

XIV. SEUDÓNIMO

Todo lamento es siempre el lamento por el lenguaje, así como toda alabanza es sobre todo loa del nombre. Estos son los extremos que definen el ámbito y la vigencia de la lengua humana, su referirse a las cosas. Donde la naturaleza se siente traicionada por el significado, allí comienza la lamentación; donde el nombre dice perfectamente la cosa, el lenguaje culmina en canto de alabanza, en la santificación del nombre. La lengua de Walser parece ignorar ambos extremos. El *pathos* ontoteológico (tanto en la forma de lo indecible como en aquella —equivalente— de la absoluta decibilidad) ha permanecido hasta el final extraño a su escritura, siempre discurriendo en equilibrio entre la «casta imprecisión» y un estereotipado manierismo. (También aquí, la lengua protocolaria de Scardanelli es la estafeta que anuncia con un siglo de anticipación los chistes de Berna o de Waldau).

Si en Occidente el lenguaje ha sido usado constantemente como una máquina para hacer que sea el nombre de Dios y para fundar así el propio poder referencial, la lengua de Walser ha sobrevivido a su tarea teológica. Ante una naturaleza que ha agotado su destino como creatura, se alza un lenguaje que ha depuesto toda pretensión de nombrar. El estatuto semántico de

su prosa coincide con el de su pseudonimia o el del apodo. Es como si toda palabra estuviera presidida por un invisible «así llamado» o «pseudo», «así dicho» o seguida (como en las inscripciones tardías en que la aparición del apodo caracteriza el paso del sistema trinominal latino al uninominal del medioevo) de un «*qui et vocatur...*», de tal forma que todo término alzase una objeción contra el propio poder denominante. Semejante a las pequeñas bailarinas con las que Walser compara su prosa, las palabras «cansadas de morir», abandonan toda pretensión de rigor. Si hay alguna forma gramatical correspondiente a esta situación extrema de la lengua ésta es el supino, esto es, una palabra que ha cumplido hasta el fondo de su «declinación» en casos y modos y está ahora «recostada sobre la espalda», expuesta y neutral.

La desconfianza pequeño-burguesa frente al lenguaje se transforma aquí en pudor del lenguaje frente a su referente. Éste no es ya la naturaleza traicionada del significado, ni su transfiguración en el hombre, sino lo que obtenemos —sin proferirlo— en el pseudónimo o en el estar a gusto entre nombre y apodo. La carta a Rychner habla de esta «fascinación de no proferir una cosa de forma absoluta». En esta carta «Figura» —éste es el término que en las cartas de San Pablo expresa lo que pasa, frente a la naturaleza que no muere— es el nombre para la vida que nace en esta tirada.

XV. SIN CLASES

Si debiésemos pensar todavía una vez más el destino de la humanidad en términos de clase, entonces deberíamos decir que hoy no existen más clases sociales, sino una única pequeña burguesía planetaria, en la que las viejas clases se han disuelto: la pequeña burguesía ha heredado el mundo. Ésta es la forma en que la humanidad ha sobrevivido al nihilismo.

Pero esto era exactamente lo que tanto el fascismo como el nazismo comprendieron, y haber visto con claridad el final irrevocable de los viejos sujetos sociales constituye también su insuperable patente de modernidad. (Desde un punto de vista estrictamente político, fascismo y nazismo no han sido superados y vivimos aún bajo su signo.) Ellos representaban, sin embargo, una pequeña burguesía nacional, todavía pegada a una postiza identidad popular, sobre la cual actuaban sueños de grandeza burguesa. La pequeña burguesía planetaria, por el contrario, se ha emancipado de estos sueños y se ha apropiado de la actitud del proletariado para renunciar a cualquier identidad social reconocible. El pequeño burgués anula todo lo que tiene entidad con el mismo gesto con el que parece obstinadamente adherirse a ello. Sólo conoce lo impropio y lo inauténtico y rechaza in-

cluso la idea de una palabra propia. Las diferencias de lengua, de dialecto, de modos de vida, de carácter, de costumbre, y sobre todo, la particularidad física misma de cada uno, lo que constituyó la verdad y mentira de los pueblos y de las generaciones que se han sucedido sobre la faz de la tierra, todo esto ha perdido para el pequeño burgués todo significado y toda capacidad de expresión y de comunicación. En la pequeña burguesía, las diversidades que han caracterizado la tragicomedia de la historia universal están expuestas y recogidas en una vacuidad fantasmagórica.

Pero la insensatez de la existencia individual, que esta pequeña burguesía ha heredado del subsuelo del nihilismo, se ha convertido entretanto en algo tan insensato a su vez como para perder todo *pathos* y transformarse, una vez ganado el aire libre, en exhibición cotidiana: nada se parece tanto a la vida de la nueva humanidad como un reportaje publicitario del cual se ha retirado toda huella del producto anunciado. La contradicción del pequeño burgués es que, sin embargo, él busca todavía en este *sketch* el producto que le ha defraudado, obstinándose a pesar de todo en hacer propia una identidad que se ha convertido para él, en realidad, en absolutamente impropia e insignificante. Vergüenza y arrogancia, conformismo y marginalidad restan así los extremos polares de toda su tonalidad emotiva.

El hecho es que la insensatez de su existencia se topa con la última insensatez sobre la que naufraga toda publicidad: la muerte. En ésta, el pequeño burgués se dirige a la última expropiación, a la última frustración de la individualidad: la vida desnuda, el incomunicable puro donde su vergüenza encuentra finalmente paz. De este modo, con la muerte cubre el secreto que debe finalmente resignarse a confesar: que también la vida desnuda le es en verdad impropia y exterior, que no hay para él refugio alguno sobre la tierra.

Esto significa que la pequeña burguesía planetaria es con verosimilitud la forma en que la humanidad camina hacia la propia destrucción. Pero esto significa también que ella representa una ocasión inaudita en la historia de la humanidad, una ocasión que a toda costa no debemos dejar escapar. Pues si los hombres, en

lugar de buscar todavía una identidad propia en la forma ahora impropia e insensata de la individualidad, llegasen a adherirse a esta impropiedad como tal, a hacer del propio ser-así no una identidad y una propiedad individual, sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente manifiesta —si los hombres pudiesen no ser así, en esta o aquella identidad biográfica particular, sino ser sólo *el* así, su exterioridad singular y su rostro, entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos, a una comunicación que no conocería más lo incomunicable.

Seleccionar en la nueva humanidad planetaria aquellos caracteres que permitan su supervivencia, remover el diafragma sutil que separa la mala publicidad mediática de la perfecta exterioridad que se comunica sólo a sí misma —ésta es la tarea política de nuestra generación.

XVI. AFUERA

Cualsea es la figura de la singularidad pura. La singularidad *cualsea* no tiene identidad, ni está determinada respecto a un concepto, pero no es simplemente indeterminada; más bien es determinada sólo a través de su relación con una idea, esto es, a la totalidad de sus posibilidades. A través de esta relación, la singularidad confina, como dice Kant, con todo lo posible y recibe así su *omnímoda determinatio* no de la participación en un concepto determinado o de una cierta propiedad actual (el ser rojo, italiano, comunista), sino *únicamente a través de este confinar*. La singularidad pertenece a un todo, pero sin que esta pertenencia pueda ser representada por una condición real: la pertenencia, el ser *tal* es aquí sólo relación con una totalidad vacía e indeterminada.

En términos kantianos, lo dicho significa que en este confinar se cuestiona no un límite (*Schranké*), que no conoce exterioridad, sino un umbral (*Grenzé*), esto es, un punto de contacto con un espacio externo, que debe permanecer vacío.

Esto que el *cualsea* añade a la singularidad es sólo un vacío, sólo un umbral; *cualsea* es una singularidad más un espacio vacío, una singularidad *finita* y, sin embargo, indeterminable según

un concepto. Pero una singularidad más un espacio vacío no puede ser otra cosa que una exterioridad pura, una pura exposición. *Cualsea es, en este sentido, el suceso de un afuera*. Lo pensado en el architrascendental *cualquiera (quodlibei)* es, así, lo más difícil de pensar: la experiencia, absolutamente no-cósica de una pura exterioridad.

Importante es que la noción de «afuera» se exprese en muchas lenguas europeas con una palabra que significa «a las puertas» (*fores*, en latín, es la puerta de la casa, *thyrathen*, en griego, equivale a «en el umbral»). El *afuera* no es un espacio diferente que se abre más allá de un espacio determinado, sino que es el paso, la exterioridad que le da acceso, en una palabra: su rostro, su *eidós*.

El umbral no es, en este sentido, una cosa diferente respecto del límite; es, por así decirlo, la experiencia del límite mismo, el ser-dentro de un *afuera*. Este *ek-tasis* es el don que la singularidad recoge de las manos vacías de la humanidad.

XVII. HOMÓNIMOS

En junio de 1902 un lógico inglés de treinta años escribía a Gottlob Frege una breve carta en la cual le informaba de haber descubierto, en uno de los postulados de los *Principios de la Aritmética*, una antinomia que amenazaba con cuestionar los fundamentos mismos del «paraíso» creado por Cantor para los matemáticos con su teoría de los conjuntos.

Con su acostumbrada agudeza, pero no sin turbación, Frege comprendió rápidamente qué es lo que estaba en juego en la carta del joven Russell: nada menos que la posibilidad de pasar de un concepto a su extensión, esto es, la posibilidad misma de razonar en términos de clases. «Cuando decimos que ciertos objetos —explica Russell— poseen todos una determinada propiedad, suponemos que esta propiedad es ya objeto definido, que puede ser distinto de los objetos a los que pertenece; suponemos además que los objetos que poseen la propiedad en cuestión forman una clase y que esta clase es, en algún modo, una nueva entidad distinta de cada uno de sus elementos». Estas tácitas y obvias presuposiciones eran puestas en duda por aquella paradoja de «la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas», que hoy se ha convertido en un pasatiempo de salón,

pero que era evidentemente lo bastante serio como para comprometer permanentemente la producción intelectual de Frege y para forzar durante años a su descubridor a poner en práctica todo medio susceptible de limitar sus consecuencias. A pesar de la obstinada amonestación de Hilbert, los lógicos habían sido definitivamente expulsados de su paraíso.

Como Frege había intuido, y como hoy comenzamos a ver con mayor claridad, a la base de las paradojas de la teoría de conjuntos estaba, de hecho, aquel mismo problema que Kant, en la letra a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772 había formulado con la pregunta: «¿Cómo se refieren nuestras representaciones a los objetos?». ¿Qué quiere decir que el concepto "rojo" denota objetos rojos? ¿Es verdad que todo concepto determina una clase, que constituye su extensión? Pues lo que la paradoja de Russell ponía a la luz era la existencia de propiedades o conceptos (que él llamaba no predicativos) que no determinan una clase (o mejor, que no pueden determinar una clase sin producir antinomias). Russell identificaba estas propiedades (y las pseudoclasas que se derivan de ellas) con aquellas en cuya definición aparecen las «variables aparentes» constituidas por los términos «todos», «cualsea». Las clases a las que estas expresiones dan vida son aquellas de las «totalidades ilegítimas» que pretenden formar parte de la totalidad que definen (algo así como un concepto que exija formar parte de la propia extensión). Contra ellas, los lógicos (indiferentes al hecho de que sus amonestaciones puntualmente contenían aquellas variables) multiplicaron sus propios vetos y plantaron sus propios mojones de frontera. «Cualquier cosa que impliquen todos los miembros de una colección, ésta no debe ser uno de éstos», «todo lo que concierne en el modo que sea, a todos, a uno cualsea de los miembros de una clase, no debe ser miembro de la clase», «si una expresión cualsea contiene una variable aparente, ésa no debe ser uno de los valores posibles de aquella variable».

Desafortunadamente para los lógicos, las expresiones no predicativas son mucho más numerosas de lo que se podría pensar. Puesto que cada término que se refiere por definición a todos y a cualsea de los miembros de su extensión, y además

puede referirse a sí mismo, se puede decir que todas (o casi) las palabras pueden presentarse como clases que, según la formulación de la paradoja, pertenecen y no pertenecen a sí mismas.

Contra esta circunstancia no vale objetar que en ningún caso lomaremos el término "zapato" por un zapato. Aquí, una insuficiente concepción de la autorreferencia impide captar el punto del problema: no está en cuestión la palabra "zapato" en su conciencia acústica o gráfica (la *suppositio materialis* de los medievales), sino la palabra "zapato" justo en su significar al zapato (o, *a parte objecti*, el zapato en su ser significado por el término "zapato"). Si bien distinguimos perfectamente un zapato del término "zapato", mucho más difícil es, por contra, distinguir el zapato de su ser —llamado— (zapato), de su *ser-en-el-lenguaje*. El ser dicho, el ser en el lenguaje, es la propiedad no predicativa por excelencia, que compete a cada miembro de una clase y, además, hace aporética su pertenencia a ella. Éste es también el contenido de la paradoja que Frege enunció una vez escribiendo «el concepto "caballo" no es un concepto» (y que Milner, en un libro reciente, ha expresado en la forma: «el término lingüístico no tiene nombre propio»): si buscamos aferrar un concept» como tal, se transforma fatalmente en un objeto, y el precio que pagamos es no poderlo distinguir más de la cosa concebida.

Esta aporía de la intencionalidad, por la cual ésta no puede ser intencionada sin convertirse en un *intentum*, era familiar a la lógica medieval como la paradoja del «ser cognitivo». En la formulación del Meister Eckhart: «Si la forma (*species*) o imagen, a través de la cual una cosa es vista y conocida, fuese diferente de la cosa misma, no podríamos jamás conocer la cosa a través de ella, ni en ella. Pero si la forma o imagen fuese del todo indistinta de la cosa, entonces sería inútil para el conocimiento.[...] Si la forma que está en el alma tuviese la naturaleza del objeto, entonces no conoceríamos a través de ella la cosa de la que es forma, puesto que si fuese ella misma un objeto, conduciría al conocimiento de ella y se separaría del conocimiento de la cosa». (Esto es, en los términos que nos interesan: si la palabra, a través de la cual una cosa se expresa, fuese diferente de la cosa misma

o idéntica con ella, entonces la palabra no podría expresar la cosa.)

No una jerarquía de tipos (como aquella propuesta por Russell, que tanto irritaba al joven Wittgenstein), sino sólo una teoría de las ideas, está en condición de desenredar al pensamiento de las aporías del ser lingüístico (o mejor, de transformarlas en euporías). Esto es lo que expresa con insuperable claridad la frase en la que Aristóteles caracteriza la relación entre la idea platónica y los múltiples fenómenos, que las ediciones modernas de la *metafísica* presentan amputada de su sentido más propio. Restituida la lectura del manuscrito más autorizado, suena así: «Según la participación, la pluralidad de los sinónimos es homónima respecto a la idea» (Mef. 987 b 10).

Sinónimos son, para Aristóteles, los entes que tienen el mismo nombre y la misma definición, es decir, los fenómenos en cuanto miembros de una clase consistente, en cuanto que a través de la participación en un concepto común, pertenecen a un conjunto. Estos mismos fenómenos, que están entre sí en relación de sinonimia, se convierten en homónimos si son considerados en relación con la idea (homónimos se dicen, según Aristóteles, los objetos que tienen el mismo nombre, pero diferente definición). Así, los caballos singulares *son* sinónimos respecto al concepto caballo, pero homónimos respecto a la idea de caballo: justo como, en la paradoja russelliana, el mismo objeto pertenece y además no pertenece a una clase.

¿Pero qué es la idea que constituye la homonimia de los múltiples sinónimos y que, persistiendo en toda clase, retira a los miembros su pertenencia predicativa, para hacer de ellos simples homónimos, para exhibir su puro habitar en el lenguaje? Esto respecto de lo que el sinónimo es homónimo, no es ni un objeto ni un concepto, sino que es un tener-nombre, su misma pertenencia o su ser-en-el-lenguaje. Esto no puede ser a su vez nominado, ni mostrado, sino sólo retomado a través de un movimiento anafórico³¹. De ahí el principio —decisivo aunque rara-

31. Conviene precisar que no se trata aquí de la figura retórica de repetición, sino de un término lingüístico, usado también en la filosofía del lenguaje.

mente tematizado como tal— por el cual la idea no tiene nombre propio, sino que se expresa únicamente a través de la anáfora *auto*: la idea de una cosa es la cosa *misma*. Esta anónima homonimia es la idea.

Pero, por esto mismo, la idea instituye el homónimo como *cualsea*. *Cualsea es la singularidad en cuanto se capta en relación no sólo con el concepto sino también con la idea*. Esta relación no funda una nueva clase, sino que es, en toda clase, esto que recoge la singularidad de su sinonimia, de su pertenecer a una clase, no hacia una ausencia de nombre o de pertenencia, sino hacia el nombre *mismo*, hacia una pura y anónima homonimia. Mientras la red de conceptos nos pone continuamente en relaciones de sinonimia, la idea es lo que interviene cada vez para quebrar la pretensión de absoluto de estas relaciones, mostrando su inconsistencia. *Cualsea* no significa por tanto sólo (en palabras de Badiou): «lo sustraído a la autoridad de la lengua, sin nominación posible, indiscernible»; significa con más precisión esto que, manteniéndose en una simple homonimia, en el puro ser-dicho, justo y sólo por esto es innombrable: el ser-en el lenguaje de lo no lingüístico.

Lo que permanece aquí sin nombre es el ser nominado, el nombre mismo *Qnomen innominabilié*; sustraído a la autoridad de la lengua es sólo el ser-en-el-lenguaje. Según la tautología platónica que permanece por pensar aún y por siempre: la idea de una cosa es la cosa misma, *el nombre en cuanto nombra una cosa, no es sino la cosa en cuanto está nombrada por el nombre*.

Anáfora es' todo esto que identifica —mediante una relación— una singularidad en el discurso, a través de la referencia a una identificación precedente (reenviando así al contexto lingüístico).

XVIII. SHEJINÁ³²

Cuando, en noviembre de 1967 Guy Debord publicó *La sociedad del espectáculo*, la transformación de la política y de la entera vida social en una fantasmagoría espectacular, no había alcanzado todavía la figura extrema con que hoy ha llegado a sernos perfectamente familiar. Tanto más notable es la implacable lucidez de su diagnóstico.

El capitalismo en su forma última —así argumentaba, radicalizando el análisis marxista del carácter de fetiche de la mercancía, en aquellos años estúpidamente desatendida —se presenta como una masa inmensa de espectáculos, en la que todo lo que era directamente vivido se aleja en una representación. El espectáculo no coincide, sin embargo, simplemente con la esfera de las imágenes o con todo esto que hoy llamamos *media*; es una «relación social entre personas mediada por las imágenes», la expropiación y la alineación de la misma sociabilidad humana. O también, con una fórmula lapidaria: «el espectáculo es el capital con tal grado de acumulación que se convierte en imagen». Pero, por esto

32. la traducción literal, según Martin Buber, es inmanencia: presencia Inmanente de Dios en el mundo, o presencia divina entre los hombres.

mismo, el espectáculo no es más que la pura forma de la separación: donde el mundo real se ha transformado en una imagen y las imágenes se han convertido en reales, la potencia práctica del hombre se separa de sí misma y se presenta como un mundo en sí. Y en la figura de este mundo separado y organizado a través de los *media* en los que la forma del Estado y de la economía se compenetran, la economía mercantil accede a un estatuto de soberanía absoluta e irresponsable sobre la vida social entera, Después de haber falseado el conjunto de la producción, puede ahora manipular la percepción colectiva y apoderarse de la memoria y de la comunicación social, para transformarlas en una única mercancía espectacular, en la cual todo puede ser puesto en discusión, salvo el espectáculo mismo, que en sí no dice otra cosa que esto: «lo que aparece es bueno, lo que es bueno, aparece».

¿En qué modo hoy, en la época del completo triunfo del espectáculo, el pensamiento puede recoger la herencia de Debord? Pues resulta claro que el espectáculo es el lenguaje, la comunicabilidad misma o el ser lingüístico del hombre. Esto significa que el análisis marxista viene integrado en el sentido de que el capitalismo (o cualquier otro nombre que se quiera dar al proceso que domina hoy la historia mundial) no se dirigía sólo a la expropiación de la actividad productiva, sino también y sobre todo a la alineación del lenguaje mismo, de la misma naturaleza lingüístico-comunicativa del hombre, de aquel *logos* en el que un fragmento de Heráclito identifica lo común. La forma extrema de esta expropiación de lo común es el espectáculo, esto es, la política en la que vivimos. Pero esto quiere decir también, en el espectáculo nuestra misma naturaleza lingüística se nos presenta volcada. Por esto (justo por que ser expropiado es la posibilidad misma del bien común) la violencia del espectáculo es tan destructora; pero, por la misma razón, el espectáculo contiene aún algo así como una posibilidad positiva que puede ser usada contra el mismo.

Nada se parece más a esta condición que aquella culpa que los cabalistas llamaron «aislamiento de la Shejiná» y que atribuyeron a Aher, uno de los cuatro rabinos que, según una célebre

aggada del Talmud, entraron en el Pardes (esto es, en el conocimiento supremo). «Cuatro rabinos, dice la historia, entraron en el Paraíso, a saber: Ben Azzai, Ben Zoma, Aher y rabbi Akiba... Ben Azzai echó una mirada y murió. Ben Zoma miró y enloqueció. Aher podó los arbustos. Rabbi Akiba salió ileso.»

Le Shejiná es la última de los dieciséis Sefirot o atributos de la divinidad³³, aquel que expresa, también, la misma presencia divina, su manifestación y habitación sobre la tierra: su «palabra». «La poda de los arbustos» de Aher es identificada por los cabalistas con el pecado de Adán, el cual, en lugar de contemplar la totalidad de los Sefirot, prefirió contemplar el último, aislándolo de los otros y, de este modo, separó el árbol e l ciencia del de la vida. Como Adán, Aher representa a la humanidad que hace del saber el propio destino y propia potencia específica, y aísla el conocimiento y la palabra, que no son sino la forma más completa de la manifestación de Dios (la Shejiná) de los otros Sefirot en que se revela. *El riesgo es que la palabra—esto es, el desocultamiento y la revelación de toda cosa — se separe de esto que revela y adquiera así una conciencia autónoma.* El hecho de ser revelada y manifiesta —y por tanto común y participable— se separa de la cosa revelada y se interpone entre ella y los hombres. En esta condición de exilio, la Shejiná pierde su potencia positiva y deviene maléfica (los cabalistas dijeron que «bebía la leche del mal»).

En este sentido, el aislamiento de la Shejiná expresa de nuestra condición epocal. Mientras, en efecto, el viejo régimen, el extrañamiento de la esencia comunicativa del hombre se sustanciaba en un presupuesto que disponía de un fundamento común, en la sociedad espectacular es la misma comunicabilidad, la misma esencia genérica (esto es, el lenguaje) lo que acaba separado en una esfera autónoma. Lo que impide la comunicación es la comunicabilidad misma; los hombres están separados por aquello

33- La jerarquía de los diez poderes creadores emanados de Dios, mística y orgánicamente relacionados entre sí, y que constituyen de acuerdo con el sistema cabalístico los fundamentos de la existencia de los mundos.

que los une. Los periodistas y los mediócratas son el nuevo clero de esta alineación de la naturaleza lingüística del hombre.

En la sociedad del espectáculo, de hecho, el aislamiento de la Shejiná alcanza su fase extrema, en la que el lenguaje no sólo se constituye en una esfera autónoma, sino que ya no revela nada, —o mejor, revela la nada de todas las cosas—. De Dios, del mundo, de lo revelado, ya no hay nada en el lenguaje: pero, en este extremo y anulador desvelamiento, el lenguaje (la naturaleza lingüística del hombre) permanece una vez más todavía escondido y separado y alcanza así por última vez el poder de destinarse, un poder no dicho, en una época histórica y en una situación: la edad del espectáculo o del nihilismo completo. Por esto, el poder fundado sobre la suposición de un fundamento vacila hoy sobre todo el planeta y los reinos de la tierra se disponen uno tras el otro hacia el régimen democrático-espectacular que constituye el cumplimiento de la forma Estado. Incluso antes que la necesidad económica y que el desarrollo tecnológico, lo que impulsa a las naciones de la tierra hacia un único destino común es la alineación del ser lingüístico, el desarraigo de todos los pueblos de su habitar vivo en la lengua.

Pero, por esto mismo, la edad que estamos viviendo es también aquella en que llega por primera vez a ser posible para los hombres hacer la experiencia de su misma esencia lingüística —no de este o de aquel contenido del lenguaje, sino del lenguaje *mismo*, no de esta o de aquella proposición verdadera, sino del hecho mismo de que se hable—. La política contemporánea es el desolador *experimentiim linguae* que desarticula y disuelve a lo ancho de todo el planeta tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidades y comunidades.

Sólo aquellos que alcancen a cumplir ese experimento hasta el fondo, sin dejar que lo revelador permanezca velado en la nada que revela sino llevando el lenguaje al lenguaje mismo, serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni Estado, en la que el poder anulador y destinante de lo común será pacificado, y la Shejiná habrá cesado de beber la leche maligna de la propia separación.

Como el rabino Akiba, en la *aggada* del Talmud, estos entrarán y saldrán ilesos del paraíso del lenguaje.

*

XIX. TIENANMEN

¿Cuál puede ser la política de la singularidad cualsea, esto es, de un ser cuya comunidad no está mediada por condición alguna de pertenencia (el ser rojo, italiano, comunista), ni por la simple ausencia de condiciones (comunidad negativa, como aquella que hace poco ha sido propuesta en Francia por Blanchot), sino por la pertenencia misma? Una noticia llegada de Pekín nos trae algún elemento para una respuesta.

Lo que más impresiona en las manifestaciones del mayo chino es, desde luego, la relativa ausencia de contenidos determinados en las reivindicaciones (democracia y libertad son nociones demasiado genéricas y difusas para constituir objeto real de un conflicto y la púnica reclamación concreta, la rehabilitación de Hu Yao-Bang fue concedida inmediatamente). Tanto más inexplicable aparece por ello la violencia de la reacción estatal. Es probable, sin embargo, que la desproporción sea únicamente aparente y que los dirigentes chinos hayan actuado, desde su punto de vista, con mayor lucidez que los observadores occidentales, exclusivamente preocupados por conducir los argu-

mentos a la cada vez menos plausible oposición de democracia y comunismo.

Puesto que el hecho nuevo de la política que viene es que ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino lucha entre el Estado y el no-Estado (la Humanidad), la disyunción insuperable de las singularidades cualsea y la organización estatal. Esto no tiene nada que ver con la simple reivindicación de lo social contra el Estado, que, en años recientes, ha encontrado muchas veces expresión en los movimientos contestatarios. Las singularidades cualsea no pueden formar una sociedad porque no disponen de identidad alguna que hacer valer ni de un lazo de pertenencia que hacer reconocer. En última instancia, de hecho, el Estado puede reconocer cualsea reivindicación de identidad —incluso (la historia de las relaciones entre Estado y terrorismo en nuestro tiempo es la elocuente confirmación) aquella de una identidad estatal en su propio interior—; pero que las singularidades hagan comunidad sin reivindicar una identidad, que los hombres se co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia (ni siquiera en la forma de un simple presupuesto), eso es lo que el Estado no puede tolerar en ningún caso. Pues el Estado, como ha demostrado Badiou, no se funda sobre el ligamen social del que sería expresión, sino sobre su disolución que prohíbe. Por eso, lo relevante no es jamás la singularidad como tal, sino sólo su inclusión en una identidad cualsea (pero que el cualsea mismo se ha ganado sin una identidad, ésta es una amenaza con el que el Estado no está dispuesto a pactar). Un ser que fuese radicalmente privado de toda identidad representable sería para el Estado absolutamente irrelevante. Esto es cuanto tiene que esconder, en nuestra cultura, el dogma hipócrita de la sacralidad de la vida desnuda y las vacuas declaraciones sobre los derechos del hombre. *Sagrado* no puede tener otro significado que aquel que posee el término en el derecho romano: *sacer* es aquel que ha sido excluido del mundo de los hombres y que, no pudiendo ser sacrificado, es lícito matarlo sin cometer homicidio (*neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidio non damnatur*). (Es significativo que, en esta perspectiva, el exterminio de los hebreos no haya sido rubricado

por sus carniceros ni por sus jueces como homicidio, aunque haya sido reconocido como delito contra la humanidad por estos últimos, y aunque las potencia victoriosas hayan querido pagar aquella falta de identidad con la concesión de una identidad estatal, a su vez fuente de nuevos desastres.)

La singularidad cualsea, que quiere apropiarse de la pertenencia misma, de su ser mismo en el lenguaje, y declina por esto toda identidad y toda condición de pertenencia, es el principal enemigo del Estado. Allí donde estas singularidades manifiesten pacíficamente su ser común, allí habrá una Tienanmen y, antes o después, llegarán los carros blindados.