

LACRIMAE RERUM: LA INSTITUCIÓN DEL DUELO. CAPÍTULO CUARTO DEL LIBRO INSTITUCIONES DEFECTIVAS: UN PROTOCOLO PARA LA REPÚBLICA (DEFECTIVE INSTITUTIONS: A PROTOCOL FOR THE REPUBLIC)

POR JACQUES LEZRA

PAULA CUCURELLA (Trad.)

Dra. en Literatura Comparada

Afiliada a la Universidad de California, Estados Unidos

paulacucurella@gmail.com

Traducción aceptada el 28 de julio de 2023.

Cómo citar esta traducción:

Cucurella, P. (2023). "Lacrimae Rerum: La institución del duelo" [Lacrimae Rerum: Institution of Grief] en J. Lezra, Defective Institutions: A Protocol for the Republic (New York: Fordham University Press, por publicar). *Revista Palabra y Razón*, 23, pp. 279-40. <https://doi.org/10.29035/pyr.23.279>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

«Ésta sola y la más pequeña deja; de muchas la más
pequeña te pido», clamaba, «y ella sola»,

Ovidio, *Metamorfosis*¹

La muerte es el único de los dioses que no ama
los regalos, y ni con sacrificios ni con libaciones
podrías conseguir algo, y ni tiene altar ni es
celebrada con peanes: sólo de ella entre las
deidades está distante Persuasión

Esquilo. Níobe, Fragmento 161²

Tengo ante mí *Istituzione* (2021) de Roberto Esposito, una expansión de su importante monografía de 2020 *Pensiero istituyente: tre paradigmi di ontologia politica*.³ Esposito le pide a su lectora y lector que abandonen la interpretación “reaccionaria” y “coercitiva” de las instituciones que las concibe como “simultáneamente el sistema de reglas que gobiernan una comunidad y el poder que obliga [a los miembros de la comunidad] a respetarlas”, “empezando por el Estado, la [institución] más fuerte y consolidada”⁴.

Una institución es lo que nosotros, una comunidad, decidimos (un “sistema de normas”) y luego instalamos y nos obligamos a “respetar”. Tiene la solidez de una piedra o de una estatua. Como prueba contra el pasar del tiempo, nuestra decisión original persiste. (Tal vez habiendo pasado de piedra a símbolo, como relata Searle.) Según el principio jurídico, *Stare decisis* indica que una decisión instituye, y debe insistir, remanar, gobernar, fundar. Este principio no es en sí mismo inexpugnable; pueden surgir dudas respecto a lo que Colin Starger llama la “aproximación doctrinal” al precedente, el “precedente sobre el precedente” que opera en la “dialéctica de la doctrina *Stare Decisis*”⁵. “Lo que podemos decidir”, dicta el fallo del

¹ Ovidio, *Metamorfosis*. Trad. Traducción de Ana Pérez Vega. (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002). Versos 299-300, p. 119. Web: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmccz361> El latín, “unam minimamque relinque de multis minimam posco” clamavit “et unam”. En lo que sigue, las traducciones sin atribuir son de Paula Cucurella.

² Esquilo. *Fragmentos. Testimonios*. Introducciones, traducción y notas de José María Lucas de Dios. (Madrid: Gredos, 2008), p. 483. Para una edición más reciente de los “Fragmentos”, véase *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Stefan Radt (Gotinga: Vandenhoeck y Ruprecht, 1985), v. 5, 276.

³ Roberto Esposito, *Istituzione* (Bologna: Il Mulino, 2021). Ver asimismo Roberto Esposito, *Pensiero istituyente: tre paradigmi di ontologia politica* (Torino: Einaudi, 2020). Trad. Inglesa, *Instituting Thought: Three Paradigms of Political Ontology*. Tr. Mark William Epstein (Cambridge, UK: Polity, 2021), p. 150-151.

⁴ Esposito, *Istituzione*, p. 24.

⁵ Véase Colin Starger, “The Dialectic of *Stare Decisis* Doctrine”, en Christopher J. Peters, ed., *Precedent*

Tribunal Supremo de EE.UU. en el caso *Kimble contra Marvel Entertainment*,

[Lo] podemos des-decidir [undecide]. Pero *stare decisis* indica que esa autoridad debe ser ejercida con moderación. Cf. S. Lee y S. Ditko, *Amazing Fantasy* No. 15: “Spider-Man,” p. 13 (1962) (“[E]n este mundo, con un gran poder debe venir también una gran responsabilidad”). Habiendo encontrado muchas razones para preservar el *stare decisis* y ninguna “justificación especial” para apartarse de él, rechazamos la petición de Kimble de revocar *Brulotte*.⁶

Una *des-decisión* no es más que otra decisión—avalada por la misma institución, evidencia de su poder doble (evidencia, con Esposito, de que la institución es “simultáneamente el sistema de normas que rigen una comunidad y el poder que obliga [a los miembros de la comunidad] a respetarlas”), restringido y condicionado por la “gran responsabilidad” que le acompaña.

¿Cómo lo acompaña? La decisión que falló en contra del aborto en el caso *Dobbs contra Jackson Women’s Health Organization*, la que en junio del 2022 anuló el derecho al aborto en Estados Unidos, sitúa la “responsabilidad” de restringir el poder del Tribunal de no-decidir—y, por extensión para *decidir*— en la “obligación” de “aplicar fiel e imparcialmente la ley”, y no en el “gobierno” de las “proclividades de los individuos”. He aquí la conclusión de la opinión disidente en *Dobbs*:

El Tribunal cambia de rumbo hoy por una razón y sólo por una razón: porque la composición de este Tribunal ha cambiado. *Stare decisis*, a menudo ha dicho este Tribunal, “contribuye a la integridad real y percibida del proceso judicial” al garantizar que las decisiones estén “fundadas en la ley y no en las proclividades de los individuos”. *Payne v. Tennessee*, 501 U. S. 808, 827 (1991); *Vasquez v. Hillery*, 474 U. S. 254, 265 (1986). Hoy rigen las proclividades de los individuos. El Tribunal se aparta de su obligación de aplicar la ley fiel e imparcialmente. Disentimos.

La “imparcialidad” contra la “proclividad”; la “obligación” de garantizar que “las decisiones estén ‘fundadas en la ley’” y no en “el imperio” de “las proclividades de los individuos”. Dado que los individuos cambian—les jueces van y vienen— y dado que las proclividades son inclinaciones,

in *United States Supreme Court* (Países Bajos: Springer, 2014), p. 19-47.

⁶ *Kimble contra Marvel Entertainment, LLC*, 576 U.S. 446 (2015).

son casi cuestiones de gusto, debe defenderse la sólida obligación de “imparcialidad”. Sólo ella resiste los caprichos del gusto y la proclividad; es la única que no toma partidos, porque “la ley” no puede tomar “un partido”: es *una*, y esa cualidad adhiere a la tradición de decisiones tomadas en el nombre de la ley y sobre su base. Estas decisiones también tienden a la unidad, a desplegar una *unicidad*, y la posición institucional del Tribunal se establece al permitir que *esa* tradición de decisiones siga siendo *una*, fundamental, definitiva, remanente. *Las obligaciones y los derechos* van juntos, de la misma manera que la “gran responsabilidad” acompaña al “gran poder” en el universo de los cómics de Marvel y de la ideología del “precedente del precedente” que gobernó las decisiones del Tribunal Supremo de los Estados Unidos hasta el caso *Dobbs*.

Las instituciones son clásicamente marcos y formatos fenomenológicos [*Stiftungen*] que proporcionan repetibilidad y reconocimiento; esquemas de inclusión y exclusión; protección. Ofrecen identidades y analogías que persisten a lo largo del tiempo, incluso el tiempo en el que la identidad, la coherencia y la razón suficiente pueden tomar forma operativa. Las instituciones serían pues, objetos que dotan de objetividad [*objectality*] a otros objetos, incluyendo—retroactivamente—a las mismas “comunidades” que las establecen de forma decisiva. “Dotar de objetividad” significa: darles bordes reconocibles y consensuados, tiempos, cualidades ordinales y cardinales. Para Esposito—que sigue a Mary Douglas y, con mayor distancia, a Max Weber— estos formatos fenomenológicos objetivos y objetualizantes obligan, regulan e implementan. Detienen el movimiento vivo de los cuerpos para darles fuerza y duración. Pero hoy, escribe Esposito, “la exigencia de que la vida sea instituida retoma el primer plano [*in primo piano*] en el doble sentido de dar vida a las instituciones y de devolver a la vida aquellos rasgos instituyentes que la empujan más allá de la mera materia biológica”⁷.

Esto se consigue, escribe, “movilizando instituciones, poniéndolas en movimiento, para que puedan volver a encontrar fuerza creativa”. Esposito formula esta tarea de forma condicional, reflexiva e impersonal: *Se solo istituzionalizzandosi i movimenti acquistano forza e durata, solo mobilitandosi le istituzioni possono ritrovare potenza creativa*. Ofrece un diagnóstico y un camino a seguir, pero no una idea clara de *quién* actuará ni de *cómo* las instituciones “pueden volver a encontrar fuerza creativa”: ¿Acaso estos marcos y formatos fenomenológicos actúan sobre sí mismos (*istituzionalizzandosi... mobilitandosi*, instituyéndose... movilizándose), o son puestos en acción por fuerzas impersonales, fríos dioses vengativos o subjetividades políticas desconocidas pero atractivas (*istituzionalizzandosi... mobilitandosi*, siendo

⁷ Esposito, *Istituzione*, p. 162-3.

instituidas... siendo movilizadas)? Para que el diagnóstico y el camino sean correctos; para que las sociedades actuales se muevan hacia “una dimensión biopolítica irreducible al paradigma de la soberanía”⁸, y por tanto hacia “la exigencia de que la vida sea instituida” en el doble sentido que propone *Istituzione*; para que las instituciones sean movilizadas y la vida instituida, *debe* mantenerse la incertidumbre de si el primer y el último movimiento son propios de los objetos que llamamos instituciones, o son rasgos de lo que les es impropio –lo que marca su borde, su *terminus*–. Y si las instituciones así (auto)movilizadas no pueden, entonces, ser *una*, entonces, ¿qué sucede con “la vida” que instituyen? ¿puede *ser una*? una vida, un objeto conceptual traído de nuevo a primer plano, recuperado, remanado, preservado, impuesto. ¿Acaso el derecho a una sola *vida* subyace al deseo de Esposito de “dar nueva vida a las instituciones y devolver a la vida los rasgos instituyentes que la llevan más allá de la mera materia biológica”? El derecho a *una* vida y el derecho a la vida del *uno* implicarían entonces una institucionalidad dedicada, obligada, responsable, protectora y administradora de esos derechos. (Una iglesia, digamos; un poder judicial; un cuerpo de policía.) ¿Puede un compromiso con el derecho al *uno* servir para fundar instituciones democráticas y defectivas? ¿Qué implicaciones tendría una respuesta negativa, o si la pregunta propusiera la posición contraria, a saber, que algo como el no-uno es la condición sobre la que podemos decidir *instituir* en primer lugar? Instituir, incluyendo la institución de ese “nosotros” comunitario que decide, aquí y ahora, colocar una piedra para marcar un territorio o conmemorar una pérdida o una victoria.

Preguntemos entonces: ¿qué es *una* [one] *vida*? ¿Acaso *lo uno* [the one] participa de la vida?

Lo que equivale a preguntar: ¿cómo hacer duelo [grieve] -por ti *sóla* e inmediatamente, cuando también sufro [grieve] con y por los que te perdieron y te pierden, cuando he perdido un mundo contigo y en ti, cuando mis palabras te llevaron lejos de mí?

¿Acaso estoy solo cuando hago duelo [grieve] sólo por ti? ¿Qué estoy haciendo –para quién y con quién, en qué condiciones y con qué medios y de quién–, cuando pienso que te perderé?

Podría haber empezado de otra manera. Podría haber preguntado: ¿Cómo te celebro o cómo te amo a ti *únicamente*, cuando celebro también con y para los que te aman, cuando he ganado un mundo contigo?

⁸ *ibíd.*, p. 162-3.

O podría haber reflexionado sobre el hecho de que una institución crea un mundo a partir de otro, o de otros diferentes; y podría haberme preguntado qué mundo y mundos creo contigo, y cómo crearé un mundo cuando ya no estés. ¿Qué mundo instalo cuando me lamento [*grieving*], y cómo?

En casi todos los sentidos estas preguntas son la misma pregunta, y aunque nutra sus diferencias, las historias que contaré a partir de ellas harán eco entre sí, o rimarán, o por momentos se convertirán en una misma historia. Llegado a este punto, el vitalismo de Esposito desvía la mirada, porque –entendemos– instituir *no es* afirmar el derecho a una vida, a la vida del uno, *sino* hacer duelo por la vida perdida; lamentarse [*to grieve*], instituir. Níobe, la figura de la institución me ofrece tres entradas.

I

Él mismo, que siempre tuvo la impresión de ser el último (no de ocupar el último lugar, sino de ser el último en asistir a las cosas), ahora tiene la intolerable sospecha de ser el primer testigo de esa vastedad. Algo parecido a un sueño, pero a la inversa, ya que no rescata ningún rastro de recuerdo o afinidad, le dicta que ahora está ocupando, al borde del cráter, un lugar no sólo vacío sino también ignoto, y que con toda probabilidad acaso sea el primero de una serie de visitantes silenciosos.

Sergio Chejfec, *Los Incompletos*

Escribo estas palabras sobre el dolor de Níobe, lamentando también otra pérdida, como sin duda habrán hecho tantos otros.⁹ Mi padre, centenario, vuelve al silencio, al olvido, a la oscuridad. Imagino lo que mi madre, lúcida aún, encontrará cuando él muera. Sergio Chejfec murió repentinamente hace dos meses. Silvia, un poco después. Y el duelo público se manifiesta en todas partes en las pantallas y los teléfonos: el COVID, la guerra, el fallo de *Dobbs*, tiroteos en las escuelas, de todas partes los insultos del neoliberalismo depredador nos sumen en el duelo; nos lo venden.

La larga historia de las alegorías de Níobe me hace compañía. No me ofrece ningún consuelo. Los nudos de su historia empujan en distintas direcciones. ¿Comienza sólo con una piedra, con lo que *las Aitia* de Calímaco llama “la roca que llora deja para más tarde sus dolores, la piedra húmeda

⁹ Sergio Chejfec, *Los Incompletos* (Buenos Aires; Alfaguara, 1994), p.142.

que está fija en Frigia, mármol silente en vez de mujer que exhala dolorosos gemidos”?¹⁰ “¿Quién no ha hablado en un funeral”, escribe Estacio, en un poema de duelo por la muerte de su padre “...de la piedra frigia [*Phrigium silicem*]?”¹¹. No afirmaré que la historia de Níobe es la única que nos lleva simultáneamente por tantos senderos, ni que sea única por comenzar en terreno pedregoso antes de convertirse en una historia que se podría contar en un funeral, ya que recuerdo otros relatos etiológicos y tantos otros mitos con las mismas características. Sin embargo, ¿existe otra historia en Occidente que haya reunido el número y el duelo [*grief*] tan íntimamente? Sólo, tal vez, una –y el dúo es sugerente– la historia de Narciso. Si la cultura literaria nos hubiera dejado una sola historia, o incluso una forma única o primaria de imaginar las historias de Níobe –*unam minimamque relinque*–, tal vez sería más fácil encontrar el camino a la pregunta: ¿Cómo hacer-duelo [*grieve*] sólo por ti? Pero Níobe es *procaz*; sus alegorizaciones son libertinas, indisciplinadas. Es figura de la *superbia* y la insensibilidad pétrea (Alciato: “El orgullo es vicio de la mujer, y provoca [o: *manifesta*; *se devela en*; *acusa*; verbo *arguo*] la dureza de la boca y de los sentidos, como en una piedra”, “Est vitium muliebri Superbia, & arguît oris / Duritiem, ac sensus, qualis inest lapidi”).¹² Representa el amor incesante de una madre, el orgullo por un hijo, el dolor sin término. Se duplica a sí misma: estatua de una estatua, mármol extraído del mármol, *Statuae statua, & ductum de marmore marmor*, marca el límite del arte del escultor (Juan de Arguijo, en un soneto del siglo XVII que hace eco de fuentes de la *Anthologia Graeca*, la hace exclamar: “A todo me dejó restituida, / mas no al sentido, l’arte poderosa”).¹³ Ofrece política, sociología: La *Apologie d’Homère* de Jean Hardouin (1716) escandaliza a Mme. Dacier al sostener que en la *Iliada*, “Níobe es Grecia” [*Niobé c’est la Grèce*. “Esos doce niños son los hombres y mujeres griegos asesinados por los albarderos y cazadores en la guerra de Troya, durante los nueve primeros años del asedio”¹⁴]. “Nada más divertido”, ironiza Mme. Dacier: “Voilà affeurement une profondeur de genie bien étonante” “Aquí, ciertamente, estamos frente a una asombrosa profundidad de genio”, añade, antes de “defender” a Homero de las molestas incoherencias de Hardouin.¹⁵ La

10 Calímaco. *Himnos, epigramas y fragmentos*. Introducciones, traducción y notas de Luis Alberto de Cuenca y Prado y Máximo Briosó Sánchez. (Madrid: Gredos, 1980), p. 45.

11 P. Papinius Statius. (Publius Papinius). *Silvae* (Leipzig: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1912), p. 119. Trad. Jacques Lezra.

12 Andrea Alciato (“Alciatus”), *Emblemata* (Padua: Petro Paulo Tozzi, 1621), p. 67. En línea en <https://www.emblems.arts.gla.ac.uk/alciato/emblem.php?id=A21a067>. Trad. Jacques Lezra.

13 Juan de Arguijo, “A una estatua de Níobe, que labró Praxíteles, de Ausonio”, en Juan de Arguijo, *Sonetos* (Madrid: Biblioteca Virtual Digital Miguel de Cervantes, 2011), sin número de página.

14 Jean Hardouin, *Apologie d’Homère* (París : Rigaud, 1716), p. 271.

15 Anne Dacier, *Homère défendu contre l’apologie du R. P. Hardouin, ou suite des causes de la corruption du Goust* (París : Jean Baptiste Coignard, 1716), p. 197-8. Véase también Anne Dacier, *Des Causes de la corruption du goust, par Madame Dacier* (París, Rigaud, 1714). Sobre la “querelle d’Homère” resultante

Níobe de Nietzsche despierta la “envidia de los dioses”, en cuanto “madre colmada de bendiciones” (“[A]ls überreich gesegnete Mutter”).¹⁶ Para Walter Benjamin, Níobe es “casi un eterno y mudo sostén de la culpa, mojón entre los hombres y los dioses”¹⁷. Para Judith Butler, comentando y expandiendo a Benjamin, “puede que las lágrimas de Níobe nos proporcionen una figura que nos permita comprender la transición de la violencia mítica a la divina”.¹⁸

¿Qué significa hacer-duelo [*to grieve*] sólo por una? Tal vez esto equivale a preguntar si es *una sola* “Níobe” la que organiza la larga e incoherente historia de sus alegorías.

O permítanme decirlo así. Aulus Gellius destaca la “sorprendente, casi ridícula, multiplicidad de versiones de esta leyenda observadas en los poetas griegos a propósito del número de hijos de Níobe. Dice Homero que el número de sus hijos e hijas fue doce, Eurípides catorce, Safo dieciocho, Baquílides y Píndaro veinte, otros escritores dijeron que únicamente fueron tres”¹⁹. Aquí está el latín:

Mira et prope adeo ridicula diversitas fabulae apud
Graecos poetas deprenditur super numero Niobae
filiorum. Nam Homerus pueros puellasque eius bis
senos dicit fuisse, Euripides bis septenos, Sappho
bis novenos, Bacchylides et Pindarus bis denos,
quidam alii scriptores tres fuisse solos dixerunt.²⁰

de la “retraducción” de *La Ilíada* por Hardouin, véase David D. Reitsam, *La Querelle d'Homère dans la presse des Lumières: L'exemple du 'Nouveau Mercure galant'* (Tubinga: Narr Francke Attempto Verlag, 2021).

¹⁶ “Envidia de los dioses. La «envidia de los dioses» surge cuando el considerado inferior se equipara de alguna manera al superior (como Ajax) o le es equiparado por el favor del destino (como Níobe en cuanto madre colmada de bendiciones). En el seno del orden jerárquico social esta envidia plantea la exigencia de que nadie tenga méritos por encima de su estamento, aunque su dicha sea con forme a éste, y especialmente que su autoconsciencia no sobrepase esos límites. El general victorioso experimenta a menudo la «envidia de los dioses», lo mismo que el discípulo que ha creado una obra maestra”, la cita es de Friedrich Nietzsche, en *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Vol. II. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2007, p. 131. El alemán es: “Der 'Neid der Götter' entsteht, wenn der niedriger Geachtete sich irgendworin dem Höheren gleichsetzt (wie Ajax) oder durch Gunst des Schicksals ihm gleichgesetzt wird (wie Niobe als überreich gesegnete Mutter).” En Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe: Menschliches, Allzumenschliches I und II*, v. II, Ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter), p. 563.

¹⁷ Walter Benjamin. *Para una crítica de la violencia*. Traducido del inglés por Héctor A. Murena. (Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1995), p. 65.

¹⁸ Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (Nueva York: Columbia University Press, 2012), p. 89.

¹⁹ Aulo Gelio, *Noches áticas*. Trad. Manuel-Antonio Marcos Casquero y Avelino Domínguez García. (Salamanca: Kadmos, 2006). Libro XX. VII. p. 164-165.

²⁰ Aulus Gellius, *The Attic Nights of Aulus*. La traducción inglesa de John C. Rolfe, de Gellius, tr.

¿El dolor que siento por perder algún número, cualquier número, es mayor que el que siento cuando debo perder sólo a uno, único, llámese Isaac o llámese Ifigenia o Selia o Beatriz Viterbo? Cómo encadenar conjuntos unitarios [*singletons*], digamos seis niños y seis niñas, o siete o nueve o diez de cada uno, o sólo uno: esta pregunta reviste la historia lógico-matemática, religiosa y ética más controvertida. Las respuestas que ofrecen las historias de Níobe son desconcertantes por su diversidad –el número de alegorías de Níobe, como el número de sus hijos, dificulta nuestro cálculo–, pero también por su estructura. Puesto que preguntan, en nombre de Níobe: ¿qué es *una* vida?

Cuando Ovidio narra su historia, la desesperada Níobe defiende *una* vida en dos líneas contradictorias. Ninguno de los dos argumentos persuade a los dioses, pero el dolor de Níobe es *instituido* para repetir, guardar y retener la incoherencia que desesperadamente expresa. (Una institución, clásicamente, es una especie de *estatua*; se erige; se mantiene, firme, en piedra, repetitiva, para protegerse de la finitud; porque soporta el tiempo, hace que mis actos sean reconocibles y legítimos a lo largo del tiempo; te instala ora dentro de su clausura, ora fuera; y me sitúa a veces fuera, y otras dentro).

Cómo salvar a *una sola*; fracasar; y luego aprender a hacer duelo [*to grieve*] por *una sola*, la más pequeña, solo una, distinta de todas las demás: *et unam*, la última hija. Cuando el número de lo que queda en vida decrece, el peso del mínimo aumenta, *de multis minimam*: la última carga el peso de todos mis hijos; ella ocupa el lugar de los demás. Dejadme una, dejadme la unidad, para que pueda contar cuántos, y cuántos mundos he perdido; pues sin una [*one*], sin la una [*the one*], no podré contar mi pérdida. Artemisa, Apolo, Latona, dioses fríos: deberían querer que cuente mi dolor, que cuente mis muertos, ahora y siempre, lágrima a lágrima, uno y otro y otra hija perdida. Dejadme una, para que pueda dar número y hacer duelo [*mourn*] por los demás. Por ella y en ella los recordaré y en ella los lloraré a todos.

Después de advertir a los testigos de casos capitales de la gravedad de dar falso testimonio, de los peligros de la incertidumbre y la ambigüedad, la famosa y controvertida Mishná (Sanedrín 4.5) dice que todo aquel que salva a una persona en Israel, de Israel, la Escritura se lo cuenta como si salvara a un mundo entero.²¹ (Controversialmente, algunos manuscritos, y

(Cambridge, MA.: Harvard University Press/London, William Heinemann, Ltd., 1927), p. 443. El latín, en <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/stark1863>.

21 "Por eso fue creado el hombre solo, para enseñarte que todo aquel que destruyere una sola vida en Israel la Escritura se lo computa como si hubiera destruido todo un mundo y todo aquel que deja subsistir a una persona en Israel la Escritura se lo computa como si dejara subsistir a un mundo

la tradición judía humanista en gran medida, omiten “de Israel”. Salvar una sola alma, solo una, *cualquier* alma, es salvar un mundo). Sálvame una sola, para que pueda contar los mundos que he perdido, que me has quitado.

Por esto mismo debo despreciar a la última. Porque sólo la última *puede valer* por todos, puede ser única [*may be the one*] y una para cada uno, porque si cuento con ella, ella podrá traer consigo todos mis hijos, ella podría salvar al mundo sola; si la última puede valer por todos, puede representarlos, y podría ser que al llevárselos a todos menos a ella me dejen el resto *en ella*. Por eso debo decir: dejadme una, y la llamaré “nada”, la mínima, lo de menos. Dejadme la que más se acerca a no ser nada, la mínima, la última. La llamaré *una*, porque no cuenta como uno; es sólo eso, cercana a nada, el mínimo, la última, lo último. No la quiero ni más ni menos; tan sólo es la que queda. De hecho, en ella recuperaré lo que la hizo sólo mía, lo que la hizo mi menor, lo que la hizo mi más querida: le quitaré todo lo que fue su vida, para que al final sea sólo esto último, lo mínimo que me dejan. Mirad: déjame sólo la última, sola, *et unam*, y ella no se sumará a sus hermanos, es más, no se sumará a nada, ni siquiera a sí misma. No puedo contarla como *mía*: no puede ser algo que yo pueda abrazar. Ella es lo que no se deja contar.

El dolor de Níobe une estas dos interpretaciones incompatibles del uno: el “uno” que es cada individuo, *el* “uno” cardinal que me dejarás para que pueda contarlos y al hacerlo también dolerme [*grieve*] por cada uno de los otros, uno y uno y uno, como si repasara las oscuras cuentas de un rosario; pero también (*y*) la “una” que no se puede hacer contar; la última, *la* ordinal (sólo puede haber una *última*, pero la identidad de la última no importa: su ser-última lo es todo); *la que* me dejareis porque nunca contará, ni siquiera como una, ni siquiera por su solitario último ser, y más: porque sacrificaré lo que la hace “una” a la cualidad ordinal de su ser-última. Y ya ni siquiera será una, siendo tan sólo la última.

entero”. *La Misna*. Trad. Carlos del Valle Rodríguez. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997), p. 731. La controversia relacionada a la traducción de lo que en castellano aparece como “vida en Israel” y en otras traducciones al inglés oscila entre “israelita” y “cualquier humano” no es sólo editorial, por supuesto, pero también es eso. Morton Smith escribe lo siguiente sobre la manera en que en *Imago Dei: Gen. 1.26/ im Spätjudentum, in der Gnosis und in den Paulinischen Briefen* (1960) Jacob Jervell busca “[P]robar que ‘hombre’ significa ‘israelita’”: “Jervell usa la Mishnah Sanhedrin 4.5, que él lee diciendo, ‘el texto bíblico indica que cualquiera que destruya una vida israelita es tan culpable como si hubiera destruido un mundo entero’. En la n. 46 (p. 82) señala que Beer-Holtzmann, en su edición de la Mishná, dice que algunos MSS omiten la palabra “israelita” y prefieren esta lectura. Esta preferencia, dice Jervell, fue un error, debido a que no entendieron que “hombre” significa “israelita”. De esta manera, la lectura prueba el principio y el principio determina la lectura (y el círculo es la figura más elegante de argumentación)”. Morton, “On the Shape of God and the Humanity of Gentiles,” en *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. Jacob Neusner (Leiden: E. J. Brill, 1970), p. 315-426 (325).

La pena empuja a Níobe a doblar “uno” dentro del otro. Suyo es el camino de la desesperación, el último argumento, al que recurre cuando todos los demás han fracasado. Sin éxito. Doblar el “uno” cardinal en el “último” ordinal no persuadirá a los dioses. Ningún “uno” puede salvarse al añadir “sólo-uno” al penúltimo hijo.

(¿Qué tipo de operación sería la suma de un “uno” cardinal a un “último” ordinal? La *imparcialidad*, la forma objetiva del *uno*, y toda la política que emana de mi deseo de *ser* uno, de ser objetivo, y de no ser caprichoso ni dejarme llevar por “proclividades”; mi deseo, como *objeto único*, de “aplicar fiel e imparcialmente la ley”, la *ley indivisible*: todo eso está en juego. La *cardinalidad* es la característica primordial del número; es lo primero en su orden de atributos, la cualidad de la que dependen todas las demás, incluyendo las cualidades aritméticas o sintácticas de relación con otros números. En el corazón del dolor de Níobe se esconde la pregunta técnica que nos plantea el orden de los atributos del número: ¿qué es la finitud? ¿Qué significa que un cuerpo comience y termine?)

La larga y variada historia del dolor de Níobe duplica su figura, como si su estatua estuviera destinada a mantener unidos eternamente el cada-uno de sus hijos, y la ordinalidad, la terminalidad o la primicia, en morir. *Statuae statua, & ductum de marmore marmor*: Níobe se convierte en la estatua de una estatua. Moralizada, la frase significa: ella ya era, *al principio*, dura y pétrea como una estatua, y los dioses –buenos *escultores*– la fueron tallando, esquilándole un niño por uno, borde a borde, quitándole todo lo que no era mármol, o todo lo que ocultaba su forma doblemente marmórea. Se ha convertido *por fin* en *una*, piedra pétrea, estatua de sí misma, la estatua que ya era desde el principio. El dolor de Níobe es la primera institución, en sentido ordinario, pero también tipológico. Es como el altar que Stransom, personaje de Henry James, erige en la capilla olvidada de “El altar de los muertos”, “el arquetipo, erigido en miles de templos, del santuario inaccesible que él había erigido en su mente”.²² ¿En mi mente? ¿en nuestra mente? El dolor de Níobe, la institución primera y universal, me ayuda a comprender una tradición intelectual y un conjunto de instituciones que buscan aunar ordinalidad y cardinalidad, *pars prima* o *ultima* y *pars una*, para administrar el duelo. El agua que mana de la piedra es *otra* cosa –carente de borde, es lo que no puede hacerse *uno* en ninguno de nuestros dos sentidos: ni uno cardinal, ni uno ordinal– y marca lo que queda una vez que la violencia escultórica de la institución ha seguido su curso. Me pregunto si esto cuenta como *una* tradición y *un* grupo de instituciones. Me refiero a instituciones filosóficas, teológicas y socioculturales. ¿Cómo

22 Henry James, “The Altar of the Dead”, en *Terminations* (Londres: Heinemann, 1895), 212-213. Traducción modificada de Jacques Lezra.

las historias de Níobe, los actos de institución y las instituciones que sus historias alegorizan me ayudan a hacer duelo [*to grieve*] por ti y sólo por ti?

Preguntemos de nuevo, en nombre de Níobe: ¿qué es *una* vida?

II

¿Es esto?

Borges imagina al último sajón, muriendo solo, “casi a la sombra de la nueva iglesia de piedra”:

Antes del alba morirá, y con él morirán, y no volverán, las últimas imágenes inmediatas de los ritos paganos; el mundo será un poco más pobre cuando este sajón haya muerto... [U]na cosa, o un número infinito de cosas, muere en cada agonía... ¿Qué morirá conmigo cuando yo muera, qué forma patética o deleznable perderá el mundo? ¿La voz de Macedonio Fernández, la imagen de un caballo colorado en el baldío de Serrano y de Charcas, una barra de azufre en el cajón de un escritorio de caoba?²³

Imagino, con Borges, que lo que “muere en cada agonía” puede ser una colección obstinada y única de últimas imágenes *inmediatas*, las que presencié solo y en mi soledad recuerdo: tu tacto, su voz, olores, el rostro de mi madre un día. Un frágil conjunto de formas percederas recogidas en mi nombre y para mí, de “una cosa, o un número infinito de cosas”, o como aparece en la traducción de Norman Thomas di Giovanni, “*some thing—or an endless number of things.*” [“alguna cosa-o un número infinito de cosas”]. Son lo que contaba como *una* vida: lo que *presenciamos*, *eso* es la única vida

23 Jorge Luis Borges, “El Testigo”. En *Obras completas. 1923-1972* (Buenos Aires: Emecé, 1974), p. 796. He aquí la traducción de Andrew Hurley: “Before dawn he will be dead, and with him, the last eyewitness images of pagan rites will perish, never to be seen again. The world will be a little poorer when this Saxon man is dead... [O]ne thing, or an infinite number of things, dies with every man's or woman's death... What will die with me the day I die? What pathetic or frail image will be lost to the world? The voice of Macedonio Fernández, the image of a bay horse in a vacant lot on the corner of Serrano and Charcas, a bar of sulfur in the drawer of a mahogany desk”, en Jorge Luis Borges, *Collected Fictions*, tr. Andrew Hurley (Nueva York: Penguin, 1999), 311. Compárese con la traducción de Norman Thomas di Giovanni: “Before daybreak he will die, and with him will die – never to come back again – the final first-hand images of heathen rites... [S]ome thing – or an endless number of things – dies with each man's last breath... What will die with me when I die, what poignant or worthless memory will be lost to the world? The voice of Macedonio Fernández, the image of a brown horse grazing in an empty lot at the corner of Serrano and Charcas, a sulphur candle in the drawer of a mahogany desk?” En *The Maker: Prose Pieces 1934–1960*, tr. Norman Thomas di Giovanni. Web: <https://libraryofbabel.info/Borges/themaker.pdf>, p. 47.

que llevamos. Lo que hace que yo –o cualquier persona, o el “último sajón”– sea a la vez *uno* y *único* o *singular* es la manera en que una cosa o un evento, o un número infinito de cosas o eventos, se relacionan inmediatamente conmigo (o con cualquier otra persona, etc.), o llevan mi firma.

La parábola de Borges, al abordar la definición desde su otro lado, desde la pregunta que nos hacemos tras cerrar los ojos al último evento que presenciamos, tiene sentido intuitivamente (por supuesto, la imagen que presencié desaparece con el recuerdo que tengo de ella; ¡la imagen *sólo* es mi recuerdo de ella!). Con razón hace hincapié en la firma “Borges”. Se pregunta: ¿qué tipo de cosa es lo que atestigua? ¿Es *como* “[U]na cosa, o un número infinito de cosas, [que] muere en cada agonía”? ¿O es sólo una de estas, *una* entre muchas o *una* junto a muchas otras que presencio? La parábola de Borges pregunta: ¿Acaso *también* “muere” el autotestimonio “inmediato”? ¿Quién o qué atestigua, inmediatamente, de lo que muere con el testigo moribundo? Si este quién o qué que atestigua de lo que muere no es una cosa-entre-cosas, entonces tal vez sea algo así como la simple estidad [*this-ness*] que sostiene a un nombre, o sostiene a una cosa a la que apunto con el dedo; una piedra, por ejemplo. Pero por esta vía también me encuentro en dificultades. “¿Qué hay en esta piedra”, pregunta Escoto (Escoto, al que Borges se refiere una y otra vez como “Eriúgena”), *quid sit in hoc lapide* – “¿Qué hay en esta piedra tal que, como por un fundamento vecino [*sicut per fundamentum proximum*], simplemente repugna de ser dividido en varias partes [*in plura*], que son, cada una de ellas, ella misma [*quorum quodlibet sit ipsum*]?” (*Ordinatio* II/D3/PIQ2, n. 48).²⁴ La inmediata esta-piedridad [*this-stoness*] de lo que indico lo fundamenta, lo supone; lo hace *uno*, particular. Y cada cosa única comparte con un número infinito de cosas la cualidad de poseer esta-dad. Por esta razón, ninguna cosa es sólo una, enteramente singular: participa, siendo *una*, de este universal. (Y en esta medida puede asemejarse a cualquier otra cosa: cuenta, como cualquier otra cosa). Pero eso no sucede contigo, mi amigo, mi padre y mi última hija, *et unam*.

Tal vez este sea un argumento demasiado fuerte; nos lleva a la incoherencia, a la singularidad universal. Que cada cosa –entre ellas la vida

24 “Est ergo intellectus quaestionum de hac materia, quid sit in hoc lapide, per quod ‘sicut per fundamentum proximum’ simpliciter repugnat ei dividi in plura quorum quodlibet sit ipsum, qualis ‘divisio’ est propria toti universali in suas partes subiectivas”. Traducción de Jacques Lezra. El Latín, en http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_II/D3/PIQ

2. La versión inglesa, en John Duns Scotus, *Ordinatio*, en *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, tr. y ed., Paul Vincent Spade (Indianápolis/Cambridge, MA: Hackett Publishing Company, Inc., 1994), p. 69. Escoto argumenta contra la teoría de la individuación de Enrique de Gante. Más recientemente, “Hecceidad” ha sido utilizado en la llamada “Ontología orientada a objetos”, en parte a partir de Escoto, pero principalmente a partir de Peirce, que vuelve al término en su semiótica. Pueden leer una excelente reseña de Jeffrey R. DiLeo, en “Peirce’s Haecceitism”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 27:1 (invierno, 1991), p. 79-109.

única que te es propia— sea una *haecceidad* [*haecceity*] significa que todo posee, al igual que todo lo demás, una propiedad común, la de “ser una *haecceidad*”. (También podría decir que la propiedad de “poder poseer una propiedad” es algo que toda cosa tiene en común con todo lo demás). Si todas las cosas son “singulares” —una—, ¿acaso esto no significa también que ninguna cosa es absolutamente *una*, puesto que es *como* todas las demás cosas al menos en este sentido? tal vez me estoy comprometiendo con una definición demasiado estricta de “singularidad”: probablemente una *sola* propiedad, una sola, *et unam*, puede ser compartida con las cosas sin cancelar mi preferencia romántica por la desunión caótica de la singularidad universal y de lo absolutamente discernible. (Algo así como el reverso del argumento de las “esferas gemelas” de Max Black).

Borges nos permite debilitar el argumento de tres maneras, pero el precio puede ser demasiado alto. En el castellano de Borges, el calificativo “inmediato” o “inmediatamente”, en “las últimas imágenes inmediatas”, carga mucho peso. El que los traductores de Borges al inglés, Hurley (“*the last eyewitness images*”, las últimas [last] imágenes atestiguadas, las últimas imágenes con testigo ocular) y di Giovanni (“*the final first-hand images*”, las últimas [last] imágenes de primera mano), esquiven el término es de por sí elocuente. (También lo es la diferencia entre “last” en Hurley, y “final” en di Giovanni para traducir “últimas”). El registro que buscan los traductores es más bien jurídico: el “testigo” en un juicio, el testigo ocular poseedor de información de primera mano, tendrá en algún momento el evento o la imagen a mano o ante sus ojos, y así lo declarará. Lo juro: allí, en el solar de la esquina de Serrano con Charcas, había un caballo café. (¿O era bayo? El argentino dice “colorado”, que también es “rojo”. ¿Estoy viendo un color? ¿designan cosas reales los nombres de los colores, o son una cuestión de perspectiva: mi colorado, tu castaño, su bayo?) Tu veredicto depende de ello.

Jurídico, por supuesto. Pero a “El Testigo” *también* le conciernen las “imágenes” y las “formas”, la “mediación” y la “inmediatez”; la “conjetura”, la “cosa”, el o lo “uno” y el o lo “infinito”, en un registro que no es sólo jurídico y coloquial. Una “imagen” puede “morir” —las fenomenologías son finitas; nos referimos, por ejemplo, a la persistencia de la visión, a la insistencia de las imágenes residuales; a la piedra que se desgasta con el flujo del agua, o de las lágrimas; imagino que los soportes materiales fallan, que mis fotografías de Sergio se desvanecen o pierden su coherencia digital en las nuevas plataformas; y que mis recuerdos de mi padre se perderán. Pero ¿puede “morir” una “forma”? Tal vez no de la misma manera que la “imagen”, no si atendemos al tenor filosófico de la fábula de Borges y a pesar de la aparente sinonimia de los términos “forma” e “imagen”. Borges menciona la conjetura de “los teósofos” de que el universo tiene

memoria, pero el diálogo en “El Testigo” en 1960 –como en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (1940), y como la conversación aún anterior que subyace a la especulativa *Historia de la eternidad* (1936)– es con la “conjetura” platónica de que las formas *no* perecen, sin importar lo frágiles y pasajeras que sean las instancias materiales, empíricas, que participan de ellas: a saber, sus “imágenes”. Aquí, en 1960, los términos sinónimos “forma” e “imagen” son también antónimos; “forma” e “imagen” no pueden ser “patéticas o deleznales” de la misma manera. La paradoja que Ovidio condensa en la figura de la Niobe que llora sin cesar, piedra impermeable al desgaste, expresa la fantasía de alcanzar una expresión *poética*, a la vez inmortal *y* transitoria; la parábola de Borges expresa por su parte la fantasía de encontrar una expresión *filosófica* que permita que la “forma” de un objeto o de una vida, de una vida-como-objeto, y la “imagen” de un objeto o de una vida sean sinónimos *y* antónimos.

Un objeto; *una* vida. Pero Borges no está seguro de cómo se han de contar los objetos, las cosas o las vidas que contienen esta paradoja poética y filosófica. Volvamos a las frases que cito más arriba. “¿Qué morirá conmigo cuando yo muera, qué forma patética o deleznable perderá el mundo?, “¿Qué morirá conmigo el día que yo muera?”. Porque en cada muerte, *en cada agonía*, en cada *una* de las muertes, dice, “[U]na cosa, o un número infinito de cosas, muere”. (Hurley: “[O]ne thing, or an infinite number of things, dies with every man’s or woman’s death...” Una cosa, o un número infinito de cosas, muere con la muerte de cada hombre o cada mujer; di Giovanni: “[S]ome thing –or an endless number of things– dies with each man’s last breath”, Alguna cosa, o un número sin fin de cosas–muere con el último aliento de cada hombre). En ambos casos, se nos invita a leer la “o” de Borges en el sentido que le dan obras como “El Aleph”, o “La biblioteca de Babel”, a saber, conjuntivamente, expresando sinonimia o equivalencia o traducción interna: “Una cosa”, *es decir; o; id est*, “un número infinito de cosas”. Un mundo, en un grano de arena; una imagen, una cosa, una palabra, o una forma en la que están contenidas todas las palabras. En el *aleph* que el afligido Borges ve “en el corazón de una piedra” en el sótano de la casa de Beatriz Viterbo, “Cada cosa... era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo”.²⁵ Borges se enfrenta a un problema crucial, imposible, “irresoluble” al intentar describir el *aleph*. “[L]o que quiero hacer es imposible, pues cualquier enumeración de una serie interminable está condenada a ser infinitesimal”, di Giovanni traduce:

25 “El Aleph”, en Jorge Luis Borges, *Obras Completas*, 1923-1972 (Buenos Aires: Emecé, 1974), p. 625. La lectura de “El Aleph” de la que más he aprendido es la de Erin Graff Zivin, en “Exposición, experimento, exapropiación: después del sujeto (latinoamericano)”, en *Sujetos del latinoamericanismo*, ed. Florencia Garramuño, Héctor Hoyos y Romina Wainberg (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2021), p. 37-56, esp. 41-42.

“is impossible, for any listing of an endless series is doomed to be infinitesimal”. Pero Borges tiene en mente algo más específico. El castellano de Borges dice: “[El] problema central es irresoluble: la enumeración, siquiera parcial, de un conjunto infinito”. No una “serie”, como traduce di Giovanni, sino un “conjunto”; no “interminable”, sino “infinito”; no una “lista”, sino una “enumeración”. Y sin ninguna “condena”. Cuando en “El testigo” “[U]na cosa” se convierte sintácticamente en sinónimo (conjunción “o”) de “un número infinito de cosas”, Borges está buscando dar al “uno” la extensión del conjunto infinito (“un conjunto infinito”): cada “cosa” que muere conmigo es *conjunto-aleph* en el sentido en que Borges usa esta palabra a propósito de “El aleph”, en el sentido que tiene “Aleph” en “*La Mengenlehre*” de Cantor. Dice Borges: “[El aleph es] *es el símbolo de los números transfinitos, en los que el todo no es mayor que alguna de las partes.*”²⁶ Lo que presencié –efímero, sin importancia: un caballo en un lote; una barra de azufre– resultará ser tan grande como el mundo entero del que sólo es *una parte*.

Pero el “o” de Borges no es sólo conjuntivo: también es privativo. Hay que elegir. “[U]na cosa, o un número infinito de cosas, muere en cada agonía “. No *una*, sino un número infinito; no *id est* sino el *vel* privativo. Lo *uno* o lo *otro*. Diría que se trata de dos formas de prestar atención, y quizá incluso de dos tipos de responsabilidad: prestar atención a *este* evento, o responsabilizarme por *esta* imagen, en sí misma: *haecceidad*. *Este* evento o *esta* imagen, sin considerarlos o vivirlos como *una parte* o como un número contabilizado entre otros. Allí, en el solar de la esquina de Serrano y Charcas, vi un caballo. Un número infinito de imágenes colman el solar; el caballo que vi está en la batalla de Junín, lo monta Alejandro, el Cid, don Quijote... ya no es *esta cosa* o evento que presencio. (Así como los nudos de la historia de Níobe siempre me llevarán a otros, del verso de Ovidio y el de Lucrecio a las parábolas de Borges...) ¿Cómo podré afirmar que lo que vi, una tarde en Buenos Aires, fue esto y no aquello, que lo vi entonces y no en otro momento? El tono jurídico de la pieza puede alejar las traducciones de “El testigo” del compromiso filosófico de la obra, pero éste no se puede desoír: la justicia precisa de mi testimonio; un veredicto sobre lo que presencié se falla a partir de él. Si *una cosa* o un evento es un número infinito de cosas o eventos, entonces la verdad sobre lo que presencié no puede ofrecerse con seguridad.

Sinonimia y antinomia; conjunción y disyunción. Preguntaba, con Níobe: ¿qué es *una vida*? Si me aflijo por ti, ¿por qué más y por quién más me aflijo? ¿Quién también se aflige donde yo me aflijo?

²⁶ Jorge Luis Borges, *Obras Completas*, 1923-1972 (Buenos Aires: Emecé, 1974), p. 627.

III

“La transitoriedad”, explica Judith Butler, “excede la causalidad moral. Como resultado, puede ser que las lágrimas de Níobe nos proporcionen una figura que nos permita entender la transición de la violencia mítica a la divina... ¿Cómo sería la expiación de Níobe? ¿Podemos imaginarla? La justicia, en este caso, ¿precisaría de la existencia de una conjetura, o de la posibilidad de conjeturar? Sólo podemos imaginar como la roca se disolvería en agua, y como su culpa daría paso a lágrimas interminables”. Así explica Butler en *Parting Ways* la enigmática aparición de Níobe en el ensayo de Walter Benjamin “Para una crítica de la violencia”. Butler está glosando estas líneas. “La violencia”, escribe Benjamin,

[C]ae por lo tanto sobre Níobe desde la incierta, ambigua esfera del destino. Esta violencia no es estrictamente destructora. Si bien somete a los hijos a una muerte sangrienta, se detiene ante la vida de la madre, a la que deja –por el fin de los hijos– más culpable aún que antes, casi un eterno y mudo sostén de la culpa, mojón entre los hombres y los dioses. [als ewigen stummen Träger der Schuld wie auch als Markstein der Grenze zwischen Menschen und Göttern zurückläßt] (65)

¿Cómo entiende Butler la “transición de la violencia mítica a la divina”? Lo hace imaginando que el dolor “da paso” [*gives way*], de modo que las lágrimas de Níobe puedan disolver esta “piedra-terminal” [*Markstein*, mojón de piedra], de modo que, habiendo despejado el camino para las lágrimas, pueda disolverse a sí misma como piedra-terminal -como el *Markstein*, el término, la marca del mínimo de socialidad que implica reconocer que un límite entre dos campos o dos propiedades (entendidas en sentido lato), se puede trazar y atestiguar; instituir.

Hasta aquí es posible casar la posición de Butler con la de Esposito. Pero en Butler la “transición” entre las figuras de la violencia de Benjamin se enmarca en un proyecto psíquico y ético-político que no calza con el de Esposito. Si me aflijo por uno, por uno que podría sostener y poseer, que podría contar y tocar y señalar, por uno, uno, el primero o el último, entonces marco mis límites [*borders*], me instalo, tomo prestada o robo del objeto mi permanencia como figura en duelo, me esculpo en piedra: *Statuae statua, & ductum de marmore marmor*. Hasta aquí estamos en el vitalismo institucional de Esposito, en su institucionalismo vitalista. Imaginemos, pues, la siguiente exhortación: *cede*, despójate del objeto, disuelve la estatua en la que te has convertido. Una exhortación terapéutica. Su correlato ético-político: la disolución de las socialidades e instituciones basadas en

la propiedad y el reconocimiento y que tienden a reproducir propiedad y reconocimiento²⁷. El argumento de Butler, entiendo, se aleja del de Esposito al exhortarnos a *ceder* [*giving way*], a movernos a través y más allá de la vida de la que se pueda hacer duelo [*grievable life*], y al mandarnos imaginar las incontables instituciones que pueden venir o pueden establecerse más allá de *cualquier* “dimensión biopolítica”, ya sea “irreductible a” o sostenida por “el paradigma de la soberanía”.

Siguiendo a Butler se podría proseguir de la siguiente manera.

La “causalidad moral” restringe mi culpabilidad a lo que puedo representar, a aquellos efectos de mis actos que resultan, siguiendo una cadena causal perceptible o descubrible, de lo que hago. Por ejemplo, de los efectos de mis propias palabras comparando el número de mis hijos al tuyo. Este es un camino descubrible y fatídico, y cuando me quitas la vida, hijo a hijo, hija por hija, como el escultor que talla la roca para revelar la forma que la habita, me estás moralizando a golpe de palabras, las mías, mis últimas.

“Transitoriedad” significa aquí: aquello de lo que soy culpable no puede calcularse. No se compone de actos, eventos o consecuencias fijas y discretas, contables; las fronteras se mueven, se borronean, mezclan, o disuelven; el desorden confunde lo que fue primero o último; lo que fue *uno* cuenta como *uno y* no cuenta. *Puede* que mi última palabra lleve de regreso a mí, pero no (salvo accidentalmente) por un camino único, que se extienda previsiblemente delante o detrás mío. La justicia, dice Butler, supera la “causalidad moral” porque somete mi responsabilidad a la prueba de la transitoriedad. Me hace rendir cuentas sin contar ni hacia delante ni hacia atrás. Porque cedo [*I give way*], enfrente a la justicia y no a un juicio basado en la “causalidad moral”. La vía de la expiación se abre ante mis ojos, incierta, interminable, conjetural: el camino de las lágrimas sin término.

Butler: “[P]uede ser que las lágrimas de Níobe nos proporcionen una figura que nos permita entender la transición de la violencia mítica a la divina “. La fórmula, cuidadosa y tentativa, da lugar a preguntas; hasta la posibilidad de “una conjetura” va acompañado de una doble modificación: “la apertura de la posibilidad de la conjetura”, “la posibilidad de la conjetura” no sólo planteada o instituida como principio, sino “abierta”, con las entrañas expuestas, anatomizada, analizada, con los bordes internos dispuestos para el estudio, la indagación y la comprensión; y “la conjetura” cobijada en su modalidad, su mera *posibilidad*. La justicia, *en este caso*, se

²⁷ Para un análisis detallado del problema de la piedra-límite de Níobe ver M. Ty, “Benjamin on the Border”, *Critical Times* 2: 2 (2019), p. 306-319.

establece sobre la respuesta a la pregunta “¿Podemos imaginar?”

Detrás de las preguntas de Butler reconocemos el esquema crítico kantiano, organizado en torno a tres facultades (razón pura, razón práctica, juicio), cada una de las cuales encuentra su límite en las otras dos: La “transitoriedad” [*transience*] descrita anteriormente impide la formulación de un juicio basado en una comprensión *causal*; la “causalidad moral” y la facultad asociada a la revelación de la “causalidad moral” encuentran su límite en la “transitoriedad” del entendimiento; y, por último, la “imaginación” está presente para suministrar, pero *sólo* conjeturalmente y *sólo* “en este caso”, lo que de otro modo no podríamos comprender, y lo que nuestra facultad moral no puede captar, porque se encuentra más allá del límite que la “transitoriedad” le impone a ambas facultades.

Quedémonos de momento en la imaginación. Para Butler, comprender la “transición de la violencia mítica a la divina” pasa por lo que “exige” la justicia: primero, que “conjeturar” sea sinónimo de “imaginar”; segundo, que lo que imaginamos “sólo” pueda ser como ella imagina (“Sólo podemos imaginar como la roca se disolvería en agua, y como su culpa daría paso a lágrimas interminables”); por último, que *este caso*, el de Níobe, nos permita comprender y abrir, *en este caso*, la necesidad de conjeturar.

Pero el caso de Níobe ¿no es singular? ¿Puede servir de ejemplo? ¿Cómo podría esta misma singularidad, la atrocidad de su pena, establecer el criterio para la conjetura en general? Si lo hiciera, entonces, calcularíamos nuestro propio dolor [*grief*] a partir de la unidad que ella nos proporcionara. (Ordinalmente, cardinalmente: siempre menos, por un grado, por un número, por un hijo, una muerte, un amigo). ¿Acaso podemos decir que su cifra es *una*, el concepto más alto, la base, lo más extremo, el punto o la primera-última parte imaginable del sufrimiento humano? Si así fuera, ella marcaría el borde, el *ápice*, el *terminus* donde el concepto, como piedra disolviéndose, perdería su unicidad [*at/one/ness*] cediendo a “otra cosa”, digamos, al agua que cae lentamente. ¿Y si no fuese así?”²⁸

Ni los números cardinales ni los ordinales terminan; la “primeridad” y la “ultimidad” son nocionales; la ejemplaridad de Níobe, de tenerla, también sería interminable en el sentido propuesto por Lucrecio, y Borges, anteriormente. El personaje Edgar de *Rey Lear* pregunta: “¿Quién dice que he llegado a lo peor? Ahora estoy peor que nunca. [...] Y podría estar

²⁸ Ver T. Lucrecio Caro. De la naturaleza de las cosas. Poema en seis cantos. Trad. José Marchena (Madrid, Librería de Hernando y Compañía, 1918), versos: 758/73. p 25
<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcn29s5>

peor. No estamos en lo peor mientras podamos decir que algo es lo peor”²⁹. Edgar pasa del “yo” al “nosotros” para generalizar su dolor, para hacerse ejemplar. Lo peor advendrá, para él y para el Estado; paso a paso. Sí. Pero el sufrimiento humano también es un asunto de *intensidades*, con hora y fecha, con intermitencias; es un asunto de pasados recordados, de futuros anticipados, de eventos y momentos desmedidos, divagados, perdidos, imposibles de comparar, ordenar, incluso de designar. Lo que contaba como evento ya no cuenta; *esto* de pronto importa y proyecta una sombra sobre *aquello*, y *aquello otro*, y eleva esta otra circunstancia, antes trivial y olvidada, a la esfera de eventos que marco con piedra blanca o negra, pero no para siempre. El dolor [*grief*], primeridad y ultimidad [*first- and lastness*], lo mejor y lo peor, pierden su unicidad [*at-one-ness*] no a manos de “otra cosa” externa, *próxima, otra*; tampoco por otro evento que surge *después* de lo que yo o nosotros creímos lo “peor”. El dolor, primeridad y ultimidad no pierden su unicidad a manos de otra cosa, sino por sí mismo.

¿Pueden aunarse estas dos lógicas, que implican también dos fenomenologías, dos nociones de ejemplaridad y dos concepciones de la historia distintas?

Sobre este punto, la piedra-marca que Benjamin hace hablar en lugar de Níobe es elocuente. Imaginemos que el término “*Markstein*” marca un compromiso entre dos órdenes, o sirve como punto de sutura: el orden de la cultura que destacamos en el concepto de *marca*, un signo que hago *para* alguien y cuyo sentido se establece en contexto, es decir, por un tercero, un interpretante, una función cultural; y la cosa duradera, *Stein*, sobre la que se hace la marca, o que constituye la marca-como-objeto-material. Al condensar *Mark* y *Stein*, Benjamin despliega otra operación, además de vincular narrativamente lo uno a lo otro, paso a paso, desde la escena primitiva, al escenario metropolitano donde las instituciones establecen y custodian convencionalmente la vida en común. Porque la inscripción, la marca, que es *Markstein* puede no ser (igualmente) legible desde los distintos lados de las fronteras que marca. (Por dos razones. En primer lugar, se trata de *lados*, en plural, y de *fronteras*, en plural: esta piedra en la que se convierte Níobe puede establecerse como guardiana de la única línea entre dos ámbitos [*fields*], por la misma razón que un único punto no puede definir una línea; mejor dicho, ella es como el *vértice*, el punto de reunión de un número infinito de líneas, donde puede decirse que cada una *posee* el punto ‘Níobe’. En segundo lugar, ¿Acaso no sucede siempre que la muralla de piedra que protege mi pueblo es leída de una manera por ti, que estás dentro, y de otra por mí, que estoy fuera? El confort, la protección,

²⁹ William Shakespeare. *El rey Lear*. Traducción Maritza Izquierdo. (Madrid: Editorial Verbum, 2019).

el reconocimiento, la familiaridad, incluso la familia, están de tu lado; la incomodidad de lo salvaje, la exposición, la alienación, lo infamiliar y lo infamiliar, del mío, y eso es lo que cada uno de nosotros lee en la muralla de piedra). Pero también sucede esto: si y sólo si el *Markstein* no se disuelve o desvanece con el tiempo podremos *ceder* y renunciar al objeto; sólo así la piedra marcará lo que idealmente está en juego: su historicidad.

En definitiva, parece trazarse una distinción entre la interpretabilidad de la marca y la insistencia de la sustancia en la que se hace, y de la que está hecha. Su “legibilidad” está determinada histórica y posicionalmente, y lo que se lee también difiere y de manera similar; como la piedra marca el límite entre dos relaciones asimétricas con la historia, una humana y otra divina, la historicidad de la marca y, por tanto, sus sentidos y lecturas serán diferentes a ambos lados del límite.

Recuerdo que en al menos una ocasión, Benjamin vacila: inseguro de cuáles podrían *ser* las marcas que ha puesto en su argumento, e inseguro de si se aúnan para formar una marca unitaria, incluso una compartida – *poseída* por igual – *por* infinitos vectores, líneas, historias. Recuerdo las frases que escribe Benjamin en su diario de viaje de 1930, cuando imagina “El mar nórdico”. Volvamos a ellas, y opongámoslas a la referencia a Níobe en “Para una crítica de la violencia” de 1921:

¿Quiénes son estas Nióbides del mar, inexpresablemente desamparadas y rebeldes? ¿o sus Ménades? Cargaron sobre crestas más blancas que las de Tracia y fueron desgarradas por zarpas más salvajes que las del séquito de Artemisa, ellas las galeonas³⁰.

Benjamin está recordando el famoso grupo de estatuas denominadas Nióbides, de los Uffizi, pero también, inmediatamente, las *Statuen* de madera instaladas en “una habitación de paredes verde musgo”, la “cámara de los Galeones del Museo Marítimo de Oslo”. Y no sólo tiene en mente el “único, o solo, o singular ensamblaje Niobide”, *Eine einzige Niobidenversammlung*, como lo llama en sus notas preparatorias a “Statuen”, sino *también* algo más salvaje y amenazador que la imagen de los niños moribundos y pasivos de Níobe; imagen de lo que causó su muerte, de lo que una vez cargó “sobre crestas más blancas que las de Tracia”, desgarrado “por zarpas más salvajes

30 Walter Benjamin, “Antiquity of the north: statues,” en *The Storyteller*, trad. y ed. Sam Dolbear, Esther Leslie y Sebastian Truskolaski (New York: Verso, 2016), p. 122. Trad. de Jacques Lezra. El alemán: “Sie alle das Antlitz von salzigen Tränen verwittert, die Blicke auszerstoßenen, hölzernen Höhlen nach oben gerichtet, die Arme, wenn sie noch da sind, beschwörend über die Brust gekreuzt – wer sind sie, - so unsagbar hilflos und aufbegehrend - diese Niobiden des Meeres? Oder seine Mänaden?”

que las del séquito de Artemisa, ellas las galeonas". Aquí, unido en una sola marca, Benjamin ofrece lo que difícilmente puede llamarse *uno*, *singular*, *único*: la re-colección (*Versammlung*) de Nióbides víctimas de Artemisa, muertas por sus flechas y las de Apolo; unidas con las víctimas de las "bestias" de Artemisa; y con las propias Ménades salvajes. (La asociación entre Artemisa, las vestales consagradas a ella y las Ménades báquicas es muy antigua). Y, en consecuencia, algo así como un borde dialéctico, una arista tensa, casi contradictoria, surge en la re-colección, *Versammlung*, y la enfática unicidad [one-ness], singularidad, de la expresión *par Eine*, artículo indefinido, "un" o "uno", y el modificador *einzig*. *Ein, eine, ein-zig*: uno o un uno; uno o un singular; una o una colección única.

Las líneas, piedras o instituciones que separan las Niobides de las Ménades no le han servido a Benjamin; rotas con el tiempo han perdido las funciones y la autoridad acordadas. Pero el asunto va más allá de la consecuente filtración y el mestizaje entre referentes míticos. Benjamin cierra el ciclo del "Mar Nórdico" en agosto de 1930, y publica "Statuen" en el *Frankfurter Zeitung* en septiembre de 1930.³¹ En las notas preparatorias (escritas "[E]n el reverso de la primera hoja de las notas de viaje de 1930", destaca el editor), al igual que en las "Statuen", Benjamin conjura a los hijos e hijas de Níobe, pero no llegan solos. La nota plantea las mismas preguntas que el "Statuen", pero agravándolas. Esta vez la corte de Níobe es completamente sustituida por Ménades:

¿Quiénes son estas Niobides del mar, inexpresablemente desamparadas y rebeldes? Estas imágenes - que una vez que se movieron de forma más bacante que los vivientes [*lacunae*]. ¿O más bien Ménades? ¿Antigüedades? Estas imágenes que una vez se movieron más bacanalmente que las Ménades vivientes. ¿Antigüedades? ¿Esta madera astillada? ¿Antigüedad? Estos pedazos...

¿Adónde nos llevan estos apuntes escritos en un diario, una década después de la "Crítica de la violencia"? De vuelta a la compleja e incompleta sutura que "Níobe" realiza como *Markstein* en *Para una crítica de violencia*. De vuelta a las preguntas, ¿qué es *una vida*, qué tipo de vida posee lo *uno*? De vuelta a la pregunta: ¿Qué implica defender que algo como el no-uno es la condición de posibilidad para decidir *instituir* en primer lugar? *Instituir*, incluso instituir ese "nosotros" comunitario que decide, aquí y ahora, colocar una piedra para marcar un territorio o una lápida para conmemorar una derrota o una victoria ¿Cómo persisten esos actos de institución (jotra

31 "Statuen". Traducido por Sam Dolbear y Antonia Grousdanidou. La redacción de este ciclo concluyó el 15 de agosto de 1930 y se publicó en el *Frankfurter Zeitung*, 18 de septiembre de 1930. *Gesammelte Schriften* IV, 383-7.

vez *stare decisis*!) si no se hacen o graban en piedra?

Vacilante, el nombre “Níobe” vuela por encima de la década y se atreve a imaginar un grupo o colección de estatuas que serían, *a la vez*, las Nióbides y Ménades de Benjamin: los niños moribundos y sufrientes, la salvaje corte de Dioniso (y de Artemisa, cuyas flechas atraviesan a las Nióbides). Querríamos decir: la unicidad del referente, la cosa obstinada, el objeto antes de ser recogido, antes de formar parte de la colección de objetos, hacen posible el ser-dos [two-ness] de los dos nombres rivales – incluso mutuamente destructivos– Nióbides y Ménades. El *uno* vive, posee “vida” en estos objetos de piedra o madera; luego, posteriormente, reunidos en la imaginación, donde los objetos de piedra o madera se convierten en estatuas y reúnen nombres, *allí* el *Einzig* puede derrumbarse, deshecho, destrozado, *puede* volverse partidista: En el tránsito de *Stein* a *Mark*, de objeto a cultura, las cosas *pueden* derrumbarse.

Pero esto no es del todo correcto, porque el *reunir-se* del objeto y su disponer(se)-ante-la-imaginación, su aculturación, ya ha tenido lugar y depende de una institución anterior–por ejemplo, el objeto es una piedra *Frigia*, o se encuentra en los Uffizi (ya forma *parte* del grupo Nióbide), o en el Louvre (por ejemplo, es una marca sobre el famoso jarrón Nióbide, que guarda el museo parisino), o en la “cámara de los galeones en el Museo Marítimo de Oslo”: y en todos los casos, los objetos se reúnen en un terreno labrado por Calímaco y Ovidio, entre tantos otros. Se juntan, se reúnen, son reunidos, *versammelt*–escombros culturales que siempre *ya* cargan con las violentas marcas de la reunión, la curatoría, el orden y la presentación. “¿Quién, al entonar un elogio fúnebre, no se ha acordado de la piedra frigia [*Phrygium silicem*]?” [*quis non in funere cunctos / Heliadum ramos lacrimosaque germina dixit / et Phrygium silicem*], escribe Estacio. Lagrimosa, la piedra frigia, “Níobe”, como todos los tropos del duelo ya es un cliché; gastada de tanto contarla; una vez aculturado, el pétreo tropo se torna infeliz, inadecuado a la singularidad del dolor que se siente, por virtud de su misma reconocibilidad. Habrá que ofrecer otra historia y otros nombres diferentes, para hacer duelo [*to grieve*] por solo uno, puesto que desde ya y siempre, incluso antes de perder su muda insistencia ante el clamor dividido de sus apoderados simbólicos [*symbolic proxies*], las cosas, las historias o las piedras han sido aculturadas dentro de, en, por instituciones antecedentes: el duelo colectivo [*collective grief*] (el funeral); el mercado; una geopolítica (Frigia); la extracción colonial; la industria cultural.

¿Quién no ha hablado desde el duelo [*in grief*], y se ha sorprendido pronunciando nombres–símbolos para orientarse y orientar a quién escucha–que otros ya conocen? Cuando intento dar cuenta de mi dolor al perderte,

sólo a ti, sólo a una, ya eres más que una; otros rostros y otros nombres, además del tuyo, vienen a mi encuentro; madera o piedra, reunidos. Y así imagino la vida más allá de lo que cuento como *una* vida, más-que-una vida. Creo que la vida que no-es-una, que es otra-que-una, y que es más-que-una, se instala sobre y marca la muda historicidad, como lo hace el Markstein “Níobe” en Benjamin, *pero también* sobre la piedra *frigia*, sobre el terreno dividido e incongruente que ya ofrecían los substitutos anteriores [*antecedent proxies*], la decisión y la indecisión, la institución y la abolición juntos. “Pero también” significa aquí: tu muerte abole la vida del *uno*, el *uno* de la ley y también mi única vida, *pero también* me acompaña, a mi lado, como mi yo mismo, como el ning-uno, no-uno, más-que-uno, que yo y nosotros debemos ser para *instituir* el ser en común, es decir, para abolir, *por todos los medios*, el reclamo [*the claim*] de la vida del uno.