

Umbrales de ent: decapitaciones, destetes, des- artes

Thresholds of ent: decapitations, weaning, dis-arts

Mauricio González R.*

Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory

mauriciogonzalezrozo@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.13882772

Recibido: 11/04/2024 Aceptado: 23/05/2024

Resumen: La presente indagación de “intraducibles” explora esa “metafísica de partículas” (Cassin) latente en el prefijo alemán “ent-”. Ella aflora en una serie de conceptos: “Entsetzung” (destitución/exposición), “Enthauptung” (decapitación), “Entmannung” (castración), “Entwöhnung” (destete), “Entstaltung” (desfiguración), “Entsprechung” (correspondencia), “Entkunstung” (des-arte), “Enteignis” (des-evento). Dejando conversar la filología de Werner Hamacher con varios autores (Benjamin, Heidegger, Adorno, Kierkegaard, Lezama, Cortázar), y especialmente con las “inversiones” ontológicas del Schelling tardío, se abordan varias preguntas. ¿Cómo captar el significado de ese momento oscuro en que la traducción alcanza sus límites? ¿Cómo pensar la naturaleza del lenguaje desde la imposibilidad de “deci” su propio evento? ¿Cómo contrarresta el umbral de la fantasía el poder de la imaginación? ¿Cómo responde progresivamente el arte a la inquietante experiencia de su “des-arte”? ¿Qué temporalidad ostenta la “experiencia de umbral” de estas “ent-s”? ¿Hay una ontología y una política del umbral?

Palabras clave: Umbral, traducción, Hamacher, desevento, Entkunstung

Abstract: The present inquiry of “untranslatables” explores that “metaphysics of particles” (Cassin) latent in the German prefix “ent-”. This emerges in a series of concepts: “Entsetzung” (destitution/exposition), “Enthauptung” (decapitation), “Entmannung” (castration), “Entwöhnung” (weaning), “Entstaltung” (disfiguration), “Entsprechung” (correspondence), “Entkunstung” (dis-art), “Enteignis” (dis-event). By bringing Werner Hamacher’s philology into dialog with various authors (Benjamin, Heidegger, Adorno, Kierkegaard, Lezama, Cortázar), and especially with in late Schelling’s ontological “reversals”, several questions are addressed. How to grasp the meaning of that obscure moment when translation reaches its limits? How to think the nature of language in its impossibility of “saying” its own event? How does the threshold of fantasy counteract the power of imagination? How does art progressively respond to the experience of its “dis-art”? What is the “threshold experience” of these “ent-s” and its counter-temporality? Is there an ontology and a politics of the threshold?

Keywords: Threshold, Translation, Hamacher, Entkunstung, Enteignis

* Mauricio González es Ph.D. en literatura comparada de la Goethe-Universität (Frankfurt) y Magister en filosofía de la Universidad Nacional (Bogotá). En la actualidad es editor del Instituto Max Planck de Historia y Teoría del Derecho en Frankfurt. Su trabajo como investigador se centra en la estética, la desconstrucción y el idealismo alemán. Ha traducido a Friedrich Kittler, Werner Hamacher, Walter Benjamin al español.
<https://orcid.org/0000-0003-0379-9746>

El lenguaje es como un laberinto de caminos. Entrás por un lado y te orientas; llegas al mismo sitio por otro lado y ya no te orientas más. —L. Wittgenstein (1999, p. 346)¹

Y no hablemos de las palabras, esas recayentes deplorables —J. Cortázar (1967, p. 63)

0. Entre

La siguiente puede considerarse una indagación de *intraducibles*. Barbara Cassin acuñó este término para abordar cierta experiencia-límite de la traducción. Se trata de aquella donde no sólo se pone a prueba la posibilidad (o imposibilidad) del tránsito entre las lenguas; allí cada lengua expone también su plasticidad específica. Así, por ejemplo., en español (como en francés) “podemos decir ‘verdecer’ o ‘reverdecer’, pero difícilmente podemos [forzar la lengua para] decir ‘deverdecer’ o ‘averdecer’. En alemán puedes hacerlo...” Por ello, concluye Cassin, “cada lengua contiene en sí misma sus reglas de invención y de sus transgresiones posibles” (2019b, p. 43). Si al hacer así un *close-up* filológico obturamos el foco de atención micrológica hacia una partícula subsemántica (como puede ser un prefijo, un sufijo o incluso la mera raíz de una palabra), allí se abre entonces todo un terreno por explorar. Sería a partir de allí que podemos observar “cómo las partículas intervienen en la formación de una palabra, a lo cual —añade Cassin— quisiera llamar una «*Métaphysique des particules*»” (2014, pp. 159-160). Tal será el caso de la partícula *ent* que aquí nos ocupa.

Lo que llamo “umbrales de *ent*” sería un campo entre-lenguas donde a cada paso chocamos con los límites de la traducción. Este se extiende desde el prefijo alemán *ent-* hasta al sufijo español *-ente*, pasando por un umbral de palabras homófonas² en *más* de una lengua, y toda una serie de motes y motivos inconexos donde

¹ “Die Sprache ist ein Labyrinth von Wegen. Du kommst von einer Stelle und kennst dich aus; du kommst von einer anderen zur selben Stelle, und kennst dich nicht mehr aus.”

² Piénsese en la homofonía del español *ente*, el alemán *Ente* (“pato”) y el danés *enten* (*entweder* en alemán).

reverbera la partícula *ent*. Explotando el marco de su unidad semántica, esta indagación en dirección intensiva busca abrir esa zona de *intraducibilidad* latente entre palabras.

La partícula *ent* sería un caso paradigmático de una “metafísica de las partículas”. Esta tendría un insólito estatus ontológico parecido al que la tradición le atribuye a la “relación”. Como esa “cosa mínima”, *minus ens, ens minimum* (Gasché 1999, p. 3), la relación comporta ya un paradójico sentido del trascender: no *más allá* sino “más acá” del reino de las sustancias. Así, pensar la relación consiste en confrontar el exorbitante evento del *entrar-en-relación*. Blanchot: *Entrons dans ce rapport* (1973, p. 7). Más ello implica ya cierta experiencia de afuera: lo *irrelacional*. Asimismo, una “metafísica de las partículas”: su sentido del trascender en el “más acá”³ de la letra supone *entrar* en esa zona de trance y tránsito entre lenguas que resiste a la traducción. Tal *entrada* sería una experiencia de umbral: una *intradução*⁴ (donde resuena el doble *in-* e *intra-*). ¿Cabe concentrar en una sola palabra –que hable *más* de una lengua *a la vez*– el evento del *entrar* en lo que resiste a la traducción? Podemos llamarlo *entraducción*.

He aquí un primer umbral del *ent*: la palabra *entre*. Parafraseando a Kafka, se diría:

La palabra “entre” significa en español ambas cosas: tanto lo que está en medio como un llamado a entrar.⁵

³ A modo de hipótesis: una “metafísica de partículas” entraría en el campo una *Schwelkenkunde* (Benjamin); ella supondría ya una ontología de umbral. Esta tendría un carácter de trance o de tránsito, donde el *trans-* de la traducción reverberaría en el *meta-* de la metafísica, no menos que por la *trans-* de la transcendencia (de manera quizás inaudita). Dejo aquí en suspenso la pregunta por el extraño estatuto (¿par’ontológico?) de ese ‘trascender’ en lo inmanente de la letra: su enigmático “más acá”. Esto es: si al hablar de “umbrales del *ent*” suponemos ya una suerte de “*ent*transcendencia” (*Enttranszendenz* o *Transzentdenz*) – si con ello quizás toma nuevo *impetus* el término “*transdescender*” (Jean Wahl) – o si la “*trans-inmanencia*” de las partículas se deja mejor caracterizar de otro modo: como “*ciscendencia*” o “*contrascendencia*”; etc.

⁴ Sobre el neologismo de Augusto de Campos, la entrada de Fernando Santoro (en Cassin 2019a, pp. 1555s.); ver también Santoro (2014, pp. 167 ss.).

⁵ Para subrayar su trazo de intraducibilidad, podemos verterlo de vuelta en la lengua de Kafka: *Das Wort ‘entre’ bedeutet im Spanischen beides: das Zwischen und den Aufruf zum Eintreten*.

Entre o *¡entre!* – ¿preposición o del imperativo? Dejando en suspenso el sentido del llamado imperativo, si se trata de una invitación o una orden (o si resta abierta en él una hos(*til*)pitalidad por decidir), lo cierto es que tal llamado apenas se distingue de la preposición. Solo un leve cambio de tono –apenas legible con un signo de admiración (!)– delata la ambigüedad constitutiva de esta nuda palabra “entre”. Barbara Cassin se refiere a la demoníaca homonimia latente en ella (y su concomitante “metafísica de las partículas”) al hablar de “*le mot «entre» en tout ambiguïté*”:

Al pronunciarla enteramente sola [*tout seul*], se entiende con “entre” el imperativo del verbo “entrar”, *intrare*, “penetrar en el adentro, al interior”. En latín, invitamos a alguien a cruzar el umbral [*seuil*] (*limen*), el recinto cerrado de la ciudad (*pomærium*), a sondear las profundidades de la tierra (*terram*), a penetrar en los corazones (*animos*). Y en francés, a partir del S. 19., entramos figurativamente: se “entra en una mujer”, se entra en materia, en guerra, en acción, en relación, en furor, en cuenta... “Entre” es la hospitalidad [...] “Prohibido entrar” es la barrera que se erige, la frontera como muro.

Hay un segundo “entre” alrededor del cual no hemos cesado de girar con la traducción: la preposición. Ella proviene de la misma familia, *inter*, junto con el sufijo *-ter* que indica dualidad, como en *alter*, el otro de dos, Estar “entre” es estar “al interior de dos”; en sentido local, “detenerse en el intervalo”, ni adentro ni afuera; en sentido temporal, “entre tanto”, “durante”. (Cassin 2016, p. 229)

Por un lado, como preposición sustantivada, “entre” nombra el umbral o el intersticio. Como un “entrerreino indiscreto” (*indiskrete Zwischenreich*), en el “entre” se abre ya una suerte de “ontología indiscreta” (Hogrebe 2020), donde toda ontología de la sustancia es suspendida⁶. Por otro lado, si el imperativo es “la forma primitiva del verbo”, el desplazamiento del modo indicativo (“[él] entra”) al imperativo (“¡entre!”) implica también un salto fuera de una ontología de la

⁶ Tal suspensión está en germen ya en lo que Platón llama el “instante repentino” (τὸ ἐξαίφνης). Se trata de esa “cosa extraña” (ἄτοπον), instancia atópica donde el Uno, en tanto que está cambiando (μεταβάλλει) del movimiento al reposo o del reposo al movimiento, no está él mismo ni en movimiento ni en reposo, y no está tampoco en el tiempo; más aún: no participa del reparto ontológico conocido: ni del ser ni del no-ser (Parménides, 156c-d). Allí se anuncia esa exorbitante temporalidad del umbral: su umbralar *ex tempore*.

sustancia. Así, la distinción entre “es” y “¡seal!” (*esti* y *esto*) expone una heterogeneidad tal, que “presupone otra ontología que pretende referirse no al mundo como *es* sino como *debe ser*” (Agamben 2012, p. 182). Entre estos polos, la nuda palabra “entre” abre la pregunta por una ontología del umbral.

Notoriamente, la palabra “umbral”, junto con sus derivas en otras lenguas (*Schwelle*, *seuil*, *soglia*, *threshold*, etc.), está ausente en el diccionario de intraducibles. Para entrar en él, dos leyendas.

Quizás lo que distingue el umbral de la puerta sea la dirección del imperativo: ¡*entre!* Si la puerta (*foris*) denota la experiencia del salir (*foras*), el andar afuera y el forastero, es porque ella expone un gesto de prohibición: “*No pase*”, “*no entre*”. Evocando la dureza y terquedad que restringe el paso (*door*, *Tür*, *stür*), la puerta es puerta primero en tanto que (se) cierra...por abierta que pueda estar. Como las puertas del cielo y el infierno, la puerta de la felicidad en Kierkegaard⁷ o de la ley en Kafka: sobre ellas pesa una insondable inter-dicción. No lejos de este rasgo se encuentra la palabra francesa o italiana para umbral (*seuil*, *soglia*) que porta la solidez y solemnidad del *sol*, *solum* latino. En contraste, el español *umbral* nombra lo que resta cuando la puerta está ausente o caída —como aquella a la entrada de la Universidad de Venecia (Agamben 2022, p. 23). El umbral dice entonces: “¡*Siga, pase, adelante, entre!*” Su implícita invitación a traspasar y adentrarse en el paraje abre un lugar de paso, una zona sin límites ni puertas. Sin llaves ni pasaporte, sin permiso ni garantías: pase bajo su propio riesgo.

Según otra leyenda etimológica, “umbral” remitiría inicialmente a “lumbral”. Esta palabra carga así con el fantasma de una letra: la l del límite (limes) y de la luz (lumen). En un inicio, ambas eles habrían confluído en ella. Así, de tanto redundar en “el lumbral”, finalmente —dice la leyenda— “la l inicial desapareció por la confusión con el artículo” (Corominas 1954, p. 646-7). Umbral sería aquella zona donde lumen y limes quedan en la sombra y desaparecen. Benjamin escribe: “El umbral [*Schwelle*] debe distinguirse tajantemente del límite [*Grenze*]. El umbral es una zona [*Zone*].” Acentuando la proximidad de la palabra alemana *Schwelle* con la ola (*Welle*), Benjamin agrega: “En la palabra *schwollen* [crecer, inflarse] están

⁷ “¡Ay! La puerta de la felicidad no se abre hacia adentro, tal que uno pudiera abrirla de un empujón lanzándose sobre ella, sino hacia afuera; por eso no hay nada que hacer.” (Kierkegaard 2006, p. 49)

comprendidos el cambio, el pasaje, las mareas [*Wandel, Übergang, Fluten*], sentidos que la etimología no debe pasar por alto” (GS V, p. 617). Esta luminosa entrada del llamado *Proyecto de los Pasajes* inicia evocando nuestra pobreza de esos “ritos de pasaje” que norman la vida de los pueblos tradicionales. Si bien tales “experiencias de umbral” han perdido significado en la vida moderna, aún restan algunas pocas: el umbral de sueño y despertar; de la infancia; de la madurez sexual (entre *eros* y *sexus*). También el pasaje entre las lenguas: el umbral de la traducción.

¿Cómo acercarse a esta zona y moverse en medio de su deriva⁸ filológica? Para entrar (**ent**traducir) en ella, propongo un *zigzag* entre una multitud de motivos (decapitaciones, destetes, des-artes...) y en conversación con una serie de nombres (Hamacher y Schelling; Lezama y Cortázar; Benjamin y Adorno; Kierkegaard y Kafka; entre otros).

1. Juego de las prefixiones

Vine a Comala porque me dijeron que aquí vivía mi *Doktorwater*, un tal Werner Hamacher. A los pocos días de aterrizar en esta ciudad de fantasmas *many many years ago*, no propiamente *in a Kingdom by the sea*, acudí a la infame oficina de extranjería de Frankfurt. En esta *Auslandbehörde* me otorgarían una suerte de permiso temporal de residencia, mientras hacía mis estudios y me decidía a regresar a “mi” país, cosa que nunca hice, no por necesidad sino por elección. (¿Qué significa, por lo demás, eso de “mi” país? ¿Cuál es esa ficción llamada “Colombia”? La frase de Borges: “ser colombiano es un acto de fe”.) Por un típico eufemismo alemán, el primer permiso que recibí tenía el vergonzoso nombre de *Fiktionsbescheinigung*. Este nombre, que designa un permiso no permanente sino a “término fijo” (*terme fixe*), ¿no dice acaso en su burda literalidad un certificado (*Bescheinigung*) literalmente de ficción (*Fiktion*, con “k”)? Una constancia fingida, un papel de mentiras; este nombre no dejó de plantear un enigma a mi pulsión filológica. Werner Hamacher, quien entonces intercedió para lograr la renovación de mi permiso, reaccionó enfurecido (*empört*) ante esta ridícula ficción jurídica. *Empörung*: este afecto evoca en alemán la furia o ira, también la indignación,

⁸ Digo ‘deriva’ en sentido geológico en que se habla de “deriva continental”. Se trata aquí de los lentos desplazamientos de placas tectónicas que tienen lugar sobre un magma fluido: el lenguaje. Sobre el método fenomenológico del *zigzag*, ver Gasché (1999, pp. 3, 9, 243 y passim).

rebelión o sublevación. En la cercanía de la *Entsetzung*, este nos pone en la órbita del juego de prefixiones alrededor del prefijo *ent-*.

Según una extendida leyenda etimológica, *emp-* sería en muchos casos una suerte de asimilación del prefijo *ent-*. Este abre un campo especular en el que, por ejemplo, *empfangen* (recibir, acoger) remitiría en su origen a *ent-fangen* (des-atrapar, contra-agarrar); *empfinden* (sentir) a *ent-finden* (des-encontrar, des-encuentro); o *empfehlen* (recomendar, dar consejo) a *ent-fehlen* (des-faltar o des-fallar). Sin embargo, este no sería el caso de la palabra *Empörung*, cuya más convincente deriva etimológica remite en otra dirección: al *en pore* que ostenta un movimiento “hacia arriba” (*empor*), de donde *empor-heben*, *empor-halten*, etc.

¿Por qué entonces el rodeo por este falso amigo del prefijo *ent-* y su gemelo *emp-*? Para señalar el ominoso campo en el que nos movemos *ya* de entrada. Este es un terreno tremendamente pantanoso, donde las leyendas etimológicas decepcionan y las ficciones gramaticales nos expone constantemente al engaño y desengaño (*Täuschung/Enttäuschung*)⁹, campo en el que estamos rodeados de falsos amigos y malas amistades. Siguiendo una serie de huellas indicadoras, me aproximaré a esta máquina preficcional.

Prestar atención a la *fabrique du ent-* (parafraseando al Ponge) exige la paradójica seriedad del juego.¹⁰ Su seriedad consiste en arrojar a cada paso la escalera etimológica tras haber subido por ella: soltarla y descargarse de ella (*entladen*, *entlasten*), abandonarla y librarse de ella (*entlassen*), parirla o desconectarla

⁹ A propósito del *ent* del “desengaño” (*Enttäuschung*), ver la contribución al *Festschrift* por los setenta años de Heidegger de su alumno chileno Wagner de Reyna (1959). Por contraste, un segundo texto homónimo publicado un año después de la muerte del maestro torna al mismo “Heidegger” precisamente en el objeto de la *Enttäuschung* (Marcuse, 1977). Allí, “desengaño” deviene en “decepción”.

¹⁰ La indicación al inicio de la *Farmacia de Platón*: “Habría que leer y escribir entonces con un sólo gesto, pero desdoblado” pues “no leerá aquél a quien la ‘prudencia metodológica’, las ‘barandas del saber’ le impidan poner allí lo suyo. Misma necesidad, misma esterilidad de lo ‘no serio’ y lo de ‘serio’. El suplemento de lectura o escritura debe estar rigurosamente prescrito, pero por la necesidad de un *juego*, signo al que hay que acordar el sistema de todos sus poderes.” (Derrida 1972, p. 80).

(*entbinden*), deshabitarse o destetarse de ella (*entwöhnen*). Este nos expone ante el juego contradictivo entre las lenguas.

2. Umbral de las entes (contraducción y contras transcendencia)

El vasto campo de esta *Fiktion* jurídico-lingual abre su juego no solo al interior de una lengua dada – ¡ay, pero *una* lengua es ya muchas lenguas! Más allá de sus límites espectrales, este campo se extiende al juego traductivo y contradictivo entre *más de una* lengua: lenguas tan diversas como el alemán y el español (suponiendo que existan *el* alemán o *el* español), lenguas que –aun perteneciendo a familias y linajes distintos– compartirían (según otra ficción etimológica) una raíz común: su pertenencia a la gran tribu indo-germánica o indo-europea.¹¹ Sin entrar en las f(r)icciones de parentesco entre lenguas (*Sprachverwandschaft*), sus afinidades electivas (*Wahlverwandschaften*) y/o parentescos de sangre (*Blutverwandschaft*)¹², cabe decir a modo de hipótesis: el juego del *ent* contaminaría ya todas las categorías que conforman esta *Fiktion* jurídico-lingual. Pero las partículas subsemáticas que ella pone en juego no serían simples “entidades” abstractas, sino más bien “entes” hyper-concretos.

Dado que la ocasión que motivó esta reflexión llevaba el sugestivo nombre de *Entcolloquio*, cabe recordar uno de esos accidentes que afloran furtivamente en el juego contradictivo. Entre los accidentes –significativamente insignificantes– del significante (¡vaya *fortuna primigenia!*) se encuentra también la *ent-* del ente. Este mote con el que –al menos desde José Gaos– suele traducirse el término *Seiende* al español abre a la vez en esta lengua todo un campo de juego que amplía su espacio de pensamiento, precisamente al ser ella misma “contraducida” de vuelta *en* la jerga de Heidegger. Este contramovimiento que opera “en reversa” –como la *vis a tergo* de Ferenczi (1972, p. 396)– no dejará nunca intacto el movimiento de la traducción, sino que acontece siempre invisiblemente en ella, como un temblor

¹¹ La problemática hipótesis de un tronco común de las lenguas no deja de recordar la ficción ideológica que construye la hipótesis del “origen único” de las razas, según la historia-natural de Kant.

¹² A propósito, ver las notas de Walter Benjamin sobre parentesco y analogía (GS VI, pp. 43-45).

subterráneo o como una marea o resaca submarina (“contraducción” sería el *thalassalen Regressionszug* en la vida del lenguaje).

Relativo a lo óntico (como el griego *on*, el latín *ens* o el francés *étant*), el neutro *das Seiende* indica el consabido giro de sustantivación en el modo del presente participio del verbo “ser” (*Sein*). Su traducción al español emparenta ya oscuramente a este *ente* con el gerundio *siendo*, pues significa tanto como *lo que está siendo*. No por casualidad *ente* resuena ya en los sufijos “-ente” y “-mente”. Esta partícula indica así un excedente de *estar-siendo*: permite no solo que los nombres devengan adjetivos (tornando el calor o la demencia, p.e., en “caliente” o “demente”); permite no sólo adjetivar todo el espectro de lo que *está-siendo* como suplemento adverbial (la terminación *-mente*), sino que transita ya todos los verbos y los *enteíza* en nombres (por lo cual llamamos “hiriente” a lo que hiere, “sintiente” al ser que siente o “doliente” a quien está en duelo). Tal exceso de *serente* no sólo resuena en *das Seiende* sino, en general, en el sufijo alemán *-ende*: éste señala (como el inglés *-ing*) una acción que *está* en curso de *ser*, cuya presencia gerundiva no tiene en miras un comienzo ni tampoco un fin (paradójicamente, su *estar-siendo* es –por ende– *ohne Ende, without end*).

El umbral de *entel-ente* español nos expone ante el abismoso tiempo en fuga –o en exilio– de lo que *está-siendo*.¹³ Pues allí se abre ya otra zona de intraducibles: la polaridad entre *ser* y *estar*.¹⁴ Sin ahondar en ella, tal sería la *analogía entis* que permea todo *ser* y *estar* en esta lengua: tanto lo que transita y ejerce en ella la acción

¹³ En su reciente estudio sobre *Tiempo en exilio*, Marcia Sá Cavalcante recuerda que “en portugués, tanto como en español, hay dos verbos para decir *being* – ser y estar”, tal que “lejos de ser opuestos, ambos se usan también en formas entretrejidas y complejas como en la expresión ‘estar siendo’, ‘to be’ (*estar*) ‘being’ (*siendo*)”. Pero ello, agrega, implica reparar en la “sutil pero intensa diferencia” entre el presente participio y el gerundio, tal que “el mayor peligro consiste en vivir en tiempo gerundivo, permanecer en el *estar-siendo*, por así decir” (Cavalcante 2020, p. 91). Más que el *Da-sein* de Heidegger o el *il-y-a* de Blanchot, sería en la escritura de Clarice Lispector donde más decididamente se explora el abismo de este tiempo en exilio, cuya ‘sentimentación’ abre –en *La pasión según G.H.*– el encuentro de ese *ente* inmundado y sin-mundo: la cucaracha.

¹⁴ Según lo muestra Alfonso Correa en su valiosa entrada al ya mencionado *Dictionnaire des intraduisibles* titulada “Espagnol”, esven la estela de Heidegger que la meditación sobre la dupla ‘ser/estar’ se abre camino en autores como Ortega y Gasset, X. Zubiri, el mismo Gaos y otros (en Cassin 2019a, pp. 390-399).

de *ser* (en sentido verbal), como también lo que *resiste* en el tránsito del *estar*-siendo. Resonando en el *stare* y en su carácter circunstancial, el *estar* porta ya un suplemento de *στάσις*: este *contransita* (*sit venia verbo*) la acción de *ser*, *contraresta* su movimiento al arrojarlo en situación transitoria mientras que imprime en este una silenciosa (e impasible) huella de pasividad. Por cierto, es Schelling aquel de quien Heidegger toma –o roba– este giro a la *contransitividad* del ser, para quien *das Seiende* dice ya el *ek-stasis* de la existencia.¹⁵

En resumen: el *ex abrupto* de pensamiento contraductivo que se cifra en la partícula *ent* del “ente” sería el índice de otra suerte de transcendencia: no la del *ser* respecto del *ente* (cuyo “más allá” significa diferencia ontico-ontológica), sino la transinmanencia de otro radical “más acá”. Al hilo de la pregnancia del juego de *con-* y *contra-* en la “contraducción” (Hamacher 2021b, pp. 99 ss.), puede llamarse al acontecer del *ent* en el ente: su “contrascendencia”. *Ent* sería el índice de este desevento (*Enteignis*) y su repliegue subterráneo, subcutáneo o subacuático, en la nuda escritura de la palabra *ent-e* (que la excrabe y separa de sí, desnudando su materialidad a nivel chtónico de la letra).

Ent- (sería) lo que resta por pensar.

Pero *la* partícula *ent* que feminiza a *las entes*¹⁶, ¿no nos saca ya del campo de juego de un “*Ent-coloquio*”, si suponemos que tal campo estaría restringido al prefijo

¹⁵ Este “*ek-*” no sería sólo el índice del evento imprevisible (*unversehens*) del devenir-mundo, cuya revolución cósmica (καταβολή του κόσμου) cifra el origen del estar-siendo-en-su-totalidad (*uni-versum*) como un “girar de adentro hacia afuera” (*ein-/auswenden*), por el cual “aquel ente ciego” (*jenes blind Seiende*) sale de su encierro inmemorial y se revela o expresa (*entäußert*). Si “*ek-sistir*” es la puesta-fuera-de-sí el “ser imprensable”, que lo ex-pone en su nuda facticidad, tal giro es ya el índice de un robo: donde *ser* es “robado” (*entwendet*) del orden de la esencia (Schelling PhO, p. 433 *et passim*). – Incidentalmente, en virtud de un giro análogo, en Colombia se le dice a quien (por cansancio o estupidez) se mueve por el mundo como un zombie: “¡Estás hecho un *ente!*”

¹⁶ Retorno de la ley del género: “Repito: no mezclaré los géneros, no lo haré.” (Derrida 1990) Cabe preguntar: ¿por qué *el* “ente” o los “entes” y no *la* o *las* “entes”? ¿Podríamos acaso, por contraste, llamar “*la ent-e*” a esa fuerza deconstructiva o des-constitutiva del juego regulativo que sostiene la ficción *las ent-s*? ¿Cómo pensar, en todo caso, ese “más acá” del orden de las entidades abstractas, la salvaje concreción de *las entes*? Esas extrañas *entes*, las palabras tanto como las cosas: el femenino porta aquí un matiz de ‘barbarismo positivo’

alemán *ent-*, excluyendo a sus múltiples gemelos y *Doppelgänger* contraductivos? El abuso de esta “germanía”,¹⁷ ¿no se burla de su seriedad? Este fuera-de-juego y fuera-de-ley permite, sin embargo, exponer la prefixión del *ent* antes sus propios límites: precisamente como una ficción en sentido borgeano, e.d., constitutiva. O mejor: una ficción *constituyente*. Pues bien, en el juego contraductivo ella deviene *in extremis* una ficción *desconstituyente*, si aquí el tiempo del poder constituyente (*einsetzende Gewalt*) que lo inaugura coincide *a la vez* con su suspenso momentáneo (*augenblickliche Hemmung*): el destiempo que lo altera y lo *desconstituye*. Infligiendo cierta violencia *sobre* el lenguaje, motes como *la ente* o *les entes* son germanías o rufianes de la lengua (*lalangue*). En ellas se expone el poder constituyente del lenguaje ante esa escandalosa violencia *desconstituyente* (*entsetzend*) que Benjamin caracteriza como “crítica, cortante y decisiva” (*kritische, scheidende und entscheidende*) (GS II, p. 202). En ella, el ejercicio de aproximación a las jurisdicciones que regulan este juego prefixional deja entrever aquella instancia en donde puede aflorar furtivamente una incalculable “justicia del lenguaje” (*Sprachgerechtigkeit* la llamó Hamacher).

Demos así un paso atrás – al umbral donde se teje y desteje la urdimbre del principio de razón que reina sobre el lenguaje. Nietzsche:

La “razón” en el lenguaje: oh ¡vaya vieja y engañosa máscara-de-mujer [*Weibperson*: persona = *prosopon*]! Me temo que no nos libremos de Dios porque todavía creemos en la gramática.¹⁸

y ex-positivo, como el que resuena en *la plebe* o *la prole*, esas gentuzas de la lengua (pues la ente no es la gente, que al omitir la “g” deja caer su aspecto más gentil), a la vez que expone su decisivo importe óntico-político (dejando resonar a la vez la *év* y la *haine* en la *ente*).

¹⁷ Cito la definición de “germanía” que ofrece la RAE: “Del lat. *germānus*, ‘hermano’. 1. f. Jerga o manera de hablar de ladrones y rufianes, usada por ellos solos y compuesta de voces del idioma español con significación distinta de la verdadera, y de otros muchos vocablos de orígenes muy diversos. 2. f. amancebamiento. 3. f. En el antiguo reino de Valencia, hermandad o gremio. 4. f. coloq. Alb., And. y Cuen. Tropol de muchachos. 5. f. germ. Clase de rufianes.” (<https://dle.rae.es/german%C3%ADa>)

¹⁸ “Die »Vernunft« in der Sprache: o was für eine alte betrügerische Weibsperson! / Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben.” (Nietzsche 1954, p. 959)

Si es cierto que la gramaticalidad, antes que ser un marcador sintáctico, es un dispositivo de poder (Deleuze/Guattari 1980 p. 127), cabe preguntar: ¿qué significa aquí “creer” (*glauben*), más aún “creer en la gramática”? ¿Acaso este “creer” no se pone *cada vez* a prueba en ese salto: la traducción? Suspender críticamente el creer (que se cree) en esta fe para analizar el sustrato mítico en que se funda la presunta “razón” en el lenguaje; desexorcizar (*entsühnen*) el hechizo (*Bannkreis*) que arropa su sistema regulatorio y que gobierna sobre el lenguaje con una ceguera funcional; interrumpir la arcana mitología blanca (*Erkenntnismythologie*) que controla el dispositivo de poder gramatical como un autómatas; ejercitarse en la práctica crítica de su desencantamiento (*Entzauberung*) y entrever así la posible “suspensión del derecho en su conjunto” (*Entsetzung des Rechts*): tales serían tareas para una crítica de la violencia en el orden de una justicia lingual.

3. Fantasma-de-capitación

No hay que olvidar el dudoso estatuto del saber etimológico, cuya credibilidad o sentido del “tener por verdadero” (*Für-wahr-halten*) se mueve al nivel de la explicación más convincente.¹⁹ Si la masculinidad de este juego consiste en su exacerbada capacidad de fecundar (*über-zeugen*), es porque el verbo *zeugen* (engendrar, procrear) evoca no solo a la herramienta o el útil (*Zeug*), y por extensión a ese *organon* de todos los órganos que sería de la mano, sino también indirectamente a los huevos y los testículos, la capacidad testicular (*testis*) del testigo (*Zeuge*) tanto como del órgano sexual: el falo y su angustia o envidia. La capacidad de convencer sería ella misma una capacidad de atestiguar, a la vez ocular y testicular. Por una parte, ser testigo implicaría ya esa imposible sustitución por la que “nadie atestigua por el testigo” (Celan: *Niemand zeugt für die Zeuge*), y

¹⁹ Que la doctrina kantiana del “tener-por-verdadero” (*Fürwahrhalten*) –y sus tres modos: opinión, creencia y saber– penda del principio de razón, al punto que lo que distingue la “convicción” (*Überzeugung*) de la mera “persuasión” (*Überredung*) sea el que aquel cuenta con razones suficientes (*zureichende Gründe*); que partiendo de tal suficiencia de fundamento la “convicción” pueda tener ya un alcance teórico-objetivo o práctico-subjetivo, tal que en el decir “yo estoy seguro...” (*ich bin gewiss*) opera ya “esa creencia moral en la razón [que] puede ser más fuerte que el saber” (*dieser moralische Vernunftglaube ist oft fester als alles Wissen*) (AA IX, p. 72). Esta constelación de conceptos nos arroja en el umbral de la incertidumbre; Kant lo llama *Ungewissheit*.

entonces la retracción, el exilio o destierro en *Niemandland* (*terra nullius*): la tierra de ese “nadie” a quien *no* hay que olvidar –Hamacher: “*Vergiss das Keine nicht*” (2021a, p. 243). Por otra parte, la capacidad testicular portaría consigo el fantasma de su envidia (*Penisneid*), su propia angustia de castración; e *in extremis* de su auto-castración como su posibilidad *más* “propia” o más propiamente expropiadora. Es así que Sándor Ferenczi encuentra aquella “tendencia auto-tómica” en el origen filogenético de la genitalidad (1972, p. 342); y Schelling remonta el origen mitológico de la “diferencia sexual” (*Geschlechtsdifferenz*) al misterio de la “autocastración” (*Selbstentmannung*).²⁰

Todo este rodeo para llegar a la máxima de W. Benjamin, consignada en una pequeña entrada de *Dirección Única* titulada:

Para hombres / Convencer es estéril.
[Für Männer. / Überzeugen ist unfruchtbar.] (GS IV, p. 87)

²⁰ En el umbral entre *mythos* y *logos*, su última *Filosofía de la mitología* refiere dicho origen a la (auto)castración de dios Urano que transita en Urania. Allí se expone el trance de aquel “principio bárbarico” que encarna la madre-materia, donde “la materia es el principio paridor [*gebärende Prinzip*] del segundo Dios, pues *mater* y *materia* son lo mismo”. “Su tránsito [*Übergang*] –añade– [...] aparece en la mitología como un devenir-mujer del Dios maculino [*als ein Weibwerden des männlichen Gottes*], como tránsito de Urano en Urania, en la mitología griega como castración de Urano [*als Entmannung des Uranos*]. Como cuando los sacerdotes se (auto)castraban en ira fanática [*Wenn Priester in fanatischer Wut sich entmannten*]...” (PhO, p. 387). Allí se toca el origen cosmogónico de la diferencia sexual (*Geschlechtsdifferenz*), cuya anterioridad es encarnada por aquella “personificación de la [archi]feminidad” (*Personifikation des Weiblichen*): la diosa Perséfone. Si “Perséfone es la archi-conciencia en su inicial indecidibilidad [*Persefone ist das Urbewußtsein in seiner ersten Unentschiedenheit*]” es porque ella –dice– encarna “la conciencia misma [en tanto que] es a la vez de naturaleza andrógena [*Das Bewußtsein selbst ist gleichsam von androgyner Natur*]” (PhO, p. 386; cf. SW XII, pp. 193-194). – En un delirante pasaje de la 3ª versión de las *Edades del mundo* de 1815, que preludia la emersión del “principio bárbarico” (SW VIII, p. 343), y donde se evoca la manía divina de los antiguos que “parecen en un estado de ebriedad [*Trunkenheit*]”, tanto como “el carruaje de Dionisio halado por panteras o tigres”, Schelling describe mediante “otra figura terrible” aquel “interno autodesgarramiento de la naturaleza [*innere Selbstzerrißung der Natur*]”, del cual surge una primera conciencia en ella de su primigenio estado inconciente: su “autocastración [*Selbsentammung*]” (SW VIII, p. 337).

Aquel saber etimológico que afirma (*behauptet*) su virilidad en el *agon* de sus explicaciones “más convincentes”, sin embargo, lo hace a costa de ser acompañada por la amenaza de su esterilidad estructural (aunque quizás sea también secretamente estimulada por ella). El movimiento que encabeza su convincente “autoafirmación” (*Selbstbehauptung*) —término clave del rectorado de Heidegger de 1933— porta consigo la sombra de “autocastración” (*Selbstentmannung*). El correlato de su afirmación (*Behauptung*) sería el fantasma de su “descabezamiento” (*Enthauptung*) como huella inmemorial e imprensable. Si *da capo* significa para comenzar, desde el inicio, primero la cabeza, entonces *Ent-hauptung* dice la decapitación del inicio, un bárbaro principio de *an-arché*.

Ent-Haupt, Be-haupt-ung, Über-haupt: discurso de cabezas voladoras y otros cabos. Dejo de lado esta deriva para volver al prefijo alemán *ent-*. Se trata aquí, por una parte, de uno de esos prefijos que no se deja separar, tajar, cercenar de la palabra, pues *ent-* hace parte de los llamados “prefijos no separables” (*nicht abtrennbare Präfixen*, entre los que se encuentran también: *be-, ge-, de-, des-, dis-, er-, fehlt-, in-, miss-, ver-, zer-*). En contraste, este grupo se diferencia de aquel otro grupo de prefijos que conforman verbos que *sí* se dejan separar (*trennbare Verben*), todos cuales pueden soltar su prefijo y dejarlo saltar hasta el final de la frase (*an-, auf-, ab-, aus-, bei-, da-, ein-, hin-, her-, nach-, mit-, vor-, zu-, los*), lo cual no solo hace de ellos una serie de prefijos más moldeables, sino que ellos mismos cobran cierta autonomía como gestos del lenguaje. A diferencia de aquellos, prefijos como *ent-* o *zer-* carecen de autonomía, siendo por sí mismos *insignificantes* y heterónomos en el sentido en que están *prefijados* y penden inseparablemente de una unidad verbal (o su respectiva sustantivación). No dejando ya separar a su prefijo (a lo sumo cercenarlo, como un miembro fantasma), ellos exponen quizás aquella cara más barroca de la lengua alemana, más resistente a la plasticidad.

Sin embargo, he aquí donde se concentran las tensiones. Vuelvo al caso del prefijo *Zer-*: esta partícula conforma palabras que no solo *dicen* aquello que rasga, desgarran, destruye, desmorona o dilacera, sino que *hacen* lo que dicen; ellas mismas rasgan, desgarran, desmoronan, destruyen (*zerstückeln, zerreißen, zertrümmern, zerstören*). *Zer-* ostenta en su mismo gesto heterónimo la poderosa capacidad mimética y onomatopéyica de la lengua²¹. Y así también el prefijo *ent-*: este resguarda un

²¹ A propósito del prefijo *zer-* en la farsa (*Posse*) *Der Zerrissene* de J. Nepomuk Nestroy, ver North (2004).

secreto contra-movimiento. Es desde su mismo carácter no separable (que marca al verbo como *untrennbare Verb*) que el prefijo *ent-* expone su paradójico gesto. Pues esta partícula gramatical o molécula gramaria marca una división (*Trennung*), una separación cortante, tan tajante y mortal como una decapitación (*Ent-hauptung*); torna la separación o divorcio (*Scheidung*) en instancia crítica y decisiva (*ent-scheidend*). Así pues, según otra ficción etimológica, el prefijo *ent-* remitiría (por vía del *ant-*) al *anti-* (*contra, gegen*) de lo antagónico, al *agon* que *ant-*agoniza consigo y contra sí mismo. Tal es el contra-movimiento en el gesto separatorio del *ent-* (o del castizo *des-*) que no se opone a lo inseparable.

En este juego prefixional, el *ent* de la *Enthauptung* no le viene a la cabeza después de su afirmación (*Behauptung*): su de-capitación le *antecede* a la propiedad capital de la cabeza (*Haupt*) –como su posibilidad más “propia”. Es lo que resta impresentable e ‘imprensable’, inmemorialmente cercenado (*severed*) en la “aseveración”. *Enthauptung* sería un *prius* en el sentido de Schelling: este tendría el estatuto de “lo incomprendible *a priori*” (el ser imprensable: *das unvordenkliches Sein*) que sólo se torna “comprendible *a posteriori*”.²² Tal giro no borra entonces su facticidad radical: la anterioridad del *ent*, su *ante*-primera incomprendibilidad como inmemorial huella de origen. Si la de-capitación (*Enthauptung*) precede a la cabeza y su afirmación capital (*Behauptung*) –siendo entonces anterior al origen de la propiedad, la capitania y el capital–, es porque su *ent-* o *de-* sería el índice de una anarquía prefixional. Este expone la extrema facticidad de una “nada” que no tiene ya un carácter lógico (*nihil negativum*), pero tampoco es una mera privación (*nihil privativum*), sino que expone ese exorbitante carácter donante o donador al que Werner Hamacher llamó *nihil donans* (2019, p. 65).

Supongamos ahora que nos sea lícito dar el paso y traducir en este caso (como suele hacerse) el prefijo alemán *ent* con el español *de*. ¿No supone ya este paso –como en *toda* traducción– una decisión, un instante de locura, un salto? ¿No consiste *toda* decisión traductiva en entrar de un salto en el umbral de un decisivo *Entweder/Oder*? ¿No se cifra allí su última fidelidad? Cada paso de traducción sería

²² “Mit dem *a priori Begreiflichen* beschäftigt sich die negative Philosophie, die positive mit dem *a priori Unbegreiflichen*; aber sie beschäftigt sich mit ihm nur, um eben dieß *a priori Unbegreifliche a posteriori* in ein *Begreifliches* zu verwandeln.” (SW XIII, p. 165)

una suerte de salto de fe y su paradójica fuerza: “por mor del absurdo”. Aquella nada donante o donadora aflora entonces furtivamente en el juego contradictivo (*ent*raductivo) de la traducción, allí donde el *agon* entre las lenguas deja exponer de súbito (*ex improviso, unversehens*) el carácter *ex abrupto* de este salto.

Si hay algo así como un antemundo (*Vorwelt*) de la lengua, sería allí donde se abre el umbral desde donde clama (como en el desierto) la voz nuda *de*. Allí resta aún no-decandido el sentido de esta partícula: si se trata de un prefijo (*de-*) o de una mera letra (/de:/); si ella indica con un “de” genitivo propiedad, pertenencia o linaje (lo que retro-traduce el *von* alemán); o si acaso en ella resuena una orden o llamado en imperativo: ¡*de!* La zona de resonancia que resguarda ese virtual contramovimiento en la partícula *de* (su nuda voz) portaría entonces –para volver a decirlo con Schelling– el índice de un “pasado absoluto” que nunca fue presente: huella en el verbo (*Zeitwort* sería esa palabra-preñada-de-tiempo) de un *vorzeitliche Zeit* o una *vorweltliche Ewigkeit*. Sería entonces su mera facticidad prefictiva o prefixional (*ent-* o *de-*) lo que primero libera la “posibilitación de lo posible” (*potentia potentiae*); sería su *acto puro* (anterior a toda esencia) lo que primero abre un posible futuro, nótese bien: *desde* la posibilidad (de lo) imposible, *desde* su “affuturación” (diría Hamacher) – si es que la posibilidad del *que-no-haya-futuro* abre primero lo “por-venir” y su carácter de *advenida* incondicional (ese futuro “absoluto” o “transcendental” que nunca será presente). Lejos de ser lo contrario de la afirmación (*Behauptung*), de-capitación (*Enthauptung*) sería lo que primero *da en ofrenda* la cabeza. Como la orden imperativa de dar: ¡*de!* La de-capitación *da* lo que no (se) tiene.

Pero detengámonos aun en este paso: de la *Enthauptung* a la *decapitación*. Allí se abre una zona de resonancia, donde *ent* y *de* son la seña de una obstinada destinerrancia en el paso entre las lenguas. Al tensar el *himen* de la lengua entre los extremos virtualmente opuestos de este *de* (el *de-* privativo, el *de* apropiador y el excesivo ¡*de!* imperativo), la prefixión que se promete o amenaza en este juego de *intraducible* traducibilidad (*ent-/de-*) coquetea con una suerte de *Urwort* en sentido abel-freudiano (*Fortuna primigenia* de la palabra primigenia).

No lejos de esta extraña zona de resonancia, Kafka deja al descubierto otra esquina oscura de la lengua, cuando escribe en uno de sus aforismos de Zürau:

La palabra 'sein' significa ambas cosas en alemán: existir y pertenecer-le. [*Das Wort 'sein' bedeutet im Deutschen beides: Dasein und Ihm-gehörig.*] (Kafka 1994, p. 181)

¿Dónde reside la unidad de *eso* a lo que Kafka llama “*das Wort 'sein'...*”? Esta aflora solo a contraluz de la prueba de la traducción: pues justamente lo que Kafka llama “la palabra ‘*sein'...*” no se deja traducir. La unidad de *esta* palabra yace en el gesto mismo que yuxtapone una duplicidad de sentido, donde la nuda voz ‘*sein'* resta intraducible. Lo que aquí llamo una “zona de resonancia” en el antemundo de la lengua es una zona de intraducibilidad radical. Allí estamos siempre expuestos al peligro de perdernos, *ex periri* de una singular pobreza, donde la experiencia (*Erfahrung*) se desliza y descarrila en *des*-experiencia (*Entfahung*).²³ Es precisamente allí donde nos movemos cuando entramos en el juego del *ent-/de-*: un campo de intraducibilidades. ¿Cómo “orientarnos” en el pensamiento de la contraducción?

Aquel umbral que se abre como “zona de resonancia” entre afirmar y decapitar (*be-* y *enthaupten*) sería un ejemplo paradigmático del juego de la contraducción. Podemos seguir así explorando este antemundo prefixional del *ent* a partir de otras tensiones polares: entre apropiar y expropiar (*eignen – enteignen*); usar y robar (*verwenden – entwenden*); instalación y deformación (*Gestell – Entstellung*); concepción/recepción y cárcel (*Empfangnis – Gefängnis*); conectar y parir (*verbinden – entbinden*); acostumar y destetar (*gewöhnen – entwöhnen*); imaginar y deformar (*einbilden – entbilden*); separar y decidir (*scheiden y entscheiden*); seducción y secuestro (*Verführung – Entführung*); etc.

²³ Moviéndose en la pista de la ambigüedad del *Sein/Seine* de Kafka, Werner Hamacher acuñó tardíamente los neologismos *Entfahung* y *Entfindung* para pensar la exorbitante y desesperante “des(ex)periencia” de la conciencia en Hegel. Esta se expone como dolor (*Schmerz*) del lenguaje. Sus dolores de parto (*language pangs* los llama Ilit Ferber) no se dejan re-apropiar por su “experiencia”, la cual en últimas (no) es de *nadie*. Se trata –escribe Hamacher– de un “...dolor cuyo ser es otro que el respectivamente suyo y cuya negación en él no puede hallar su [objeto] negado. Este desencuentro (más bien que sensación) sería el [desencuentro] de nadie, sería la *des*experiencia de no estar-siendo tampoco ni en lugar ninguno [...*Schmerz dessen Sein anders als das jeweilige Seine und dessen Negation in ihm nicht ihr Negat finden kann. Diese Entfindung (viel mehr als Empfindung) wäre die eines Niemandes, sie wäre die Entfahung, immer auch nicht und nirgends zu sein.*]” (Hamacher 2022, p. 84).

4. Umbral de la fantasía

Al caracterizar esa zona de resonancia del *ent* como *Spiel der Enthauptungen* estoy evocando ya el título de uno de los cuentos de José Lezama Lima. La escritura de Lezama expone su *desarte* (*Entkunstung*) en la constante intermitencia de ese *juego de las decapitaciones* que atraviesa su obra e ilumina todo el reino de la imagen como un súbito. Tal des-arte lo vislumbra el cuento así titulado como “el artificio del instante”:

Quando los nuevos magos visitaban la corte, se brindaba el mismo Emperador a que el acto de la decapitación fuese elaborado en su propia cabeza. Cuando regresaba a sentarse en el trono, los cortesanos fingían asombro helado y bien pronto recobraban su inmovilidad. Se había hecho demasiado visible el artificio del instante en el que su cabeza liberada iniciaba una oscura conquista, que los cortesanos no hacían coincidente, ni por el ceremonial, con de descenso horrorizado de los párpados. Los ojos de los cortesanos seguían la cabeza separada, como si, por el contrario, fijaran con exceso, molieran un insecto en una pieza de cerámica. (Lezama 2006, p. 208)

Es la asmática *interpunctio* de su escritura lo que hace de la decapitación la estampa de un pensamiento de la imagen. Ella es el sello de la imagen, cuya cara es la *anastasis* de la imagen (cf. González 2021). Estas dos caras (decapitación y resurrección) cristalizan en su poema *Doce de los Órficos*, allí donde el poeta se pregunta: “¿Puede llegar la resurrección en la conjugación del verbo, o el círculo de imán puede decapitar a la elipse?” (Lezama 2006, p. 82). La elipse de la imagen se despliega en suaves decapitaciones genrundivas, donde “lo informe arisco se va dejando acariciar el lomo” (2006, p. 382). Lezama la llamó en 1955 *Corona de lo informe*.

Dicha corona contrasta tajantemente con el poder capital que enviste a la imaginación. En sus lecciones sobre *Filosofía del arte*, Schelling despliega la productividad y poder soberano de la imaginación (*Einbildungskraft*), al descifrarlo anagramáticamente como “fuerza” que unifica y da forma (*Kraft des In-Eins-Bildung*) (SW V, p. 386). En contraste con ella, la coronación de lo *informe* de

Lezama pone a rodar cabezas y se expone ante algo muy *otro*. Por su parte, Werner Hamacher llama a ese *otro* de la imaginación una “debilidad imagante” (*Einbildungsschwäche*). En la vecindad de la “*débil* fuerza mesiánica” de Benjamin, Hamacher lee así –en las márgenes de Marx– el reino de la debilidad (*Schwäche*) que corona la imagen como una *lingua amissa*. Esta nos lleva de vuelta al ante-mundo lingual del *ent*. Pues dicha debilidad se deja revertir fácilmente en lo que llama Hamacher una “fuerza” *desimaginante*.²⁴

Es aquí donde se encuentra la *desimaginación* de Hamacher con la *decapitación* de Lezama. Pues en esta *ent* (*Entbildungskraft*, *Enthauptung*) se cifra el inquietante giro de coronación decapitante que torna la debilidad de la imagen en fuerza *desimagante*. Tal giro puede leerse ya en un enigmático pasaje de su novela *Oppiano Licario*. En el capítulo 4 se lee:

Un relojero hegeliano creyó en su locura que había sido decapitado. El juez burlón dijo que se le devolviera la cabeza, pero la cabeza que le habían regalado no se podía comparar con la suya. Un día supo la leyenda de San Dionisio, que besaba su cabeza decapitada. Otro loco le dijo ¿le iba acaso a besar con el talón? Al oírlo se curó de repente. (Lezama 2006, p. 263)

Me detengo en la dialéctica negativa de este relojero hegeliano. Theodor W. Adorno parece anticiparla y replicarla en un pasaje de sus *Reflexiones desde una vida dañada*, donde se ejercita un sutil deslizamiento del plano estético a la esfera política. En *Weit von Schuß*—el §33 de *Minima Moralia* (1ª primera) que data de otoño de 1944—, Adorno expone su propia versión de las “eras imaginarias” de Lezama. Allí se lee:

²⁴ Escribe Hamacher: “Es ist nicht die productive Bildungs- und In-Eins-Bildungskraft, es ist vielmehr die **Ent**bildungskraft oder Bildungsschwäche, die Abstinenz von Bildern und ihr **Ent**zug, was die Zeit aus sich entläßt und zeitigt...” (2021a, p. 182). He comentado en otro lugar el carácter *afformativo* y *affuturizante* de esta debilidad como fuerza *desimagante* (González 2020, p. 163). También el “umbral” de la imagen (González 2009, p. 209 ss.).

Si la filosofía de la historia de Hegel hubiera incluido nuestra época [*diese Zeit*], las bombas-robot de Hitler habrían encontrado allí su lugar, al lado de la muerte prematura de Alejandro y otras imágenes semejantes, entre los hechos empíricos escogidos por él, en los que se expresa inmediata y simbólicamente el estado del espíritu del mundo. Como el facismo mismo, las bombas-robot son a la vez lanzadas y sin ~~[participación del]~~ sujeto [*subjektlos*]. Como el fascismo, ellas juntan la más extrema perfección técnica con la completa ceguera. Como el fascismo, ellas provocan el más mortífero horror [*das tödlichste Entsetzen*] y son enteramente fútiles. «*He visto el espíritu del mundo*», no a caballo, pero sí con alas y sin cabeza [*nicht zu Pferde, aber auf Flügeln und ohne Kopf*]. Y esto refuta la filosofía de la historia de Hegel. (Adorno 2004, p. 60)

Según este diagnóstico, el juego de las decapitaciones ha devenido la condición misma de este mundo, su “catástrofe perpetuada”, donde la futilidad del “horror mortífero” normaliza la muerte (*Normal ist der Tod*). Como un médium mesmerizado, el “Hegel” de Adorno deviene aquí él mismo un viajero del tiempo, entregado a la entrevisión del espíritu del mundo (*Weltgeist*) en medio de su completa ceguera. «*Ich habe den Weltgeist gesehen*» dice la clarividente entrevisión del *punctum caecum* de la historia, donde el caballo napoleónico se cruza con el automatismo técnico de un Mickey Mouse cabalgando una bomba-robot: esta conserva sus alas mientras pierde la cabeza. Se diría: como los caballos alados de la manía platónica –pero ahora bajo el signo de *tánatos* no de *eros*. Dándole la vuelta al guante de la historia, este “Hegel” *redivivus* torna la “enfermedad mortal” de Kierkegaard en una paradójica “salud mortal” (cf. §36, *Gesundheit zum Tode*), donde el estado *espiritual* de este mundo se revela como la sorda condición de “desesperación objetiva” (*objektive Verzweiflung*).²⁵ Ella se manifiesta en este ominoso hecho: la equiparación de “perfección técnica y completa ceguera”, que es índice de la equivalencia entre facismo y bombas-robot. Ambas son a la vez “lanzadas y sin sujeto” (*subjektlos*), voladoras y acéfalas (*ohne Kopf*). Como imagen dialéctica, esta “refutación” de la filosofía de la historia de Hegel coincide con la leyenda del relojero hegeliano quien al oírla “se curó” *de repente* de su locura. Teoría crítica como terapia filosófica.

²⁵ Dos décadas antes (al cabo de la 1ª guerra mundial) Benjamin había caracterizado ya ese “estado del mundo” bajo el imperio de la religión capitalista como *Weltzustand der Verzweiflung* (cf. GS VI, p. 101).

Dejemos rodar más la pelota del *ent*. Si expandimos su campo de juego preficcional, chocamos rápidamente con los muros del lenguaje: los *limes* de lo intraducible. No menos *desimaginante* es la terapia filosófica de Wittgenstein. En ella, la partícula *ent* (en su muda insignificancia) se cruza furtivamente con la cabeza: ya no como prefijo sino como parte de un nombre común. La palabra

Welche Thiere gleichen ein-
ander am meisten?



Kaninchen und Ente.



alemana para “pato” (*die Ente*) famosamente se cifra en la intraducible sigla *H-E-Kopf*. Usted recordará esa “figura ambigua” (*Kippfigur*) de la psicología de la *Gestalt* que Wittgenstein evoca en sus *Investigaciones filosóficas* (1999, pp. 519-520), en la cual aparecen dos cabezas que nunca se dejan ver a la vez: *ya* como cabeza-de-liebre (*als Hasenkopf*), *ya* como cabeza-de-pato (*als Entenkopf*). Esta “imagen reversible” (*Vexierbild*) es una suerte de cabeza de Jano, ella misma una puerta o pasaje: otra entrada en el “laberinto del lenguaje”, por la que nos orientamos o perdemos (ver epígrafe arriba). Es el enigma de la imagen cuya (di)solución sólo la vemos en un solo golpe: *Ich sehe auf einmal die Lösung eines Vexierbilds* (1999, p. 523). De repente: como en un vislumbre o un súbito lezamaniano.

No lejos de ella se encuentra otra cabeza de Jano (ella misma puerta o pasaje) que fuera incorporada en la cultura popular alemana por el caricaturista Janosch. Su libro infantil *Wie schön ist Panama* en 1978 marcaría toda una generación al introducir la famosa figura del “Tigrepato” (*Tigerente*), que aún hoy da nombre a un popular programa infantil en la televisión pública alemana. En la zona de resonancia de estas *Enten* (el nombre alemán para “pato” es femenino) hay algo

muy cercano a una *infans* del lenguaje. Una isla de la fantasía plurilingüe – en el umbral de infancia y animalidad²⁶.

En el vuelo de estas cabezas de Jano cabe preguntar: ¿qué va de la *Entenkopf* wittgensteiniana y el *Tigerente* de Janus a la *Enthauptung* hegeliana en Adorno y Lezama? Su juego de decapitaciones desimagentes exhibe ese carácter “afformativo” (Hamacher) y “desfigurativo” (Benjamin) que en ambos se opone a la imaginación. Walter Benjamin llamó a ese otro de la imaginación “fantasía” (*Phantasie*). Lo que distingue a la fantasía de la imaginación es precisamente su carácter de “desfiguración” (*Entstaltung*), en cuya “disolución de las figuras” (*Auflösung der Gestalten*) se expone una de “sus leyes propias”, la cual consiste en que allí “donde ella [la fantasía] desfigura nunca destruye [*wo sie entstaltet dennoch niemals zerstört*]” (GS VI, p. 115). La fantasía ostenta así una suerte de “resistencia ética” en el arte, la cual empieza por desmarcarse de lo grotesco, esa “forma límite” (*Grenzform*) de la fantasía cuyas deformaciones restituyen lo figurativo por vía defectiva. Si la *Entstaltung* de la fantasía no conoce solo el mundo lumínico sino también el mundo acústico y táctil, es porque ella resguarda ese carácter de “receptividad” o “acogida pura” (*reine Empfängnis*) que –según Benjamin– subyace en su origen a toda obra de arte. Como en los cuentos de hadas (*Märchen*), la fantasía yace cerca del mundo de los niños. En ella estamos tan cerca de esa *infans* remanente en el lenguaje como lejos de la más empobrecida y “habituada” experiencia del lenguaje: la información.

En el umbral de la fantasía, estas *entes* abren camino hacia la pregunta por el lenguaje. No tanto por su *origo*, como por su *deshabitación* y destete (*Entwöhnung*) de todo origen. Pero antes de volver a ello, una vuelta más a la decapitación hegeliana.

²⁶ Este umbral ha sido explorado con intensa pasión en los *Cantos Cabríos* de Federico Rodríguez (2015). Cerca de esta indagación están algunas secciones de este gran *bestiario filosófico*: las dedicadas al ‘Canto del Carnero’ y el *mysterium tremendum* en la escena sacrificial de Abraham e Isaac (pp. 142 ss.); a la escena de infancia de *survivance* de las gallinas decapitadas en la víspera del Yom Kipur que visitan la escritura de Derrida, y el cuasi-transcendental “sin/sangre” (*sans/sang*) del “corte puro” (*coupure/Kippur/pure*) en el “sin del corte puro” (*sans de la coupure pure*), que J.D. lee en el origen de la belleza en Kant (pp. 128 ss.); también la constelación galáctica y pleromática de la leche y el “dar la teta” en el ‘Canto de la Vaca’ que Hamacher lee en Hegel (pp. 354 ss.).

5. Umbral de contra-tiempo democrático

En un esquicio de conferencia escrita quizás en la estela del *Otro cabo* (donde Jacques Derrida se aproxima a la cuestión capital, la extremidad o la cabeza, y donde también discute brevemente la *Entmächtigung* de Heidegger), Werner Hamacher pone de nuevo a volar cabezas. Escrita con ocasión del coloquio *La Démocratie à Venir* que tuvo lugar en Cerisy-la-Salle en el julio del 2002, casi año después del “9/11”, su *Esbozo [Skizze] para una conferencia sobre la democracia* abre con una contundente sentencia: “Estamos, me parece, aturridos por la democracia [*Wir sind, so scheint mir, von der Demokratie benommen*]” (2004, p. 375)²⁷. El asedio fantasmal (*Benommenheit*) anuncia ya el carácter autoinmune y suicida de la democracia. Sin entrar en los detalles de su intrincada lectura de Hegel (enfocada en la relación entre religión y estado) y cruzada con su lectura del *Capitalismo como Religión* de Benjamin, este asedio cristaliza en dos rupturas. La primera de ellas concierne la estructura crediticia del sujeto autónomo democrático que se autoafirma como monarca en su mismidad (*Selbstbehauptung*) y su concomitante condición de asedio por el fantasma de su decapitación (*Enthauptung*). Hamacher esquematiza su dialéctica interna en 3 o 4 momentos:

(1) Demócrata es quien decapita al monarca.

(2) Demócrata es el monarca decapitado.

(3) Democrático es tan sólo el sui-regicidio.

De donde una cuarta proposición:

(4) La democracia es el espíritu del monarca decapitado, con la cabeza bajo el brazo [*Die Demokratie ist der Geist des enthaupteten Monarchen, den Kopf unter den Arm*].

(Así debe restar en principio aún no decidido si “espíritu” [*Geist*] quiere decir –al hilo de la importante diferenciación que propone Derrida– fantoma, fantasma [*Phantom, Gespenster*] o *esprit*). La democracia es entonces el espíritu del aturdimiento/asedio [*Benommenheit*], el espíritu de la estupefacción [*Entgeisterung*], de la dediferenciación [*Entdifferenzierung*]. (Hamacher 2004, p. 386)

Monarca decapitado (*enthauptete Monarch*): tal sería el sujeto democrático. Para exorcizar el fantasma de decapitación que asedia la estructura democrática, no

²⁷ Dado que el original del *Skizze* de Hamacher resta aún inédito (igual que mi traducción al español), cito aquí la primera traducción al francés. Hay también una traducción al inglés.

queda sino acogerlo y dejar que el *entusiasmo* (*Begeisterung*) decline en estupefacción (*Entgeisterung*). Evocando a la vez la perplejidad (*Verlegenheit*) del “encontrarse en aporía” (SZ, p. 1), tal estupefacción dice la condición *quasi attonita* de la razón extáticamente expuesta. La visitación del *ent* atraviesa la *hantontología* política en todos sus espectros.

La democracia es siempre, a veces de modo latente, una forma de despolitización y desestatización y entonces de desdemocratización [*Depolitisierung und Entstaatlichung und damit zugleich der Entdemokratisierung*]. Democracia –sus enemigos del pasado no estaban equivocados– es anarquización. (Hamacher 2004, p. 391)

Entre las vastas implicaciones de su análisis, se desprende una segunda ruptura (más prometedora, si se quiere). El proceso en curso de devenir-mundo al que Derrida llama “*mundialatinización*” (Derrida 2001, p. 48) tendría que ser precisado, en términos de Hamacher, como “*mundialuteranización*” (Hamacher 2004, p. 385). Pues es en éste donde germina la estructura autoinmune de la política, esto es, donde ella despliega su potencia de auto-protestabilidad como de “resistencia contra sí misma [*Widerstand gegen sich selbst*], *antistasis pros heauton*” (2004, p. 392).

Es allí donde confluye su lectura del *Capitalismo como religión* de Benjamin (GS VI, pp. 100-101), que pone de manifiesto la estructura religiosa del capitalismo y de la democracia, Añade Hamacher:

La democracia no es sólo idéntica con la religión cristiana reformada, ella es como ésta esencialmente una religión de la deuda/culpa [*Schuldreligion*]. La democracia es un culto del endeudamiento [*Verschuldung*], del estimar/tasar como deudor, juzgar y condenar como culpable. Como el capitalismo que la acompaña y promueve, ella es un culto sin expiación [*ohne Entsühnung*], para el cual el pensamiento de un Dios que pudiera redimir de la deuda/culpa sólo es pensable como el pensamiento sospechoso de un Dios deudor/culpable, un Dios que está en deuda consigo mismo [*eines schuldigen und an sich selbst schuldigen Gottes*]. (Hamacher 2004, p. 395)

De allí desprende Hamacher una ulterior implicación, tan contundente como contusiva: “democracia es siempre *aitiocracia*”. Si en ella el tiempo es neutralizado,

es precisamente la interrupción de ese futuro ya siempre “endeudado” lo que permite la irrupción de *otro* tiempo (su *affuturación*).

Este tiempo venidero [*kunftige Zeit*], no-axiomático, es aquella dimensión en la que el futuro endeudado procura detenerse, pero que siempre de nuevo lo pone en movimiento, lo inquieta y lo abre. (Hamacher 2004, p. 396)

Lo que allí se abre es el desevento (*Enteignis*) de lo que adviene sólo a *contratiempo*. Su irrumpir a destiempo (*Sein Unzeit*) se cruza furtivamente con la crítica fenomenológico-existencial de Heidegger a todo “presente nivelado” o “acostumbrado” (pero Hamacher dejará al descubierto la dimensión mítico-capitalista que subyace a la “historicidad propia” y su ominosa ontología-política). En el umbral de ese *contratiempo* democrático (des)acontece una *contracción* del tiempo, la cual parece entrar *por un instante* en constelación con el horizonte heideggeriano (con lo que resta allí *inapropiable*) –para dejarlo atrás y seguir de largo.

Me detengo por un momento en la “estructura de acontecer” (*Geschehenstruktur*) que Heidegger atribuye a lo que llama “historicidad propia” (*Geschichtlichkeit*). En ella se expone ese “resto indestructible” (tal es la *στάσις* del tiempo *ek-stático*) que interrumpe “el hoy”, que lo “despresentifica” y nos “desteta de su hábito”. Se trata de una constelación que aparece intempestivamente en *Ser y Tiempo*, donde fulgura (bajo el signo del *ent*) una *hapax legomenon* discreto, pero de la mayor importancia. Traduzco a tientas este pasaje del §75:

Por el contrario, como instante que anticipa-repetiendo [*als vorlaufend-wiederholender Augenblick*], la temporalidad de la historicidad propia es una **despresentificación** del hoy [*eine Entgegenwärtigung des Heute*] y un **destete** de los hábitos [rutinas, mañas, vicios] del uno [*Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man*].²⁸

²⁸ Heidegger: “Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist als vorlaufend-wiederholender Augenblick eine **Entgegenwärtigung** des Heute und eine **Entwöhnung** von den Üblichkeiten des Man” (SZ, p. 391). Rivera traduce: “Por el contrario, la temporeidad de la historicidad propia es, en cuanto instante

Sacando al existir anónimo (*das Man*) de su hábito cotidiano de percibir impropriamente el tiempo, tal “destete” sería cada vez lo que resiste y saca (*ek-stasis*) a la existencia de su sueño historicista: la despierta de su mala maña de buscar siempre lo moderno (“el hoy”) en los legados del pasado. Si el instante de la repetición-anticipadora es aquello que primero “desteta” al tiempo de la representación habitual que lo “neutraliza” (como sucesión homogénea y vacía de presentes), es porque allí el tiempo extático expone su “propia historicidad”: el abrir en el “haber-sido” el inaudito horizonte de lo posible. Más este giro se inscribe en una constelación más amplia.

Kierkegaard prefigura sus trazos básicos al inicio de la *Repetición* (1843): se trata de revertir la mirada, de modo que –en contra del hábito de “repetir hacia atrás”– podamos “recordar hacia adelante” (1999, p. 27). Este giro asombroso se mueve ya en la estela de Schlegel, entre otros; el escueto fragmento 80 del *Atheneum* dice: “El historiador es profeta vuelto hacia atrás [*Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet*]” (KSA 2, p. 176). Según la interpretación esotérica que propone Benjamin, se trata aquí de “prever el presente”, tal que “el historiador le de la espalda a su propio presente” para que así “su mirada visionaria se encienda en las cimas que se abisman, cada vez más hondo, en lo pasado de las más tempranas generaciones humanas” (GS I, p. 1237). “Leer lo que nunca ha se escrito”: ello sería lo que da la medida “de todo aquello que depende en un instante dado de su presentificación [*wieviel zu einem gegebenen Augenblick von ihrer Vergegenwärtigung abhängt*]” (GS I, p. 1237). Esta *εποχή* del presente, a la que Benjamin llama el “ahora de la cognoscibilidad”, comporta un momento latente de despresentificación (*Entgegenwärtigung*). Tal es el instante crítico de la lectura (como instante de peligro) donde se da a leer el “presente” a contrapelo: como la huella inmemorial (en el haber-sido) de un mundo venidero.

Allí resuena también una herencia de Schelling. Para él también, “repetir” consiste literalmente en “re-tomar” (*gjen-tage, wieder-holen*) ese ‘futuro absoluto’ que late ya siempre *en germen* en el ‘pasado absoluto’. Tal que la repetición nombra el evento que despliega el ‘nudo existir’ al revertir la facticidad –del ser impensable– en un potenciar (*potentia potentiae*). Como la intriga de los tiempos schellingiana, lo que Heidegger llama la “temporalidad de la historicidad

precursor y repitente, una des-presentación del hoy y un desacostumbramiento de las conductas usuales del uno” (1997, p. 406).

propia” (que se despliega en la “despresentificación del hoy” y su “destete”: transcendencia del *ent*) nos acerca inesperadamente a otra experiencia de umbral. Se trata de “ese estado intermedio entre dormir y despertar [*dieser Mittelzustand von Schlafen und Wachen*]”, donde “quienes se han ido” (*die Abgeschiedene*) se encuentran ya “*Entschlafene* y no sólo *Eingeschlafene*”, pues en ellos –según las clarividentes palabras de *Clara*– “el sueño escapa al sueño y se abre camino al despertar” (*die im Schlaf wieder dem Schlaf entgangen und zum Wachen hindurch gedrungen ist*).²⁹ Y así mismo, podríamos decir de la “historicidad propia”: su temporalidad sería una vigilia nocturna. Como el umbral del *Entschlafen*, su tiempo (el instante) sería antes que nada un despertar.

Ahora bien, el potencial crítico de estas *ent-s* –que *destetan*, *deshabituar* y *despiertan* en tanto que *despresentifican* “el hoy”– deja entrever toda su valencia política en la lectura cruzada de Heidegger y Benjamin que propone Werner Hamacher. Tal cruce sucede en un pasaje clave de su lectura del fragmento de Benjamin *Capitalismo como Religión* en otro ensayo (contemporáneo de su *Skizze*) titulado *Schuldgeschichte* (Hamacher 2003, p. 110; 2012, p. 168). Según la hipótesis de Benjamin, el capitalismo designa una religión por derecho propio; ella sería el primer caso de una religión “puramente cultural” que ya no está más orientada hacia la expiación, sino hacia el crecimiento intensificado de la deuda/culpa (*Schuld*, en toda su ambigüedad demoníaca). Más aún, en virtud de su tendencia

²⁹ *Entschlafen* es aquí el índice de ese exorbitante estado clarividente de sueño magnético. Schelling lo aborda en su fantasmal *Diálogo entre la naturaleza y el mundo de los espíritus*, escrito posiblemente en la estela de la súbita muerte de Caroline en 1809. Allí ‘Clara’ compara este estado con una noche de luna llena (*mondhelle Nacht*), que sería a la vez “Un día nocturno y Una noche diurna” (*Eine nächtliche Tag und Eine tagende Nacht*); donde la noche es el dominio que resguarda en germen (*Keim*) “lo propiamente interno en nosotros” y que muestra lo que para nosotros resta aún “oculto y por venir” (*Es zeigt die Nacht... daß es für uns zu dem Verborgenen und Zukünftigen gehört*). Como el instante del despertar, “este estado duraría habitualmente sólo un segundo” (*dieser Zustand dauere aber gewöhnlich nur eine Sekunde*) y desaparecería de repente (*verschwinde plötzlich*); en él, “como en el instante del caer de sueño, se riega una incomprensiblemente serenidad alegre sobre todo del ser” (*wie in Augenblick des Einschlummerns sich eine unbegreifliche Heiterkeit über das ganze Wesen ausgieße*). Tal despertar clarividente es “la experiencia de un estado más elevado al que podemos considerar justamente como un *sueño despierto* o un *despertar dormido*” (*die Erfahrung eines Zustandes, den wir mit Recht höher nennen und als ein wachendes Schlaf oder schlafendes Wachen ansehen könnten*) ([*Clara*] SW IX, pp. 64-65).

intrínseca hacia la universalización de la *Schuld*, esta religión alcanza su clímax en ese punto de extrema “desesperación cósmica” (*Weltzustand der Verzweiflung*), donde la única esperanza (*Hoffnung*) que resta consiste en el “absoluto endeudamiento de su Dios” (*völlige Verschuldung Gottes*) (GS VI, p. 101). Hamacher se detiene en este punto extremo, para leer allí un giro de implosión hipertélica que reversa toda esta compleja ecuación. Y para ello recurre precisamente a Heidegger (a quien Benjamin, sin duda, alinearía dentro de la *Priesterschaft* del culto a la deuda/culpa, al lado de Nietzsche, Freud y Marx), quien define en *Ser y Tiempo* al “ser-culpable” (*Schuldigsein*) como el “ser-fondo de una nada [*Grund-sein einer Nichtigkeit*]” (SZ §58). Un poco más adelante, Heidegger agudiza esta definición como “el anihilante ser-fondo de una nihilidad [*nichtiges Grund-sein einer Nichtigkeit*]” (SZ §62). Es allí donde Hamacher encuentra la posibilidad de darle una vuelta hipertélica al guante de la culpa/deuda. Pasándolo subrepticamente por el filtro de la diferencia ontológica, el Dios de la culpa/deuda *en tanto* que Dios de la metafísica (=ens realissimum) se torna en ese punto de extremo endeudamiento *del* ser mismo, donde ya no es sólo el ‘ente’ en su totalidad (*ens summum*) sino el *ser* como tal lo que se encuentra plenamente endeudado...*de sí*. Sólo así se toca ese extremo punto de implosión que anihila toda medida de la deuda o culpa y donde su fundamento se desploma. Tal es el temblor donde brilla a contraluz una esperanza pánica, desesperada y exasperante – *entsetzlich=horrendum* (Grimm 1984, p. 423); Hamacher lo llama el auto-implosivo “desdeude” (*Entschuldung*). Este desdeudar o exculpar no es en absoluto un disculpar (*entschuldigen*), sino lo que abriría un “más allá” de todo horizonte etiológico (como extremo de toda ontoteología), un “más allá” de toda *aitíacracia*. Allí se delinea la versión catastrófico-anarquista de la *democracia por venir* de Hamacher: un umbral donde aflora ese “otro tiempo” que interrumpe la economía de la culpa, que no condena sino condona, que suspende toda deuda. Ese “tiempo del perdón” –donde fulgura de súbito una “pobreza irradiante” (Lezama)– sería en verdad un *contratiempo* (*Gegen-Zeit*): aquel que deja “pensar la historia como ese primer salto siempre renovado: sin fundamento [*Geschichte als immer wieder ersten Sprung denken: ohne Grund*] – *sine culpa et causa*” (Hamacher 2003, p. 119; 2012, p. 178).

6. Umbral del lenguaje

³⁰Partamos de la fluencia lactante y galáctica con la que el silencio (*die Stille*) apacigua el llanto del lenguaje y lo amamanta. Si, para Heidegger, “el silencio amamanta” (*die Stille stillt*) es porque este es el médium primitivo en el que el habla accede al habla (*die Sprache spricht*) (UzS, pp. 12, 30 *et passim.*) ¡Cuán lejos se encuentra este apacible “amamantar” del horror (*entsetzlich!*) que despierta el “destetar” en el infante, según ‘Silentio’!

Si hay un “destete” en la *infans* del lenguaje, es porque allí queda abruptamente interrumpido el bello flujo galáctico. “Destete” (*Entwöhnung*)³¹ sería la cifra del

³⁰ Por falta de espacio y tiempo, he decidido dejar por fuera la sección dedicada al “Umbral del destete” (que espero retomar y ampliar en un futuro cercano). La resumo aquí sus trazos programáticos. En ella se explora esa escena primitiva del ‘Proemio’ de *Temor y Tembolor* (2001, pp. 70-76), donde Kierkegaard (o su pseudónimo ‘Johannes de Silento’) contrasta la parábola del sacrificio de Abraham con el enigmático momento en que la madre “retira” su seno del infante y lo “desteta”. En ella se explora el umbral de *ent* que se abre entre el acto del “destetar” (*entwöhnen*), la “retirada” del seno (*Entfernung, Entzug*) y su latente “horror” (*entsetzen*) en el infante. Esta sección indaga también la ironía del silencio (que reverbera ya en el pseudónimo ‘Silentio’) –tanto del silencio de Abraham como del infante destetado– en su relación con la pregunta por el origen del lenguaje. Esta sería ulteriormente explorada tanto en su dimensión ontológica como onto-/filo-genética. Por una parte, podría buscarse este *origo* en esa zona de indistinción que anuncia ya la nuda palabra “*sein*” (“ser” en alemán, “seno” en francés); sería este umbral –que J.-L. Nancy explora en *La naissance des seins* (2006)– aquel donde nace el enigma de un “lenguaje de la teta”. Por otra parte, este *origo* puede ser contrastado con aquel que expone el plano ontogenético. Allí, la *Urszene* del destete descrita por Freud (GW XVII, p. 151) –y comentada por Hamacher (2006, 167)– promete otra entrada en este laberinto, al situar el “lenguaje de la teta” en medio de otro enigma: la “identificación” del infante con el seno materno y el trauma de su “pérdida” (*Verlust*); su *locus* sería entonces ese sutil desplazamiento en el momento del destete: del “*ser* la teta” al “*tener* la teta”. Finalmente, su paralelo filogenético (Ferenczi, 1972) permitiría abrir un último umbral del *ent*, al dejar entrever el alcance de una improbable “metafísica del *diente*”.

³¹ La palabra alemana para “destetar” (*entwöhnen*) significa literalmente “deshabituarse” o “desacostumbrarse”, perder el hábito (*Gewöhnheit*) de la teta. Lo cual se encuentra en aparente contraste con el inglés *wean* y el danés *vænne*, los cuales remitirían al proto-germánico **wanjan*, que significa precisamente “acostumbrarse” o “habituarse”, estando emparentadas con el alemán *gewöhnen* (!). Paradójicamente, “destetar” (*entwöhnen*) significa acostumbrarse a *no*

desevento por el cual el lenguaje nunca termina de llegar al “habla”, sino que tan sólo se promete. Más aún: ella no sólo es una lengua prometida, sino una lengua que se enreda en su hablar. Ella expone una suerte de *parapraxis* inmemorial, según la paráfrasis irónica de Paul de Man: “*Die Sprache ver-spricht (sich)*”. En este “destetar” se abre de nuevo el campo prefixional que despliega otra serie de *ent*-s. Allí, la llamada de origen que convoca al lenguaje, y a la cual este co-responde, queda revocada, puesta en suspenso. Tal es el énfasis con el que Hamacher separa al *ent* en lo que irónicamente llama *die Ent-sprechung der Sprache*. Allí la misteriosa “correspondencia” (*Entsprechung*) del lenguaje consigo mismo queda interrumpida, a vez que su secreto “monólogo” (Novalis) (cf. UzS p. 241) es expuesto ante el abismo del des-hablar (*ent-sprechen*). Tal es el umbral del lenguaje: su ἐπιχώρη.

Si el lenguaje “habla”, lo hace entonces tan solo *con* su no-hablar. Este de-hablar (*ent-sprechen*) expone la paradójica deestructura (*Entstruktur*) de la comunidad y el “ser-en-común”, como un “con-sin-con” (*Mit-ohne-Mit*). Si la lengua habla, ella dice ante todo el hecho de que (*daß*) ella no habla. Ella habla *desde* su imposibilidad de decir su propio evento. “Destetada” de él, el habla habla *con* esta imposibilidad. En su “desdecir” (*Entsagen, dédire*), el “decir” (*Sagen, dire*) se abre *ad infinitum* hacia “lo que resta por decir” – su evento.

Was zu sagen bleibt: este es el título de la respuesta de Hamacher a una serie de comentarios a sus *Tesis sobre filología* (poco antes de morir). En un luminoso pasaje, él evoca la pieza 4’33” de John Cage, cuyo des-arte musical –*Entkunstung* en sentido progresivo– lleva el “parecido lingual” (*Sprachähnlichkeit*) de Adorno a cierto extremo. Esta pieza ostenta esa exposición de lo inexponible (Kant) en la que yace “la affundamental estructura del lenguaje” (Hamacher 2019, pp. 134-5). Pues si la pieza de Cage “compone el silencio” (*hier die Stille komponiert ist*), lo hace entonces –escribe Hamacher– no sólo como materia prima para un sentido

amamantar, habituar a perder el hábito de la teta. Los hermanos Grimm remiten el sentido general de “desacostumbrar” (*entwöhnen*) a la puesta-fuera-de-uso (*desuefacere*): “*infantem lactare depellere, ablactare, delactare, das kind entspenen, von dem Brust absetzen*” (Grimm 1984, 462). – Por lo demás, no hay que ignorar la proximidad del “habituar” (*Gewöhnen*) y el “habitar” (*Wohnen*); el *ent*- del “deshabituar” (*entwöhnen*) sería entonces el índice de cierta pérdida de *hábitat* y de desarraigo (*Entwürzelung, transzendente Heimatlosigkeit*) – incluso de esa última morada: la lengua materna, que paradójicamente nace *con* el destete y vive *de* él.

que lo trasciende; no como lo dado (*als Gegebenen, Vorhandenes*); no como acontecer sensorial (que brilla por contraste desde su ausencia); sino de otro modo: como lo que allí se retracta (*entzieht*). Pues su decir no se “juega” o “toca” (*spielen* en sentido musical) al nivel del *qué es*, de la *quidditas* o *Washeit* (de su contenido quiditativo), sino tan sólo de aquello que se retracta radicalmente a su decir: su mero evento desnudo (*factum est, quodditas, Dassheit*). Es el mero hecho de *que* (*daß*) nada se diga lo que “aquí se compone”, se juega o toca musicalmente: “*daß nichts gesagt wird, wird musikalisch gespielt*” (Hamacher 2019, p. 135). La *Entsprechung* de Hamacher toca aquí de pasada ese “no-se-qué” o “qué-sé-yo imperceptible”, como lo llama Vladimir Jankélévitch: “*le quod ne differe du quid que par un imperceptible je-ne-sais-quoi*” (1953, p. 176).

Tal imposibilidad de decir su propio evento aflora en el umbral del lenguaje. Hamacher la había explorado ya en su lectura del poema “W” de Jean Daive, *Narración del equilibrio 4*. Allí, se detiene en la línea *tout dire. Ce cercle*.

Decirlo todo [*Alles sagen*], esto incluiría el que [*daß*] el decir del Todo sea también dicho. Si bien lo que es dicho [*was gesagt wird*] se deja decir (ello se deja repetir, citar, narrar), sin embargo, el [nudo factum de] *que* sea dicho, este *decir* mismo [*aber daß es gesagt wird, dieses Sagen selbst*], tendría por su lado que ser dicho, si hubiéramos de cerrar el círculo y decirlo todo. Pero nadie puede decir el [nudo factum de] *que* habla, sin tornar con ello su decir [*Sagen*] en lo dicho [*Gesagten*], en un tema o un mero objeto del decir, mientras que el decir como decir resta no-dicho [*das Sagen als Sagen bleibt ungesagt*]. (Hamacher 2006, p. 148)

Se trata de pensar el (des)evento del decir: aquel por el cual “el decir se le escapa al decir [*Dem Sagen entgleitet das Sagen*]”, tal que “el decir no puede decirlo todo, sino que solo puede ser infinito [*unendlich sein*]”. Moviéndose en la estela de la sutil diferencia entre ‘el decir’ y ‘lo dicho’ en Heidegger (*das Sagen/das Gesagte*) y en Levinas (*le dire/le dit*), Hamacher lleva este “deslizamiento” (*Entgleitung*) a otro extremo aporético al hablar de la “afasia estructural del lenguaje” (*strukturellen Aphasie der Sprache*): pues “quien habla, habla con su afasia [*wer spricht spricht mit seiner Aphasie*]” (2006, p. 149).

La exposición de esta afasia esquía sobre una *via rupta* que había sido ya previamente abierta por Schelling. Su última filosofía positiva propone una crucial “reversión” (*Umkehrung*) metodológica en el punto de partida: se trata ahora de

partir de la *quodditas* en lugar de la *quidditas*. Con este sutil deslizamiento, Schelling procura ya descarrilar (*entgleisen*) el tren de la tradición filosófica, cuya locomotora ontológica habría tomado la *via regia* que privilegia siempre el *quid* (*Wahheit, quidditas, essentia*) sobre el *quod*: tal privilegio sería el arconte de filosofía negativa (de Aristóteles a Hegel). El exorbitante deslizamiento de Schelling consiste así en declinar hacia otro comienzo: este le otorga al mero “factum que” (*daß*) o la nuda *quodditas* un nuevo significado, que consiste en descubrir allí la nuda facticidad del ser imprevisible (*das unwordenklische Sein*). Tal paso-atrás, a la facticidad inmemorial del puro evento de ser, es también la puerta a lo que Schelling llama en otro lugar “el duro paso a la actualidad” (*der schwere Schritt in die Wirklichkeit*). Este arroja aquí otra luz sobre el evento-sin-evento del lenguaje: tal es el nudo factum (*daß*) del mero *decir*, cuya desnudez se expone como anterioridad radical (inmemorial e imprevisible) respecto de todo *lo dicho*; *decir* que no se deja englobar por este Todo, sino que “resta abierto *ad infinitum*”. Totalidad e infinito.

Al entrar en el laberinto del lenguaje por la vía aporética del “deslizamiento” schellingiano respecto de la tradición, los caminos de Hamacher se cruzan no sólo con los de Kierkegaard, Benjamin, Heidegger, Derrida y algunos otros. También con los de Wittgenstein, para quien lo místico no es *cómo* sea el mundo sino el nudo hecho de *que* éste sea: “*Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist*” (*Tract.* 6.44). En las notas anexas a su ya mencionado *Skizze* sobre la democracia, Hamacher retoma su intermitente lectura del *Tractatus* de Wittgenstein, para detenerse en otra proposición aledaña: “Dios no se manifiesta en el mundo [*Gott offenbart sich nicht in der Welt*]” (*Tract.* 6.432). Según su lectura, la proposición de Wittgenstein no trata acerca de la transcendencia de un Dios, sino de la “revelabilidad” del mundo. Esta, sin embargo, “no le pertenece a este mundo”, pues no da lugar a “ninguna aserción (metamundana y metalingual) sobre él [*keine (metaweltliche, metasprachliche) Aussagen über sie*]”, ni tampoco a aserción alguna que tuviera sentido *en* él. Antes bien –añade Hamacher–, “la revelabilidad del mundo es lingualidad [*Die Offenbarkeit der Welt ist Sprachlichkeit*] *sans phrase, lingua rasa*” (2004, p. 401). En sus últimos seminarios en Frankfurt, Hamacher insistía en esta *lingua rasa*, exponiendo reiteradamente un gesto barbárico ante su auditorio. Al hilo de “la “revelabilidad (*Offenbarkeit*)” heideggeriana, que siendo “más originaria que toda revelación (*Offenbarung*)” se abre –según Derrida– como un “desierto en el desierto” (2001, pp. 28 y 35), Hamacher solía entonces retomar este repliegue en lo abierto y redoblarlo con un suplemento de desnudez (*bar*), para hablar de una *Offenbarkeit*. En este

tartamudeo barbárico resuena ya el pretérito absoluto (*bara*) del gesto creador: “Al comienzo Dios creó [*bara*] el cielo y la tierra” (*Gen.* 1,1).

En las mismas notas del *Skizze*, esta *lingua rasa* (lingualidad *sans phrase*) conecta con su comentario a una frase del Talmud (*Sanhedrin* 97a). En ella el rabino Yizchak indica que la venida del Mesías tiene lugar *sólo* al consumarse la herejía. Por lo cual, añade Rava, su expresión bíblica se encuentra en la figura del leproso como parábola del mundo: “se ha vuelto todo blanco, es puro” (*Levítico* 13,13). Sería entonces la nuda “revelabilidad” de *este* mundo en su *herético* redoblamiento barbárico (*Offenbarbarkeit*) lo que se expone en la paradójica venida del Mesías. Pues es así como “el *profano* orden de lo profano logra favorecer [secretamente] la venida del reino mesiánico” (Benjamin GS II, p. 204). Hamacher comenta:

El Mesías tampoco viene como enfermedad, viene como consumación de la enfermedad, como la enfermedad misma, mero blanco. En él, el mundo se reduce a lo que abre el nudo fondo de posibles apariciones, sin poder él mismo aparecer. Lo que viene y el hecho de que venga, no es ningún fenómeno, sino la imposibilidad del fenómeno, la condición incondicional de posibles fenómenos y exposición de todas las posiciones. (Hamacher 2004, p. 400)³²

Mero blanco, reducción *ammesiánica*. Como el nudo *ad* (sin *venida*) del Mesías, la democracia *por venir* tiene también en Hamacher la destructura del desevo “ammesiánico”. Este pone al desnudo su venida, la ex-pone en su nuda facticidad y reduce su *venir nu* (2021a, p. 227) a la “imposibilidad del fenómeno”. Con anárquica ironía, su “nihilismo metódico”³³ atraviesa la exposición de todas las posiciones (*Aussetzung aller Setzungen*), las pone-en-suspense (*Entsetzung*). Tal es

³² El original inédito del *Skizze* dice: “Der Messias kommt auch nicht als eine Krankheit, er kommt als die Vollendung der Krankheit, als die Krankheit selbst, bloßes Weiß. In ihm wird die Welt auf das reduziert, was, ohne selbst in Erscheinung treten zu können, den baren Grund möglicher Erscheinungen bietet. Was kommt und **daß** es kommt, ist kein Phänomen, sondern die Unmöglichkeit des Phänomens, die unbedingte Bedingung möglicher Phänomene, Aussetzung aller Setzungen.” – Sobre el motivo de lo “ammesiánico”, ver Hamacher (2021a, p. 236); para un comentario, ver González (2020).

³³ Al final de su *Fragmento teológico político*, Benjamin se refiere a “la tarea de la política mundial, cuyo método se llama nihilismo.” (GS II, p. 204). Hamacher no sólo interpreta este “metódico nihilismo” (*methodische Nihilismus*) a la luz del “proyecto crítico-romántico” (2012, p. 129); a la vez él *asume* dicha “tarea”, la expone en su propio gesto de escritura y la hace *suya*.

la *εποχή* en el umbral del lenguaje: ella habla una *lingua rasa* o *lingua amissa*. En ella, la tierra prometida de la democracia se abre como lugar anafórico (*khôra*, *Mischkug*, *ánfora democrátera*). Su lugar atópico, lingualidad *sans phrase*: *entwo*³⁴

7. Umbral de parto, excritura del des-arte

Para volver a la pregunta del coloquio: ¿qué “hace” un prefijo? O para agudizarla en el umbral del prefijo *ent*: ¿qué va de la decapitación al destete, el parto del lenguaje y el deshablar de su afasia (*enthaupten*, *entwöhnen*, *entsprechen...*)? Respuesta telegráfica, en dos momentos.

1. Su hacer sería, ante todo, una labor de parto, en el sentido del alemán *entbinden*. Su *techné* estaría orientada por una barbárica *epistème*, cuyo conocimiento se abre en el umbral de un conacimiento. En un luminoso ensayo corto de 1939 titulado “Conocimiento de salvación”, el poeta cubano recuerda que vivir *es* conocer, si remontamos la palabra *connaissance* a “su sentido prístino de *naissance*, que desde hacía mucho tiempo había perdido. Para Claudel todo conocimiento es un nacimiento, una navidad sanguínea” (Lezama 1977, p. 247). Para el Schelling tardío, este sería el nacimiento de una nuda existencia anterior a la esencia, acto de un ser imprensable cuya actualidad (*Wirklichkeit*) no estaría ya prescrita, ni programada ni precedida por su posibilidad, sino que precisamente *da* primero nacimiento a ella, desplegando súbitamente su *potentia potentiae* desde su nuda facticidad extática, nacimiento que espera solo lo inesperado (*das Unerwartete*), lo que llega solo *ex improviso* sin ser no bienvenido (*nicht Unwillkommen*) – imprensable hospitalidad de ser (SW XIII, p. 268). En la estela de la *khôra* platónica y de la “partera del mundo” (*Amme der Welt*) –que en Schelling

³⁴ El poema *Deine Augen im Arm* de Paul Celan (1977, 123) toca ese atópico lugar (*Ort*) en la palabra (*Wort*). Lugar que se quema y apaga en ella. Allí donde sus cenizas lo miden y desmiden para responder a la pregunta: “¿Dónde?” (*Wo?*), la palabra es cercenada (*Wort wo Ort*). En un umbral de prefijos (*ver*, *ent*) que desmiden, desitúan, despallabrean, ella se indetermina *ad infinitum*, sin punto ni término, *sans phrase* – y expone su *dedónde* (*entwo*)

Wo?

Mach den Ort aus, machs Wort aus.

Lösch. Miß.

Aschen-Helle, Aschen-Elle – geschluckt.

Vermessen, entmessen, verortet, entwortet,

entwo

acompaña las contracciones de lo divino y su concomitante *Urzufall* (PhO, p. 185)–, Hamacher *desesencializa* su contingencia, dando a leer ese nacimiento (*naissance*) a contratiempo como una naciente no-esancia (*n'essance*), que sería el incondicional “accidente del accidente” (Hamacher 2021a, p. 56).

Si hay entonces un trabajo del prefijo, éste no lo sería en el sentido del trabajo negativo de Hegel. Operando con su inoperancia (*entwirken*), éste lo sería más bien en el sentido de ese trabajo extático (fuera-de-sí) que Schelling opone a la concentración del pensar que se piensa a sí mismo –la νόησις νοήσεως aristotélica (*Met.* XII, 9)– y que se aproxima a la *Seligkeit* de Johannes von Müller: “solo estoy feliz cuando escribo” (volcado fuera de mí). *Ent* denota un modo del estar fuera-de-sí, un trabajo ekstático: *entriückt*, *entzückt*. La *ek-stasis* del prefijo *ent* expone ante todo un contra-movimiento, una revuelta interior: una στάσις del lenguaje.

2. Tal στάσις quizás se pueda *ent*traducir en otra escena de escritura. Tal sería el deshacer del arte, su des-arte, lo que Adorno llamó *die Entkunstung der Kunst* (1973, pp. 33, 97, 327). No es de extrañar que toda su fuerza explosiva (*Sprengkraft*) se concentre en “la ambigüedad de su *Vorsilbe*” (García-Düttmann 2000, 60): la partícula *ent* de la *Entkunstung*. En efecto, ella porta una ambigüedad de fondo (cf. Lacoue-Labarthe, 2015). *O bien*, su movimiento tiene un sentido regresivo, por lo cual su autonomía deviene en heteronomía al borrarse los límites entre arte y mercancía. *O bien*, ella ostenta un sentido progresivo: allí donde el juego del arte se potencializa hasta romper los cánones preestablecidos, subvirtiéndolo y transgrediendo todo criterio de originalidad (autoría y autoridad); como secuela de la fragmentación del aura (Benjamin), su autonomía se redobla hasta devenir en autotomía: otro des-arte del arte. Al hilo de este segundo sentido “progresivo”, podemos evocar otra “escritura del desarte” (para sugerir el encuentro entre la *écriture du désastre* de Blanchot y la *Entkunstung* de Adorno). Con jazzística escritura (que recuerda a ese “*désarteur* por excelencia, Miles Davis”), Cortázar dedica una de las felinas entradas de *Último Round* a la “**Entrada** en la religión de Teodoro W. Adorno”:

subí el sendero sin pensar en nada, como casi siempre en el momento de las revelaciones (a estudiar una vez más cómo toda distracción profunda entreabre ciertas puertas, y cómo hay que distraerse si no se es capaz de concentrarse) (Cortázar 1969, p. 9)

No serían tanto las largas de la *tiefe Langeweile* heideggeriana como las cortas e intempestivas de la *tiefe Zerstreung* o “distracción profunda” cortazariana las que nos inician aquí en una experiencia de umbral: entre revelación y distracción. Al ser un gato (epónimo del filósofo de la *Entkunstung*) quien aquí entra en la religión, su entrada nos abre un pasaje iniciático en el umbral de la animalidad. Este nos arroja ya en medio de una “vida rampante”: tal es una forma de vida en la que se puebla un “reino pasajero” antes que un “reino venidero” (Cruz 2016, p. 11). Es el tiempo del desarte: tiempo a destiempo (*Entstunden, Unzeiten*), tiempo del exorbitante *contra*-tiempo. Es el tiempo *ex tempore*, que no admite “otro horario que el de los encuentros a deshora, los verdaderos” (1984, 58). Es el tiempo del asalto y del rapto fuera de órbita. Es también el tiempo de lectura, de la cita: ese lapso del andar rampante (como *Müßiggänger* ocioso y distraído) en el que corremos con la suerte o infortunio (*tyche*) de ser asaltados por esos “atracadores de caminos” que a veces nos esperan *nel mezzo del cammin di nostra vita* para “robarnos de nuestras convicciones”: las citas (Benjamin GS IV, p. 138).

Esta escritura del des-arte cabalga ya tras las huellas de una “causa errante”: *πλανωμένης αιτίας* la llama Platón en el *Timeo* (48a). No es de extrañar entonces que ella sea a su vez el signo de una *causa deficiens*: la que la escolástica lee en el origen del mal, según Leibniz (*Théod.* I, §21). Que ella sea impulsada por esa “fantástica motricidad” (así la llama Ernst Bloch) que opera *desde* su inoperancia. Y que su obra sea tan extática como una *Poética* “revelación mesmérica”, tan infracontingente como el *acte gratuit* de Gide. En suma y resta: que su “*débil fuerza*” exponga una suerte de *entwirkende Kraft*.

Tal escritura sería la seña profética de otra *καταβολή τού κόσμου*, como la que Cortázar des(es)cribe hacia el final de su *Vuelta al día en ochenta mundos*, con otro envión de exigencia: “El hombre se ha hartado de cambiar la tierra [...] Es tiempo de que la tierra cambie al hombre” (1967, pp. 176-177). Este no sería tan sólo el mal tiempo del desastre climático, sino el destiempo de la catástrofe *hic et nunc*: el tiempo del des-arte que promete alterar nuestra relación con la tierra, transmutarla *en* excritura (Nancy, 1991). Este sustrato térreo de la escritura fuera-de-sí abre su trance de excripción en un punto de indiferencia donde resta por decidir: si la tierra nos *soporta* como sus meros “ocupantes”; o si verdaderamente nos *percibe* como

sus “pobladores” – allí se juega la distinción crucial entre “reino” y “pseudoreino” introducida por Tupac Cruz en *El reino rampante*³⁵.

Detengo aquí esta deriva rampante, en otro umbral de animalidad. Otro ejercicio de des-arte cortazariano acelera su *Entkunstung* mediante un juego de anataxis que perturba el orden de la lectura y lo saca de órbita. El “casi” de sus “Dos historias zoológicas o casi” (1967, p. 170, omitida en la traducción alemana) altera allí toda armonía preestablecida. Es el índice exaltante de una inesperada mutación cósmica, *¡paf!* cuya caída se redobla (*katakatabolé*) al no estar ya siendo escrita por un graznido de pato, ni por un ronroneo de gato en trance religioso, sino – por otro corte de azar.

Por escrito gallina una

Con lo que pasa es nosotras exaltante. Rápidamente del posesionado mundo hemos nos, hurra. Era un inofensivo aparentemente cohete lanzado Cañaveral americanos Cabo por los desde. Razones se desconocidas por órbita de la desvió, y probablemente algo al rozar invisible la tierra devolvió a. Cresta nos cayó en la ¡paf!, y mutación en la golpe entramos de. Rápidamente la multiplicar aprendiendo de tabla estamos, dotadas muy literatura para la somos de historia, química menos un poco, desastre ahora hasta deportes, no importa pero: de será gallinas cosmos el, carajo qué.

³⁵ “La tierra percibe a sus pobladores y soporta a sus ocupantes, sus percepciones son sus reinos, los lugares en los que se divide; los lugares en los que la dividen sus ocupantes son pseudo-reinos.” (Cruz 2016, p. 18)

Referencias

Agamben, Giorgio (2022). “Puerta y umbral” en: *Cuando la casa se quema*. Adriana Hidalgo Editora.

Agamben, Giorgio (2012). *Opus Dei. Arqueología del oficio. Homo Sacer II, 5*. Adriana Hidalgo Editora.

Adorno, Theodor W. (2004). *Minima Moralia. Reflexiones desde una vida dañada*. Madrid: Akal.

Adorno, Theodor W. (1973). *Ästhetische Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (1972-1991). *Gesammelte Schriften* [=GS I–VII]. Frankfurt: Suhrkamp.

Benjamin, Walter “Kapitalismus als Religion” [GS IV]; “Zur Kritik der Gewalt” [GS II]; “Phantasie” [GS VI]; “Analogie und Verwandtschaft” [GS VI]; “Für Männer”; “Chinawaren”, en: *Einbahnstraße* (1928) [GS IV]; “Das Jetzt der Erkennbarkeit” [GS I].

Blanchot, Maurice (1973). *Le pas au-delà*. Paris: Gallimard.

Cassin, Barbara (ed.) (2019a). *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. 2. ed. Paris: Seuil.

Cassin, Barbara (2014) «*Il faut au moins deux langues pour savoir qu'on en parle une*». Entretien avec Fabienne Durand-Bogaert. En: *Genesis* 38, pp. 156-165.

Cassin, Barbara (2016) *Éloge de la traduction. Compliquer l'universal*. Fayard.

Cassin, Barbara (2019b) *Plus d'une langue*. Bayard.

Cavalcante Schuback, Marcia Sá (2020). *Time in exile: in conversation with Heidegger, Blanchot, and Lispector*. State University of New York Press: Albany.

Celan, Paul (1977). “Deine Augen im Arm”. En: *Gedichte in zwei Bände*. Bd. 2. Frankfurt: Suhrkamp.

Corominas, Joan (1954). “Umbral”. En: *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Vol. IV [Ri-Z]. Editorial Francke, Berna.

Correa Motta, Alfonso (2019). “La singularité espagnole: le doublet ‘ser’/‘estar’”. En Cassin (ed.) *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, 2. ed. Paris: Seuil.

MAURICIO GONZÁLEZ R..

«Umbrales de ent: decapitaciones, destetes, des-artes».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° especial. Interpretar, comprender, traducir: estrategias ante lo irrepresentable. ISSN 0718-8382, septiembre 2024, pp. 63-104

Cortázar, Julio (1967). “Me caigo y me levanto”; “Dos historias zoológicas y otra casi”. En: *La vuelta al día en ochenta mundos*, tomo I. México: Siglo XXI.

Cortázar, Julio (1969). “Entrada en la religión de Teodoro W. Adorno”. En: *Último Round*, tomo II. México: Siglo XXI.

Cortázar, Julio (1984). *Salvo el crepúsculo*. México: Ed. Nueva imagen.

Cruz, Tupac (2016). “El reino rampante”. En: *Rocío en formación*. Bogotá: Calipso Press.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1980). *Mille plateaux*. Paris: Minuits

Derrida, Jacques (1972). *La dissémination*. Paris: Seuil.

Derrida, Jacques (1990). *La ley del género*. Tr. Bruno Mazzoldi. Pasto: Elipsis ocasionales.

Derrida, Jacques (2001). *Foi et Savoir*. Paris: Seuil.

Ferenczi, Sándor (1972). *Versuch einer Genitaltheorie [1924]*. En: *Schriften zur Psychoanalyse*, Bd. II. Frankfurt: Fischer.

García Düttmann, Alexander (2000). “Entkunstung”. En: *Kunstende. Drei ästhetische Studien*. Frankfurt: Suhrkamp.

Gasché, Rodolphe (1999). *Of minimal things. Studies on the notion of relation*. Stanford U. Press.

González, Mauricio (2009). “La Imagen Pensante (I): El umbral de la Creación” En: *Paul Klee: Fragmentos de mundo*. R. Acosta y L. Quintana (eds.). Bogotá: Unian-des.

González, Mauricio (2020). “Werner Hamacher y el movimiento de la contingencia”. En: *Revista de Humanidades* N° 42. Julio-diciembre 2020, pp. 127-170.

González, Mauricio (2021). “Lezama Lima and the Resurrection of the Image (An Ontological Enigma)”. En: *Heidegger in the Literary World. Variations on Poetic Thinking*. Rowman & Littlefield.

Grimm, Jacob & Wilhelm (1984). “Ent”; “Entwöhnen”. En: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm [1862]*. Vol. 3 [E-Forsche]. München: DTV.

Hamacher, Werner (2003). “Schuldgeschichte”. En: *Kapitalismus als Religion*. Dirk Baeker (ed). Berlin: Kadmos.

Hamacher, Werner (2004). “Esquisse d’une conférence sur la démocratie”. En: *La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*. Paris: Galilée.

MAURICIO GONZÁLEZ R..

«Umbrales de ent: decapitaciones, destetes, des-artes».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° especial. Interpretar, comprender, traducir: estrategias ante lo irrepresentable. ISSN 0718-8382, septiembre 2024, pp. 63-104

Hamacher, Werner (2006). "Anataxis. Komma. Balance. Anmerkungen zu Jean Daves W". En: Daive, Jean, *Erzählung des Gleichgewichts 4*. Basel: Urs Engeler.

Hamacher, Werner (2012). "Historia de la culpa"; "El fragmento teológico político". En: *Lingua amissa*. Buenos Aires: Miño & Dávila.

Hamacher, Werner (2019). *Was zu sagen bleibt*. Urs Engeler, Basel.

Hamacher, Werner (2021a). "N'essance"; "Lingua amissa". En: *Mit ohne Mit*. Diaphanes, Zürich.

Hamacher, Werner (2021b). "Contraducciones". En: *La detrición de la lengua*. Santiago: Metales Pesados.

Hamacher, Werner (2022). *Andere Schmerzen*. Zürich: Diaphanes.

Heidegger, Martin (1971). *Sein und Zeit* [1927; =SZ]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin (1997). *Ser y tiempo*. Traducción Jorge Rivera. Santiago: Ed. Universitaria.

Heidegger, Martin (2003) *Unterwegs zur Sprache* [=UzS]. Stuttgart: Klett-Clotta.

Hogrebe, Wolfram (2020). *Das Zwischenreich (tò metaxou)*. Frankfurt: Klostermann.

Jankélévitch, Vladimir (1953). *Philosophie Première, Introduction à une philosophie du "presque"*. Paris: PUF.

Kafka, Franz (1994). "Oktavheft G". En: Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlaß. Frankfurt: Fischer.

Kant, Immanuel (1901–). *Jäsche Logik* [=AA IX]. En: *Gesammelte Schriften*. 29 Bände. Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften.

Kierkegaard, Soren (2001). *Temor y temblor* [1843]. Trad. V. Simón Merchán. Madrid: Alianza.

Kierkegaard, Soren (2005). *Die Krankheit zum Tode • Furcht und Zittern • Die Wiederholung • Der Begriff der Angst*. München: DTV.

Kierkegaard, Soren (2006). *O lo uno o lo otro* [Enten-Eller, 1842]. Parte I. Madrid: Trotta.

Kierkegaard, Soren (2009). *La Repetición* [Gjentagelsen, 1843]. Trad. D. Gutierrez Rivero. Madrid: Alianza.

MAURICIO GONZÁLEZ R..

«Umbrales de ent: decapitaciones, destetes, des-artes».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° especial. Interpretar, comprender, traducir: estrategias ante lo irrepresentable. ISSN 0718-8382, septiembre 2024, pp. 63-104

Kierkegaard, Soren (2012). *Søren Kierkegaards Skrifter*. København: Gads Forlag.

Lacoue-Labarthe, Philippe (2015). "De un désart obscure" [1994]. En: *Pour ne pas finir, écrits sur la musique*. Paris.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1969). *Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* [710]. Paris: Flammarion.

Lezama Lima, José (1977). "Conocimiento de salvación". En: *Obras completas II*. México: Aguilar.

Lezama Lima, José (2006). "Juego de las decapitaciones"; "Doce de los órficos"; "Corona de lo informe"; "Oppiano Licario (capítulo IV)". En: *El reino de la imagen*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Marcuse, Herbert (1977). "Enttäuschung". En: *Erinnerung an Martin Heidegger*, Günther Neske (ed.). Pfullingen: Neske.

Nancy, Jean-Luc (1991). "L'excrit". En: *Une pensée finie*. Paris: Galilée.

Nancy, Jean-Luc (2006). *La Naissance des seins. (Suivi de Péan pour Aphrodite)*. Paris: Galilée.

Nietzsche, Friedrich (1954). *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* [1889]. En: *Werke in drei Bänden*. Bd. 2. München: Carl Hansen Verlag.

North, Paul (2004). "Der Zerrissene": *Nestroy at the Rip*. En: *MLN* vol. 119, No. 3 pp. 451-473.

Platón (1997). *Timaeus; Parmenides*. En: *Complete Works*. Cambridge: Hachette.

Rodríguez, Federico (2015). *Cantos cabríos. Jacques Derrida, un bestiario filosófico*. México: FCE.

Santoro, Fernando (2014). "Intraduction". En: *Philosopher en Langues. Les intraduisibles en traduction*. Barbara Cassin (ed.). Paris: Eds. Rue'Ulm.

Schelling, Friedrich W. J. (1856-1859). En: *Sämmtliche Werke* [=SW I-XIV]. Stuttgart: Cotta.

Schelling, Friedrich W. J. *Philosophie der Kunst* [SW V]; *Die Weltalter* (3.Fassung, 1815) [SW VIII]; *Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch (=Clara)* [SW IX]; *Philosophie der Mythologie* [SW XII]; *Philosophie der Offenbarung I*, [SW XIII];

MAURICIO GONZÁLEZ R..

«Umbrales de ent: decapitaciones, destetes, des-artes».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° especial. Interpretar, comprender, traducir: estrategias ante lo irrepresentable. ISSN 0718-8382, septiembre 2024, pp. 63-104

Schelling, Friedrich W. J. (1993). *Philosophie der Offenbarung 1841/42* [=PhO]. M. Frank (ed.). Suhrkamp: Frankfurt.

Schlegel, Friedrich (1958-). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* [=KSA 2]. Paderborn: Schöningh.

Wagner de Reyna, Alberto (1959). «Die Enttäuschung». En: *Martin Heidegger zum Siebzigsten Geburtstag. Festschrift*. Günter Neske (ed.). Pfullingen, pp. 151-156.

Wittgenstein, Ludwig (1999). *Tractatus Logico-Philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*. En: *Werkausgabe*, Bd. I. Frankfurt: Suhrkamp.