

## «METOCHÉ Y PROTOKOS»: CRISIS DE UNA DIALECTICA INGENERABLE

NUNCIO INCARDONA

### I

Buscar Baucalis habiendo perdido la historia: éste puede ser el oscuro imperativo al que está sometido el hombre como diáspora continua de sí mismo y de su potencia de identidad.

*Buscar Baucalis*: un retorno trágico al pasado más remoto, a un lejanísimo 313 d. C., en el que un sacerdote cristiano —Arrio— vivía al frente de la iglesia de Baucalis, uno de los barrios de Alejandría de Egipto. Y buscar Baucalis, hoy, significa haber perdido la historia en el mismo sentido en que la baza jugada por Arrio significó de forma anticipada la potencia de la herejía como impotencia del hombre. En efecto, la dificultad para comprender al hombre no radica sólo en la no-necesidad de pensarlo ni, por consiguiente, en su posibilidad, sino sobre todo en la integridad de un *conocer* propio del hombre, que pretende poner desde el inicio este conocer como fundamento de la completa determinación del hombre mismo. Desde este punto de vista la herejía es siempre cristiana, en cuanto constituye un modo fundamental de dividir al hombre en sí mismo en *relación a otro*.

La división del hombre puede, por tanto, concebirse como una forma abstracta de ser heresiarca por parte del hombre, de modo aún más drástico que Arrio, puesto que no necesita polémicas teológicas o abstractas: la polémica permanece como historia viviente de la existencia dividida de sí misma, pero sobre la base de un *pensamiento* que postula la división en *relación a otro* y en *relación a aquello que es pensado* acerca de esta relación a otro. La pequeña iglesia de Baucalis, con su sacerdote cristiano, es entonces la primera y última escuela

de una herejía que ha enseñado al hombre a vivir la propia división como historia de una relación *conocida* y de una *relación impensable*. En esta escuela, el hombre aprende con Arrio no ya la absoluta indivisión del Padre consigo mismo, sino el terror profundo a esa absoluta indivisión por la que el Hijo resulta dividido del Padre y principio de toda división; y en estos términos, la carta que desde su exilio de Cesarea el sacerdote de Baucalis escribe al patriarca Alejandro está dirigida al hombre, ya que pretende ser destinada a la procreación del hombre como ser uno de su identidad hasta su término. El texto de la carta no habla del hombre porque Arrio escribe que *reconoce* a un único Dios, único no generado y único eterno, *único immune de cualquier principio*; pero esto significa más propiamente el esfuerzo desesperado para sustraer al hombre a la misma potencia de sus pensamientos: es decir, a la potencia de un ser de alguna forma pensante, en oposición con el acto de un supremo crear, en la misma potencia conocer esto: Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα παντοκράτορα... καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ.

La potencia del Padre como potencia única y absoluta de inmunidad de principio constituye en la carta arriana de cualquier herejía el principio de la auténtica división del hombre como miedo a Cristo: esto es, el miedo a perderse a sí mismo y a perder el acto de las propias potencias posibles en una división de la inmunidad del principio que del Padre al Hijo no consigue pensar al Hijo *homòusion* al Padre; y no logra pensarlo, justamente porque es como si conociese —en virtud del propio miedo —al Hijo en cuanto elevado a impedimento de la misma potencia del Padre como acto del pensar al Hijo *homòusion*. En este sentido, la carta del sacerdote Arrio no está dirigida a un patriarca sino al hombre; y esto, porque se encuentra destinada a constituir el palimpsesto con clavos oxidados que aseguran, de modo pleno, lo opinable unidad, no ya de sí consigo mismo, sino de sí con ese miedo que se eleva hasta los evos primigenios en los que existir sólo puede ser datar antes y antes, en este anagrama herético, el acto del propio nacer a sí mismo. La carta arriana puede ser, por tanto, el único tratado escrito de todas las historias en las que el hombre ha perdido la historia y se encuentra por ello hoy no menos que

ayer ni que mañana, buscando Baucalis y su iglesia perdida entre los miedos del sacerdote Arrio.

La carta al hombre, en cuanto arriana, resulta entonces fácilmente legible, porque constituye el modo abstracto que tiene el hombre de vivir su división y de no comprender la potencia de crisis de la que es capaz; pero la lectura fácil de la carta arriana —esto es, de todas las herejías posibles con esta base, hasta las pequeñas herejías, incapaces incluso de Baucalis—, termina en la dificultad de descifrar el vínculo como una *inmunidad respecto al principio*, por la que ser hombre puede quedar convertido, apenas, en un sustraerse a la capacidad de pensar una inmunidad respecto al miedo de Arrio. Creer en la potencia del Padre como el único y solo inmune de cualquier principio, cerrar toda la potencia del crear en su mismo no padecer el principio, constituye, según la carta arriana, el único modo de estar unidos al Padre de igual manera que el Padre está unido a sí mismo; y, desde este punto de vista, ser cristiano viene a equivaler a ser indiferente frente y contra el misterio de Cristo; de un Cristo que se concibe como la misma persona del padecer que, habiendo sabido por el Padre que sólo el Padre es inmune de cualquier principio y, por tanto, no padece, resulta, como si recibiese de hecho la potencia de sí mismo como acto del padecer en absoluto: y esto, no porque alguno, incluso Jesucristo, haya muerto en la cruz, sino porque la no inmunidad del principio, *después del Padre*, es lo mismo que la persona que padece como *padecer la historia*.

Entender al hombre en el punto límite en el que está en juego su mismo ser determinado a sí mismo y a la historia es, por tanto, necesariamente —pero, por ser real, *libremente*— entender lo que del hombre permanece radicalmente conocido como aquello que no debe concebirse como indiferente de un pensar absoluto: un pensar absoluto que puede constituir una persona sólo en la persona absoluta. Surge de esta manera la unidad profunda del hombre, aquella que determina la totalidad y que es la misma que prescribe, para la historia, la integridad. El hombre, al enfrentarse radicalmente con el acto que lo determina hacia sí mismo y hacia la historia, es una unidad profunda que tiene origen en su potencia de acabamiento y, por consiguiente, en su intrínseca totalidad. Pero esto mismo sirve de fundamento o, más propiamente, *se torna* el fundamento de una división que lee la totalidad intrínseca del hombre como el principio de desenvolvimiento de su misma integridad y, por tanto, como el cri-

terio de una multiplicación indefinida de la división del todo y de la indefinida capacidad de reconocer sus partes. En este sentido, la iglesia de Baucalis permanece como signo histórico de una derrota que asigna al hombre existente en el sacerdote Arrio, a la *parte* cristiana del hombre —esto es, dividida de la totalidad y desmembrada en el todo siempre recomponible y siempre de nuevo divisible— un papel trágico, escrito por el miedo de condicionar la inmunidad del principio: una especie de recetario histórico de la inevitable salud óptica que cualquier potencia absoluta —la única que en realidad es propia del Padre uno consigo mismo y con todo lo que es tal como El no es —debe mantener inalterada, en el riesgo, también inevitable, de la enfermedad del principio. *Tener principio*, en este sentido, equivale —para la parte cristiana del hombre— a esa misma incapacidad del ser de ser principio sino en cuanto resulta inmune de aquello de lo que se es como ser lo que no se es (principio), y como no ser, (principio) lo que se es: es decir, ser.

En este momento resulta claro que la *división* del hombre, su mismo lograr no ser una auténtica crisis, pertenece al tiempo histórico del hombre en el mismo sentido en el que esta división pasa a su vez —y más profundamente que como divide y atraviesa al hombre mismo— por una línea de fractura que asoma sus límites de progresión en el conservar, a espaldas de su mismo proceder —como siempre paralelo a él, por una parte, y por otra, colindando siempre con la misma línea— el enfrentarse de *pensamiento* e *historia*, o también, más propiamente, de *logos* y *encarnación*. Y digo *más propiamente* en cuanto y por cuanto *lo propio* consiga tener un sujeto, de tal forma que el sujeto *tendido* sea, *propiamente*, y sin necesidad de crecimiento o disminución, el darse del sujeto como *comunidad con el principio*, una *metoché*, que se refiera al *protòtokos*. Esta comunidad *con el principio*, la *metoché* apropiada al hombre, es tal en cuanto constituye un tomar parte en el principio, pero no en lo que el principio es por sí mismo, sino en aquello en lo que el principio es cuando es: *como principio*, por tanto, del principio para el principio para el que la comunidad con el principio es la *metoché* al *protòtokos* en cuanto *comunidad como principio-del-principio*. Pero esta comunidad no es propiamente un *tomar parte* sino en aquella forma según la cual este *tomar parte* forma parte de sí mismo y se configura como un todo que se refiere a la *totalidad*, en el mismo sentido en que la división posible del todo, su escisión entre *tomar*

*parte y formar parte por sí misma*, no tiene lugar en la crisis de la totalidad, esto es, en la cesura que divide el todo de la totalidad.

En este sentido, y según las relaciones alternas de todo y escisión y de totalidad y censura, el hombre como ser propio es fundamentalmente principio impropio de este alternarse, ya que se sitúa como comienzo de las relaciones internas de ese alternarse y de ahí, de ese colocarse como principio, postula a *algo* como fundamento de su devenir *mètoches* del principio: es decir, cómplice *por la existencia* de la esencia y, *por esto*, *protòtokos* según lo que él mismo es, precisamente por ser primogénito antes de la entidad, *puesto que* es cómplice, por la existencia, de la esencia.

La complicidad, por la existencia, de la esencia, determina al primogénito antes de la entidad: ésta podría ser la proposición fundamental, no del hombre como hombre, sino de lo que el hombre es; y ésta es la proposición de metoché y protòtokos como elementos del ser que el hombre es.

Pero esta proposición en realidad esconde al hombre o, mejor, constituye su inmanente *analètheia*; es decir: la *analètheia* del hombre es la proposición de sus mismos elementos fundamentales, que lo determinan en cuanto constituyen la complicidad, por la existencia, de la esencia que determinan en cuanto constituye la complicidad, por la existencia, de la esencia que determina al primogénito antes de la entidad. La *analètheia* del hombre no es por tanto la no-verdad, sino la negación de la privación de *oscuridad*; es decir: la *analètheia* niega aquella privación de oscuridad que parecería fácilmente inidentificable con la *alètheia*, con aquello que precisamente está no escondido y, por consiguiente, se sustrae a la misma oscuridad de sí mismo o a la propia profundidad; pero este *negar* es un *viviente ser* que tiene su *pròsopon* determinado y, en consecuencia, que tiene persona en el hombre. En este sentido, y por una paradoja, la *analètheia* del hombre constituye también la única visibilidad posible; ya que el hombre es el negarse al propio sustraerse a la propia profundidad: esta sustracción, a su vez, ha negado su posible negación, y este negar ha sido llamado verdad.

Desde esta perspectiva, el hombre opone su *visibilidad* a la verdad, haciendo así *difícil* la negación del pensar y del conocer, y determinando la facilidad del concepto, ya que su *analètheia* parece que coincide con el ser abstracto de su pensar y de su conocer, aquello que se torna principio del ser del hombre pensante y cognoscente y,

por eso, capaz de concepto. Desde este punto de vista, la misma dificultad de negar el pensar y el conocer, constituida por el ser viviente del hombre según su *analétheia* (precisamente por la cual el ser en cuanto propio del hombre constituye al hombre como pensante y cognoscente, lo que a su vez hace imposible negar que *esto mismo* sea pensar y conocer), tiene como consecuencia fundamental al mismo constituirse de la filosofía, privada de su propio constituirse de la filosofía, privada de su propio constituirse: y se puede pensar, a estas alturas que es posible comenzar a pensar sin que sea necesario terminar de ser.

## II

Acaba de ser para comenzar a pensar: es éste un pensar acabado que no pertenece al pensar y que podría quedar como la persuasión de la *analétheia* del hombre. Si el comenzar a pensar tuviera como principio el acabamiento del ser, si terminar de ser fuese —en cuanto absoluto pasar a la existencia— la condición para comenzar a pensar, pensar no sería sino la entidad misma de un absoluto desprovisto de la necesidad de esencia y existencia: y paradójicamente, pero no sólo por pura paradoja, incluso no comenzando a pensar habría alguien que pensase, puesto que se pensaría *a sí mismo*, y así el ente que el hombre es en cuanto existiendo como existe, estaría privado de la necesidad de esencia y existencia: en cualquier caso, constituiría también él un absoluto, a pesar de ser relativo a ese *algo* del ente que es el hombre. Ese algo vuelve a poner en juego a la *analétheia*, hasta el punto de hacer de ella un término en relación al cual el hombre mismo es la viviente división de sus elementos fundamentales: de su complicidad, por la existencia, de la esencia (*metoché*) y del ser primogénito antes de la entidad (*protótokos*). La división de *metoché* y *protótokos* es el mismo hombre, en el sentido de su misma encarnación existencial; y esta división deja a la *metoché* como un formar parte por sí misma, y al *protótokos* —que en cualquier caso es este formar parte por sí— como un no tomar parte en este formar parte por sí misma; y este no tomar parte en este formar parte por sí, es el hombre y el hombre mismo.

El hombre y el hombre mismo: algo así como un doble primo-

genitura que convierte al hombre en tautólogo de su mismo ser protótokos, de aquella manera en la que *el hombre y el hombre mismo*, como tautólogo de protótokos, acaba de determinar la división de sus elementos fundamentales en su ser tautólogo, con el fin de conseguir una especie de logos, propio del hombre, de su ser *el hombre mismo*. Esta división, por otro lado, no logra por sí misma ser radical, ya que el tautólogo del protótokos, en cuanto es el hombre y el hombre mismo, resulta el término múltiple de los muchos protótokoi, que se tornan tales a partir de la consecución óptica, después de que *alguien* o algo haya sido plenamente generado a su ser absolutamente antes de los protótokoi y antes del tautólogo del protótokos, antes del hombre y del hombre mismo.

*Antes que* el hombre y que el hombre mismo no es, por otra parte, un lugar; y tampoco los hombres necesitan volver a Colosas para seguir siendo destinatarios de la carta que enuncia el primado del absoluto protótokos: el hombre y el hombre mismo, confundido entre los colosenses, se divide en cuanto mora en todas las tierras, siempre contemporáneas al enunciado paulino del absoluto protótokos: un enunciado que no necesita dogmatizar el primado de un ser protótokos que *es absolutamente*, puesto que Cristo mismo es este primado absolutamente, según sí mismo y según este su ser protótokos: πρωτότοκος πάσης κτίσεως y πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν *Colosenses*, 1,16; 1,18). Hay alguien que es el único en cuanto *primogénito antes de toda criatura y primogénito antes de aquellos que resucitan de entre los muertos*; pero es único porque es el único en absoluto y en cuanto absolutamente tal respecto a sí mismo y por sí mismo, de tal manera que *cualquier otro* es a partir de este ser único protótokos. En este sentido, el protótokos es el mismo ser profundamente dividido de sí y consigo mismo, y en tal manera que es *única-mente uno*: de igual modo que ningún otro eso puede ser uno sino en forma diferente a él mismo.

En estos términos radicales, el ser πρωτότοκος πάσης κτίσεως y πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν *traduce* más propiamente el ser uno de Cristo consigo mismo y el ser diferente de todos aquellos y de todo aquello que se deriva de ese su ser absoluto; pero también, en estos términos, el pensamiento debe a su vez radicalizar el enunciado paulino, radicalizando la potencia de definición según la *definición* del protótokos en estos términos propios: πρωτότοκος πάσης κτίσεως *es el primo-(y único)-génito respecto a todo ser creado*;

πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν es el *primo*-(y único)-*génito respecto a la resurrección de la muerte*.

*Cristo y el mismo Cristo* es, por tanto, el primo *génito* a todo ser creado y a la resurrección de la muerte.

Cristo y Cristo mismo: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ; la homousía con el Padre se encuentra en Cristo *mismo*, en el ser generado y no creado y a la resurrección de la muerte realiza en sí mismo toda «consecución» que no nazca de la proximidad última del ser primero de Cristo; realiza en sí toda la unidad de cualquier otro anterior al primero, sin que jamás sea \* que ningún uno, tan absolutamente *anterior al primero*, sea numerable y con-numerable según la generación de la serie temporal de la armonía de los múltiples; *sin que jamás sea que sea* \*: pero puede suceder que *ocurra* que algún uno, *anterior al primero*, esto es, esa realidad de la encarnación y de la cruz que es la misma proximidad última de Jesucristo, sea *al contrario* numerable y con-numerable según la generación de la serie temporal de la armonía de los múltiples y del nacimiento menor de la historia.

Cuando *sucede* esto, la historia ya ha sido narrada y todavía sigue siendo paulina: y tiene voz en su llamada al mundo según su nombre de potencia: Καίσαρα ἐπιπέκλῃσαι, ἐπὶ Καίσαρα πορεύσῃ (*Hechos*, 25, 12); no sucede sólo en Cesarea, en las palabras de Festo a San Pablo, puesto que el nombre de potencia, ἐπὶ Καίσαρα, no tiene persona propia, de tal manera que Festo puede hablar al rey Agripa, contemporáneamente, de Jesucristo y de San Pablo (del primo-génito a todo ser creado y a la resurrección de la muerte y de cada uno nacido de él, de cada uno de nosotros, esto es, de cada hombre): ζητήματα δὲ τινα περὶ τῆς ἰδίας δεισιδαιμονίας εἶχον πρὸς αὐτὸν καὶ περὶ τινος Ἰησοῦ τεθνηκότος, ὃν ἔφασκεν ὁ Παῦλος ζῆν. Los acusadores de Pablo, según cuenta FESTO al rey AGRIPA, protestaban ante algunas *cuestiones* relativas a una cierta δεισιδαιμονία, a un cierto sentimiento religioso equivocado, y relativas a un «cierto Jesús, muerto, del que Pablo afirmaba que aún vivía (*Hechos*, 25, 20). Una cierta deisidaimonía y un *cierto* Jesús: la persona absoluta del sentimiento religioso en Cesarea habló en las palabras de Pablo como

\* Equivalente a *ocurra* o *suceda*, pero contrapuesto a éstos como lo necesario a lo contingente.

uno de aquellos más próximos a la proximidad última de Jesucristo y de tal manera que *el otro*, uno de tantos numerados y connumerados con la mayoría, pudo y puede todavía decir «con una gran voz»: *μαίνη, Παῦλε ἡ πολλὰ σε γράμματα εἰς μανίαν περιτρέπει!* Los *πολλὰ γράμματα*, el *excesivo* saber de Pablo es para la *mayor parte* camino hacia la locura, y Pablo está loco en la opinión de Festo, por sostener que Cristo era el primero entre los resucitados de la muerte: *πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* (*Hechos*, 26, 23-26).

El exceso del *saber*, por una parte, hace que Pablo se acerque de forma absoluta a los últimos confines de la misma cercanía de Jesucristo consigo mismo; y, por otra parte, agranda esa «mayor parte» y multiplica la innumerable con-numerabilidad: pero en estas circunstancias y en este límite la historia, en su parte menor, se desenvuelve siempre según el mismo subseguirse temporal de los sucesos. En este realizarse, aquel exceso paulino completa a su vez al mismo *saber* paulino, fundamenta sus elementos en todo aquello que cualquier hombre logra saber, hasta el momento en que todo hombre se pone a sí mismo como el suceso fundamental del retorno de la historia al principio y, por tanto, al origen: esto es, a la división fundamental del principio respecto a sí mismo, por la que el origen permanece siempre y absolutamente como antes, en cuanto esa división es engendrada por el mismo hombre y en el mismo ser generado de la historia. En este sentido, la historia deja de ser menor, y se transforma en historia propia del hombre, en cuanto historia de la división que la fundamenta; pero la división del principio respecto de sí mismo —de la que surge el origen como lo absolutamente primero, en cuanto generado a partir de cierta realidad que él, a su modo, fundamenta— es el mismo carácter elemental de un suceso en el que la división retorna profundamente como aquélla que se refiere al hombre y al hombre mismo frente a Cristo y a Cristo mismo.

Desde este punto de vista, que aún absolutamente cualquier carácter de lo último e inicia su realización, la división relativa al hombre y a Cristo vuelve de nuevo, y en profundidad, a constituir el fundamento de la misma división que el *protòtokos mètoches* realiza internamente a sí mismo, puesto que es la división de lo generado respecto de sí mismo, como ser primero en cuanto engendrado y primero en absoluto, pero no por eso únicamente primero, sino por ser y en cuanto es *únicamente uno*. En estos términos, la

división de protòtokos (el primero como *engendrado-por*) comporta la metochè en absoluto como *comunidad propia* del ser generado como el principio y del principio del mismo ser dividido del ser generado del generar: no del generar en cuanto tal, sino del generar que de alguna manera hace de principio para el mismo ser generado. Por consiguiente, la división fundamental es, en cuanto tal, necesariamente originaria; pero esa necesidad anula su misma capacidad de autoimponerse y se disuelve en el dramatismo del vínculo que torna último al ser generado por sí mismo y, por tanto, hace *primero* —por delante de este ser —al mismo acto de engendrar como procreación. El dramatismo del vínculo reside en la misma potencia de relación de la procreación con el ser último que viene detrás de ella. La ultimidad, en este sentido, es entonces la misma absoluta proximidad del primero, que hace relación tanto al primero como al último; y, en consecuencia, no hay ultimidad que no sea, por esa misma razón, a no ser absolutamente su misma *última* proximidad: es decir, la proximidad misma del ser de aquello que está delante y no, esencialmente, del estar delante de cualquiera que sea, en cualquier caso, un ser delante a cualquier otro.

La ultimidad como última proximidad acaba por ser, en estos términos, un modo impropio de ser principio por parte del origen, en cuanto se encuentra dividida del ser dividido del principio de sí mismo; y esto es, a fin de cuentas —último en cuanto próximo al absoluto ser primero—, el carácter constitutivo de un acto perfectamente acabado en sí mismo según el límite de pertenencia a aquello de lo que es acto y, por tanto, en realidad, como *inherencia del acto al acto: la procreación de sí misma*. Esta inherencia es la misma potencia de reasumirse en uno, que posee cada ser dividido en cuanto potencia de su misma indivisión asumida a partir de su ser dividido; por lo cual, el reasumirse en uno y la indivisión asumida acaban por constituirse en principio subjetivo, precisamente en cuanto son estado sin origen de un sujeto sin sí mismo, y sin embargo determinadamente ordenado a reasumirse en uno y a la indivisión absoluta. De esta manera, la procreación de sí mismo se encuentra como forzada a llegar a ser el ocultamiento más oscuro de la apropiación, para el sujeto, de su sí mismo: el ocultamiento de una apropiación como ésta, determinada a favor del sujeto y, con todo, a causa del mismo faltarse del sujeto a sí mismo. En este punto esencial, y a partir de este oscuro ocultamiento, se vuelve a asumir en uno la

indivisión asumida de tal manera, y por ello este reasumirse en uno de la indivisión asumida con-figura al hombre: le da lo que es, en cuanto pone de manifiesto la figura como capaz de ser con el reasumirse en uno de la indivisión asumida. La con-figuración del hombre es, de este modo, aquel primigenio dar a participar al hombre el reasumirse en uno de la indivisión asumida, que no es tomar parte, por parte del mismo, es la con-figuración del hombre.

En este sentido, a partir del procrearse a sí mismo se torna libremente problemático \* todo aquello que, de forma absoluta, puede hacer las veces de principio de ese procrearse. Y así, el tornarse libremente problemático a partir de la procreación de sí mismo es radicalmente el *tener libremente la privación originaria del acceso al principio*; y este tornarse libremente problemático se constituye, por eso mismo, como ser a partir de la inaccesibilidad al principio.

En consecuencia, la configuración pertenece al hombre en cuanto, de esta manera, el hombre es la puntualidad absoluta del acceso como el evento fundamental del tornarse libremente problemático; es decir: el hombre resulta *con-figurado* por el evento fundamental de estar libremente privado de acceso al principio en cuanto —al ponerse este tener como ser de la inaccesibilidad al principio— el hombre es en cuanto con-figurado como privación de acceso al principio y, así, como acto *de la* inaccesibilidad al principio, determina a la estructura de un acto en cuanto situado de esta parte de la inaccesibilidad; el hombre con-figurado se constituye así como principio del acto situado más acá del acto de inaccesibilidad, cuya estructura —a su vez— actúa como término de aquello que está más acá del acto de inaccesibilidad: es decir, de aquello que no es sino como absolutez de inherencia de la misma inaccesibilidad al principio de su acto intrínseco. Llegados aquí, no basta ni ser ni existir en relación con ese absoluto, ya que, en este momento, cualquier relación inhiere en la oscuridad de la profundidad radical del pensar cuya relación de inherencia no puede ser sino principio de referencia al acto absoluto del acto en el principio de referencia al acto absoluto del acto en el principio a sí mismo. Si el crear puede tener un concepto, habrá que buscarlo en este límite extremo y radical, que puede tener un concepto hasta llegar al principio del acto y hasta su

\* Traduce la expresión italiana: *avere liberamente aporia*.

ser determinado intrínsecamente a su determinar; pero *desde* este concepto la con-figuración recibe el vínculo de inherencia en aquello que le es propio, esto es, en el hombre. Es decir, el hombre como aquello que pertenece a este ser vinculado es el mismo hombre en cuanto configurarse a sí mismo de acuerdo con su misma con-figuración.

Configurarse a sí mismo de acuerdo con la propia con-figuración: esto es, identificarse como vincular absoluto de la propia con-figuración. Desde esta perspectiva, todavía aparece como más esencial el hecho de que sea posible respecto al hombre una proposición fundamental, siempre que se refiera a aquello que el hombre es y no al hombre como tal: ya que aquello que el hombre es se identifica, entonces, con esa potencia de totalización del vincular mismo hasta el vínculo de identidad del hombre con el hombre mismo. La proposición fundamental del hombre en estos términos de potencia de totalización recupera así su definición de límite de término, ya que —según esta potencia— la complicidad, por la existencia, de la esencia, que determina al primogénito antes de la entidad, resulta identificada de tal manera, que viene a identificarse con el vínculo de identidad del hombre respecto a sí mismo. Y el que la complicidad por la existencia resulte identificada, acaba por dar el vínculo de identidad del hombre con el hombre mismo, *existiendo como tal* y de tal manera que, a su vez, se comporta como una cierta potencia de anticipación, ya que el ser dado del existente como tal proviene del resultar identificado por parte de la complicidad, por la existencia, de la esencia, que determina al primogénito antes de la entidad.

Esta cierta potencia de anticipación, en realidad, tiene todavía absoluta necesidad de ser determinada, puesto que depende del mismo ser extremo de todo límite, respecto al tener libremente privación del acceso al principio; es decir, respecto al mismo evento fundamental, que es el hombre en cuanto, a su vez, constituye el acto de la inaccesibilidad al principio. Esto —que es todavía, por parte del hombre, el actuar como principio del acto situado más acá de aquel acto de inaccesibilidad—, al referirlo al existente como tal, se transforma en un modo de tener necesidad por parte de aquella cierta potencia de anticipación; y este *modo de tener necesidad* es el único acto posible de aquella potencia de anticipación (que *ya no es* una *cierta* potencia de anticipación). Pero esta potencia de anticipa-

ción encuentra su límite en cualquier límite, incluso extremo; en aquél mismo del que constituye el tornarse libremente problemático, o el tener libremente la privación originaria de acceso al principio: esta potencia de anticipación encuentra, por tanto, su límite en la procreación de sí misma.

Ese encontrar límite en la procreación de sí mismo por parte de la potencia de anticipación en cuanto ya no cierta en su único acto posible, hace de la procreación de sí mismo algo determinado, a su vez, respecto a aquello que se comporta como término en cuanto posibilidad de determinación del sí mismo de la procreación: en este sentido, todo «uno» que sea no numerable y no con-numerable es el posible mismo de esta necesidad de determinación que actúa como término de la procreación; pero no por esto necesariamente cualquier «uno» ha de ser el hombre en cuanto existente, aún cuando todo hombre en cuanto existente, es uno. De esta forma, el ser dado del existente en cuanto tal el límite de fijación de la procreación de sí mismo, a través del cual la procreación puede convertirse en cualquier generar, con tal de que exista, y hasta el punto de liberar, del tornarse libremente problemática, a la aporía misma: a la privación originaria del acceso al principio. Esta liberación de la aporía nos hace volver a la procreación como necesidad resuelta de la procreación misma, de forma que torna absolutamente problemático todo aquello que ha logrado ser la proposición fundamental del hombre como consecución del existente de todo hombre que no sea el hombre como tal; y en estos términos, la necesidad resuelta de la procreación fija y determina al sujeto que a ella se refiere en esta definición de la generación de la aporía: toda aporía, si ha tenido un principio, se ha encontrado radicada en la misma des-radicación de cualquier principio que no esté fundamentado en una cierta potencia como acto de sí misma.

### III

La definición de la generación de la aporía es en realidad la definición de cualquier aporía; y cualquier aporía, a estas alturas, es el mismo impedimento fundamental de la «fundamentalidad» de la proposición del hombre; cualquier aporía, como impedimento fundamental, multiplica su misma generación hasta el infinito, en cuanto im-

pide que la definición de la generación con ella relacionada consiga fijar en el generar cualquier término propio del ser generado. Multiplicar hasta el infinito la generación de la aporía no es, a su vez, aporía respecto al principio de sí mismo, sino en el límite en el que este mismo torna indefinida la definición de generación: por lo cual, el carácter indefinido de la definición de la generación multiplica en realidad los términos propios del ser generado, de modo que —más propiamente— el existente como tal, hasta el ser y el ente como existente, y hasta la existencia, son *la necesidad de no ser hasta el ser y hasta la existencia*; es decir, constituyen la necesidad de perder la misma configuración del hombre hasta su figura temporal como el *esto* que todo hombre es con independencia de su ser uno y uno hasta su con-figuración. Entonces, *vivir* no es propiamente vivir, sino que es necesidad de no ser hasta el ser y hasta la existencia: es necesidad de no ser *empujado* hasta el ser y hasta la existencia.

Por tanto, la definición de toda aporía sigue siendo, inútilmente, una definición «existenciante», que no logra ser un generar existencial, ni puede alzarse hasta un crear «éntico». Por este motivo, toda aporía actúa paradójicamente como principio del vivir de sí misma, y por medio de él cualquier aporía no logra ser aporía por sí, sino en la medida en que algo logre de nuevo ser aquello que el vivir no es: y esto no es ser aquella necesidad que es el vivir, sino que es, al menos inicialmente, el cese de lo que empuja a la necesidad hasta el ser y la existencia como necesidad de no ser. Este cese puede ser aquello que el vivir vive como muerte paciente en la espera, pero es también un cesar que corroe un ser pre-determinado a la perfección de aquella paciencia y al cumplimiento de aquella espera. En estos términos, la muerte —es decir, la paciencia de la espera— sigue siendo en el vivir el mismo impedimento para la muerte por el que el vivir pasa de continuo, e impacientemente, de aporía en aporía, siendo a pesar de ello siempre y en cualquier caso un vivir histórico que, a partir de la definición existencial, intenta desesperadamente ser, en cuanto vivir, existencial.

Esto puede explicar por qué el vivir de aquello que existe incluso siendo siempre histórico y, aunque no propiamente, desesperadamente existencial— es, en cualquier caso, un dirigir al futuro las propias raíces remotas, puesto que *vivir* puede ser a duras penas, y de forma desesperada, engendrar el futuro para sí mismos como un acto continuo de potencia respecto a la vinculación con el origen,

que impone en principio a quien ha nacido el no ser de otra forma. En este sentido, a partir del vivir puede advertirse que existir es un profundo lograr ser distintos de aquel acto de potencia, y a duras penas semejantes al propio ser idénticos respecto a sí mismos: por esto resulta más fácil el ser distintos sin esta relación de semejanza a la propia identidad de sí mismo, puesto que aquel acto de potencia es la misma soberbia del idéntico que no tiene semejanza.

Esta soberbia, por otra parte, ha consumado su principio en cuanto es, propiamente, disolución de la *consummatio* en cuanto capacidad de vínculo radical de lo idéntico y de su semejanza. En este sentido, la aporía es siempre cualquier aporía en cuanto es un *ser sin camino* de la palabra por sí misma o del *logos* a través de la palabra de su identidad; y en este sentido puede suceder que nacer históricamente, o ser en cuanto existencialmente situados en la propia determinación, sea un *haber sido* que aniquila todo el propio ser y se dispone en el principio del momento en el que alguien o algo puede ser por sí mismo principio, determinando de esta forma a un ser a existir según el ser que le es propio, en cuanto le resulta *apropiado* a aquel *disponerse en el principio*.

De esta suerte, tendrá palabra el que sea capaz de ser radicado absolutamente en aquel límite en el que disponerse en el principio es la misma necesidad —para quien se dispone— del principio en cuanto puesto, porque es el acto propio de ponerse a sí mismo: pero sucede como si esta misma necesidad fuese, idénticamente, miedo de sí en cuanto miedo al *Otro* como potencia infinita de cualquier acto hasta el acto extremo que iguala el ser a la nada; por consiguiente, *el tener palabra* continúa siendo el camino —un eliminar cualquier aporía, un privar del ser privados del camino— por medio del cual, *a través de la palabra*, se puede uno engendrar a sí mismo como capacidad de mirar a la cara a quien es hasta el punto de ser la privación de cualquier privación de camino, pero en este modo radical y omniabarcante por el que se encuentran determinados a ser, por ser *existentes*, como el *secreto* de estas palabras absolutas: *κάνω τὴν δόξαν ἢν δέδωκάς μοι δέδωκάς αὐτοῖς* (Giovanni, 17, 22). El *dar gloria* como *δόξα* es un *dar* que determina a ser, en cuanto impone al existir el ponerse como acto por el que el existente hace a su vez esta *δόξα* digna de quien la ha dado. Es decir, digna de quien *pide* de aquel modo según el cual puede decir al Padre: «...la gloria que Tú me has dado, yo se la he dado a ellos»; para quien

*recibe*, desaparece toda falta de camino, puesto que el camino es la misma palabra absoluta, pero también porque a esta palabra, por su carácter absoluto, le gusta el riesgo de la δόξα que —también para quien recibe, esto es, para el hombre— puede des-radicalarse a sí misma de la petición del Hijo y tornarse principio de división de aquello por lo que la petición del Hijo tiene principio en su mismo *dar* la δόξα recibida del Padre.

Por consiguiente, la δόξα puede convertirse en principio en cuanto principio de división pero sólo porque retorna a la ambivalencia de raíces remotas que han hecho difícil al hombre su mismo ser generado: las raíces no radicales tienen de esta manera su principio en una potencia de principio que no logra actualizarse en la δόξα como tal, ya que el verdadero acto de la δόξα como sí misma, dividida de su misma capacidad de dividir, tiene el último término de su acabamiento en el principio del hombre como palabra que el hombre no es: palabra absoluta, por consiguiente, en cuanto, de manera total, es la absolutez misma de aquel *καγὼ τὴν δόξαν ἦν δέδωκάς μοι δέδωκά αὐτοῖς*. La absolutez de la persona en cuanto decir la δόξα de aquella manera es, sin duda, lo mismo que ser absoluto y absolutamente individuado del decir la δόξα: pero recibe la δόξα de esta manera, quien posee la gloria porque es *absolutamente considerado por parte del absoluto*, quien —en este sentido— es la misma absoluta opinión que el absoluto tiene de él... ése es como si se encontrara, por este mismo motivo, dramáticamente dividido de esa absolutez en virtud del mismo vínculo de absolutez que une la δόξα que recibe a la δόξα que pertenece al absoluto: que es, por otra parte, *una e individida*, de tal forma que es como si el ser *uno e indiviso* de quien recibe resultara determinado por sí mismo, no ya en el ser uno e individuado del hombre como tal, sino, en el ser uno e individuado del mismo acto de recibir la δόξα: con lo que sucede que el ser del hombre como tal acaba por ser radicalmente una consecuencia del acto de recibir la δόξα; más aún: el ser del hombre no es jamás *como tal*, sino más bien tal *como es* el acto de recibir la δόξα. Estando así la cuestión, sólo de esta forma puede conseguirse que el ser del hombre resulte *uno e individido*: *uno* con el acto de recibir la δόξα, y siempre *individido* de ese acto.

La proposición fundamental del hombre se vuelve, a estas alturas, *esencial*, ya que la liberación de la aporía hasta aquello que el hombre es (*uno*, con el acto de recibir la δόξα, y siempre *individido*

de este acto) es más propiamente la de-terminación de la esencia *de su* complicidad en este sentido: la de-terminación de su complicidad es el hacer a la esencia como «algo que es» (como *essente*) sólo en cuanto terminada al contrario, o en cuanto elemento de división de la determinación por la que la de-terminación es aquello que permanece de la esencia en cuanto la esencia es, precisamente, algo que es (*essente*) *esencia que es (essenza essente)*, aquello que hace esencial la proposición fundamental del hombre, es aquello que *termina* en algo, de modo que la complicidad, por la existencia, de la esencia ya no es ni determina al primogénito antes de la entidad. La proposición fundamental, una vez que se ha vuelto esencial, sería la siguiente: *la complicidad, por la existencia, de la esencia, ya no es aquello que es: el existente existe finalmente; el primogénito no está determinado antes de la entidad, sino que el primogénito es y la entidad le hace frente*. El que la proposición fundamental se haga esencial es el resultado de una doble fundamentación, que presenta el problema de distinguirse en dos fundamentaciones; esa doble fundamentación es la fundamentación de la esencia del que es (*essente*) y del hombre, no en cuanto tal, sino como aquello que el hombre es; la distinción entre la esencia que es (*essenza essente*) y aquello que el hombre es, puede a su vez ser tal —y como tal determinar dos fundamentaciones— en la medida en que esa esencia *se mantenga* como simple ser que es (*essente*) y, por consiguiente, tal por sí misma, y en la medida en que el hombre *llegue a ser* puramente existente (*existente*), y por consiguiente, tal por esta razón. Pero ambas fundamentaciones, en cualquier caso y consideradas en sí mismas, permanecen como impedidas, no tanto por el ser mismo de la doble fundamentación, cuanto por el hecho de que a la liberación de la esencia —o esencia que es (*essente*)— corresponde la coacción del hombre de la parte misma de aquella que él es; y por tanto, a la esencia que es (*essente*), por la doble fundamentación, corresponde el puro origen del existente. Desde este punto de vista, el hombre es el evento que hace impuro aquel corresponder, y esto de tal modo que esta impureza constituye su continua transición al ser como ser que, siendo del hombre, consigue a pesar de todo permanecer *uno e indiviso* también en este ser del hombre.

Vuelve así de nuevo, según la totalidad de su absolutez, el ser absolutamente considerado por el absoluto, en un término para el que el *recibir la δόξα* equivale a ser necesariamente *quien* tiene la

gloria porque es absolutamente considerado por el absoluto. Pero este término es *siempre* aquel «uno» debido *siempre* a un ser determinado como principio del ser del hombre, pero *siempre* también es una continua transición al ser, no de uno cualquiera, sino del hombre. Por esta razón, sea cual fuere el término de este determinar como principio al ser del hombre, es indudable que, en cualquier caso, este determinar no tiene necesidad de *todo* hombre para que todo hombre sea semejante a este ser determinado del ser del hombre.

Recibir la δόξα se vuelve, de este modo, una forma de volver a considerar algo, por parte de quien es en cuanto absolutamente considerado; y este volver a considerar a algo es en un cierto sentido, por parte del hombre, la *opini6n* que 6l tiene de su misma proposici6n, no ya fundamental, sino esencial, y seg6n la cual el *existente finalmente* y el *primog6nito es y la entidad le hace frente*; es decir: quien recibe la δόξα se convierte a su vez en δόξα del existente y de la entidad, aun cuando permanezca siempre acosado por el riesgo supremo de quemar y desaprovechar su ser, no ya en la intangible proximidad 6ltima del absoluto, sino en la misma absoluta de cualquier 6ltima proximidad al principio y a su inaccesibilidad; y no por medio del *ser*, sino por medio de *otro*, de esta manera: σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῆσομαι. Este *pensar en subir al cielo*, esta *anábasis* que se realiza ἐν τῇ διανοίᾳ, encuentra por el contrario su perfecci6n en una *katábasis* tan trágicamente actual y sin *diánoia*: νῦν δὲ εἰς ὄδον καταβῆσῃ καὶ εἰς τὰ θεμέλια τῆς γῆς. Pero el hacerse δόξα del recibir la δόξα, a pesar de ese riesgo, acaba siendo una respuesta a la pregunta profética que inaugura la *anábasis* ἐν τῇ διανοίᾳ: πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος ὁ πρῶτῳ ἀνατέλλων? Preguntar al lucero de la mañana, hijo de la aurora, por qué ha caído del cielo es ya responder, y esta respuesta es el hombre en el extremo riesgo de *dar nombre* al lucero de la mañana hasta llamarlo *Lucifer* y hasta volver a replantearse la *anábasis* ἐν διανοίᾳ. De ahí que el volver a considerar algo por parte de quien es considerado absolutamente sea un modo de sacar de su aprieto a la *anábasis* y a la *katábasis*, y sobre todo es un modo de creer que tiene su principio en un saber liberada de la *anábasis* a la *diánoia* y liberados de la *katábasis* a los que θεμέλια. Pero este modo de creer que tiene su principio en un saber que el pensamiento y la profundidad de las fundamentaciones están libres, es también en realidad

dejar a sí mismo a quien ἐν τῇ διανοίᾳ podía, y todavía puede, decirse que ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφελῶν, ἔσομαι ὁμοιος τῷ ὑψίστῳ: subir hasta hacerse igual al Altísimo (Isaías, 14-14) no es sólo el intento de Lucifer, sino también el límite extremo del ser sólo y del ser sólo esto. Por esta razón, el saber libres de la *anábasis* y de la *katábasis* al pensamiento y a la profundidad de las fundamentaciones acaba por transformarse en el único modo que tiene el ser de existir como aquello que es el hombre hasta ése su reconsiderar algo por el que él es su misma δόξα: : una gloria recibida de la que el existir como hombre es la opinión más profunda; y la profundidad de esta opinión, esta gloria vicaria, convierte entonces propiamente al existente en existente, sin necesidad de añadir que este existente existente es el hombre.

En este nivel, el existente viene a ser toda la potencia de anticipación de la entidad propia de un ser determinado a ser como hombre y en relación con el cual el ente es la necesidad de retrasar el acto: en este sentido, el ser-ente (*essere-ente*) se descubre sin necesidad de pensamiento, pues hasta tal punto el pensar ha pensado que ha constituido como principio al mismo conocer, a través de la entidad del existente, al ser ente del hombre.

Evidentemente, es éste el enunciado sumario e inexplicado de una coimplicación de todos los elementos que concurren a una libertad del pensamiento y de la profundidad de las fundamentaciones que a su vez restituyen esta misma libertad como aquello que el hombre debe de nuevo, con absoluta necesidad, volver a apropiarse: de tal manera que la gloria vicaria no se quite vigor a sí misma y no venga a ser la fragilidad de todas las opiniones que tienen opinión de todo hasta convertir al hombre en representante de todos los elementos que se apropian de él. En este punto sutilísimo de confluencia y dispersión de todos los elementos auténticos que encuentran su libertad en la misma libertad restituida al hombre, la parquedad de aquel enunciado constituye un límite en cuanto asume cualquier límite en su extremo rigor, hasta hacer del hombre el protagonista de este rigor extremo: el vivir del hombre, en este momento, se reconquista a sí mismo y logra no ser sino por su fuente e inenarrable morir, y el existir se convierte en apropiado al hombre y al existente, en cuanto de esta forma el hombre y el existir son el protagonismo del rigor extremo del límite en el que todo *devenir* del límite constituye su ápice supremo, en el que el hombre da razón

de la *paciencia de la espera* sin por esto resignarse a la muerte y a la impaciencia de la vida.

El rigor de este límite, por otra parte, pertenece de forma absoluta a otro: pertenece al vigor especulativo del pensar y a su capacidad de dialéctica como acto del concepto en el acto propio de sí y en el principio del pensar: el hombre *ya* es, por tanto, según el rigor de este límite, por sí mismo como perfección de aquel conocer constituido en principio del pensar; y la perfección de aquel conocer corresponde al acabamiento del límite, de tal manera que se pueda pensar con toda radicalidad que el hombre no tiene necesidad de ser pensado: hasta tal punto el pensar se encuentra a las espaldas de aquel su constituir en principio el *conocer por entidad al ser-ente*. El que la entidad sea *del* existente, y el ser ente *del* hombre, es exactamente lo propio del límite que explicita su misma perfección realizándose en aquello que, de esta suerte, llega a ser el hombre en cuanto tal.

En consecuencia, el hombre en cuanto tal no es sino porque *llega a ser* en cuanto tal: y este llegar a ser es impropio, puesto que lo propio de este llegar a ser es el ser mismo del hombre en cuanto, a estas alturas, convierte en protòtokos —en cuanto primero y único generado, según la procreación y respecto al *generado* antes de todo *sercerado*— a la metochè de la entidad y del ente. En este punto extremo —extremo respecto al retirarse continuo del ápice supremo frente a la capacidad del hombre de dar razón de él— la *gloria vicaria entra en crisis*; y entra en crisis no a causa del hombre, ya que, en todo caso, este entrar en crisis es el hombre mismo como una profundidad inalcanzable por δόξα. Este entrar en crisis es el ocultamiento mismo de la crisis en cuanto de alguna manera se hunde en el hombre, pero que no por estar en el hombre se encuentra también en sí misma: ya que sucede como si, la gloria vicaria liberase a la δόξα hasta el punto de reintegrarla entera y absolutamente a quien puede de forma absoluta dar δόξα, y dejara al hombre una representación en relación a la cual todos los elementos inexplicados de su misma coimplicación piden que algo o alguien *piense* por qué la representación dejada al hombre consigue transformar al hombre mismo en representación extremo del ser y del existir, del vivir y del morir, del límite y de la muerte.

La representación extrema puede, por tanto, permanecer como frontera suprema de la misma inconsistencia del haber sido puesto

en la vida por aquél que existiendo, puede sostener que el ser puesto en la vida se baste a sí mismo, pero no a aquél que existe; y esta suprema frontera se encuentra impedida —respecto a su capacidad de remover del hombre su profundidad —justamente por la crisis, en cuanto para el hombre permanece inexplicada e inexplicable, aunque por esto mismo se sitúe *a favor* del hombre.

El *contra hominem* constituye siempre un capítulo de la historia del hombre: pero sólo del *dialéctico sin dialéctica* surge un posible pensar la capacidad del escriba oprimido en la angustia del sillón que sirve a las incapacidades de las sentencias a favor del hombre y contra sus pensamientos hasta el pensar: del *dialéctico sin dialéctica* —es decir, de la profundidad abismal del enraizarse en profundidades todavía más oscuras aquello que puede permanecer como intrínseco a esta capacidad—, el pensar y la radicalidad del principio hasta la filosofía radical se constituyen como principio que empuja a la  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  y a cualquier  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  siempre más allá, y siempre hasta el hombre: principio como crisis, es decir, división radical y radicalmente vinculada al juicio *del* principio, por una dialéctica que puede no nacer; es decir, *innascible*, porque si es, es sólo en cuanto capacidad de inherencia en el acto intrínseco del principio.

De la  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  hasta cualquier  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , el hombre a su vez, no empujado por aquello que empuja a la  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , se encuentra a sí mismo en la misma consecución, más allá del principio de la  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , hasta permanecer como el último generado respecto a un ser cuya metoché es la absoluta soledad de su suprema capacidad de comunión.