

Alberto Moreiras

Contra la cadaverina no hay resurrección.  
(Roa Bastos 428).

N o *Hyperion*, a novela de Dan Simmons gañadora do Premio Hugo do 1990, Simmons imaxina que os “cyberpukes” -os adictos á interacción cibernética- acabarán chamando “slow time”, ou tempo lento, ó que nós seguimos a chamar “realidade” e que polo tanto a verdadeira realidade, o lugar da experiencia que se deixa vivir como acontecemento, é a “sim reality”, a realidade simulada, que outros prefiren chamar realidade virtual: os cyberpukes coñecen así o poder da mímese, que non deixarán traducir como mera “representación”. A mímese en “interface” vai máis alá da representación para ser o lugar do acontecemento: e o que acontece non é tanto a velocidade dun tempo oposto ó tempo lento do real coma a intensidade dunha experiencia. Cuestión de intensidades: esa é tamén a referencia agochada na pregunta de Jean Baudrillard en *América*: “¿Ata onde podemos ir na exterminación do sentido, ata onde podemos ir na forma desértica non-referencial sen crebar e por suposto mantendo vivo o encanto esotérico da desaparición?” (10). É un problema de resistencia: ó personaxe BB de *Hyperion* ocórrelle o que tamén lles pasa a varios xinetes do teclado nas novelas de William Gibson: a cabeza estóupalles no momento do seu maior triunfo, que é o momento extático do coñecemento cibernético. A pregunta de Baudrillard busca o límite sentido entre o estoupido cerebélico e a éxtase mimética. Pero o que hai que saber, antes de poder pasar a ese límite, é que é o que se xoga nel, máis alá da morte propia.

Martin Heidegger, nos seus *Grundbegriffe*, entende o *apeiron* de Anaximandro coma unha “resistencia oposta a tódolos límites” (110-15). O dicir inicial do ser non se dá así como un nome propio e apropiante, senón como o seu contrario, un radical desnomeamento. No desnomeamento que orixina o pensar occidental hai tamén unha cuestión de estoupido cerebélico: trátase de concebir o que hai como a perpetua resistencia á fixación. Todo entendemento será así mímese e, como a mímese, vivirá en radical perda, en total desprotección. Pero tamén é obvio que tal entendemento non pode sosterse sen dolor, que se doerá da súa conxuntura, e que tentará reconstruír a súa paz no dó. O dó contén o estoupido. O dó busca darlle sentido á absoluta resistencia do real, que é perda pura do real. Ned Lukacher define a metafísica como “a resistencia violenta contra a resistencia absoluta [do ser, do real] a tódolos límites” (140). A metafísica é un violento proceso de dó, pero o dó antecede á metafísica e organiza no só o destino senón tamén o sentido do

(\*) Traducción do orixinal castelán de Blanca-Ana Roig Rechou.

pensar. Sentido e destino son anagramas recíprocos, e nesta casualidade idiomática cífrase enigmáticamente a dificultade de separar o sentido do dó do dó do sentido: ámbolos dous constitúense no dó como destino, que é o que, hoxe, aínda forza ós cyberpukes a buscar na intensidade cibernética o límite da súa propia resistencia á dor. Toda experiencia límite é exacerbación do dó, aberta confrontación da perda: a experiencia tecnolóxica non é nisto distinta da experiencia poética ou da experiencia filosófica.

O que segue é un intento por levar esta reflexión ó campo concreto das relacións contemporáneas entre filosofía e literatura. Tratarase, en parte, de determinar se o que podemos chamar o dó absoluto, é dicir, o dó que se consuma a si mesmo consumíndose, é posible; ou se, máis ben, o que forma o horizonte actual do pensamento é necesariamente un dó incompleto, sempre polo tanto aberrante, un dó que non atopa no seu límite forma posible de reconciliación coa perda. Pola banda da filosofía, o cuestionable é a súa pretensión de alcance do impensado, é dicir, a súa apelación á posibilidade de nomeamento tamén daquilo que rexeita ou resiste ser nomeado. Pola banda da literatura, o crucial é a materialidade fenoménica da linguaxe, a súa opacidade resistente. No cruce entre a materialidade da linguaxe, cifra do *apeiron*, e a vontade de dominio de tal materialidade líbrase hoxe a guerra polo sentido. Ou establécese o proceso da súa demanda.

A chamada “teoría literaria” ven actuando, dende hai uns quince anos, como unha das máis decisivas máquinas de guerra nos sufridos departamentos de literatura das universidades europeas e americanas. O que está en xogo vai máis alá da alternancia das modas eruditas, e afecta, para a multiplicidade de partes contendentes, a cuestións disciplinares de fundamentación e constitución. Sen dúbida, é aínda prematuro ou excesivo supoñer que estas batallas sexan o preludio a un cambio global de paradigma na forma de enfocar as relacións entre discurso teórico e práctica de escritura. Pero hai indicios que fan que non sexa totalmente desatinado comezar a falar da posibilidade dunha ruptura que afectaría non soamente ó estatuto da literatura e ó do pensamento sobre literatura, senón, dende elas, ó campo completo das humanidades e mesmo ó abano enteiro das ciencias sociais. Tal ruptura non tería nada que ver coa mera combinación ou mestura da literatura e a filosofía; nin coa aplicación de problemas teóricos ós textos literarios. Non se trata de que exista ou non unha contaminación necesaria da literatura pola filosofía ou viceversa, e tampouco de que o pensamento teórico vira ser modificado por unha práctica de escritura que a nosa tradición nos leva a asociar coa práctica literaria. A ruptura dende logo afectaría as relacións entre filosofía e literatura, pero no sentido radical de que a ruptura debe ser entendida, primeira e predominantemente, como unha ruptura entre filosofía e literatura, teoría e poesía: unha ruptura, se se quere, do *entre* ou no *entre* que mantivo tradicionalmente esas dúas prácticas nunha certa relación xerárquica quizabes inestable, pero dende logo efectiva.

Por ruptura entre filosofía e literatura entendo a disolución das súas conexións clásicas, que garantían por exemplo o entendemento da literatura como actividade mimética no sentido de actividade representativa, ou que permitían que cando se facía cuestión de levar o discurso teórico cara á interpretación literaria todo se reducise a un simple problema de aplicación. Así esta ruptura do *entre* á que me refiro problematiza indefinidamente a pretensión teórica de dominio do literario,

e non só como estética ou como poética; á inversa, a ruptura rompe tamén a pretensión literaria de ser puramente representativa dunhas condicións de existencia que o pensamento teórico tería como misión definir e categorizar.

As relacións entre filosofía e literatura estiveron sometidas dende tempo inmemorial -dende Heráclito, dende Parménides, pero eles son xa síntoma, máis que causa, dunha estraña situación- a unha precariedade que, na medida en que reclamaba ser pensada, foi sempre sistematicamente reprimida. A metafísica, por definición, outorgándose unha rexión de pensamento máis alá da materialidade informe do físico, busca un sentido ideal que logo proxecta retrospectivamente ó material rítmico, experiencial ou imaxinario que a arte literaria busca organizar. Asemade, a empresa poética non se entende a si mesma máis que como salto infundamentado a unha tarefa de representación da cal a súa garantía de feito, a súa lexitimidade, dependería da lexitimidade máis alta do saber primeiro, o saber crítico ou dialéctico. Así é en Platón e Aristóteles, pero tamén en Tomás de Aquino e en Giambattista Vico, e nos pensadores da Ilustración. Máis marcadamente aínda, nos románticos: a estética hegeliana, coa súa determinación do fin da arte trala fixación do sistema do saber absoluto, leva á súa consumación a derrota tendencial de milenios de pensamento<sup>1</sup>.

Quero expoñer no que segue tres proposicións que, ó meu xuízo, servirán para entender algunhas das implicacións contidas nese fenómeno que comeza agora a ser identificable da ruptura do *entre* de literatura e filosofía. As tres formularanse sobre a base retórica dun comentario, sen dúbida insuficiente e nada máis que preliminar no que se refire ó alcance do tema, a *Finnegan's Wake*, de James Joyce. As proposicións son as seguintes:

- A ruptura entre filosofía e literatura é unha consecuencia do que vou chamar o dó do sentido, entendéndoo como un desenvolvemento do pensamento filosófico de raíces antigas, pero de manifestación moderna no posthegelianismo contemporáneo.

- A segunda proposición é de carácter abertamente polémico: vou insistir en que o intento que ven levándose a cabo en numerosos lugares por conciliar reflexión filosófica e reflexión literaria, é dicir, o que moitos toman como esencial na misión que se autoadxudicaría a chamada "teoría literaria", o intento por conxurar a ruptura do *entre* da filosofía e literatura, é unha formación reaccionaria, aínda que dende logo compatible co progreso xeral da cultura, ben detectado e denunciado por Adorno e Horkheimer, cara a un estreitamento global da experiencia humana que só garante o desastre<sup>2</sup>.

Sustituír a ruptura do *entre* de filosofía e literatura pola eliminación de tal *entre* é unha formación reactiva que serve ós intereses do poder na época do capitalismo tardío. A filosofía e a literatura non son a mesma cousa nin veñen ser o mesmo, e é importante manter aberta a súa diferenza.

1. Sobre o cambio global que a chamada "estética de Jena" establece nas relacións filosofía/literatura ver Nancy e Lacoue-Labarthe, *L'absolu littéraire*.

2. Refrome á tese xeral de *Dialektik der Aufklärung*, a súa insistencia en que o proceso da civilización non pode separarse da supresión.

- A terceira proposición será un intento por estudar a diferenza entre literatura e filosofía a partir da estrutura da promesa. Das indicacións dadas nesta terceira parte é de esperar que poidan establecerse algunhas conclusións prácticas sobre como ensinar literatura hoxe, e sobre como escribir sobre literatura hoxe: estas dúas preguntas sinalan de feito a orixe e a meta deste ensaio.

## I.

En *Discours, figure*, Jean-François Lyotard, no contexto dunha reflexión fenomenolóxica sobre a hiper-reflexión, desenvolve a noción de “linguaxe deconstruída”. Para Lyotard habería unha negatividade na linguaxe, un punto radical de flexión non moi distinto ó implicado pola noción de *punctum* de Roland Barthes falando da imaxe fotográfica en *La chambre claire*. Esta negatividade, máis alá da negatividade recíproca de *langue e parole*, daríalle á reflexión as súas condicións de posibilidade. Lyotard chámala “o figural” (9-23 e *passim*). Anúnciase polo lado da arte, da literatura, pero anúnciase tamén como unha certa exterioridade con respecto do discurso: “A posición da arte é un desmentido á posición do discurso... Indica que a transcendencia do símbolo é a figura, é dicir, unha manifestación espacial que o espazo lingüístico non pode incorporar sen desquiciarse, unha exterioridade que non pode interiorizar como *significación*” (13). Rodolphe Gasché en *Deconstruction as Criticism* sinala que a negatividade do figural “toma a súa forma máis radical para Lyotard” no espazo da poesía: non calquera poesía, senón poesía radical, que é “linguaxe deconstruída por excelencia” no seguinte sentido: “é unha linguaxe que, ó retrasar a comunicación mediante a intervención de procedementos extralingüísticos e ó exhibir... o laboratorio de imaxes causante do poder seductor da poesía, acomoda o que impide a súa reflexión” (189). Gasché refírese ó que podemos chamar o límite da reflexividade na resistencia absoluta da imaxe poética, de certa instancia da imaxe poética, á *significación*. Pero con esta determinación do figural non estamos moi lonxe da noción que Martin Heidegger desenvolve en “Die Sprache im Gedicht” dunha “afirmación silenciosa” que sería o vórtice de calquera produción poética dada. Na medida en que tal afirmación non pode nunca integrarse á linguaxe, en que permanece necesariamente como o non-dito, succiona á linguaxe cara á súa propia cavidade, atráeo cara á súa morte. Podemos chamalo un lugar, ou unha rexión, de dó.

En *Wissenschaft der Logik* Hegel define diferenza absoluta como “a negatividade que a reflexión ten dentro de si”. John Llewelyn, nun artigo sobre as relacións da casenoción de *différance* desenvolvida por Jacques Derrida coa diferenza absoluta hegeliana, interroga unha lectura tardía de Jean Hyppolite segundo a que “absolute Unterschied” designaría “a medida de sentido que reviste todo sentido” (Llewelyn 57). A cuestión para Llewelyn radicaría en averiguar se Hyppolite está facéndolle un favor ou un disfavor a Hegel pretendendo ler na súa *Lógica* a noción de que hai un algo ou unha nada que escapa ás determinacións da dialéctica. Pero ese resto, sexa cal sexa o seu estatus dentro do sistema dialéctico-especulativo, é o que veu a se converter nun obxecto de rango decisivo para o pensamento contemporáneo. É, por exemplo, o que leva a Theodor Adorno en *Minima Moralia* a inverter a frase da *Fenomenoloxía do espírito*, “Das Wahre ist das Ganze” [a totalidade é o verdadeiro], na frase “a totalidade é o falso” (50).

Pero é tamén a intuición esencial que leva a Heidegger a nomear a diferenza óntico-ontolóxica como o esencialmente digno de reflexión. No feito de que a filosofía deba falar do ser dende determinacións ónticas (o exemplo fundamental é a frase “o ser é...”<sup>3</sup>) está dado o necesario esquecemento dunha diferenza irreducible, dunha outredade que, ó mesmo tempo que outorga posibilidades orixinarias ó pensar, tamén as desmantela, obrigándoo a producirse en perpetua perda. A “negatividade que a reflexión ten dentro de si”, para usar a frase de Hegel, unha vez tematizada como centro absoluto e límite irreducible do pensar filosófico, organiza un pensar da perda, un pensar do dó, no que na miña opinión se decide a importancia da literatura, ou dun certo concepto de escritura, para o discurso teórico contemporáneo.

O dó nesa instancia de reflexividade, nese límite textual da reflexividade, é dó pola reflexividade. A reflexividade resólvese no opaco: e con ela, a filosofía, ó menos no seu sentido clásico, que está organizado ó redor do suxeito como reflexión e autorreflexión, ou/e como lugar de significación. No seu libro sobre Nietzsche, Heidegger di:

Todo ó longo da historia da metafísica a esencia do home fíxase contínua e universalmente como *animal rationale*. Na metafísica de Hegel, a *rationalitas*, entendida nun sentido dialéctico-especulativo, faise determinante para a subxectividade; na metafísica de Nietzsche é a *animalitas* a que funciona como fío conductor. As dúas metafísicas, consideradas na unidade da súa esencia histórica, levan a *rationalitas* e a *animalitas*, respectivamente, á súa validez absoluta. (*Nietzsche* 2:200)

Aceptar a verdade desta cita implica por suposto aceptar a grande lectura heideggeriana de Nietzsche como o pensador sistemático da vontade de poder, que Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, Jacques Derrida (*Eperons*), Luce Irigaray e Gary Shapiro, entre outros, viñeron cuestionando eficazmente. Implica tamén -e isto será máis fácil para moitos- aceptar a lectura de Hegel como pensador da totalidade, e non como pensador do fin ou da ruína da totalidade, alternativa lexible, sen embargo, en certos aspectos da lección heideggeriana sobre o concepto de experiencia en Hegel (“Hegels Begriff”), e en *Glas* de Derrida, así como no “hegelianismo sen reserva” de Georges Bataille e nos artigos que Paul de Man dedicou á estética de Hegel<sup>3</sup>.

---

3. Supoñamos que a cita de Heidegger e a súa posición sobre a fin da metafísica no século dezanove é aceptable, polo menos, dende certos parámetros histórico-filosóficos. Unha obxección elemental sería que nela esquecese a obra doutros dos pensadores tamén ocupados na consumación da *rationalitas* e da *animalitas* do suxeito occidental, Marx e Freud. A crítica heideggeriana a Marx pode extrapolarse dende *Conceptos básicos da fenomenoloxía*, concretamente dende a crítica do ser entendido dende o horizonte de creación ou produción. Heidegger insistirá nesta temática de forma máis explícitamente orientada á intervención sociopolítica en “Die Frage nach der Technik.” Baudrillard en *Le miroir de la production* e, máis recentemente, Jean-Luc Nancy, en *La communauté desoeuvrée*, articulan unha crítica semellante. Ver tamén Zimmerman. En canto a Freud, o mesmo Jean-François Lyotard, en *Heidegger et “les juifs”*, analizando a diferenza entre as nocións freudianas de “represión primaria” e “represión secundaria,” apunta a unha posible extrapolación da crítica heideggeriana da metafísica como esquecemento da diferenza ontolóxica a temas metapsicolóxicos. En canto ás últimas liñas do párrafo, cf. sobre Bataille Derrida, “De l’économie restreinte à l’économie générale”; de Man, “Hegel on the Sublime” e “Sign and Symbol in Hegel’s *Aesthetics*”.

Para Heidegger é precisamente porque a metafísica acaba a súa validez absoluta nos pensamentos de Hegel e de Nietzsche que ámbolos dous consuman o fin da metafísica. Chegar ó fin da metafísica é tamén abrir a historia do pensamento occidental a un novo comezo, un pensamento da negatividade, como quererá Adorno, ou un pensamento do acontecemento de apropiación (*Ereignis*) que marca a retirada do ser do noso mundo para o segundo Heidegger; un pensamento da infraestrutura deconstruínte de toda formulación de pensamento en Derrida, ou un pensamento radicalmente volcado á outredade como o de Emmanuel Levinas ou o de Blanchot. Pero ningunha morte queda sen máis saldada cun novo nacemento. Debe haber un período de loito, unha vela pola metafísica, na que presumiblemente aínda moran os pensadores mencionados, xusto porque o seu pensamento é un pensamento antitético e incorporativo, respecto do pensamento metafísico, do que a súa morte non cesa de obsesionalos.

En *Le principe de l'anarchie* Reiner Schürmann argumenta que a obra heideggeriana sobre Nietzsche é materialmente un discurso sobre a economía tecnolóxica no fin da metafísica. O recente libro de Michael Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, corrobora a tese de Schürmann. O Eterno Retorno do mesmo aparece así como o colapso das diferencias binarias no fin da metafísica: un colapso xa anunciado no esquecemento platónico da diferenza ontolóxica entre o ser e os entes. O pensamento cuantitativo da Vontade de poder, que o Eterno Retorno confirma e afirma, é o pensamento máis propiamente tecnolóxico. A vez, sen embargo, como di Gasché nunha reseña do libro de Schürmann,

se a tecnoloxía permite unha mirada á historia occidental do pensamento como destino pechado, o pensamento xa se arriscou máis alá da clausura metafísica (e así pódese dicir da tecnoloxía que arruína os principios mesmos que a sustentan). Con esta posibilidade de concebir a metafísica como pensar pechado, a tecnoloxía preséntase como unha oportunidade - como a oportunidade de achegarse á metafísica dende outro dominio do pensar no que o pensar xa non está suxeito a principios. (“‘Like the Rose’” 103)

Concebir este outro dominio do pensar como pensar diferencial, pensar da diferenza post-tecnolóxica, supón a renuncia ós principios que articulan a diferenza pensada metafisicamente. Schürmann fala dun pensar da singularidade e da continxencia que vive precisamente do renunciamento e do abandono ó posible. É un pensar da resistencia do real ós principios que o limitan. Na medida en que este pensar non se dá máis que no puro acontecemento fenomenal, no “hai” (algo e non máis ben nada), renuncia a todo entendemento categorial e vive na súa perda. A morte da metafísica non é a súa eliminación, senón precisamente a necesidade da súa incorporación aberrante.

A pregunta que todo o mundo fai nos velorios, “¿que pasa despois da fin da vida?”, está en realidade subordinada a unha pregunta anterior, “¿que pasa na fin?”, onde presumiblemente estamos, dado que en realidade non podemos ver a fin, non nos apartamos dela, aínda que vexamos a necesidade de comprendela. Esta pregunta ten unha natureza apocalíptica e escatolóxica. E isto é así mesmo se cremos que podemos ver esa fin, unha visión que, como James Joyce recoñeceu,

está vinculada ó fenómeno mesmo da escritura: “¿A fin? Dío con misís entón, e así arabesquea a páxina” (*Finnegan’s Wake* 115). A fin arabesca dos misís, dos envíos, no que Derrida identifica como a época *postal* da metafísica, é a firma final do suxeito metafísico, a culminación do jihad occidental. A barbarie tecnolóxica desatada sobre Iraq, o “edificante” espectáculo dun occidente unido no desencadeamento do terror en nome da razón, é a máis recente forma de revelación. Como dixo un “alto funcionario” norteamericano citado por Andrew Rosenthal nunha crónica do *New York Times*: “Durante todo este tempo [é dicir, dende a invasión de Kuwait] estivemos preocupados polas implicacións dun éxito diplomático” (22 xaneiro 1991, A5). A guerra foi así a “mellor” solución.

A fin revela un comezo, e a escatoloxía é a doutrina do que queira que comece a suceder na fin. *Finnegan’s Wake*, un texto sen lugar a dúbidas definitivo e definatorio da ruptura das relacións clásicas entre filosofía e literatura, preséntase parcialmente como un libro de fins e comezos, e de forma particularmente ebria, entusiasta, delirante, e polo tanto poética, dado que se sitúa entre un “barrowload of guenesis” (“carretada de xénese, de guinness”) e un “bockalips of finisky” (“un bock de whisky, unha apocalipse de fin”) (*FW*, 6). *Finnegan’s Wake* pode ser entendido como resposta, ou polo menos é certamente unha resposta posible, á pregunta que Derrida fai a Heidegger en termos da “veille”, a vela, o velorio, que é tamén, por suposto, a vixilia, a véspera:

¿Debe lerse a Nietzsche, con Heidegger, como ó derradeiro dos grandes metafísicos? ¿Ou, pola contra, debemos tomar a cuestión da verdade do ser como o derradeiro sobresalto soñolento do home superior? ¿Debemos entender a vela como a garda montada ó redor da casa, ou como a inquietude polo día que tén que vir e do cal estamos en véspera? ¿Hai unha economía da vela? Quizabes estamos entre estas dúas velas, que son tamén dúas fins do home. (*Marges*, 163-64)

As dúas fins do home, *telos* e *eskhaton*, xúntanse no momento apocalíptico da revelación. Na vela, e en *Finnegan’s Wake*, pensamos ambos en ámbolos dous. Pero a revelación é un momento de verdade, e podería mesmo implicar, dende unha perspectiva metafísica, esa “verdade do ser” da que falan Heidegger e Derrida. Dende o seu comezo en Platón, sen embargo, a metafísica considerou a verdade en termos de luz. A luz vén en revelación, á fin dun período de escuridade, na fin da noite, da vela. *Finnegan’s Wake* é un libro do escuro, como lle chama John Bishop, pero iso non exclúe a súa espera paciente pola aurora, a mañá, a fin do dó.

O dó organiza o *entre* da literatura e a filosofía no momento da ruptura. Esta sería a primeira das proposicións que quero establecer aquí. *Finnegan’s Wake* interesa neste contexto como exemplo privilexiado do tipo de poesía radical que expresa o figural, o límite da reflexividade, a radical exterioridade do sentido, e que, por facelo, se sitúa precisamente no *entre* de literatura e filosofía. *Finnegan’s Wake* impón un novo tipo de práctica crítica, tanto como impón un novo tipo de práctica poética. Pero se esta última foi seguida por certos escritores como Arno Schmidt e Guimarães Rosa, Cabrera Infante e Haroldo de Campos, Samuel Beckett e Julián Ríos, a primeira ten en xeral o curioso destino de ser simultaneamente enunciada e reprimida, e isto dende o mesmo comezo da historia dos seus efectos, segundo

podería demostrarse xa no famoso ensaio de Samuel Beckett “Dante...Bruno. Vico... Joyce”<sup>4</sup>.

## II.

*Finnegan's Wake* abre o “heliotropical noughttime” (349) que é á vez o tempo da noite e o tempo da nada, tempo de nihilismo buscador de sol. Nese tempo viven dous personaxes que o texto identifica como Shaun the Post e Shem the Penman. O capítulo chamado “Colours” mostra a Shem the Penman como aquel que quere permanecer no escuro, entregado a unha práctica do escuro que ten ó menos tres manifestacións: o ennegrecemento (“*blacking out*”) de todo o potencialmente visible, a cancelación de todo traballo de visión (“*gazework*”) e a produción do que o texto inglés chama “*blackmail*” en paronomasia intraducible, dado que significa obviamente “chantaxe”, pero tamén “correo negro”. Veremos a importancia disto.

Shaun the Post, polo contrario, ama os heliotropos, os tropos e cambios do sol, e brilla na asumida tarefa de levar e entregar misivas, mensaxes, cartas, unha misión eminentemente matutina. Propoño tomar ó Post e ó Penman como tropos de filosofía e literatura.

Un cómico americano, Dennis Miller, falando sobre a entón inminente reunificación alemana, dixo: “Vexo isto case da mesma forma que vexo unha posible reconciliación de Dean Martin e Jerry Lewis: nunca me gustou de verdade o seu traballo anterior, e non estou seguro de que precise ver as súas novas representacións” (*Newsweek*, 14 de mayo 1990, 17). A segunda proposición atañe á posibilidade dunha conciliación ou reconciliación entre filosofía e literatura, entre o Post e o Penman, Shaun e Shem. ¿Querémola realmente? ¿Que nos podería dar? ¿É o interese contemporáneo pola teoría literaria proba de que ó menos no ámbito académico desexamos que Shaun e Shem deixen de pelexar? ¿A que interese serve esa vontade de conciliación? ¿A verdade quizabes, que estaría na historia do Post e do Penman significada na figura de Issy? Pero é dubidoso. Sen embargo, o certo é que a historia de Alemania, a historia da filosofía alemana e a historia política de Alemania, son parte do que está implicado nesas preguntas.

A primeira proposición estableceu que a perda de reflexión no figural, na poesía radical, inaugura un proceso de dó. Este dó, que comeza no límite da reflexividade como un dó pola reflexividade, é a última cuestión filosófica no sentido tradicional. Para Heidegger sería o dó do nihilismo activo, un dó radical que intenta pasar máis alá da reflexividade cara a unha transvaloración que postula o descentramento do suxeito autorreflexivo. Podemos considerar por un momento a complexa estrutura do dó, que é non só resistencia, senón tamén incorporación, e non só repetición senón tamén afirmación. O dó é entón non só a última cuestión

---

4. Refírome ó ben coñecido párrafo sobre *Finnegan's Wake* que empeza: “Aquí a forma é contido, o contido é forma. Vostedes quéixanse de que isto non está escrito en inglés. Non está escrito en absoluto. Non é para ser lido... A súa escritura [de Joyce] non é sobre algo; é ese algo mesmo” (14). Con isto, Beckett impón tendencialmente unha labor crítica de silencio e contemplación, que ten como única saída a eséxese.

filosófica, a cuestión do nihilismo, senón tamén a primeira cuestión da nosa época, a época da perda de valores no nihilismo activo. É a cuestión da literatura e a filosofía. É a cuestión do sentido e a da recorrente posposición do sentido, a cuestión da linguaxe deconstruída.

A segunda proposición comeza preguntando: ¿a que intereses se serve coa vontade de conciliación de literatura e filosofía? Ou, o que é o mesmo, ¿que perda se aplaca? En *In the shadow of the silent majorities, or, The End of the Social*, Baudrillard expón que o desexo de sentido e o desexo de realidade son no noso tempo un desexo do poder. Non *de* poder, senón *do* poder. E é precisamente porque o poder non consegue del todo o que quere polo que o poder está, por dicilo así, perdendo. Segundo Baudrillard,

Durante moito tempo abundaba con que o poder producira sentido (político, ideolóxico, cultural, sexual) e a demanda o seguía; esta absorbía o abastecemento e aínda o sobrepasaba. Abasteciase sentido escasamente, e así tódolos revolucionarios se ofrecían a producir aínda máis sentido. Hoxe, todo cambiou: o sentido xa non é escaso, senón que se produce por todas partes, en cantidades sempre crecentes -é a demanda a que se debilita. E é a *producción desta demanda de sentido* a que se fixo crucial para o sistema. Sen esta demanda, sen esta susceptibilidade, sen esta mínima participación no sentido, o poder non é máis que un simulacro baleiro e un efecto illado de perspectiva(27).

Podemos ou non tomar literalmente a Baudrillard e radicalizar a súa noción de poder a tódalas esferas da vida, ou usar o poder localmente, para falar de poder académico, do poder da nosa institución. O feito persiste: é o poder o que debe producir a demanda de sentido. É o poder o que nos embarca na necesidade de recuperación de sentido no figural, filosofía na literatura.

Como exemplo, e para seguir con *Finnegan's Wake*, usarei brevemente un ensaio sen dúbida seminal para os estudos académicos sobre a obra joyceana: "The Elephant in the Belly: Exegesis of *Finnegan's Wake*", de Clive Hart. O artigo comeza referíndose a certa entropía histórica, certo deterioro e descomposición na explicación de *Finnegan's Wake*. Hart quere conter esa perda, e procede a iso establecendo unha axiomática. Abondará con citar só os axiomas 1, 2 e 5:

1: Cada sílaba ten sentido. FW non contén sensentidos, e moi pouca onomatopeia, etc. Joyce trata principalmente en semantemas.

2: Toda explicación que non tome en conta cada sílaba e xustifique cada letra é defectuosa.

...

5: A tarefa máis importante do explicador é establecer planos de sentido nunha orde de precedencia(12).

O sentido debe pois postularse axiomáticamente. Hai unha angustia irreducible e radical no límite da determinación obxectiva do mundo que ven tomando lugar nas

disciplinas empeñadas na produción dun sentido fixo e certo. Debe establecerse unha axiomática para parar a angustia e conter a incertidume. A postulación do sentido é a estratexia de contención tras todo desexo de conciliación do Post e do Penman. Esta sería a miña segunda proposición: a conciliación do Post e do Penman, noutras palabras, a eliminación do *entre* da literatura e a filosofía, é unha formación reactiva que serve os intereses do poder institucional.

### III.

A miña proposición terceira e última virá enmarcada como un comentario ó libro recente de Gerald Bruns, *Heidegger's Estrangements. Language, Truth, and Poetry in the Later Writings*. O libro establece unha certa inversión de Heidegger: Heidegger o Post, en canto oposto por exemplo a James o Penman, convertirase na análise de Bruns no post-Heidegger, o Heidegger da posteridade, ou da posterioridade, da filosofía, un Heidegger figural de relación cunha linguaxe nos escritos tardíos queda mellor descrita seguindo o modelo da paronomasia, ou das palabras-baúl (que Julián Ríos chama “maletas”):

Heidegger proponnos imaxinar unha lingua na que cada unha das súas palabras interioriza non tanto o seu propio sentido, a súa propia diferenza estrutural con respecto doutras palabras na lingua, como os sons de tódalas outras palabras da lingua... Faga soar unha palabra e outras responden, como na paronomasia(162).

A linguaxe neste sentido sería un vasto resoar-no-oído, unha infinita práctica paronomásica na que as palabras aparecerían recíproca e interminablemente cada unha na outra, cós cambios soando o un no outro, con novas palabras inauditas soando mentres as vellas morren, dando e redando os seus ecos ó morrer(142).

¿Pensa o Heidegger tardío fóra da filosofía? ¿Desapareceu a diferenza entre o seu discurso e o discurso poético? Pero non: A concepción da linguaxe no Heidegger tardío, post-filosófica, se se quere, e ricamente explorada no libro de Bruns, é aínda unha concepción da linguaxe, e así diferente do que queira que estea a suceder en *Finnegan's Wake*. Prometín unha terceira posición: esa diferenza ten que ver coa estrutura dunha promesa, dun envío, *Sendung*, o envío do ser que Heidegger o Postman nos anticipou, disposto a brillar, a entrar na aparencia, a través da transmisión, do porte e a entrega de mensaxes, misivas, dende o claro, *Lichtung*.

Na historia heideggeriana do ser, o nihilismo activo vincúlase ata as súas raíces nunha certa promesa, o envío do ser que forma e informa a metafísica. Ese envío ten a estrutura de *Ereignis*, que é a complexa paronomasia de Heidegger sobre o acontecemento ou advento, e a apropiación. Non se trata de reducir aquí, en tradución, a complexidade de *Ereignis*. Basta mencionar que inclúe falta, falta-de-ser, entendida como retirada<sup>5</sup>. Con esta retirada do ser tocamos o límite

5. O tema da falta de ser, ou retirada do ser, en *Ereignis*, moi influente, por exemplo, en Lacan e Derrida, é por primeira vez desenvolvido por Heidegger no capítulo 7 de *Nietzsche*, vol. 2: “Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus”(335-98).

absoluto da autorreflexividade filosófica. Heidegger abre a súa obra ó traballo do figural, que resiste á significación, en nome do que na significación retira a significación: *Ereignis*. Facendo iso, é verdade, Heidegger convértese, para usar a frase de Bruns, “en nada senón barullo para o servizo postal”(XXVII). Invocando e deixándose chamar pola linguaxe na súa materialidade, na súa figuralidade, deixando que o auto-rechazo da linguaxe se dea, Heidegger achégase quizabes a unha conciliación có Penman. Pero tamén pode ser que nesta proximidade se agoche o máis grande afastamento.

A miña terceira proposición é a seguinte: o Post pode prometer ou pode transmitir a promesa dunha conciliación. Pero, e isto é o crucial, o Pen non promete nada. A súa chantaxe non se acaba. Anuncia a morte do sentido, e o que solicita, correo festonado en negro, é dó. A estrutura da promesa articula así o campo do *entre* de literatura e filosofía. A promesa será a resposta do Post á chantaxe do Pen. A chantaxe, a misiva enloitada do Pen, non promete nada, senón que insiste na transmisión e o anuncio dunha débeda, a débeda de morte. A débeda está encriptada no campo filosófico, igual que a promesa responde á demanda do figural.

Para mencionar dous campos de intervención destas consideracións: o primeiro concerne ó ensino da chamada teoría nos departamentos de literatura das nosas universidades; o segundo, á produción de artigos teórico-literarios como xénero de escritura académica. ¿Como escribir entre literatura e filosofía? A cuestión é tanto máis pertinente hoxe para nós, académicos, supoñendo que queiramos evitar certa parálise sen dúbida axexante no dó pola fuga do sentido que o figural da linguaxe nos impón; supoñendo tamén que queiramos evitar a mera negación ou represión desta parálise cedendo ó inclemente imperativo sistémico da demanda de sentido (que non é, insisto, demanda de sentido, senón demanda de demanda de sentido). Bruns expón con precisión o paradigma crítico dominante:

A tarefa da crítica é facer a literatura intelixible segundo as normas do pensar calculativo-representacional, de modo que a función da literatura dentro da *Ge-Stell* sería devolvernos unha imaxe do home..., ou ben desvelar nas súas articulacións sistemáticas os códigos mestres da cultura occidental en calquera das súas formas simbólicas, semióticas, ideolóxicas, logocéntricas, ou textuais(48).

Supoñendo que resulte xa fácil rexeitar como irrelevante e pasada de moda a primeira destas modalidades de escritura crítica, ¿sería a segunda unha forma de escritura entre filosofía e literatura? Iso é por suposto o que se nos asegura, e dela depende ata hoxe a xustificación contemporánea da actividade crítica no terreo epistemolóxico. Con esta mediatización da crítica faise tamén da literatura unha función ó servizo dun modo particular de coñecemento. ¿Debemos ensinar, e escribir, sentido? ¿Debemos ensinar, e escribir, a función e a funcionalización da literatura?

Iso é ensinar e escribir unha promesa. Pero a promesa, precisamente, retrasa o cumprimento do prometido. Establece ese diferimento como o límite da súa propia actividade. Tal límite é a fin da reflexividade e a rexión do figural. A filosofía e a literatura atópanse no movemento de succión dese vórtice. ¿É ese quizabes o

acontecemento de apropiación, *Ereignis*? Ensinar unha promesa de desaparición no figural debe ser tamén resistir a estrutura da promesa, e así non é nin ofrecer unha nova imaxe do home nin dedicarse á análise dos códigos mestres da cultura occidental.

Sobre a produción crítica dunha imaxe do home -da que se fai depender aínda a imaxe da muller, sempre secundaria e subordinada para o humanismo clásico- ten *Finnegan's Wake* algo que dicir nunha pasaxe, xa parcialmente citada, que aquí volvo mutilar amplamente: "In the heliotropical noughttime... nichilite... [a]mid a fluorescence of spectacular mephiticism there caoculates through the in-conoscope... the figure of a fellowchap in the wohly ghastr"(349). Antes que traducir prefiro glosar. En "spectacular mephiticism" óese, entre outras cousas, metafísica especulativa como a pantasma ou espectro do que está en fétida descomposición, fosforescente coma tódolas pantasma e tódolos corpos sometidos á acción da cadaverina. É precisamente esa luz menor, orgánica, do fluorescente a que nos permite ver no tempo da noite/nada, o tempo do nicho, o tempo nihilita. O que vemos na luz pantasmal da metafísica é algo distinto da pantasma da metafísica: un rapaz caoculando. Hai que preguntarse que é caocular e por que é mepítico. "Caoculate" refírese ó termo gaélico que significa "cego", e sen dúbida tamén ó español "caca". O tipo que caocula, ó que Bishop entende como "home representativo"(74), está aparentemente producindo unha escatoloxía, quizabes fragmentada, certamente lanosa e entre emanacións gaseosas. Podemos contemplar esta actividade en certo modo apocalíptica mediante un aparato peculiar chamado o "inconoscio". O inconoscio é un aparato de visión probablemente similar ó que Joyce chama noutra ocasión "pudendascio"(FW 115). O narrador da pasaxe onde esta segunda palabra aparece está usando o aparato para mirar a alguén "cun drauma preposeínte no seu pasado e unha urxencia priápica de congreso"(115).

O inconoscio difere do pudendascio en que debe consumir explicitamente tinta ("ink"), pero tamén en todo caso en que nos deixa mirar "in cono", polo canal vaxinal, o que ven como relativa sorpresa ós que se figuraban estar metidos nun canal diferente. Este terceiro ou cuarto ollo do inconoscio, que podería ser o ollo da escritura, podería permitírnos expandir a nosa visión, revisar a noción adquirida. Quizabes non é o tipo o que está producindo activamente algo así como unha cega caoculación, senón que está sendo el mesmo caoculado, como os pequenos invitados que finalmente emerxen na acción maternal, cara á luz, hóspedes heliotrópicos.

A escatoloxía ameaza convertérsenos nunha teleoloxía: o tráxico residuo do home metafísico vólvese resultado dunha operación de parto e produción creativa. ¿Hai apocalipse, e nova produción de suxeito, no inconoscio? ¿Estamos recuperando en *Finnegan's Wake* unha "nova imaxe do home"?

O suxeito de *Finnegan's Wake*, HCE, Here Comes Everybody, ten moitos nomes e así múltiples imaxes, ningunha propia. Unha das súas encarnacións é Hullo Eve Cenograph(339). O cenógrafo pode ser unha nova forma de escritura ("kainos"), pero tamén unha escritura baleira ("kenos"). Hollow Eve Cenotaph sería o suxeito dunha tumba que conmemora un corpo enterrado nalgunha outra parte. Entre a escritura conmemorativa e o oco da memoria necesario para que a

novidade se produza estará a miña última capitulación: o sentido expropiouse, está perdido nalgún lugar inmemorable, e debemos doernos, non hai opción; o noso dó é empregado para crear a partir del demanda de sentido; a escritura crítica, se vai ser algo ademais da mera reprodución da demanda do poder de demanda de sentido, debe romper o *entre* da poesía e a teoría, e rexeitar a funcionalización da primeira pola segunda. Iso non equivale a romper a diferenza entre o chamado literatura e o chamado filosofía. Trátase máis ben de darlle curso á diferenza estrutural da promesa filosófica e do silencio literario. Pero unha vez experimentada esa diferenza, ¿quen pode seguir prometendo?

Quería decidir neste traballo se algo así como un dó absoluto, que por definición se consumiría a si mesmo e remataría desaparecendo nas súas propias cinsas, era posible; ou se máis ben o horizonte actual do pensamento está constituído por un dó aberrante. O dó aberrante é por unha parte o que impón a morte da metafísica, que non pode ser sen máis eliminada, senón soamente incorporada na súa calidade de pasado do pensamento. O non haber opción, toda vez que o pensamento atopa no seu límite a figuralidade opaca da linguaxe, no pensar do dó decídese a importancia crucial da escritura poética para o discurso teórico contemporáneo. A ruptura do *entre* de filosofía e literatura é en resumidas contas unha ruptura dos principios de autoridade que, dende o imperativo lóxico, impoñían á linguaxe poética un certo tipo de dependencia con respecto da filosófica. Non se trata agora de inverter os termos desa dependencia e afirmar que a linguaxe poética ven asumir a súa dominación final. Se a linguaxe poética pode chegar a emblematizar no silencio, ese silencio non é un silencio inerte, senón un silencio que reclama a palabra. Se a linguaxe filosófica, na que aínda alenta a posibilidade dunha utopía da razón entendida como liberación da débeda do opaco, pode aínda ser entendido como promesa, esa promesa non é xa unha promesa cega, senón que coñece a súa orixe na impasable materialidade da figura. Saber esas dúas cousas ¿pode ser empezar a atopar unha rexión onde silencio e promesa, no seu conflito de autoridade, iluminen tamén a outra posibilidade dun pensamento xa non condicionado exhaustivamente pola demanda de sentido? ¿Cales serían as súas consecuencias políticas?

Alberto Moreiras  
Universidade de Wisconsin

#### Obras citadas

Adorno, Theodor, *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*. Trans. E. F. N. Jephcott. Londres: Verso, 1989.

....., e Mark Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1969.

Barthes, Roland, *La chambre claire: note sur la photographie*, París: Seuil, 1980.

Baudrillard, Jean, *America*, Trans. Chris Turner, Londres: Verso, 1988.

....., *In the shadow of the silent majorities, or, The End of the Social*, Trans. Paul Foss, John Johnston, Paul Patton, New York: Semiotext(e), 1983.

....., *The mirror of production*, Trans. Mark Poster, St. Louis: Telos P, 1975.

Beckett, Samuel, "Dante...Bruno...Vico...Joyce" en *James Joyce*. Ed. Harold Bloom, New York: Chelsea House, 1986, pp. 7-20.

Bishop, John, *Joyce's Book of the Dark: Finnegans Wake*, Madison: U of Wisconsin P, 1986.

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

Bruns, Gerald, *Heidegger's Estrangements. Language, Truth, and Poetry in the Later Writings*, New Haven: Yale UP, 1989.

De Man, Paul, "Hegel and the Sublime.", en Mark Krupnick ed. *Displacement: Derrida and After*, Bloomington: Indiana UP, 1983, pp. 139-53.

....., "Sign and Symbol in Hegel's Aesthetics", *Critical Inquiry* 8.4 (1982), pp. 761-75.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

Derrida, Jacques, "De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve", en *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, pp. 369-407.

....., *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris: Flammarion, 1978.

....., *Glas*, 2 vols., Paris: Denoël/Gonthier, 1981.

....., *Marges. De la philosophie*, Paris: Minuit, 1972.

Gasché, Rodolphe, "Deconstruction as Criticism", *Glyph* 6 (1979): 177-215.

....., "'Like the Rose--Without Why': Postmodern Transcendentalism and Practical Philosophy", *Diacritics*, 19.3-4 (1989): 101-13.

Hart, Clive, "The Elephant in the Belly: Exegesis of *Finnegans Wake*", En *A 'Wake' Digest*, Eds. Clive Hart y Fritz Senn, Sydney: Sydney UP, 1968, pp. 3-12.

Heidegger, Martin, "Die Frage nach der Technik", Vol. 1 de *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Günther Neske, 1954, pp. 5-36.

....., *Grundbegriffe. Gesamtausgabe*, Bd. 51. Ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

....., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

....., "Hegels Begriff der Erfahrung", en *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950.

....., *Nietzsche*, 2 vols, Pfullingen: Günther Neske, 1961.

....., "Die Sprache im Gedicht", *Unterwegs der Sprache*, Vol. 12 de *Gesamtausgabe*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976. 313-64.

Irigaray, Luce, *Amante marine de Friedrich Nietzsche*, París: Minuit, 1980.

Joyce, James, *Finnegan's Wake*, Hardmonsworth: Penguin, 1980.

Lacoue-Labarthe, Philippe y Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire*, París: Seuil, 1978.

Lukacher, Ned, "Writing on Ashes: Heidegger Fort Derrida", *Diacritics* 19.3-4 (1989): 128-48.

Liotard, Jean François, *Discours, figure*, París: Klincksieck, 1971.

....., *Heidegger et 'les juifs'*, París: Galilée, 1988.

Llewelyn, John, "Thresholds", en *Derrida and 'Différance'*, Eds. David Wood y Robert Bernasconi, Evanston: Northwestern UP, 1988, pp. 51-62.

Miller, Denis, Citado en *Newsweek*, 14 mayo 1990, 17.

Nancy, Jean-Luc, *La communauté desouvrée*, París: Christian Bourgois, 1986.

Roa Bastos, Augusto, *Yo el Supremo*, Madrid: Alfaguara, 1984.

Rosenthal, Andrew, Crónica en *New York Times*, 22 enero 1991, A5.

Schürmann, Reiner, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, París: Seuil, 1982.

Shapiro, Gary, *Nietzschean Narratives*, Bloomington: Indiana UP, 1989.

Simmons, Dan, *Hyperion*, New York: Bantam, 1990.

Zimmerman, Michael E., *Heidegger's Confrontation with Modernity, Technology, Politics, Art*, Bloomington: Indiana UP, 1990.