derecho como violencia; la violencia que en definitiva fractura esta contigüidad propia y apropiada por (como) la continuidad histórica: “una situación como esa es de hecho la *única* que nos permite pensar la homogeneidad del derecho y de la violencia, la violencia como el ejercicio del derecho y el derecho como el ejercicio de la violencia. La violencia no es exterior al orden del derecho. Amenaza al derecho en el interior del derecho. No consiste esencialmente en ejercer su poder o una fuerza bruta para obtener tal o cual resultado sino en amenazar o en destruir un orden de derecho dado, y precisamente, en este caso, el orden de derecho estatal que ha tenido que conceder ese derecho a la violencia, por ejemplo, el derecho de huelga” (*Fuerza de ley*, p. 89).

¹⁹⁴ “Para una crítica de la violencia”, p. 183

¹⁹⁵ *Fuerza de ley*. p. 113. Este carácter espectral de la política, Benjamín lo describe de la siguiente manera: “A diferencia del derecho, que reconoce en la “decisión” local o temporalmente determinada una categoría metafísica, con lo cual exige la crítica y se presta a ella, el análisis de la policía no encuentra nada sustancial. Su poder es informe así como su presencia es espectral, inaferrable y difusa por doquier, en la vida de los estados civilizados”. “Para una crítica de la violencia” (p.32). La traducción de este ensayo recogido en *Angelus Novus* no recoge este pasaje sobre la policía, como si lo hace la traducción recogido en.

ley”¹⁹⁶. Esta falta de límites que la policía le posibilita a la violencia, le permite a la vez alcanzar los “fines empíricos” que por su carácter espiritual-espectral la violencia no logra finiquitar¹⁹⁷ como el hecho de constituirse en *poder* que el fundamento jurídico por sí solo no le puede otorgar. Así, en la policía confluyen de la violencia el hecho de ser poder y su esencia espiritual. Más aún: la policía torna a la violencia en poder espiritual. No sólo porque lleva al plano empírico la estructura espectral de la violencia y de este modo la *concreta*, sino también porque en la remisión de sí de la violencia, la policía estructura el carácter místico de la violencia mediante “órdenes, dichos, dictados prescriptivos o realizativos dictatoriales” que la autolegitiman. Tal autolegitimación es la correspondencia que la violencia establece entre espíritu y poder, espíritu y dictadura. Tal correspondencia, por su parte, vuelve (in)decidible a la violencia, esto es, mística:

[El espíritu] se muestra al exterior bajo la forma del *poder*; y la facultad de ese poder (*Vermögen*) se determina en acto como *facultad* de ejercer la *dictadura*. El *espíritu es dictadura*. Recíprocamente, la dictadura, que es la esencia del poder como violencia (*Gewalt*), tiene una esencia espiritual. El espiritualismo fundamental de una afirmación como ésta consueña con aquello que atribuye la autoridad (legitimada o legitimadora) o la violencia del poder (*Gewalt*) a una decisión instituyente que, al no tener, por definición, que justificar su soberanía ante ninguna ley preexistente, apela sólo a una “mística”, y sólo puede enunciarse en la forma de órdenes, de dichos, de dictados prescriptivos o de realizativos dictatoriales¹⁹⁸

Que el carácter místico de la violencia, del derecho que la legitima, se jueguen en su (in)decidibilidad, indica, por una parte, que el derecho se destina en la certeza, en la

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 31

¹⁹⁷ ““El derecho” de la policía marca justamente el punto en que el estado, sea por impotencia, sea por las conexiones inmanentes de todo ordenamiento jurídico, no se halla ya en grado de garantizarse – mediante el ordenamiento jurídico – los fines empíricos que pretende alcanzar a toda costa”. *Ibíd.*, p. 31

¹⁹⁸ *Fuerza de ley*. p. 113

puntualidad y la exactitud del juicio, incluso, en su urgencia; por otro, que toda forma de justicia que viniera a contraponérsele, a cesurar la tautología en la que su misticidad concluye y se constituye, tendría que jugarse en la decisión indecible de la responsabilidad. En un caso, es el poder lo que se constituye, en el otro, la justicia. Como poder, el juicio es posterior, y sólo por esta posterioridad el juicio primero castiga y luego escucha. Esta urgencia, esta inmediatez en la decidibilidad del juicio aboca al padecimiento sufrido como enmudecimiento por parte de la singularidad ajusticiada o como remordimiento y arrepentimiento por parte de la singularidad que emite el juicio¹⁹⁹. Como justicia, la responsabilidad requiere de la decisión a la que se adhiere que “sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o suspensiva de la ley para deber reinventarla”²⁰⁰. En su apelación al juicio, el poder estructura la ley como norma e imperativo universal. En su apelación a la responsabilidad, la justicia se cimenta en el carácter singular del mandato. El imperativo hace de la ley “conocimiento decidible” dentro del dominio de lo indecible. El mandato hace de la justicia “la certeza de lo indecible pero sin decisión”:

Por un lado, la decisión (justa, histórica, política, etc.), justicia más allá del derecho y del Estado, *pero sin conocimiento decidible*; por otro lado, conocimiento decidible y certeza, en un dominio que resulta *estructuralmente el dominio de lo indecible*, del derecho mítico y del Estado. Por un lado la decisión sin certeza decidible, por otro, la certeza de lo indecible pero sin decisión. En cualquier caso, de una forma u otra, lo indecible está en cada lado, y esa es la

¹⁹⁹ Sobre este punto, el del juicio y la justificación, que aquí señalamos y sobre el cual luego volveremos, quisiéramos indicar una apreciación de Paul Ricoeur de la cual partiremos: “La primera noción afectada de “vulgaridad” es, en primer lugar, la noción de “mala” conciencia: en efecto, llega demasiado tarde, después (es reactiva, diría Nietzsche); le falta, pues, el carácter prospectivo inherente al cuidado. Nada, pues, que extraer del remordimiento, del arrepentimiento”. *El sí mismo como otro*. Traduc. de Agustín Neira Calvo. Siglo veintiuno Editores, Mexico, 1996, p. 390

²⁰⁰ *Fuerza de ley*. p. 53

condición violenta del conocimiento o de la acción. Pero conocimiento y acción están siempre disociados²⁰¹

Por otra parte, si como (in)decidibilidad la ley encuentra la realización en sí misma, en su propio límite, es porque más allá de sí misma no hay realización, no es, no existe. La ley reposa en sí misma. Es tautegórica. Y su tautegoría empieza cuando su fundamentación mística apela a la creencia de la (como) ley. “La autoridad de las leyes sólo reposa sobre el crédito que se les da. Se cree en ellas, ese es su único fundamento”²⁰². La fundamentación mística de la ley es por ello inmanente y *original*, es decir, *sin* fundamento. Por ello, como la violencia a que da lugar, la ley no puede ser singular, no puede decidir con vistas a la singularidad del sujeto sino con respecto a la vida en él. La universalidad que constituye la ley, la constituye también como creencia. Esto es: llama a creer en ella, a estar *ante* ella. Se cree en ella porque la ley se fundamenta en la posicionalidad del *ante*. *Ante* es la comparecencia o llama a comparecer. Esta llamada es siempre anterior a la ley. *Ante la ley* significa también, pues, la necesaria anterioridad del sujeto con respecto a la ley para fundamentarla. Su trascendencia, el carácter teológico que de ésta deriva, no se refiere más que a esta posicionalidad constituyente. Esto significa que el carácter teológico-trascendental de la ley se constituye gracias a esta anterioridad e inmediatez del sujeto ante ella. Esta paradoja en la posicionalidad del sujeto torna aporética a la ley: por primera parte, la condiciona a la presencia del sujeto y su finitud; por segunda parte, la entrega a la *ficcionalidad* mediática de su creación espontánea y natural.

²⁰¹ *Ibíd.*, ps. 135-136

²⁰² *Ibíd.*, p. 30

“Ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables..., ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado”²⁰³, la ley requiere interpretaciones que la realicen, la justifiquen y la transformen, y que en tales enunciados, o por ellos, la ley aprehenda su historicidad. La historia de la ley no puede ser más que estos enunciados realizativos que, a la vez, la tornan tautegórica. En este sentido, la ley carece de *comienzo*: no sólo porque su llegada es posterior a la del sujeto, sino también porque dependiendo del acto realizativo que la funda, la ley se supedita a un relato, una invención, una *fábula*. En la fabulación, la ley, sin embargo, encuentra su esencia natural: al devenir ficcional y ficcionada, casi espectral, la ley logra sostener ante ella al sujeto. Esta religiosidad de la ley es su comienzo y su estructura: no hay ley más allá de su límite, de su cuerpo. No hay una posterioridad de la ley, una historia. Pues si la hubiera, si la ley tuviera que supeditarse a una presentación segunda de sí misma, a la diferencia que el devenir histórico pudiera dar lugar, la ley no encontraría ya realización en sí misma, en su propio límite, en la naturalidad inmediata y espontánea de su propia presentación a sí. La ley esencialmente *comienza*. Es mito y origen en esencia. De ahí que sea un relato, una ficción; la ficcionalidad que se enuncia por ella, para ella y ante ella²⁰⁴.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 35

²⁰⁴ En cuanto relato, la ley no escapa a la “juridicidad subversiva” del fragmento que en esencia es la literatura. Fragmento por su constitución y su advenimiento. La literatura defiere el acabamiento y asimismo la continuidad de su llegada, pues ella es subversiva “tan sólo en ocasiones”. *La ocasionalidad subversiva de la literatura* “supone que la identidad propia no esté jamás asegurada. Supone asimismo un poder de producir operativamente los enunciados de la ley, de la ley que puede ser la literatura y no tan sólo de la ley a la cual se atiene. Por lo tanto, forja la ley, surge en ese lugar en el que se forja la ley. Pero en determinadas condiciones, puede utilizar el poder legislador de la operatividad lingüística para soslayar las leyes existentes, de las que extrae sin embargo las condiciones de posibilidad de su emerger. Y ello gracias al equívoco

El sujeto ante la ley narra de la ley su fundación. “La autoriza en un realizativo absoluto cuya presencia se le escapa siempre”:

La transcendencia inaccesible de la ley ante la cual el “hombre” se sostiene, no parece infinitamente trascendente y, en consecuencia, teológica más que en la medida en que, muy cerca de él, aquella depende de él, del acto realizativo por el que él la instituye: la ley es trascendente, violenta y no-violenta, puesto que no depende más que de quién está ante ella – y en consecuencia antes de ella –, de quien la produce, la funda, la autoriza en un realizativo absoluto cuya presencia se le escapa siempre. La ley es trascendente y teológica, y así, siempre por venir, siempre prometida, porque es inmanente, finita, y por tanto, ya pasada. Todo “sujeto” está por anticipado cogido en esa estructura aporética²⁰⁵

La ley encuentra el *límite* en sí misma. En el discurso que la autoriza. No hay justificación más allá de sí misma. El lenguaje que la interpreta es también el que la realiza y la instituye. Incluso el silencio no es exterior al lenguaje instituyente. Como límite, la ley es horizonte de toda habla y de toda escucha, de la culpa y la inocencia. El horizonte de la (como) ley no cuida ni con respecto a la inocencia ni con respecto a la culpa del sujeto. Todo lo contrario: el horizonte de la ley dice: “Es preciso que haya franqueamiento para que haya límite”. El límite le devuelve el cuerpo a la ley: la inmanencia y la transcendencia que la tornan previsible. El carácter previsible de la ley, siendo por esencia paradójico, ambigüo, determina la anterioridad posicional del sujeto con respecto a ella, y, al mismo tiempo, la imposible observancia de la ley por parte del sujeto.

referencial de ciertas estructuras lingüísticas. En estas condiciones la literatura puede *hacer de ley*, repetirla al rodearla o soslayarla”. Jacques Derrida. “Kafka: anta la ley”, en, *La filosofía como institución*. Traducción de

²⁰⁵ *Fuerza de ley*. ps. 93-94

Al ser “la autoridad vacía, frente a la cual nadie en particular puede mantenerse y que no puede ser suavizada con la meditación, ese velo de gracia que haría tolerable aproximarse a ella”²⁰⁶, la ley aprehende de la naturaleza su carácter objetivo, inmediato y se cosifica. Tal cosificación que podría establecer la mediación de la meditación para una posible, si la hay, adhesión al curso de la ley, posibilita, al contrario, en este caso, la adhesión inmediata y natural a ella, y la hace de hecho inobservable. De este modo, la inobservancia de la ley es tanto la trascendencia y la trasgresión implícitas a ella, que ella como inobservancia calcula y prevee, como la imposibilidad de guardar el límite que ella figura, salvo por el rodeo de la suerte y la gracia. En efecto, “la ley, sin la gracia, no podría ser respetada, es decir, conservada”²⁰⁷; pero en tanto “la gracia es injusta, don injustificado que, aunque lo confirma, no tiene en cuenta el derecho”²⁰⁸, rehuye, en tanto límite que es, este exceso que pudiera desbordarla o franquear su (in)decidibilidad esencial. La ley reconoce un solo límite, y ese es la muerte. “La ley mata a quien la observa y observar es ya, asimismo, morir a todas las posibilidades”. Mas como el juego de la gracia, su rodeo, abole el plazo en el que la muerte ha sido constituida por la ley, es decir, conserva el límite haciéndola a ella observable, la gracia vuelve soportable la muerte y amable la ley:

La muerte es horizonte de la ley: si haces esto, morirás. La ley mata a aquel que no la observa, y observar es ya, asimismo, morir, morir a todas las posibilidades. Sin embargo, como la observancia – sin la ley es ley – es imposible y, en todo caso, siempre incierta, siempre incompleta, la muerte sigue siendo el único plazo del que sólo el amor de la muerte puede

²⁰⁶ Blanchot, Maurice. *Paso (no) más allá*. Traducción de José M^a Ripalda. Paidós, Barcelona, 1994, p. 54

²⁰⁷ *Ibíd.*, ps. 53-54

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 53

apartar, pues quien ama la muerte vuelve vana la ley tornándola amable. Este sería el rodeo de la gracia²⁰⁹

Es en su apelación al límite, a la muerte, donde la ley se torna sagrada. Sagrada y no santa, señala Blanchot²¹⁰, pues advenida de la causalidad, esto es, de la institución mítica del destino en cuanto categoría no sólo empírica sino también metafísica, la ley se quiere, por su parte, mítica y natural. El carácter mítico-natural de la ley la cumple como destino, pero al hacerlo, concreta su (in)decidibilidad esencial como determinismo del sujeto. El sujeto determinado de la ley cumple como libertad lograda la inmediatez natural de la ley y la torna histórica. El desarrollo histórico de la ley que en el subjetivismo haya término y eco se plasma por ello mismo como inmanencia colectiva en la comunidad e inmanencia solipsista en el sujeto, logrando de este modo la trascendencia que no sólo la constituye en poder sino en omnipotencia: “no hay más que ella; aquello contra lo cual se ejerce no es nada: nada de humanidad, sino tan sólo mitos, monstruos, fascinaciones”²¹¹. Sin embargo, este carácter omnipresente de la ley, la remite en su omnipresencia a “la multiplicidad de las posibilidades no ligadas de la técnica”²¹². Esto significa que en su trascendencia la ley se divide en un efecto visual que termina en *las leyes* y el reglamento. Las reglas son el *resultado* del acaecer visual de la ley en su carácter técnico. Por este efecto visual, no

²⁰⁹ *Ibíd.*, ps. 54-55

²¹⁰ “La ley hebrea es *santa* y no sagrada: en lugar de la naturaleza, a la que no confiere la magia del pecado, pone relaciones, decisiones, mandamientos, vale decir, palabras que obligan; en lugar de lo étnico lo ético; los ritos son religiosos; sin embargo no transforman lo cotidiano en afectividad religiosa, sino que procuran más bien descargarlo del tiempo sin historia ligándolo en práctica, en servicio, en una red meticulosa de consentimientos bajo la luz alegre de los recuerdos, las anticipaciones históricas”. Maurice Blanchot. *La escritura del desastre*. Traducción de Pierre de Place. Monte Avila, Caracas, 1990, ps. 122-123.

²¹¹ *Ibíd.*, p. 122

²¹² *Ibíd.*, p. 122

auditivo, a que abocan las reglas, *las leyes* distraen al sujeto con respecto al Uno de la Ley y abrevian el espacio que en su retiro ella habría estructurado como distancia. Al mismo tiempo, las reglas retribuyen a la técnica su procedencia constituyéndola en el puro saber que desconoce tanto lo que libera como lo que bajo su poder ha terminado. Si las leyes tornan sagrada la ley dándole como límite y horizonte la muerte, las reglas le usurpan el poder primero y original que la emparentaban con el mandato y la constituyen en saber de fines y de medios. Con todo, a estos tres reinos: la Ley, las leyes y las reglas, se le sumaría un cuarto: el de la literatura, si entendemos que “la acción de la literatura sobre los hombres tal vez sea la sabiduría última de occidente en la que se reconozca el pueblo de la Biblia”²¹³:

Las leyes – lo prosaico de las leyes – quizá liberan de la ley reemplazando la majestad invisible del tiempo por el apremio multiplicado del espacio; asimismo, lo reglamentario suprime lo que evoca el poder, siempre primero, del nombre de la ley, y los derechos inherentes, pero establece el reino de la técnica, la cual, afirmación del puro saber, lo abarca todo, lo controla todo, somete todo gesto a su gestión, de manera que no hay más posibilidad de liberación, ya que no cabe más hablar de opresión. El proceso de Kafka puede interpretarse como un entrelazamiento de los tres reinos (la Ley, las leyes, las reglas): interpretación no obstante insuficiente, por cuanto habría que suponer, para que se admita, un cuarto reino que no dependa de los otros tres – el sobresaliente de la misma literatura, cuando ésta rehusa este punto de vista privilegiado, si bien no permite que la sujeten a otra orden o a cualquier orden (pura inteligibilidad) en nombre de la cual pudiera simbolizarse²¹⁴

Las leyes y las reglas indican de la ley el límite ante el cual ésta termina siendo el punto de encuentro entre libertad y ley. O sea, el punto en el cual el determinismo del sujeto concluye como causa de sí el derecho a causar, simplemente. Es el punto, pues, en el que

²¹³ Emmanuel Levinas. Citado por M. Blanchot. *Ibíd.*, p. 120

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 123

encadenamiento causal y encadenamiento legal coinciden. Pero también el punto en el que la *causalidad teórica*, al no poder determinar la correlación que se da entre los fenómenos que la constituyen, autoriza a ello y da paso a una *causalidad práctica* que sería la libertad. La libertad concreta a modo de *necesitación legal* la *necesidad* natural presente en la causalidad teórica. Viene, de ahí su esencia técnica, a oficiarse de suplemento y complemento de una naturaleza que por no ser aún legal no deja de ser por ello plástica²¹⁵.

En efecto, la libertad efectúa la necesidad causal que en la Idea ya ha procurado su término. Es decir, si la Idea ya ha colmado la necesidad presente en el encadenamiento causal, la ley de la libertad colma la necesidad del acaecer plástico de la Idea como encadenamiento legal. “En el fondo, la libertad es la causalidad que llega al saber de sí. En este punto, lo ‘incomprensible’ encierra en sí la autocomprensión del ser mismo en cuanto sujeto”²¹⁶. Esto significa que la libertad adviene ley o legislación de la razón, y que en tal advenimiento o por él se propone “ella misma como la legalidad de una naturaleza moral, tan necesaria en ella misma como la legalidad de la naturaleza física”²¹⁷. De esta manera, la identidad de la libertad y la legislación de la razón, o la libertad entendida como la legalidad de una naturaleza moral, reconcilia en ella espíritu y naturaleza y se vuelve

²¹⁵ Procuramos seguir aquí el libro de Jean-Luc Nancy *La experiencia de la libertad* (traducción de Patricio Peñalver. Paidós Barcelona, 1996), donde, entre otras afirmaciones, encontramos la siguiente: “El modo específico de causalidad por libertad permanece incomprensible - o mejor: es lo *incomprensible* mismo- (y por eso no puede haber esquema de la ley moral, sino sólo un ‘tipo’, es decir, en suma un esquema analógico, y este ‘tipo’ viene proporcionado por la naturaleza en la legalidad de sus fenómenos), pero por el otro lado la idea de la legislación de una ‘naturaleza’, o de una ‘segunda naturaleza’, regulada por la libertad, se la puede comprender perfectamente, y precisamente con la ayuda del *tipo*, que proporciona sobre la base del modelo físico el modelo general de una necesidad o de una necesitación legal” (p. 56)

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 56

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 55

conciencia universal. La conciencia universal que en el estado encuentra apoyo y término, realiza en sí y como sí la necesidad que la Idea representa o presenta en sí. En otras palabras: la conciencia en sí, sentida y desarrollada en cuanto conciencia universal, concilia en sí la necesidad natural y necesidad legal y promete todo encadenamiento legal a una realización estética – moral de la ley. La realización estética de la ley cumple, pues, la necesidad de la Idea, y se instituye ella misma en una necesidad a realizar:

Un mundo por libertad sería un mundo de causalidad transparente para sí misma. El secreto está contenido en la fórmula de la voluntad: “poder de ser *por sus representaciones* causa de la realidad de estas mismas representaciones”. Es el poder de la Idea (pre) formativa de la realidad. La comprensión filosófica de la libertad culmina en la “incomprensible” autocomprensión del saber-de-sí autoproducido de la Idea. La ley, desde ese momento, es la representación de la necesidad de la Idea. Ahora bien, la Idea es por ella misma (re)presentación de la necesidad. La ley de la libertad representa la necesidad de la necesidad²¹⁸

La necesidad de la ley, por su parte, se cumple en la autonomía tanto de la ley misma como en la del sujeto. En la forma cómo sujeto y ley, por la autonomía, se corresponden. Entonces, la auto-nomía no designa una causalidad, la consecución de un fin, de un propósito. El *sí mismo* autónomo está cogido de antemano por la ley que, advenida preexistente, esto es, sin derecho que la legitime, sin derecho a legitimar, está ella misma “tendida al borde de la ley como una existencia arrojada”²¹⁹. Lo *absoluto* de la ley constituye la *autonomía*. Pero absoluto en tanto siendo lo arrojado por esencia, es la retirada de la esencia misma, la ab-solución, di-solución; en este sentido, *la libertad que pasa siempre al límite de la ley*. El límite de la ley enuncia la singularidad de la existencia

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 56

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 124

y la singularidad de la ley. Un límite que, decíamos, sólo la gracia y la muerte desobran, pero que por ello, por ser la ley lo infranqueable por esencia, determina la perspectiva de *otra ley*. De ahí que la auto-nomía, la soberanía, la libertad no puedan precederse más allá de su propio mandamiento. Si el *mandamiento* en calidad de *imperativo* carece de poder sobre quien se dirige²²⁰, la fuerza se mantiene en la enunciación que la realiza. *El mandamiento es la fuerza por la que la ley se torna autó-noma*. Es la existencia de la ley, si entendemos que lo que el mandamiento realiza para la ley es la intensidad de la singularidad de la existencia, la singularidad de lo que existe. Pero en cuanto lo que existe está, por ser lo absoluto de la libertad, ab-suelto, dis-puesto, el mandamiento señala de la ley su retrazo original con respecto al sujeto, y el retrazo del sujeto con respecto a sí mismo. Esta falta de presencia constituye la libertad en tanto auto-nomía de la ley. La ley, pues, está por venir, y esta promesa que la absolutiza “es la ley sin la cual no habría ni sombra ni expectativa de la más mínima ley”:

La ley es aquí la ley misma, en su esencia pura (lo que ella prescribe no está subordinado a nada previo, y *ni siquiera a alguna no-libertad de la que habría que liberarse*: la libertad no puede procederse en su propio mandamiento), y ella es, por el mismo hecho, la ley que no deja de pasar al límite de la ley, la ley que no deja de liberarse de la ley. Libertad: singularidad de la ley, y ley de la singularidad. Prescribe una ley única, pero esa ley única prescribe que no hay más que casos, que sólo hay instancias singulares y singularmente impenetrables e intratables de aquello que ella prescribe. Al mismo tiempo ella es tratable y penetrable: es la ley sin la cual no habría ni sombra ni expectativa de la más mínima ley²²¹

²²⁰ “Si bien es exacto decir que el imperativo, en general, se da sin poder sobre la ejecución de aquello que ordena –no es su causa–, no sería exacto decir que carece de fuerza. Es incluso esta fuerza lo que hace de la *entonación* [forma de la intensidad] un elemento notable en la descripción lingüística del modo imperativo. Esta fuerza no fuerza a nada ni a nadie. En cierto modo, es una fuerza sin empleo, o bien es sólo la intensidad de una singularidad de existencia, en cuanto que *existe*”. *Ibíd.*, p. 123.

²²¹ *Ibíd.*, ps. 122-123

El paso al límite de la ley constituye la libertad de la singularidad. Allí toca su finitud: no sólo su condición mortal sino también el retiro en el que la ley lo retiene. Esta retención que obra a manera de ley es la libertad. “La libertad es apartarse, y el desencadenarse, del ser en cuanto que éste no se retiene en el ser, y que se absuelve de su ser en el compartir la existencia”²²². Habría, entonces, en primera instancia una falta de presencia que fundamenta por ella misma *la falta* y la ley, y, al mismo tiempo, la culpa. La culpa es, en cierto sentido, la *determinación* del sujeto a estar abocado al retraso, o al retiro, de la presencia. La presencia en la culpa no coincide: estructura la existencia como no-coincidencia. Por esta no-coincidencia la singularidad dis-puesta, di-suelta en la existencia está en-deuda. *Schuldig* es la palabra que enuncia la culpa y la deuda. Pero también *Schuldig* concreta la deuda no “a modo de una restitución del ser-propio”, sino más bien como la singularidad que toca el límite precisamente, y solamente, en la existencia. La existencia es la toma de conciencia, *Gewissen*, con respecto al carácter mortal y a la culpa de la singularidad. Sin embargo, esta toma de conciencia no es moral: el *Gewissen* no apela ni al bien ni al mal²²³, y como *decisión* o culminación de ésta, hace referencia a una “toma de decisión” acaecida como extrañamiento, como *ser-abandonado-al-mundo*. De donde, el *Gewissen* se relaciona mejor con “la llamada que le dirige la voz de su propia/ impropia extrañeza” al *Dasein* que con una

²²² *Ibíd.*, p. 124

²²³ “El *Gewissen* es la ‘conciencia’ en el sentido moral que damos a veces en español a la palabra ‘conciencia’, pero que no es ‘moral’, en el sentido de que no tiene nada que ver todavía con ninguna distinción del ‘bien’ y del ‘mal’”. *Ibíd.*, p. 154. De ahí que Paul Ricoeur pueda decir que “el *Gewissen* es solidario de una dialéctica de grado superior en la que se enfrentan la conciencia actuante y la conciencia juzgadora: el ‘perdón’, fruto del reconocimiento mutuo de los dos protagonistas que confiesan el límite de sus puntos de vista y que renuncian a su parcialidad, designa el fenómeno auténtico de la conciencia”. *El sí mismo como otro*. Traducción de Agustín Neira Calvo. Siglo Veintiuno Editores, México, 1996, ps. 381-382.

instancia de juicio moral. Es en el *Gewissen*, en la escucha de la voz, en la llamada, cuando el *Dasein* se torna culpable, en-deuda, *Schuldig*, y por esta toma de conciencia, la singularidad accede al mal:

En el *Gewissen* se atestigua “el poder-ser más propio del *Dasein*” en cuanto que, puesto que es fundamento no fundado, es decir, “que existe como arrojado”, “no está *jamás* en posesión de su ser más propio”. En esta “nulidad”, el *Dasein* se descubre esencialmente “*en-deuda*” (*Schuldig*, es decir, también, “culpable”). El existente como existente está en deuda y es culpable del ser propio que él no es y que no tiene: está en deuda con la retirada del ser, diríamos por nuestra parte uniendo léxico de épocas diferentes en Heidegger, y esta deuda, *no debe amortizarla al modo de una restitución del ser-propio, sino precisamente al modo de la existencia y de la decisión para la existencia.*

La deuda se le revela al *Dasein* por la llamada que le dirige la voz de su propia/ impropia “extrañeza”, que caracteriza su ser en cuanto que ser-abandonado-al-mundo. Junto con la deuda o la culpabilidad originaria (cuyo parentesco con lo trágico de Benjamín se podría intentar articular), se revela también “el-ser-malvado”. La maldad corresponde aquí al estar-en-deuda²²⁴

La correspondencia entre maldad y *Schuldig* habla a favor de la anterioridad de *la mala conciencia* con respecto al juicio, o, por el contrario, a la justificación que vendría después de una acción cometida. En el primer caso, la mala conciencia omite y abole el juicio en la medida en que, advenida del extrañamiento propio del ser-abandonado-al-mundo, de una, pues, cesura original, la mala conciencia rehusa el diálogo y la conciliación en los que el juicio se quisiera sustentar. La *vulgaridad* de la mala conciencia, esto es, su ser *mundana*, posibilita que ésta capte “el mal como aquello que no se decide por el ser-existente de la existencia”²²⁵. Pero también que la mala conciencia no encuentre en la justificación, la explicación a una acción ya cometida. La vulgaridad, la disposición-del-ser-en-el-mundo, no permite que el retraso del ser sea capitalizado en la contemporización que solicita la

²²⁴ La experiencia de..., ps. 154-155

²²⁵ *Ibíd.*, p. 155

justificación. Lo “vulgar” de la justificación es contemporanizar el retiro del ser, bien sea como reprimenda o como arrepentimiento. Ambos, arrepentimiento y reprimenda, no hacen más que establecer la ecuación en la que buena y mala conciencia se restituyen.

En efecto, el paso de la mala a la buena conciencia lo marca la justificación, pues una vez deja el acto concluido como lo ya acontecido, la justificación determina para el sujeto el tiempo inconcluso de la promesa en el que el resentimiento se estructura. Por una parte, anula la precedencia de la mala conciencia con los actos inmediatos de los afectos reactivos o la posterior transformación de la conciencia en tribunal a partir del juicio. Pero por otra parte, aboca a la singularidad al trabajo, sin tregua y sin cuartel, nemotécnico de la *promesa*. “La *promesa*, antídoto del olvido, considerado, sin embargo, como una facultad de inhibición activa”²²⁶, al dejar el tiempo abierto tanto para la autocomplacencia del sujeto en *el juicio de indignidad* como la posibilidad de resercción en la incertidumbre de un futuro posterior, no hace sino temporalizar la indecidibilidad que en el fondo es la justificación. La justificación no se decide ni por desanclar de un presente que la habría decidido por la asidia del rencor ni por la permanencia que contraste la incertidumbre del porvenir. Es con un pie en el presente y otro hacia el futuro como la justificación nivela mala y buena conciencia:

La peor solución, para resolver esta ecuación, sería pasar de recurrir de la mala a la buena conciencia. Este cambio de ‘a favor’ por ‘en contra’ seguiría estando cautivo de la misma

²²⁶ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Traducción de A. Neira Calvo. Siglo Veintiuno Editores, México, 1996, p. 385

problemática defectuosa, la de la justificación, pues el juicio de indignidad no haría más que dejar paso a la autojustificación, a la glorificación de sí²²⁷

De ahí que la frase: *el perdón es injustificable*, admita al menos dos lecturas. La primera lectura rompería la correspondencia que se intentaría establecer entre perdón y justificación. Que el perdón sea injustificable implica que en él la temporalidad no se reabsorbe en el círculo de la retribución, que es infinito, que su trabajo es inconcluso; asimismo, que perteneciendo siempre a un trabajo por hacer, a un trabajo del padecimiento, si se quiere, del duelo, el perdón en-deuda, infinitamente, promete a un por-venir, incluso si este por-venir es un por-venir de muerte, el morir. Pero, al mismo tiempo, el perdón no se destina en la promesa o como promesa: no es lo concluso, pero tampoco es lo indecible sin más: el perdón se realiza en *la urgencia* de la respuesta; se estructura, mejor, como *urgencia*, como inmediatez del obrar, en la inmediatez de la acción. En la acción inmediata, empero, el perdón no niega ni deniega el trabajo de la razón, de su acción mediadora, de la mediación; si no la hiciera, si el perdón se realizara y, por lo tanto, concluyera, la decidibilidad en la que se estructuraría lo recuperaría como conciencia y saber de sí que, en la instancia jurídica – juicio, estado -, encontraría su devenir universal, se constituiría, pues, en ser histórico. De ahí que la observación sobre Hegel hecha por Ricoeur tenga validez: si aquél habría asociado el perdón, y con el, la justicia y el derecho, a una idea del Bien, pero un bien decidido “dentro de los límites de la subjetividad..., un Bien precisamente

²²⁷ *Ibíd.*, p. 387

tergiversado por la perspectiva subjetiva misma, tamizado por el sentido del deber”²²⁸, entonces el perdón, la justicia, el derecho se deciden en el exceso de religiosidad de la conciencia plena de sí. Es en esta plenitud, en esta certeza (*Gewissheit*), en esta justificación de la conciencia (*Gewissen*) entendida como “cumplimiento del deber formal y abstracto”²²⁹, donde el sujeto rebasaría lo universal, o bien absorbiéndolo, disponiéndolo para sí, o bien delegando a la universalidad su fuero particular. En cualquiera de los dos casos, la conciencia ha conciliado en sí la ruptura que pudo haber entre sujeto y universalidad, y ha hecho del perdón el acto por medio del cual se concreta la reconciliación como *justificación*. La justificación es, pues, la actitud de “la propia particularidad, elevada por encima de lo universal”, esto es, la caída por la certeza de sí, para sí, sabe sí, en la abstracción del mal. Como certeza (*Gewissheit*) de sí, la conciencia (*Gewissen*) nivela otra vez la buena a la mala conciencia, y concreta la justificación como conciencia recuperada en sí:

Al hacer inútiles todas las determinaciones vigentes y al refugiarse en la pura interioridad de la voluntad, la conciencia de sí constituye la posibilidad de tomar como principio tanto lo universal en sí y para sí como lo arbitrario o su propia particularidad, elevada por encima de lo universal, y de realizarlas mediante su actividad... Al no ser más que subjetividad formal, la conciencia está siempre a punto de caer en el mal. La moralidad y el mal tienen su raíz común en la certeza de sí mismo, que es para sí, que sabe para sí, que decide para sí²³⁰

La segunda lectura plantearía la necesidad de establecer una cierta manera de justificación que, esta vez, sobrepasa la desmesura misma del perdón o la constituye. Si esto fuera

²²⁸ *Ibíd.*, p. 383. En nota a pie de página No. 50

²²⁹ *Ibíd.*, p. 383. En nota a pie de página No. 50

²³⁰ Hegel, citado en *Sí mismo como...* ps. 383-384. Nota pie de página No. 50

posible, si la justificación estructura o se estructura a partir del perdón, entonces tendríamos que vértola con aquello que, aun siendo perdonado, sigue siendo en otro plano injustificable, o, por el contrario, con aquello que, por su tendencia a justificar lo injustificable, se torna imperdonable. En el primer caso, si bien con el acto de perdonar se “termina” el agravio, lo que a esta conclusión sigue y, de esta manera, la abre, es el trabajo de la justificación que vuelve al perdón inconcluso por esencia, esto es, *imperdonable*. Esto significa que la justificación disuelve, soluciona el perdón para tornarlo ab-soluto. Lo ab-soluto del perdón que en la justificación se aviene desequilibra la reciprocidad que la justificación habría posibilitado entre conciencia y certeza de sí, y conciencia de sí y ley universal. De igual modo, el Bien que en esta última se habría *acabado* como *estética del perdón* se ab-suelve, por su parte, como obra carente tanto de negatividad como de positividad que lo pudiera evidenciar. Por la justificación el perdón adviene inconcluso y asimismo ab-suelto. La *nada* de esta ab-solución, sin embargo, no está conciliada o deparada en la ley universal; no es *acabamiento*: esta nada retrae, decíamos, el obrar del perdón a un bien que desconoce, ya de por sí, cualquier rastro, todo tipo de huella que lo pudiera legitimar frente al mal. Que el perdón se justifique en sí significa que ubicada más acá o más allá de él, *la justificación expresa la huella del mal*. Es como el perdón que es, que el perdón es injustificable²³¹

²³¹ “Sin duda, no hay la pura figura empírica del “malvado”, como la hay del “sabio” o la del “santo” (sin embargo, hay aparatos, mecanismos, instituciones, cálculos que pueden presentar la maldad como tal...). Pero, además del hecho de que no se puede ya razonar simplemente en esos términos allí donde la existencia misma es trascendental, hay una disimetría total entre la presentación de un cuerpo torturado, sobre el cual la maldad se inscribe con todas las letras y la de un cuerpo, no digamos ya feliz o bello, pero que sufre algo diferente a la maldad. Como si el mal debiese por esencia imprimir su marca, y el bien, por el contrario, ocultar sus propias huellas. El mal debe atestiguar su operación, debe hacer ver su devastación. El bien no

En el segundo caso, y en correspondencia con las líneas inmediatamente anteriores, habría por parte de la justificación un llamamiento al límite, al horizonte, sino como ley, señal, signo, sí como retracción y silencio. Esto implica que, en su remisión, en su carácter apelativo, la justificación no puede volver sobre sí, ser redundante. Aún ahí donde la justificación se explica a través del mutismo, o deviene explicación en el mismo, la justificación se aviene sobreabundancia de lenguaje y promesa. Es decir, en la medida en que la justificación justifica lo injustificable (por medio del lenguaje o el silencio, ya no importa) posterga la urgencia propia de la respuesta a la apelación, y, al mismo tiempo, torna discursivo o dialógico lo que ha debido desarrollarse en la *empiria* o el *expiriri* (riesgo). En tal realizativo se constituye, recordemos, la ley. La ley se realiza como justificación en la medida en que más allá de sí misma no hay realización posible. En esta tautología, repetimos, se constituye la misticidad de la ley. La misticidad de la ley es entonces la justificación que, devenida realizativo, desconoce una otredad que no sea ella misma. Esta suerte de narcicismo que encandila al otro para desencadenar en el furor de su espíritu es (lo) injustificable. Queda, pues, “en la misma tradición del perdón, un enigmático “pecado contra el espíritu”, que no puede ser perdonado”... El perdón es injustificable:

destruye ni construye, no es de este orden. En consecuencia, se podrá concluir también que el bien escapa siempre a la destrucción malvada (como ha pensado todo idealismo, con mayor o menor dificultad): pero esto mismo no tiene sentido preciso. El bien no está “salvaguardado”. Allí donde el mal tiene lugar, no hay ningún bien en reserva. Pero la atestiguación del mal equivale a la atestiguación del bien que no está ahí, en cuanto que no está ahí y en cuanto que no tiene positividad”. *La experiencia de la libertad*. p. 143, pie de página No. 10

Hay que recordar que el perdón, tomado en su tradición judeo-cristiana, no equivale a la justificación. Lo que sigue siendo injustificable podría ser, en otro plano, perdonado. Salvo si se trata precisamente de una actitud que tiende de una manera u otra a justificar lo injustificable, como cabe sospechar que pudo ocurrir, en un cierto nivel, en el caso de Heidegger. Pero queda, en la misma tradición del perdón, un enigmático “pecado contra el espíritu”, que no puede ser perdonado²³².

²³² *Ibíd.*, p. 138, pie de pg. No. 3

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.