

# TRADICIÓN, FIRMA Y FAMILIA EN LA ÚLTIMA LITERATURA ESPAÑOLA

Antonio Viñuales Sánchez  
*Universidad de Zaragoza*

Nunca hasta hoy me había parecido tan ilícito, tan improbable y trémulo el hecho de tener, como se dice «la pluma en la mano». Y, en definitiva, tan imperdonable. Parece una historia fantástica, borgiana: la historia de un escritor que tras de trabajar como un negro por ubicarse en los límites de la historia, que no de la «gloria», descubre al cabo de los años, poco antes de morir, que no ha escrito jamás, *porque no ha sido leído*.

Firma Johannes de Silentio. Firma en un mucho más que dos, en el lugar en el que el mucho más allá de los dos, del uno y el otro, o del otro que alberga en sí el uno y entonces ya no es tal, no es uno, ni dos, ni muchos, y quizá ni infinitos. Siempre hay un infinito más, siempre, así pues, sea este lugar el lugar de la nada o el lugar de nadie, lugar, en definitiva de la muerte del loco –seguimos dando cuenta de la *misma firma*, qué estupidez...– «para nada y para nadie», allí donde nada ni nadie esperaba ya a nadie.

La historia, firmada, no es su historia: «Pero no narro mi historia». Es historia de la nada y para la nada por cuanto no queda amarrada por las garras de la historia. Es la historia de un escritor imaginario, y es, ésta historia, en su *performance*, la posibilidad misma de lo imaginario, y de la firma. Muy cerca del final, de la última palabra, en sus “Torres de Babel”, sentenciaba Derrida, si es que una interrogación puede ser sentenciosa: «¿Cómo traduciríais una firma?» La cuestión es, sin duda, enorme. Tanto como para que pasase inadvertida para la crítica, o es más, pasase como una mentira asegurada, la interrogación que le seguía a poco más de un espacio: «¿Y cómo abstenerse de eso?». La abismalidad ocurre en la deuda que una contrae con la otra, siendo igual de posibles e imposibles, pero la una con la otra. Una sola, suponiendo que pueda darse esto, no pasa de ser el chiste vulgar de los petimetres.

Firma Johannes de Silentio. Casi como si dijéramos firma el silencio, lo que no es cierto. Casi como si dijéramos que firma el padre, que tampoco es cierto, pero lo es. Johannes de Silentio, es un secreto a voces, es uno de los pseudónimos de los que Kierkegaard se valía para firmar sus textos. Pero quien firma, también *se sabe*, es Leopoldo María Panero. Y firma en abismo, con el nombre del otro que tampoco es nombre sino añagaza, con el nombre de otro que firmaba con el nombre de otro. Firma, pues, que se da, en el momento del giro y de la locura de la confusión, destinada a confundir «Frères, je vous trompais». Destinada a confundir, a ofuscar, en el momento

en que el que profería las anteriores palabras, «le Seigneur», ya no es tal sino «le Signeur», tan extraña esta palabra a la lengua francesa como la firma a Dios, y la confusión a la firma. Pues, ¿no es la firma aquella que debe asegurar la identidad del firmante? Nuestra experiencia de la firma no es otra, no puede ser otra que la de la confusión, la traducción, en el seno de la propia firma. No podemos evadirnos, no podemos desligarnos de ninguna de las maneras de la traducción de una firma.

Decía Char que nadie puede releer(se), pero sí puede firmar(se). Y es que parece que el acontecimiento de la firma sólo esté ligado a un presumible momento de la escritura, cuando nuestra experiencia de ésta como en la lectura (y en rigor no hay diferencia alguna entre una y otra, la firma la desmorona) pasa indefectiblemente por la traducción de una extensa firma, de la traducción de firmas. Aún cuando los nombres se pretenden únicos, y las lenguas únicas, aún cuando, y quizá mejor, cuando parece saberse a las claras quién firma, y (*en*) *qué lengua firma*, cuando eso es un secreto a voces, ese secreto sólo se nos da en la experiencia de una traducción, posible e imposible. La traducción, como la de una firma. Ésta para ser legible, lo recuerda Derrida (1998:370 y ss.) por definición, es iterable, su acontecer, la virginidad pura de su acontecer, su fecha, ha de poder repetirse, ha de tener una forma imitable. Sin embargo es «su mismidad lo que, alterando su identidad y su singularidad, divide el sello.» La fecha, o la firma, data(n). La fecha *fecha*, y quemando desde dentro. No hay fecha que no feche desde su ceniza, desde su lengua bífida, partida, desde una partición formal. La escritura, y quizá la literatura, no empieza sino en el momento en que se confunden las firmas, en el momento en el que no se puede decidir entre el cuerpo de una firma y otro. De modo que la cuestión del cuerpo y de la firma se enlazan de modo indisociable: la firma, en el cuerpo, y la firma, la del cuerpo. No se puede firmar con otra cosa que no sea (d)el cuerpo, pero entonces, si la firma, por definición, ha de valer, de un modo trascendente, en el momento en el que el cuerpo no está presente, ¿cómo firmar con el cuerpo? o mejor ¿cómo estuvo, en el momento de la firma, el cuerpo presente? ¿hay un momento para la firma? ¿Hay un momento para un cuerpo que se (a)firma? ¿Puede el cuerpo, está dentro de las posibilidades de un cuerpo el trabajo del (a)firmar(se)? ¿Acaso, desde el momento en que nosotros movilizamos palabras en dirección a este cúmulo de sospechas no detentamos, quizás ilícitamente o no, el derecho a poder decir que un cuerpo, que el cuerpo mismo, no puede *afirmar(se)*, esto es, ajustar(se), establecer (su) residencia, en este y no en este otro lugar, asegurar(se a sí mismo) en una palabra, sin, al mismo tiempo y de un modo inevitable *firmar(se)*? ¿No detentamos el derecho –si es que un discurso, cualquiera que sea y en el nombre de qué o quién sea, puede ya *firmarlo*, puede levantar semejantes palabras, obliterar totalmente el hueco que dispensan– de afirmar, de decir que ya no se puede afirmar sin la posibilidad, monstruosa afirmaría yo por otra parte, de tener que confundir(se), esto es, firmar?

La firma, veíamos, para nadie, pero también de nadie, pues es la confusión misma. La firma no puede, en la obra literaria más que extenderse hasta el final y entonar un ¿quién soy yo?, muy cerca del final, tan cerca como de sí misma, pues al final se firma, lo mismo que al final, cerca de la firma Johannes de Silentio, se dice ese «¿quién soy yo?».

Se nos habrá anticipado, antes de tiempo, un «Frères, je vous trompais». Se nos habrá anticipado a la identificación de su firmante, Gérard de Nerval, pero quien habla, quien de un modo extraño firma es, en verdad os digo, Jesucristo, o Dios, quizá también Nerval, le S(e)igneur nada más, y dejo atravesado el cuerpo de modo ambiguo y extraño, extraño a la lengua francesa y a la traducción, anticipando lo que nos guiará en estas líneas casi como cuestión capital, Dios y la literatura. La confusión, será, pues, la

del padre y del hijo, el amor (y no diferenciaremos aquí entre amor y amistad) del padre y del hijo. El *momento primero*, de confusión, de la serie “Le Christ aux oliviers” se da en el primer verso, «le Seigneur», pues el Señor es tanto el padre como el hijo, es tanto Dios como Jesucristo. El momento segundo, o segundo movimiento en el verso segundo: «levant au ciel ses maigres bras, / sous les arbres sacrés, *comme font les poètes*» (sub.mío), lo mismo que los poetas. Esta confusión sería también la que determinaría cualquier relación de amistad; surge en dos ocasiones: «Mes amis, savez-vous *la nouvelle?*» (v.9), y de nuevo en «Frères, je vous trompais: Abîme, abîme, abîme!» (v.10), como si la amistad debiera verse perturbada por la equivocación, el equívoco, como si la amistad, o el amor, no fuesen posibles sino a partir del equívoco o en el equívoco que parte el cuerpo, que lo indentermina y ya no se *sabe* el cuerpo. Amigos, os he engañado, no era yo el que firmaba, no soy yo el que firma. Mi cuerpo no es el que firma. Amigos míos, ¿cómo no os habéis podido enterar, y ya, de la buena nueva, de esta nueva que lo es por ser más vieja, más antigua que yo anticipándose a mí mismo, a la enunciación de cualquier mismidad? Amigos míos, he firmado, pero tampoco sé quién firma. Todo, como una prueba de amistad, como la prueba de la locura de la amistad, de una amistad de ley, tal como si ésta, la ley, la ley de la amistad, de la escritura, la escritura ahora de José Miguel Ullán (52), se viera asediada, a la cabeza suspendida entre paréntesis por la escritura de Edmond Jabès, como si le donara la suspensión de su cabeza, una amistad suspendida en la ley:

DE LEY

(Edmond Jabès)

Soñarte con preguntas

(¿Y cuándo

pasará la edad de las nubes?)

no es recalcar el arenisco empeño  
del agua,

sino decirte,

*a su debido tiempo,*

que la amistad se escribe a desmano  
de los adredes votivos.

Todo como si la amistad dependiera de la escritura. La amistad, ha de ser escrita, y a desmano de cualquier querer-poder humano del lenguaje, a desmano de cualquier sacrificio corporal («adredes votivos»), esto es, economía corporal, de identificación corporal, de venta del cuerpo (la que propicia Judas es la misma que sufre José), que es la venta del cuerpo y la venta del tiempo, venta ante la cual, sacrificio ante el cual el poema ullanesco no puede sino indignarse en el gesto de las cursivas «*a su debido tiempo*», «¿Y cuándo / pasará la edad de las nubes?», gesto que toma verdaderamente en serio lo dicho por Char en el parágrafo XXIII de “À la santé du serpent” donde se lee: «Il n’est pas digne du poète de mystifier l’agneau, d’investir sa laine». La amistad, sólo es tal, sólo puede haber amistad *a prueba de firma*. ¿Y cuál es el debido tiempo? ¿Cuándo se actúa, cuándo se dice, todo, a su debido tiempo? He ahí, quizás, la prueba de amistad, el abismo de esta interrogación que vincula, y amiga a la amistad, hace a la amistad amiga de lo imposible mismo.

La firma y su estructura en abismo: «Abîme, abîme, abîme!», abismo que parece tener que repetirse, como la firma, pues la firma no es sino un abismo (ya lo hemos visto, pues el loco, y siempre firma un loco, firma en abismo). Abismo, abismo

que es la firma, sometido a la ley, tengamos esto muy en cuenta, de una extraña repetición, pues, en principio, no tiene por qué repetirse el abismo, ni la nada, ni el infinito. Abismo bramado y vociferado por tres veces, locamente. Pero también se *sabe*, repetimos lo que dijimos más arriba, siempre hay un abismo más. El abismo y la ley de la firma. En el delirio de su repetición, de la repetición de la firma, de la repetición del abismo que es la firma de nuevo se escucha preguntar ¿Puede citarse una firma? ¿Puede traducirse una firma? Leamos, y anticipemos de nuevo un poco, en “Glosa a un epitafio (Carta al padre)” de Leopoldo María Panero: «ABISMO, ABISMO! Abismo, sí, tibia guardada / de nuestro amor de hermanos, padre.» (vv.55-56) El sí al abismo, a la firma que no es más que nada, y por lo tanto más que la nada, el sí a la cita y a la traducción del abismo tienen aquí su lugar, en el abismo. Las condiciones de posibilidad de la firma, de su traducción, pues, y de su cita, son las mismas que las condiciones de su imposibilidad. Y de nuevo, ahora en Panero, el sí al amor, a la prueba de la firma, que es la prueba de la traducción, la prueba del cuerpo por la que ha de pasar el verdadero amor, el loco amor. Ahora de nuevo ¿Puede traducirse una firma? ¿Cómo desligarnos a la vez de ello? ¿Cómo dejar de ser amigos de ello? ¿Cómo dejar de ser, y en amistad, pues no se debería más que poder ser en amistad, sería la cuestión, fuera del desastre de ser o de la ruina del ser, ruina y desastre idemnes e irreductibles como males radicales que nos exponen finitos al ser? La firma, en definitiva, es la prueba (am(ig)able) del enlace, de todo enlace, de todo cuerpo, y decir que una firma no es nada, que es abismo, que es confusión en sí, que la escritura no comienza sino en la confusión de las firmas, no es un modo de desentendernos de ella, de fundar el acta de nuestro desamor por esta cuestión, porque como digo, la firma como la nada afirmativa, la nada que dice sí, el abismo al que se le dice sí, el abismo citado y traducido (imposiblemente citado y traducido) «Abismo, sí», insta a decir al instante, a la aparición de la afirmación como rayo, fulminante e inmediato el sí, un sí al amor, un sí que responde del amor afirmándolo en abismo, trazándose el abismo y su sin fondo en la cuestión misma de la responsabilidad, de la responsabilidad, si cabe, en la escritura. En la escritura queda la responsabilidad y el riesgo, o mejor, la responsabilidad con el riesgo. Cómo conciliar, cómo poner en comunicación o hacer comunicar el idilio de esta pareja en principio sin más futuro que el divorcio o la ruina, es la responsabilidad. Sin embargo, a la escritura no le queda más remedio que aceptarla: aceptar la responsabilidad, que en principio trataría de asegurar, de afirmar(se), esto es, de mantenerse limpia, sana de riesgo, intocable por el riesgo, pretendería salvarse y mantenerse limpia de cualquier contagio del riesgo, pero hundida en el riesgo, en el riesgo, quizá de quedar confundida con los otros, infectada del otro, riesgo que no sería tal sino la condición asumida en una pasividad más pasiva que cualquier pasividad modal (Levinas), de la respuesta, y por lo tanto, una responsabilidad incondicional. La escritura, digámoslo bien fuerte y libremente, *sin condición*. Así, no sería, nunca, hora de dar carpetazo a la famosa frase derridiana, a la que bien pocas veces se le hace justicia, a la que en bien pocas ocasiones se le responde con riesgo, «Un poème court toujours le risque de n’avoir pas de sens et il ne serait rien sans ce risque». La verdadera respuesta a esta frase debería corresponder con el riesgo; la respuesta necesaria sería la de (co)rresponder al riesgo con el riesgo, y el descanso, la técnica de apoyo mediante la cual la crítica se sirve de esta sentencia corresponde con todo menos con ese riesgo, es más, canalizándola la pone en el lugar menos arriesgado posible, que es el lugar del *sense* pero lo mismo del *sans*, de la nada más pura, no el *pas de sense* (pasar del sentido acechado por el sinsentido del *pas* negativo, lo único que tiene lugar como sentido).

El riesgo, el riesgo que corre el poema, asumiéndolo tan pronto como lo pierde, pues no es en un querer-poder asumirlo que lo asume, es el de la ganancia de sentido

por la confusión de la(s) firma(s). Responder de la frase ya acuñada en nuestra lengua, el español, acuñada como la moneda, no ha de ser la repetición asegurada del cuño, del cuño como matriz impresa, del troquel marcado, no ha de ser una impresión asegurada, la presión justa de un cuerpo, o siempre mejor, del cuerno; todo, a la hora de responder, todo, en la escritura, que es respuesta –haciendo memoria y un hueco aquí a la venida del cuerpo de Michel Leiris– todo menos un *toreo económico*, faena que prescribiría la borradora del cuerpo, y del cuerpo y la escritura, en su lógica espectral, como cuestiones.

La escritura se ve determinada por una retórica *aporismática*, desde la cual es posible poner en comunicación la escritura y el cuerpo dentro de una extraña lógica espectral, que no es sino la misma que se plantea en la cuestión de la etimología, de la etimología de la palabra, de la historia de una palabra. (La cuestión etimológica, de la memoria retornante, latente, amenazante, que reaparece, es la misma que la cuestión del fantasma.) Aporía, que viene del griego *aporía*, significa la dificultad para pasar, la dificultad y el impedimento en el paso; pero lo mismo significa la carencia, la penuria, la necesidad y la pobreza, al tiempo que la suspensión y la incertidumbre. Lo que más interesa para nuestro propósito quizá se encuentra en la zona de paso donde el cuerpo de la *aporía* y del *aforismo* se encuentran, se enlazan, se aman, nos interesa más su historia, ya lo decíamos al principio, su historia de amor. Y es que la palabra *aforismo* está tomada (vuélvase a recordar la casa tomada y el espectro) del griego *áforismós*, derivado de *áforísein*, que significa ‘separar’, y ésta de *óríse*’’n, procedente de *oðros* ‘mojón’ que, sépase también, es lo mismo la señal que marca la frontera y la linde que el trozo compacto de excremento que se expele de una sola vez. Sin embargo, y aquí llegamos al punto de confluencia, de correspondencia, otro derivado de *áforísein*, es *áfórisma* ‘objeto puesto aparte’, de donde sale *aforisma*, o, como se conoce más comúnmente, no entre los hablantes españoles al día de hoy, sino entre los cubanos tal como atestigua Pichardo, *aporisma*, que es el tumor o abultamiento que se forma, en el cuerpo, por derrame de sangre entre el cuero y la carne de resultas de una sangría o punción, cuando la abertura hecha es menor que la de la vena, o dejan una y otra de corresponderse o *comunicarse*. De *aporisma* el verbo *aporismar* o, en Cuba, *apolismar*, ambos con el significado de golpear, magullar, estropear. Golpeo que es el golpeo corporal de la memoria de este *aporisma* que retienen todavía nuestros modernos *aforismo* y *aporía*, memoria que no ocurre sino dentro ella misma de la *aporía*, lo mismo que el pensamiento, que un pensamiento por venir y digno de ese nombre, como señala Derrida a lo largo y ancho de su *corpus* crítico, pongamos esta vez por caso, de un modo separado, en *El otro cabo* (38-39) donde podemos leer:

Me artevería a sugerir que la moral, la política, la responsabilidad, *si las hay*, no habrán comenzado jamás sino con la experiencia de la *aporía*. Cuando la vía de paso está dada, cuando por adelantado un saber posibilita el camino, la decisión está ya tomada, lo que es tanto como decir que no hay ninguna que tomar: irresponsabilidad, buena conciencia, aplicación de un programa. Quizás, y ésta sería la objeción, jamás se escapa uno del programa. Pero entonces hay que reconocerlo y dejar de hablar con autoridad de responsabilidad moral o política. La condición de posibilidad de esa cosa, la responsabilidad, es una cierta *experiencia de la posibilidad de lo imposible: la prueba de la aporía* a partir de la cual inventar la única *invención posible, la invención imposible*.

Lugar, el de la *aporía*, el de la experiencia de la *aporía*, que se trazaría muy cerca de la imaginación, que haría, desde este punto de vista, casi correspondientes en ese sentido, enlazaría, de un modo *responsable*, el pensamiento y la imaginación, como

bellamente lo expresa Char en el párrafo 132 de sus *Feuillets d'Hypnos* (207, sub.mío) como experiencias de lo posible de la posibilidad de lo imposible:

Il semble que *l'imagination* qui hante à des degrés divers l'esprit de toute créature soit pressée de se séparer d'elle quand celle-ci ne lui propose que «l'impossible» et «l'innaccessible» pour extrême mission. *Il faut admettre que la poésie n'est pas partout souveraine.*

Tanto la imaginación, como el perdón, *si los hay*, nunca pueden estar al servicio de una meta, ni de un rey, un yo, un nosotros, un Dios, soberano. Ni la poesía, la imaginación, o el perdón, son soberanos, no sólo en algún recóndito lugar, pues ello implicaría admitir su soberanía en otros, en otros lugares. Bien al contrario el lugar, el lugar propio, no se separa de la imaginación y el perdón, por cuanto no soberanos, no reductibles a un poder hacer, *savoir faire* o poder saber, y se contamina en la confusión, deja de justificarse ya como limpio, en el lugar que apunta a una firma, que es la punta de una firma doblada, truncada, confusa y repartida. La escritura comienza allí donde un poder soberano ya no puede ni puede saber decir quién firma. La escritura, en su *performance*, comienza donde ya no se sabe quién firma, en la punta, y al punto fracturado, al tiempo escindido, que es la punta de la pluma torcida y quebrada que no hace escribir dos (la punta nunca se rompe en dos, no hay dualidad, al cabo, en la punta de la pluma y de la escritura; la hay, o puede haberla, de hecho la hay, en el sentido en que por ejemplo, Maurice de Gandillac puede traducirse de este modo: «Pues, en alguna medida, todas las grandes escrituras, –pero, en su nivel más alto la escritura sagrada–, contienen entre líneas su traducción virtual.» (Derrida, 1987:68) Esto implicaría una dualidad virtual que en ningún caso se vería dominada, gobernada soberanamente por la sacralidad textual del origen, es más, al romper el y con el origen, vendría a contaminarse su virtualidad, de uno a otro lado al infinito, de modo que no se sabría decidir la virtualidad de la una ni la otra, ambas al tiempo, duales, pero posibles al infinito en su finitud, en una finitud infinita, lo uno sin lo otro y endeudado a lo otro en la estructura, y así lo han mostrado Nancy, Esposito y Blanchot, de la comunidad, que une no en lo común, en el rasgo propio y común de unos cuantos, en la diferencia asentada, sino en la deuda con el otro o en el estado, así lo define el Levinas de *Totalité et infini*, de *rehén* respecto del otro, rehén por la infinitud de lo otro. El pan, el simbolismo del pan, es un *leitmotif* muy claro en este ensayo «sobre la exterioridad» de Levinas, donde se llega a decir que la relación con el otro dicta el que me sea quitado el pan de la boca para saciar al otro, antes de cualquier apropiación temporal, siempre antes de(l) tiempo. Un pan, como el de la comunión, el de la hostia consagrada, el pan sagrado, como el cuerpo sagrado, que no puede apropiarse ni incorporarse (esto nos habla, ni más ni menos de la imposibilidad del *trabajo del duelo* tras la muerte del otro), que no puede partirse en la tranquilidad hacia la deglución, para el que no puede haber ningún camino preparado al corte de su totalidad (totalidad de lo ente en cuanto ser), pues se sabe que las hostias, hoy, tienen dos caminos marcados, dos hendiduras para que el corte, en el oficio del sacramento de la comunión, sea limpio. Bien al contrario de lo que nos daría a pensar (pues no daría a pensar nada) la comunidad en la esfera económica del humanismo-teológico, corresponde al pan dar la vuelta, tornar y enloquecer de una manera rara o confusa la relación establecida entre el hombre y el pan desde el momento cristiano, la relación en común, relación que no es tal sino *religión* ya, pues religión proviene del latino *religio*, que conserva, al tiempo que el más claro *religo* la noción del liar, atar, unir, enlazar; correspondería a éste la posibilidad misma de la religión como deuda, trayendo, como decía, una especie de locura, y de

giro, trayendo a la mesa del pan la cordura del vino (de nuevo Pentecostés, y el retorno de su *in vino veritas*), marcando el turno de entrada y la revolución loca, pues, así leemos de nuevo en Char, esta vez en el fragmento segundo de su poema “À la santé du serpent” (262, sub.mío): «Au *tour du pain* de rompre l’homme, d’être la beauté du point du jour.» Al pan le correspondería este *tour* como tiempo, siempre antes de tiempo, arrebatándose a sí mismo ante la boca del hombre, ante la boca totalizadora y la lengua unívoca del hombre, rompiendo al hombre para definirlo mejor y en su belleza, como un hombre que, también Char, se daría, se daría al otro, como el pan, por adelantado a sus excrementos, por adelantado a cualquier adelanto económico y santo, sano, con la san(t)idad de la serpiente a la que canta Char, capaz ella del desliz, del deslizamiento de la palabra en la palabra, en su temporalidad, ya lo veíamos, animalmente bífida. Esta serpiente, en otro momento de la poesía de Char, se deslizará frente al abismo de ese infinito que nos determina y endeuda en la relación con el otro y que no es otro, cómo no serlo, que el que condiciona y hace posibles, *si los hay*, si deben tener consecuencias históricas, el perdón y la imaginación. Me refiero ahora al fragmento vigésimoquinto de “Partage formel” (161, sub.mío) y que dice:

Refuser la goutte d’*imagination* qui manque au néant, c’est se vouer à la patience de rendre à l’*éternel* le mal qu’il nous fait.

Ô *urne de laurier* dans un ventre d’*aspic*!

Las palabras, robándose a sí mismas, furtivas, deslizándose sobre la página, extienden la nada del poema, y acaecen, acaece el poema no ya en el tiempo del rey, del que gobierna, pues nada, la imaginación no gobierna, no se coloca la corona de laurel, las hojas de laurel para mandar el poema, para enviar, pues un poema es un envío, al destino seguro. Mejor dicho, la imaginación no se coloca el poema en la cabeza, no se coloca el poema escrito en las hojas de laurel en la cabeza. El laurel, el infinito del poema, lo infinito inaccesible del poema, no sólo se encuentra en el vientre ponzoñoso, venenoso, de la serpiente, de lo que se desliza. Además, se encierra en una urna, presa de su condición, como sabía bien Celan, de ceniza.

El poema, al infinito, paradójicamente, en el lugar más pequeño, envenenador, recóndito y peligroso, al infinito. El poeta, recomienda la inclinación la inclinación en lo más pequeño, la curvatura hacia lo mínimo, pues el poeta, como pobre, como mendigo (Levinas) «sait tirer *partit* de l’éternité d’une olive» (Char, 167, sub.mío) Otra muestra se encuentra en el la escena segundo del acto segundo del *Hamlet* de Shakespeare (68), donde declama éste: «O God, I could be bounded in a nut-shell, and count myself a King of infinite space; were it not that I have bad dreams.», que no ha de traducirse como la declamación del poderío de Hamlet, capaz él de gobernar el mundo desde la parcela más mínima, o del consuelo de Hamlet con el reino más pequeño que le fuera otorgado en señorío. La esencia de la frase ha sido bien comprendida no por un filósofo, ni por un poeta, sino por el físico Stephen Hawking, del que hablaremos un poco más adelante, en torno al problema de las relaciones entre ciencia e imaginación.

Palabra o escritura, en definitiva, después de estas precisiones, que no puede ser sino *inflamada*. La escritura *inflama(da)* –y en este momento hacemos memoria, anticipando de nuevo otro de los contenidos de este estudio, de la inflamación connatural a la poesía de San Juan de la Cruz, cuya expresión es ya un *leitmotif* de la llamada *escritura mística*–. Describir con esta palabra la escritura, *inflamada*, nos permitiría, en resumen, incorporar en una sola noción, de un solo golpe, un *coup de feu*, traer al cuerpo de una sola palabra varios significados que son para nosotros esenciales, varios significados que no son sino el paciente acecho de toda palabra:

- *Inflamada* como palabra en llamas, en llama desde dentro, paciente en el holocausto, en el *quema-todo* desde dentro, palabra de la ceniza, pues.
- *Inflamada* como el aporisma, palabra aporismática, hinchada, palabra corporal, no independiente del cuerpo.
- *Inflamada* como soplada, palabra hinchada como el espíritu, el *pneuma*, palabra *pneumatica* y espiritual pero no al modo metafísico, no espiritual por cuanto no corporal; un espíritu, que, por lo demás, en su soplar, aviva el fuego y contiene el mal, el mal que quema el lugar de la palabra y el lugar mismo instaurando la ley de la errancia de la ceniza.

Todos, todos estos significados acechando la escritura y acechados, todas y cada una de sus nociones por el fantasma y la ceniza, en un golpe de fuego que no puede sino quemarse él mismo desde dentro, es decir, tanto *coup de feu*, como *feu le coup* (*feu* en este caso funcionaría como adjetivo, que suele anteponerse al sustantivo determinado al que acompaña con el sentido de ‘muerto, finado’, *feu la reine*, o *feu la cendre*, título también de un ensayo derridiano acerca de la poesía de Celan, en el que se analiza la teoría del signo como muerte o nada, resto y ceniza, la fecha como data que quema).

Tal como decíamos más arriba –no se olvide que tratábamos del tema del riesgo y de la respuesta, después de Derrida– si se ha de responder, y bien, (si es que esto se consigue alguna vez) de Derrida, se ha de tomar el riesgo de responder amigablemente, casi tomando el ejemplo ullanesco (y qué es un ejemplo que no sea ejemplo más que para sí mismo, se lo hemos *oído decir* a Derrida en infinitas ocasiones), el ejemplo de su amistad hacia Jabès, y se ha de responder entonces, fielmente, con amor, con un amor, amor, a los amigos, pero no sólo, en el que siempre tendría algo que ver Dios, la nueva de Dios: «Mes amis, savez-vous la nouvelle?», «Frères, je vous trompais», en el sentido en que la amistad, el amor, el enlace, el matrimonio, si lo hay, toca al nombre de Dios; no al Dios hegeliano, o al Dios de Boehme, Dios cuya venganza e ira inauguran la historia, Dios metafísico (lo mismo que hombre metafísico, Dios-hombre del humanismo) al que sólo le queda la alienación y la perversión: «Non, Dieu n’existe pas!». Tampoco a Dios en cuanto que real, si es que se le puede aplicar semejante calificativo. Sí al Dios, a nuestro Dios, en cuanto que ese *nuestro* significa nuestra experiencia grafemática del nombre de Dios. El contorno que toca a la frase, que rodea a la frase, el texto del que se desgaja es el breve estudio “Edmond Jabès et la question du livre”. Esto, de entrada, parece haber sido pasado por alto. Jabès, es un secreto a voces, hasta la labor de difusión de José Ángel Valente, María Zambrano o José Miguel Ullán, y también después de ella, no ha tenido demasiada fortuna en nuestro país. En Francia, por las informaciones que tengo, y no son pocas, a Jabès se le ha pasado el arroz y está, como me dicen, graciosamente *démodé*. Ni él ni su Dios. Y he ahí, quizás, una de las razones del desairado ademán con que la crítica premia su obra y la evita, evitando, pues, cualquier cuestionamiento de Dios, y cualquier cuestionamiento de lo que quiere decirse todo preguntar. Una vez más Derrida (1967:103)

Si Dieu ouvre la question en Dieu, s’il est l’ouverture même de la Question, il n’y a pas de *simplicité* de Dieu. Ce qui était l’impensable pour les rationalistes classiques devient ici l’évidence. Dieu procédant dans la duplicité de sa propre mise en question, n’agit pas par les voies les plus simples; il n’est pas véridique, il n’est pas sincère. La sincérité, qui est la simplicité, est une vertu mesongère. Il faut au contraire accéder à la vertu du mesonge.



La grandeza de semejante cuestión, eludida en la mayor parte de los casos, ha pasado también como una mentira. Ya lo hemos dicho en repetidas ocasiones. La simplicidad del pensamiento humanista previene y evita el contacto de Dios en lo que a la mentira se refiere, evitaría, como se evita la lectura de cierta frase en un texto, como se evita el contacto del leproso, del mendigo, del muñón, del infecto, del sangriento «Frères, je vous trompais». Un poco antes también (11) se leía: «Je suis sanglant, brisé». No se debe, en definitiva, heredando la cuestión del nombre de Dios, poder evitar el cuerpo. ¿Cómo evitar, desde el principio, el cuerpo? ¿Qué es evitar, en suma? Evitar el cuerpo, no debe pasar por algo tan infrecuente, es algo que se hace todos los días, lo mismo que firmar, o traducir firmas. Allí está la razón para que pensemos que todo pensamiento que se propone como misión el soslayo, el *sorteo* de Dios, que propone como herencia la caución ante Dios, el evitar a Dios, casi siempre apelando a una inmensamente falsa lección nietzscheana, haciendo decir a Nietzsche o también a Heidegger lo que nunca dijeron, que Dios como cuestión había dejado de existir desde el momento que alzaban su pluma, allí está la razón de que podamos pensar que aquellos que aconsejan la muerte, en suma de la interrogación, son los más mentirosos. Su herencia, bajo mano, la herencia de la mano que asesina lo infinito del otro, una vulgar estafa. En cuanto a la mano, *leitmotif* de estas líneas, a la herencia, la escritura y la firma, queden estos dos fragmentos de Char para la reflexión. El primero es el número sesenta y dos de las *Feuillets d'Hypnos*: «Notre héritage n'est précédé d'aucun testament». Y el segundo, el número ciento sesenta y seis: «Pour qu'un héritage soit réellement grand, il faut que la main du défunt ne se voie pas.»

Lejos de investigar el camino de la herencia de la cuestión de Dios, de la experiencia del nombre y desde el nombre de Dios en la deconstrucción, y no es posible algo como la deconstrucción sin esta experiencia, la crítica ha concentrado sus fuerzas en la caza de una falsa contradicción en la andadura del pensamiento derridiano. Habría visto un giro, un giro repentino y loco, estúpido, contradictorio, confundido con lo anterior, hacia Dios, hacia cierto Dios en sus últimos, y como vemos no tan últimos escritos. Vería, la crítica al uso, una contradicción, entre el fragmento citado con anterioridad y el ataque al logofonocentrismo, a la expulsión del Dios *simple* de la escena de la escritura y del juego. El Dios *simple* tiene como correlato un pensamiento simple, y en esencia un juego, el de la escritura, que no es sino juego, simple también, juego que sería tal por dejar a Dios, mediante el juego controlado y racionalizado de manos, –recuérdese la concepción platónica del *buen juego*, o también juego justo, que pone fuera de juego a la escritura también– mediante un *tour de passe-passe* (en ningún momento dejamos las vueltas y los giros, dejándolo en todo momento que vuelvan, dejando, cómo no hacerlo, abierto el paso, a la traducción, y dejando abierto el cuerpo a Dios mismo, lo mismo que el cuerpo de la escritura a la cuestión de Dios) podría haberlo dicho perfectamente Bataille, dejando a Dios *en fuera de juego*. Bataille, para quien nada habría que

decir en contra del juego. Pero, ¿creer que es algo serio? ¿Disertar gravemente acerca de la libertad o sobre Dios? Nada sabemos de ellos, y si hablamos de ellos, es un juego. Todo lo que va más lejos que la verdad común es un juego. Pero si sabemos que es un juego, y si en ese juego nos hallamos involucrados como en una operación seria, sólo nos resta perseguirla con mayor seriedad que las otras, con el fin de separarla de lo serio. (69)

Lo que no le impedirá decir, es más, la constatación de lo anterior habrá de ser previa para afirmar que

todo es juego, que el ser el juego, que el universo es juego, que la idea de Dios es insoportable, debido a que Dios, que no puede ser inicialmente –fuera del tiempo– más que un juego, está *maniatado* por el pensamiento humano a la creación y a todas las implicaciones de la creación que son contrarias al juego. Por otra parte, existe a este respecto un embotamiento del pensamiento humano más antiguo que o supera la idea de juego cuando aborda lo que es considerado en su totalidad. Pero ese embotamiento no es característico del pensamiento cristiano [...]. Pero el embotamiento existe en otros casos, y el cristianismo no es sin duda la primera religión que ya no tuvo la fuerza de situar la acción humana dentro del juego universal. Esto no impide que el cristianismo, el pensamiento cristiano, sea aún la cortina que nos separa de lo que yo llamaría, de buena gana, la visión beatífica del juego. Dentro de nosotros, me parece, la concepción del mundo y del hombre en el mundo característica del cristianismo es lo que se opone, desde el principio, a ese pensamiento donde todo es juego. (110, sub.mío)

Habrá que hablar, si se quiere, por seguir la mano de Bataille, *de pensamiento cristiano* allí donde el paso a la interrogación como juego, a Dios como juego, como implicado en la cuestión del libro (Jabès), se presenta, allí donde se nos dice, como mandato o como ley ajustada en el centro de la tabla, justificada –tal se lo entiende también en tipografía– : «no os arriesgaréis a la traducción de (las) firmas, no tomaréis el riesgo de jugar a la traducción de las firmas, no jugaréis a las firmas, no jugaréis al juego *de Dios*, *le jeu de Dieu*, no jugaréis a la confusión de Dios, a mirar, a poner o volver el ojo a Dios, al juego del ojo y de dios, del giro loco, del juego de los ojos al girar y de Dios, a jugar *les yeux de Dieu*, volviendo loco al ojo de Dios, *le yeux de Dieu*, enloqueciéndose Dios consigo mismo, enloqueciendo *le je de Dieu*. No jugaréis el *jeu du Seigneur*.»