FIGURA 8
ABISMO
ÉXTASIS Y NULIDAD

(Borrador)

Si miras largamente un abismo,
el abismo mira también dentro de ti.
Nietzsche[1]

El afecto en virtud del cual se afecta el sujeto de la posibilidad de la total impotencia es el miedo, decíamos. Como tal afecto, el miedo es condición basal del sujeto de poder. En esa condición, y a partir de su cuerpo vulnerable y en éste mismo, se delata su exposición a aquello que, escisión y fractura inherente en él, no puede ser experimentado sino como amenazante exterioridad. En el borde de esa diferencia, borde que traza vacilante el temblor, a lo que en última instancia está expuesto el sujeto, a lo que ha estado expuesto mucho antes de constituirse como tal, en fin, aquello desde donde está y ha estado expuesto, es el abismo.

El término "abismo" viene del latín *abyssus,* y éste del griego *ábyssos*, que con el *alpha* privativo antepuesto significa literalmente "sin fondo". (En las lenguas europeas su equivalente es el alemán *Abgrund*, de *Grund*, "fondo", "suelo", "fundamento".) El sustantivo *byssós* es una forma paralela y rara del normal *bythós*, que es "fondo", especialmente marino. En la literatura clásica *ábyssos* es un epíteto de *pélagos*, *chásmata*, *ploûtos*: habla de las insondables honduras del mar, de las hendiduras y precipicios de la tierra, de la riqueza incontable. Como sustantivo designa usualmente el mundo infernal. La raíz etimológica no es clara, pero parece posible la remisión a **bhudh*- "base", de donde viene el latín *fundus* y nuestros "fondo, fundo, fundar, fundamento, hondo y profundo".

Como la interioridad, la profundidad es crédito esencial de lo humano. Crédito, decimos, porque sólo problemáticamente podríamos concederlo como dote originaria o prístina condición. La humana profundidad —celebrada, respetada o

[1] "Wenn du im Abgrund schaust, dann schaut auch der Abgrund in dich hinein." Es el aforismo 146 de la cuarta parte de *Más allá del bien y del mal* (Nietzsche 1999a, 98).

temida— no es constancia ni conciencia de base estable, sobre la cual descanse y se erija la entidad y la identidad del o la tal a quien se reputa "profundo". Es un saber, ínsito en el afecto, que es afecto primario, de la constitutiva exposición; saber de la exposición que sabe ante todo el cuerpo en su vibrante superficie —la piel es lo más profundo en el ser humano, anotaba Valéry—, saber que es presentimiento del abismo, pre-sentimiento, como hemos dicho antes, no mero barrunto.

Pero no hay que engañarse respecto de la dimensión del abismo: se da lo mismo en la profundidad que en la altura. De hecho, la altura que pertenece esencialmente a la expresión del poder —y que se acuña en los tratamientos honoríficos de alteza, eminencia, excelencia, los cuales atraviesan las diversas formas de organización política, de la monarquía a la democracia, y no disimulan su raigambre teológica—, la altura, decimos, no es sino el reflejo inverso, y por eso mismo tolerable, representable, de la hondura abismal. Tolerable, a condición de resistirse a la terrible evidencia de que "[t]ambién se puede caer hacia lo alto, lo mismo que a lo bajo" (Hölderlin 1961, 233[2]).

A lo alto o lo bajo, el abismo es el lugar al que se abre *infinitamente* el miedo. Pero si así es y el miedo es miedo a ser tocado, entonces es preciso entender que el "toque" provoca, suscita un hendimiento abismal, una abertura "sin fondo" en aquella o aquel que es tocado[3]; y ya sabemos que el "toque" ya opera y ocurre antes de todo posible contacto. Luego el abismo no es algo "afuera", no es algo otro, meramente exterior, algo foráneo y *extra nos* al que aquella o aquel que es tocado se enfrente por esta causa, sino que es lo que obra como exterioridad *en* ella o él, de manera que este "en" no es apropiable ni es experimentable como interioridad en la que sea posible recluirse, coincidir consigo mismo de cualquier modo que fuese, y es, por eso, a la vez,

[2] El fragmento del que extraigo esta célebre cita habla del entusiasmo poético. Tratándose del abismo, puede no ser del todo inoportuno reproducir su comienzo: "Esta e la medida del entusiasmo (*Begeisterung*) que está dado a cada cual, [a saber,] que uno conserva la sensatez (*Besinnung*) con un gran fuego, otro solo con uno más débil. Donde la sobriedad (*Nüchternheit*) te abandona está el límite de tu entusiasmo. El gran poeta jamás está dejado de sí, por lejos que quiera él elevarse sobre sí mismo. También se puede caer a lo alto, lo mismo que a lo bajo (*Man kann auch in die Höhe fallen, so wie in die Tiefe*). Lo último lo impide el espíritu elástico, lo primero, la fuerza de gravedad, que reside en la sobria reflexión. Pero ciertamente el sentimiento (*Gefühl*) es la mejor sobriedad y reflexión del poeta, cuando es recta y cálida y clara. Es rienda y espuela para el espíritu." (Ibíd.)

En un aparte de este aparte: hay un vértigo de mirar a lo alto. Hablé de Edipo y del contraluz solar que deja en la opacidad la semejanza paterna y nimbado de un halo su porte, arriba, en el carro. Un niño mira a su padre a lo alto: esa figura le dice un destino que solo se cumplirá como usurpación, le dice lo que llegará a ser y a la vez lo que no será nunca: su propio padre. El vértigo es invencible: todo oscila, se dobla y desdobla y ya no se puede ver lo que se ve.

[3] Decimos "abertura", para marcar la diferencia respecto de la "apertura", como "boca, hendidura, agujero, grieta", según las acepciones que da RAE.

lo que impide radicalmente la plena identidad. Exterior en una, uno mismo, el abismo tiene, pues, un sentido temporal: es lo que nos antecede infinitamente. Hace un momento empleaba este adverbio, para decir que el miedo se abre infinitamente al abismo. Este infinito es temporal; el tiempo del miedo no tiene medida, dijimos. Pero si el abismo antecede infinitamente a lo que somos —y a lo que para esto que somos *es*—, en ese mismo alcance, pertenece al "hay", acontece desde o "en" el hay. Se diría que el abismo es la separación, lo que mantiene consistencia con la idea del hendimiento que separa al sujeto de sí mismo (el sujeto no podría estar separado de un *alter* o devenirlo si no prevaleciera en él, originariamente, la separación), así como también sería consistente con el tema de la abertura de aquel abrirse del miedo. Entonces, abismo, abertura, separación y "hay" estarían en relaciones esenciales, teniendo que darse cuenta de la especificidad de esas relaciones (como unas que son pertinentes a instancias solidarias pero diferentes entre sí, así como también de la diferencia fundamental de abismo, abertura y separación por una parte (regidos, ante todo, por esta última, la separación), y, por otra parte, "hay", que es lo puramente impávido en el corazón del miedo, la sístole que suspende la movilidad de esas otras instancias, a cada momento.

El lugar, decimos, pero al punto se impone el titubeo, porque el abismo es un no-lugar o, si esto expresa mejor su índole, es el no-lugar del lugar. Si a él se abre el miedo, entonces, entre el abismo y el "hay" (recuérdese lo apuntado a propósito de este en la figura precedente) subsistiría una vinculación esencial, como hemos insinuado. Y aquí hablamos de "abrir" efectivamente, es decir, de abrirse el miedo *al* abismo, en resguardo de las precauciones que tomamos al hablar de ese ítem: no es el miedo el que abre el abismo, sino que se abre a él: el abismo, como el "hay", es lo siempre previamente abierto[4]. El miedo se abre al abismo[5]. Pero ya con sólo estampar este aserto nos hallamos ante una dificultad inmediata.

Ciertamente, corremos el riesgo de que la designación misma de esta figura nos incite a tomarla como una imagen o una metáfora, y específicamente como una metáfora de la finitud por vía negativa. ¿No parece acaso que con el término de

[4] *Béance* primaria, dicho en francés, abertura inconmensurable (no por grandor, sino por imposible medida), que no cabe que se cierre o restañe. (Es interesante que la significación antigua del término francés, s. XIII, haya sido "deseo, intención".) Sería imprescindible extenderse en discusión sobre la cuestión de "lo abierto" y, a propósito de ella, sobre la diferencia y separación de animal y humano. Giorgio Agamben aborda ambos asuntos con referencia privilegiada a Heidegger (Agamben, 2003, esp. 60-80). "Abierto" viene de *aperiō*, el cual a su vez procede de la raíz indoeuropea **wer-*, que significa "cubrir". Con el prefijo **ap* "lejos de" se forma **ap-wer-yo*, que modifica negativamente el sentido de cubrir: "abierto" es originalmente aquello de lo cual se ha apartado su cobertura, lo "des-cubierto".

[5] Una cuestión anticipada, en vista de meandros que recorreremos después, particularmente a propósito de lo místico: ¿se prepara aquí "Dios como abismo"? ¿Es "Dios" el nombre o símbolo del carácter abisal del poder (su nulidad ontológica)? ¿O bien mora "Dios" en el "hay"? ¿Es "Dios" como temple, lo impávido del "hay"?

"abismo" no designamos nada objetivable, sino que apelamos a un modo de hablar que —indirectamente— nos permite referirnos a lo que escapa a las condiciones de objetivación, a las posibilidades mismas de la representación? Bajo tal predicamento, el "abismo" se entiende, efectivamente, como una metáfora, un esquema traslaticio, que, acusando la imposibilidad de presentar lo que éste mismo nombra, nos representa nuestro propio, absoluto límite: en ese sentido decimos que se lo puede tomar como una metáfora (negativa) de la finitud. (Asumiendo que sepamos lo que *hace* una metáfora.)

Y sin embargo, se trataría de prevenirnos al respecto. Hacerlo brinda a la vez la ocasión para precisar un rasgo esencial del estatuto de las figuras. Éstas, como tales, no admiten ulterior figuración, es decir, una figura no puede a su vez ser figurada. Constan en la inmediatez de su concreción. Y si toda figura no es sino una operación que expresa o encubre (que expresa *y* encubre) otra operación[6], la consideración de lo que denominamos abismo, precisamente desde el punto de vista de las operaciones, puede entregarnos la clave para establecer su sentido y su carácter, así como también de la dualidad que esta figura alberga (e inmediatamente comenzaremos a hablar de eso), en virtud de la cual puede surgir la impresión de que se trata de una metáfora, aun si lo fuese de la finitud. Esa consideración quizá permita ver que el abismo no es otra cosa que la finitud misma pensada en su interno movimiento, es decir, la finitud "finitizándose", el vértigo del devenir-finito. Pero, por cierto, el punto exige perentoriamente una aclaración.

Decimos que el abismo, acaso, es el movimiento inherente de la finitud; pero con parecida razón a la que podría amparar ese aserto —y que aquí todavía no ofrecemos, sólo insinuamos— tendría asidero decir que es el movimiento de la in-finitud, y si se lo considera en conformidad con nuestros hábitos retóricos, nadie negará que muy a menudo se ha pensado y se ha empleado el término "abismo" como metáfora del infinito. Tenemos, pues, quizá con iguales títulos, asociado el abismo a dos movimientos divergentes, a dos conceptos contradictorios.

Pero veamos: ¿qué, en buenas cuentas, sería el abismo, leído desde las exposiciones precedentes? El abismo no sería otra cosa que la separación, pero la separación —insistamos una vez más en esta idea— pensada en su movimiento: el abismo es la figura de ese movimiento, es decir, del movimiento en virtud del cual se produce la operación de la separación. En esta medida, tal vez, es el abismo la única figura que expresa directamente la operación del poder y, por eso mismo, una figura de figuras, no porque en ella se figuren las demás —ya hemos dicho que una figura no se deja figurar a su vez—, sino en la medida en que es la figura que expresa, en general, la

[6] V. nuestro acápite metodológico "Para una analítica de las figuras del poder".

expresión de las operaciones del poder por las figuras. Tal sería el privilegio de la figura del abismo[7]. Pero volvamos a nuestro asunto.

Hemos propuesto antes que el movimiento de la separación es circular o, quizá mejor, recurrente: se tiene que suponer la separación para que haya relación de poder, pero es la relación misma la que opera la separación. No hay, pues, algo así como una separación primigenia u originaria: donde quiera que se establezcan relaciones de poder (y siempre se han establecido *ya*), ellas mismas operan la separación como su condición ineludible. Esta operación y su circularidad, su recurrencia, pertenecen a lo más íntimo del poder. Y su movimiento es, en virtud de esta misma circularidad, no-finito, no obstante lo cual su eficacia separativa distribuye y pone como finitos los extremos, es decir, las potencias, recuérdese lo que dijimos a este propósito al tratar la figura de la abyección, que por él son asimismo relacionadas, esto es, las ex-pone (una a la otra) en su ser finitas. Todo ocurre como si el carácter no-finito de la recurrencia de la relación separativa del poder fuese, derechamente, la producción (la distribución) de la finitud de tales extremos, de tales potencias. Pero, a su vez, la no-finitud de semejante movimiento —que, por lo tanto y sin paradoja, es precisamente el movimiento en virtud del cual se determina la finitud de los separados-y-relacionados en la relación separativa de poder, el devenir-finitos de estos—, la no-finitud de este movimiento, decimos, es responsable de que el poder, en cierto sentido, no sea sino, *como tal movimiento*, la *idea de infinito*. El abismo es la figura de esa idea, o es esa idea *como* figura, acaso ella misma, desde siempre, resuelta en figura. Pensado a partir de este punto, y si, como creemos atinado suponer, el abismo mantiene con el "hay" una vinculación esencial; tal vez cabría considerar que el poder no sea otra cosa que la idea que surge a causa de la latencia del "hay" en toda relación del sujeto, y que esta latencia absolutamente indeleble sea lo que inviste a toda relación del sujeto con la carga del poder[8] En tanto que el "hay" es inane, es calma chicha[9], la carga de poder, para la cual no hay balanza ni medida exacta, impone

[7] A este efecto, recuérdese lo dicho desde perspectiva metodológica sobre la expresión, y particularmente sobre la característica esencial de la figura: ésta, sosteníamos, se constituye en el borde de diferencia de presencia y poder. Pues bien, lo que sugerimos es que lo que primariamente expresa la figura del abismo es ese borde.

[8] Puede resultar paradójico, si no derechamente incoherente al mismo tiempo de "idea" y de "carga" a propósito del poder, como si ambas fuesen lo mismo, no obstante que pertenecen a planos (ontológicos) inconmensurables. Pero no olvidemos que la "carga de poder" ha sido caracterizada como "vida", siempre en términos de diferencia, una diferencia de la "vida" *en relación* a sí misma, relación que solo se hace sentir en la relación: la "idea" es este mismo *sentir*.

[9] Inane (*inanis*) es el "hay", vacío de la separación en que esta misma rige, por lo cual este vacío no es una nada o, si lo fuese, tendríamos que acudir al oxímoron de una nada que es eficiente no siendo (nada). Es la calma chicha. En latín, *cauma* es un calor intenso. Pasó al español como "calma", que los marineros asociaron a la falta de viento, que traía consigo la inmovilidad de la nave y la sensación de calor sofocante. "Chicha" viene del francés *chiche*, que significa "tacaño": una calma chicha es una calma avara, que mezquina lo que los marineros requieren para hacerse a la mar o navegar en ella.

inquietud, el rechazo y la repulsa de esa calma. Para decirlo de una vez: que el poder sea lo que en todo sujeto, como aspiración, ansia, deseo, avidez, alienta la idea de la superación de su finitud, de la in-finitización de su ser finito.

Hablábamos de una dualidad intrínseca de la figura del abismo. Propongamos ahora la noción de esa dualidad. De las dilucidaciones inmediatamente precedentes hemos aprendido que tal dualidad se determina a partir de esta idea de in-finitización y, por lo tanto, del modo como la separación, que constituye al sujeto, afecta a este mismo.

Si el miedo es, ante todo, *pathos* de la finitud en el saber del peligro (y en esa misma medida, *pathos* de la finitud a partir de ese saber), el abismo es la separación absoluta que el sujeto busca producir respecto de todo otro para no ser tocado por el poder o, sin más, para no ser tocado, y para establecer soberanamente desde sí la relación. ¿No es acaso éste el sentido que, inversamente, tiene en general la *distancia* en la que se erige el poderoso respecto de todas y todos y de todo lo que lo circunda, el sentido de los múltiples resguardos y vigilancias que establecen y refuerzan esa distancia?[10] Pero esta separación no hace sino confirmar —*repetir*, diremos de aquí en adelante— el hecho de que el sujeto mismo es, como tal, criatura de la separación-en-relación. Esto quiere decir que mientras más insiste el sujeto en acentuar para sí la separación y así establecer desde sí la relación, en la eminencia de su intocable soberanía, más se hunde en la condición que hace posible su acto. (Porque el abismo implica estos dos momentos, por eso puede pensarse que es una metáfora; así, podemos creer que uno de ellos es el significado del otro, la eminencia, del hundimiento, de modo que la soberanía se instituiría en un plano de idealidad y la condición ser separado-en-relación en el plano de la facticidad concreta, en tanto que el principio de esa idealidad consistiría en la incorporación y dominio de tal facticidad, que no puede prescindir, digámoslo al paso, de maniobras y dispositivos fácticos. Pero no hay aquí una relación de significante a significado, como no la hay de causa a efecto: los dos momentos se vinculan entre sí como repetición del significante. Dicho de otro modo, ambos pertenecen al despliegue de la materialidad de las operaciones del poder.[11]) Examinemos ahora estos dos momentos en su especificidad.

---

[10] Curioso y, a la vez, universal prurito es éste: se debe guardar distancia respecto del soberano, del jefe, del poderoso, así como también hay guardias de esa distancia. No sólo se trata, pues, de que la eminencia de poder imponga —de suyo— distancia: hay que producirla, hay que mantenerla. Se podría pensar en razones de seguridad, que sin duda son parte del requisito. Pero siempre hay en éste algo más, que no se puede atribuir simplemente a lo que es razonable suponer. La distancia es producida y resguardada —muy concreta y materialmente— desde lo que es necesario imponer como la condición aurática del poder.

[11] En la construcción teológico-política de la doble naturaleza del rey que indagó célebremente Kantorowicz se contiene una notable indicación en este sentido, a propósito de los antecedentes medievales que ofrece el "Anónimo Normando" (*circa* 1100) y su teoría cristológica de la realeza,

De acuerdo al primero, el sujeto intenta, desde su medrosidad originaria (el saber de que ser es ser tocado), apropiarse de la separación que lo constituye: es el instante de la *decisión.* Volveremos a encontrarnos con este ítem literalmente decisivo de la dinámica del poder sobre todo al tratar el silencio. Por lo pronto, dejemos apuntado que el término habla por sí mismo acerca de lo que en él está en juego.

> Quede consignada en este sitio la etimología del vocablo. "Decidir" viene del latín *caedō*, que de "talar" y "cortar" pasa a "golpear" con efecto de golpe, "matar", y éste de la raíz **kaə̯-id-* "cortar, hender"; aunque no hay lazos etimológicos, es llamativa la vecindad semántica con la raíz **skei-* "cortar, rajar", de donde vienen el griego *schízō*, el latín *scindō,* nuestros "escindir, prescindir" y, entre otros, el alemán *scheiden,* contenido en *Entscheidung*. El origen del latín *decido*, así como de su base *caedō*, es rural, palabra de leñadores: talar los árboles, cortar selectivamente escogiendo lo que se considera aprovechable, tal como será el sentido de *precisus*, que refiere a lo estrictamente pertinente en retórica, después de haber podado lo superfluo. (Esta poda de broza y maraña es el horror del poder en el vértice de la decisión.)

Corte, hendidura, tajo, cesura, separan. Pero la separación que una decisión opera —la zanja que abre al zanjar su asunto— presupone una separación anterior, primaria, de la que aquella es un derivado y, en cierto sentido, es inane. Sin duda, se puede decir que la separación decisoria separa a quien decide respecto de aquello sobre lo cual su decisión recae. Es, si así se lo considera, lo que se exige de un juez en orden a su capacidad de decidir y dictar sentencia: estar separado de la cosa juzgada, no tener relación con ella, juzgar con prescindencia y equidad. Sin entrar en las complejidades que esta situación implica, en la medida en que semejante ecuanimidad no es un dato, sino algo por lo cual debe el juez esforzarse, sin garantía última de una perfecta prescindencia, tomo el caso de la decisión de poder, si cabe llamarla así, como el caso *absoluto* de la decisión —porque es una decisión que, de un modo u otro, involucra a la totalidad de la existencia—, quien decide necesariamente es juez en su propia causa. La separación que obra la decisión, si por una parte traza la frontera que suspende todo toque, acalla la medrosidad inherente y de golpe se apodera de la iniciativa, por otra repercute inevitable, sordamente sobre quien decide. En virtud de

---

organizada sobre un sistema dialéctico que es presidido por la antítesis de *natura* y *gratia*. "La antítesis sirvió al Anónimo, es verdad, para observar muy estrictamente la diferencia inherente entre el Dios y el rey; pero también le sirvió para borrar esa línea de distinción y mostrar dónde terminaba la diferencia entre «Dios por naturaleza» y «dios por gracia»; esto es, en el caso de *potestas*, del poder. Esencia y sustancia del poder son declaradas iguales tanto en Dios como en el rey, sin importar que el poder sea poseído por naturaleza o sólo adquirido por gracia." (Kantorowicz1997, p. 48)

lo primero, la decisión tiene el aire de un acto creador, fundacional: en cuanto inaugura una nueva serie de causas y efectos, de acontecimientos, y en la medida en que inaugura consigo misma las reglas que han de regir esas causas y efectos, esos acontecimientos, parece la decisión poseer la capacidad de fundar mundo. No podría decirse que en esto haya mera ilusión, porque ciertamente lleva efecto y consecuencia y, con ello, esbozo de orden en que habitar y medrar y potenciar la propia existencia. No obstante, la separación que la decisión se atribuye como acto primerizo, original, ya la ha antecedido, es en verdad la condición bajo (o sobre) la cual acontece. Por eso, no hay decisión definitiva: toda decisión es tentativa, provisional, problemática; si definitiva, definitivamente incierta. La soberanía siempre está en entredicho[12].

En consecuencia, de acuerdo a este, que es el segundo de los momentos (segundo, diríamos, para el sujeto, no en el orden de la cosa), semejante acto (que es una suerte de introito) es, propiamente, un acto *nulo*, aunque no en el sentido de no ser un acto o de que de él no se siga efectivamente nada, sino en el sentido en que se habla en jurisprudencia de un acto inválido, que *no ha lugar,* en la misma medida en que pretende apropiar (usurpar) el lugar de su misma posibilidad, darse a sí mismo fundamento como acto de fundación. El lugar de su posibilidad es la separación originaria en la relación, que ahora quiere ser producida por el sujeto como auto-determinación. Sin que pueda, decía, denunciársela como ilusoria, la soberanía (la libertad[13]) está marcada por este condicionamiento, y si hay ilusión (la ilusión del sujeto soberano), sólo se da en la medida en que el sujeto reprime el saber de tal condicionamiento, que está inscrito en él a partir del afecto del miedo. Por lo tanto, inscrito en él no como sujeto, sino como cuerpo. *El miedo da la talla del cuerpo.* El desiderátum de la decisión (y ciertamente no estoy en condiciones de decidir si lo es de toda decisión, o de la decisión como tal, o sólo de un tipo de decisión), su ideal,

[12] Acaso no hay imagen más portentosa de la soberanía (del afán de soberanía), imagen de lo materialmente infigurable, que la de Kafka en su "Cuaderno de investigaciones", *circa* 1922: "Cavamos el pozo de Babel" (Kafka 2002, 484). Y creo que no basta con rendirse a la imagen portentosa de una excavación a hondura insondable que la altura descomunal de la Torre requiere para sus seguros cimientos. La *decisión* de construir la Torre (y de hacerse un nombre) implica el pozo, lo que impide su plenitud; es la diferencia entre el "¡vamos!" imperativo de los constructores y el de YHWH, que decide descender y confundir el habla de aquellos. No siendo plena la humana decisión se encumbra sobre un vacío: la radical incertidumbre de aquello que la decisión decide, en condiciones en que es preciso, siempre preciso, decidir. En este alcance, la decisión, que se abre a un porvenir que ella misma no puede determinar ni controlar, cobra un carácter apotropaico, de protección ante lo incierto de ese porvenir.

[13] Sin duda, se puede discutir la igualación que hacemos aquí entre libertad y soberanía, en la medida en que se entiendan estos conceptos según sus acepciones jurisdiccionales típicas, es decir, refiriendo la libertad al contexto de las estructuras y relaciones éticas y la soberanía al de las estructuras y relaciones políticas. Aquella igualación no pretende borrar las diferencias específicas entre uno y otro concepto, pero sí apuntar a lo que podríamos denominar el "momento intensivo" de la libertad, es decir, el momento de la *plena* auto-determinación como incorporación positiva bajo su esfera del conjunto de las determinaciones posibles.

digo, es acontecer de manera pura, sin cuerpo, como puro pensamiento y puro espíritu, como abstinencia de toda lengua. Es el cariz místico, extático de la decisión[14].

De aquí se sigue, por consiguiente, un nuevo desdoblamiento. En uno de sus extremos se encuentra lo que acabamos de reseñar, y vale la pena que nos detengamos todavía en ello. A ese objeto, parece oportuno abordarlo desde el punto de vista de lo que antes denominamos el saber del miedo. Haciéndonos cargo que en la decisión por la cual el sujeto se instituye, en virtud de la cual se da lugar arrogándose como producción suya el lugar de la separación que lo posibilita, ese primario saber ha de ser reprimido precisamente en su forma originaria, asistimos quizá al principio de aquel tipo de saber que cuenta para nosotros como la forma eminente del saber, el saber que puede dar cuenta de sí en la medida en que da cuenta de aquello que sabe, en la medida en que dispone el modo de llegar a saberlo. Éste es el saber que toma su inicio en la pregunta, y que puede establecer el control sobre el dominio que la misma pregunta abre, disponiéndolo para todo aquello que sea susceptible de presentarse en él, bajo las condiciones que la pregunta establece[15]. Para este saber, cuando hace asunto suyo el poder, se trata en todo caso de dar cuenta del fundamento del poder y del poder como fundamento de aquello que el poder *puede*. Asegurando para sí al poder desde su fundamento y como fundamento de lo que puede, determina en esos mismos términos la *verdad* del poder, lo que se representa como tal verdad. Pero ¿hay una verdad del poder? ¿Es a eso a lo que aquí se intenta acceder?

Para los místicos medievales —cuya ferviente y devota imagen muestran las ricas pinturas y los grabados de Schöngauer, Bosch, Brueghel y tantos otros— esta verdad se hacía ominosamente patente en la hora de la tentación. El místico, criado en el temor de Dios, sabe que la tentación primordial consiste en formular la pregunta

[14] Largamente tendríamos que detenernos aquí para discurrir sobre el problema de la decisión, y abundar en consideraciones sobre el diverso cariz de este concepto en Kierkegaard, Donoso Cortés, Heidegger y Carl Schmitt, para mencionar algunas instancias eminentes. Esto, sin embargo, tendrá que esperar hasta que alcancemos la última figura, Silencio.

[15] En este sentido, entre decisión y pregunta hay un vínculo esencial, en la medida en que ambas comparten el carácter apotropaico de que hablaba hace un momento. También la pregunta busca anticiparse y acotar entre límites lo ignorado y lo incierto. La diferencia estriba en que ella es una variante mejorada de la decisión, en la medida en que esta, en su instante, se suspende sobre su no-saber y la pregunta, en cambio, integra a lo ignorado e incierto en su economía, ajustándolo, como decimos, a las condiciones que ella misma impone. En la decisión, el no-saber prevalece y sigue haciendo sentir su eficacia en todo el devenir de la decisión. En la pregunta, ese no-saber (que es, en última instancia, el saber del miedo) queda subsumido, bajo el saber a que la pregunta apunta. El (proyectado) saber de la pregunta es un saber que "objetiva" lo que teme, está en condiciones de controlar aquello que teme y puede tomar "medidas" respecto de lo que teme, lo controla y controla su propio temor. La pregunta protege, ampara.

(sierpe, lazo y garfio), porque la pregunta abre indefectiblemente la trampa del abismo; es lo que la teología medieval concebía como la perdición de la curiosidad[16].

> La tentación está en la interrogación. El surgimiento de la interrogación es la tentativa infernal. Todo por la interrogación. La naturaleza está inmóvil, pero unas pequeñas figuras insidiosas dan vueltas alrededor del santo por la interrogación, para hacer surgir la interrogación y el anhelo de seguir a esas formas para obtener una respuesta, para *comprender*. Pequeñas formas de diversos tonos: amarillos, azules, rojos, grises, verdes pálidos, verdes oscuros, series interminables de colores que se suceden y empujan a la pregunta.
>
> El que mire está perdido. El santo lo sabe. Porque el que mira llega inmediatamente al umbral de la *nada*: en realidad, más allá de lo *mirado circunscrito* (el detalle) ya no existe el *ver*, sino la desesperación de la conciencia que aún desea, pero que, al no haber ya continuidad (es otra la forma que sigue, una cosa absolutamente distinta), va hacia el abismo. De aquí la inevitable caída. (Casteilli 2007, 79)

A la tentación de la pregunta el místico no opone ninguna respuesta: se abandona, manos entrelazadas, vista alzada al cielo, a la oración, única relación que salva de la red de relaciones vacuas que tiende el Maligno como aquél a quien se confirió el poder sobre este mundo. Por la oración se defiende el místico de la pregunta y de su afán de poner el fundamento. Pero en ese extraño acto —extraño, porque su eficacia consiste en la renuncia a toda causalidad— pareciera seguir igualándose la primaria separación con el postulado de una relación absoluta: la oración es religación al fundamento de toda relación y de toda realidad de la relación —es ruego (interrogación) de relación— y, como tal, postulación de ese fundamento y del poder —la omnipotencia— como fundamento de la totalidad. No otra verdad del poder, sino la absoluta verdad de Otro como todopoder y fundamento, el absoluto de

[16] El hermoso libro de Enrico Castelli *Il demoniaco nell'arte* (1952,) fue traducido en primera instancia por Humberto Giannini (1963); hay una nueva versión reciente (2007), que aquí empleo. Sobre el tema de la curiosidad remito al brillante opúsculo de Giannini *Vida inauténtica y curiosidad* (1971). Para los datos de publicación de estas obras, v. la Bibliografía.

la verdad como poder del fundamento: es el paulino "todo poder viene de Dios"[17], porque no hay otro poder que el de Dios, como el poder de la relación que religa. Pero la relación que religa no puede religar si no es bajo la condición de separar: de imponer la separación original, aquella que determina a la criatura como tal, es decir, la separación como creación; indeleble, irremontable, la posibilidad de la religación la presupone.

¿Hay una verdad del poder, preguntaba? ¿Qué relación habría entre poder y verdad? Si el poder *produce* verdad, como quiere Foucault, ¿cabe pensar que se le pueda ganar las espaldas al poder y descubrir su intimidad —o su estricta desnudez? Tal vez convenga aprender la lección del místico, del santo, que sabe acerca del abismo y se entrega sin reserva a la gracia, a la merced del Altísimo: solo que en lo más alto también prevalece el abismo. Y si algo es verdad en este o aquel otro trance (el de la pregunta), habría que decir que el abismo es la verdad del poder: *y la verdad del poder es que el poder es la no-verdad*. Pero la no-verdad no es llanamente la falsedad, no es el opuesto de la verdad, sino aquel fondo que, supuesto por la verdad, no ingresa en su esfera y escapa, por eso mismo, a las operaciones por medio de las cuales puede esta misma esfera establecerse. Luego, la no-verdad es lo que por principio se sustrae al poder de la pregunta, pero se le sustrae en la medida en que es el fondo (*ábyssos*) sobre el cual ésta se erige. La pregunta no tiene poder sobre lo nulo.

¿Y la oración? ¿Y este otro modo, que sería esencialmente distinto, del discurso, del lenguaje? Quiero decir, no lo que la oración postula, sino lo que hace, el acto en que consiste. ¿Se abre la oración a la no-verdad del poder? ¿Se abre al abismo? ¿Abre el abismo? ¡Pero qué poder sería ese! ¿O bien ocurre distintamente? ¿Persiste en ella el temblor primordial? Es posible, en tanto orar no tenga garantía de escucha ni menos de respuesta: en la medida en que esté enteramente desprendida de su postulación. ¿Hay esa oración? De no haberla, o de ser otra cosa, radicalmente otra cosa, entonces (aunque aquí las aseveraciones son definitivamente aventuradas) la oración no acogería la no-verdad del poder. Ciertamente no al modo de la pregunta, que, lo decíamos, se arroga el poder de la verdad (el poder de la averiguación de la verdad), sino, también lo decíamos, absolutizando la verdad como poder del fundamento. No se abriría al abismo. Pero el abismo es el momento de no-relación del poder; o bien: en el abismo el poder sólo se relaciona consigo mismo: lo que supone separación absoluta.

---

[17] Es el comienzo de la *Epístola a los Romanos*: "1 Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. / 2 De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación. / 3 En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella elogios, / 4 pues es para ti un servidor de Dios para el bien. Pero, si obras el mal, teme: pues no en vano lleva espada: pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal. / 5 Por tanto, es preciso someterse, no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia." (*Rom*. 13:1-5)

Sería ése, tal vez, el rostro o el nombre de Dios; o bien de lo No-Dios, lo Uno y lo Doble a la vez y lo que entrambos los separa y los une: "a la vez", lógica del abismo[18].

¿Hay, por último, una posible acogida de la no-verdad? ¿Dejarse afectar por ella, padecerla? La cuestión nos remite al otro extremo del desdoblamiento, aquél que no deja de saber del condicionamiento de la soberanía, de la libertad. Lo que hasta aquí hemos dicho pareciera dejar definitivamente vacante ese extremo, como una mera posibilidad lógica, quizá una trampa más de la lógica del abismo. Sin embargo, esa posibilidad se acusa en el temblor. El miedo, decíamos, da la talla del cuerpo. Aquella posible acogida tendría que ser la afirmación de esa talla, en el temblor y la traza de un cuerpo que no deja de insistir como cuerpo, que *repite* como cuerpo la originaria separación y, con ella, como ella, acaso, la posibilidad de una relación *otra*, no inscrita ni prescrita por la relación de poder; tampoco por la religación al fundamento.

Hipotéticamente cabría pensar que este otro extremo del desdoblamiento es un acto de separación, uno que a cada momento retorna sobre sí, in-deciso, dejando en su estela aquella traza temblorosa. Un acto que *se* separa de sí, repitiéndose en esa separación como siempre diferente de sí y afirmando, así, su propia nulidad como acto. Un acto que en ese *se* se separa también de su putativo agente, en cuanto repite[19] la separación como aquello que *se* produce antes de todo advenimiento a sí del sujeto. Podríamos llamar a ese acto "escritura": "escritura", digo, como un acto que se anula a sí mismo como acto, que se acusa nulo al mismo tiempo que se realiza y, así, retorna como tal acto a su potencia, deviene potencia actualizándose, acto nulo en cuanto carece de agente y de causa al cual y a la cual remitirlo como propiedad, atributo, capacidad, iniciativa, etc. Lo que llamo aquí hipotéticamente "escritura" sería el "caso" de una separación que deja sueltos los relatos, las potencias de la relación, que soltando la relación deja fluctuante, oscilante la separación, a la manera de un

[18] Como en reverberación podría escucharse aquí el "Forse / tu non pensavi ch'io loico fossi!" ("¡Acaso / no pensabas que yo lógico fuese!"), que le dice el querubín negro a Guido de Montefeltre, según refiere este, "llama dolorida", a Dante: y el querubín arrastra a Guido a la octava fosa del octavo círculo infernal como consejero fraudulento. El pasaje es el siguiente: "Vino luego, a mi muerte, Francisco [que es el de Asís, a cuya orden perteneció Guido] / por mí, mas uno de los querubines negros / le dijo: '¡No lo lleves, no me enfades! / Ha de venir abajo entre mis mezquinos, / porque dio consejo fraudulento, / y desde entonces lo cogió de los cabellos: / que absolver no se puede a quien no se arrepiente, / ni se puede a la vez arrepentirse y querer, / por la contradicción que no lo consiente'. / ¡Oh, doliente de mí, cómo me aterraba / al agarrarme diciéndome: ¡Acaso / no pensabas que yo lógico fuese!" (*Inferno*, Canto XXVII, 112-122, v. Bibliografía) Sería la lógica el modo del Infierno, no solo esta, aduana de las contradicciones, sino aquella desde la cual se profiere la frase. Soy lógico, administro el discurso, ejerzo poder: todo depende de quién sea el Amo, como diría Humpty Dumpty.

[19] Diferencia, por lo tanto, entre la repetición y la pregunta. Esta diferencia es sutil: la pregunta pide al punto de la demanda, de exigir; la repetición lleva en sí la tentativa y el tiento de *peto*, como en *repetere*, recomenzar.

temblor. “Escritura”, entonces: no cualquier escritura, no toda escritura, sino escritura del cuerpo, del corazón, del pensamiento: *como* cuerpo, corazón, pensamiento.

Detengo aquí esta consideración. Aventurar especulativamente algo más es precisamente eso, esas dos cosas: es aventurar y especular, con el agravante de que muy probablemente recubriríamos de nombres aquello que en nuestro análisis debe quedar resguardado de determinaciones prematuras, precisamente porque es lo que la convoca y la provoca y solo el recorrido total de las figuras puede darle asidero a la aproximación que aquí se intenta. En todo caso, aquello que llamábamos la “lógica del abismo”, una y doble *a la vez* (*vez*, esta, que no es una ni doble), sugiere que podríamos ver en esta figura lo mismo un punto ciego que un eje pivotal del análisis y de la secuencia misma de las figuras: el lugar en que, para decirlo de una primera manera, la no-verdad del poder se abre, quizá, al no-poder de la verdad, y, para decirlo de otra, el poder gira sobre sí mismo, gira vertiginosamente, como conviene a la dimensión de lo abisal, sea que la escrutemos hacia lo alto o lo profundo, abriéndose, como insinuábamos, a la posibilidad de la repetición anuladora.