

Jacques Derrida

The world becomes its language and its language becomes the world. But it is a world out of control, in flight from ideology, seeking verbal security and finding none beyond that promised by a poetic text, but always a self-unsealing poetic text.

Murray Krieger, *A Reopening of Closure. Organicism Against Itself*

*[...] it is the role of art to play the unmasking role — the role of revealing the mask as mask. Within discourse it is the literary art that is our lighthouse. It would seem extravagant to suggest that the poem, in the very act of becoming successfully poetic -- that is, in constituting itself poetry — implicitly constitutes its own poetic. But I would like here to entertain such an extravagant proposal. Murray Krieger, *Ekphrasis. The Illusion of the Natural Sign*.*

Firmar, sellar, detectar, abrir. Se tratará aquí del testimonio. Y de la poética como testimonio, pero testimonio testamentario: certificado, *testimony*, testamento.

Un poema puede "dar testimonio" de una poética. Puede prometerla, puede responder allí como una promesa testamentaria. Debe incluso hacerlo, no puede no hacerlo. Pero no con miras a aplicar un arte previo de la escritura, ni para allí reenviar a él como una carta escrita en otro lugar, ni para obedecer sus leyes como una autoridad trascendente, sino prometiéndose a sí mismo, en el acto de su acontecimiento, el fundamento de una poética. Para el poema, se trataría entonces de "constituir su propia poética", como dice Krieger, una poética que también, *a través* de su generalidad, debe

convertirse, inventar, instituir, dar a leer, ejemplarmente, firmarla, sellando y desellando a la vez, la posibilidad de *ese* poema. Esto tendría lugar en el acontecimiento mismo, en el cuerpo verbal de su singularidad: en esa fecha, el momento único e iterable de una firma que abre el cuerpo verbal a algo distinto a sí mismo, en la referencia que le lleva más allá de sí mismo, hacia el otro o hacia el mundo.

Por tanto, como muestra de agradecimiento amistoso, me gustaría tomar mi turno, para compartirlo con Murray Krieger, un cierto riesgo, el de "*entertain such an extravagant proposal*". Y para intentarlo, me gustaría poner a prueba esta experiencia del testimonio. Deseando recordar lugares en los que amo vivir, cerca de Murray Krieger, luego de más de diez años, elegí volver a ese texto de Celan que me pasó para leer con mis estudiantes en la U.C. Irvine, durante un seminario de tres años sobre el testimonio. Y en particular sobre la responsabilidad, cuando se trata de una firma poética, en una fecha singular. Hipótesis a verificar: todo testimonio responsable implica una experiencia poética de la lengua.

I

Sin renunciar, lejos de eso, a pensar el secreto en el horizonte de la responsabilidad, ¿cómo tropezar con la cuestión del testimonio (*testimonium*)? ¿Y por qué la cuestión del *testimonium* no es otra que la del *testamentum*, es decir, sobrevivir muriendo, *sobrevivir* ante y más allá de la oposición entre vivir y morir?

ASCHENGLORIE hinter [...]

.....

Niemand

Zeugt für den

Zeugen

CENDRES-LA GLOIRE revers [...]

.....

Nul

ne témoigne

pour le témoin

(tr. André du Bouchet)

GLOIRE DE CENDRES derrière [...]

.....

Personne

ne témoigne pour le

témoin.

(tr. Jean-Pierre Lefebvre)

ASH-GLORY behind [...]

No one

bears witness for the

witness¹

(tr. Joachim Neugroschel)

Si queremos guardar esta resonancia poética de la página a la cual entienden responder, debemos recordar que estas palabras nos llegan en alemán. Como siempre, el idioma permanece irreductible. Esta singularidad invencible del cuerpo verbal nos introduce ya en el enigma del testimonio, en esta irremplazabilidad del testimonio singular de la que nos habla precisamente, quizás, este poema. Quien así habla *de él mismo*, significándose él mismo hablando al otro del otro, firmando y desfirmándose él mismo en un solo gesto - *sealing and unsealing itself* -, o nuevamente, para citar y desplazar un poco las palabras de Murray Krieger: *sealing while (by, through) unsealing itself as a poetic text*.

Este idioma en el fondo es intraducible, incluso si lo traducimos. Estos tres versos resisten incluso la mejor traducción. Porque nos llegan además al final de un poema sobre el que es difícil pensar, por poco que uno esté seguro de su significado, de todos sus sentidos y de todos sus querer decir posibles, que no se relaciona tampoco, con cualquier *referencia* esencial, a fechas y acontecimientos, a la existencia o experiencia de Celan. Estas "cosas" que no son sólo "palabras", el poeta es el único que *puede dar testimonio* de ellas, pero no las nombra en el poema. La posibilidad del secreto, en todo caso, permanece siempre abierta y como reserva inagotable. Lo es más que nunca en el caso de la poesía de Celan, que nunca ha dejado de cifrar, sellar y abrir (*sealing, unsealing*) esas referencias. Algunos han podido dar testimonio de ello, como Peter Szondi, amigo y lector-intérprete de Celan con quien compartió al menos ciertas experiencias, sin que tal testimonio agote o sobre todo pruebe aquello de lo que está hablando, lejos de ello.

Este poema permanece intraducible en la medida en que puede relacionarse con hechos de los que la lengua alemana habrá sido testigo privilegiada, a saber, la Shoah, lo que algunos llaman por el nombre propio (y metonímico - enorme problema que dejo aquí suspendido) de "Auschwitz ". La lengua alemana de este poema habrá estado presente en todo lo que pudo destruirse por el fuego y reducirse a "cenizas" (*Aschenglorie*, es la primera palabra

del poema, una palabra doble y dividida) de existencias en número innumerable, innumerablemente. Innumerablemente pero también innominablemente, incinerando así, con el nombre y la memoria, hasta la posibilidad *asegurada* del testimonio. Y como acabo de decir “posibilidad *asegurada* de testimonio”, tendremos que preguntarnos si el concepto de testimonio es compatible con un valor de certeza, garantía o incluso conocimiento como tal.

La ceniza es también el nombre de aquello que aniquila o amenaza destruir hasta la posibilidad de testimoniar de la aniquilación misma. Es la figura del aniquilamiento sin resto, sin memoria, sin archivo legible o descifrado. Podríamos llegar a pensar en esta cosa temible: la *posibilidad* de aniquilación, la *virtual* desaparición del testigo, pero también de la aptitud de testificar. Tal sería la única condición del testimonio, su única condición de posibilidad como condición de su imposibilidad paradójica y aporética. Cuando el testimonio parece asegurado y, por tanto, se convierte en una verdad teórica demostrable, el momento de la información o de una observación, un procedimiento de prueba, incluso una exhibición, corre el riesgo de perder su valor, su significado o su condición de testimonio. Siempre la misma paradoja, la misma matriz paradoxopoética. Porque esto equivale a decir que en cuanto está asegurado, asegurado como *prueba teórica*, un testimonio ya no está asegurado *como* testimonio. Para ser asegurado como testimonio, no puede, no debe ser absolutamente seguro, absolutamente seguro y cierto en el orden del conocimiento como tal. Esta paradoja del *como tal* es esa que podemos experimentar, y no tiene nada de fortuito, a propósito del secreto y la responsabilidad, del secreto de la responsabilidad y de la responsabilidad del secreto. ¿Cómo manifestar un secreto *como* secreto? En palabras de Murray Krieger, ¿cómo revelar una máscara *como* máscara? ¿Y en qué, un *opus* poético será llamado a hacer cumplir esta extraña operación?

Habrán entonces, que escuchar estos versos en su lengua y, en primer lugar, verlos en su espacio. Es necesario por respeto a su espaciado, pero en primer lugar porque la escritura espaciada de este idioma no se puede traducir a una simple *palabra*: francés o inglés. Estamos viendo surgir la conmovedora cuestión de los testimonios intraducibles. Debido a que debe estar vinculado a una singularidad y a la experiencia de una marca idiomática, por ejemplo, de una lengua, el testimonio resiste a la prueba de la traducción. Por lo tanto, corre el riesgo de ni siquiera poder cruzar la frontera de la singularidad, aunque solo sea para revelar su significado. Pero, ¿qué valdría un testimonio intraducible? ¿Sería eso un no testimonio? ¿Y qué sería un testimonio absolutamente transparente a la traducción? ¿Sería todavía un testimonio?

La ceniza, dijimos, aniquila o amenaza con aniquilar hasta la *posibilidad* de testimoniar la aniquilación misma.

Tenemos que el poema de Celan tiene por título su propio *incipit*. Su primer verso dice las cenizas, precisamente, y parece bastante traducible. Es *Aschenglorie*, en una sola palabra, que du Bouchet traduce, en tres palabras, *Cendres-la-Gloire*, Lefebvre también, *Gloires de cendres* y Neugroschel en dos palabras con guiones, *Ash-glory*. La traducción *palabra a palabra* ya es imposible. Comenzó la infidelidad, y la traición y el perjurio, desde el umbral de esta aritmética. Contabilidad de lo incalculable. La fuerza poética de una palabra permanece incalculable, más aún cuando la unidad de una palabra (*Aschenglorie*) es la de

una composición *inventada*, la inauguración de un nuevo cuerpo. Más seguramente cuando el nacimiento de este cuerpo verbal da al poema su primera palabra, cuando esta primera palabra se convierte en el verbo que viene al comienzo. *En arkhē en o logos*. Y si este *logos* era una luz, para Juan, aquí era una luz de cenizas. En el comienzo fue (la palabra) "*Aschenglorie*".

Esta gloria de las cenizas, esta gloria de ceniza, esta gloria que es de cenizas pero que también es de ceniza, en ceniza - y la gloria, es al menos la luz o el brillo radiante del fuego - aquí ilumina un poema que ni siquiera intentaré interpretar con Uds. La luz también es conocimiento, la verdad, el sentido. Ahora esta luz ya no es aquí sino cenizas, se convierte en cenizas, cae en ceniza, como un fuego que se apaga. *Pero* (es la articulación móvil e inestable de este "pero" lo que nos importará) las cenizas son también de gloria, todavía pueden ser renombradas, cantadas, bendecidas, amadas, si la gloria de renombrar no se reduce al fuego, ni a la luz del conocimiento. El brillo de la gloria no es solo la luz del conocimiento y necesariamente la claridad del saber.

¿Por qué ni siquiera intentar *interpretar* este poema? Este límite, intentaré explicarlo. Lo que importa no es lo que quiere decir, o lo que querría decir este poema, o si da testimonio de esto o aquello, o incluso lo *que* nombra y eso *que* nombra, *elípticamente* como siempre. Aquí, como siempre con Celan, la elipse y la cesura y el aliento entrecortado significan sin duda lo que, en el cuerpo y en el ritmo del poema, parece lo más *decisivo*. Una *decisión*, como su nombre indica, siempre aparece *como* una interrupción, decide *en tanto que* corte desgarrador. Lo que importa no es el hecho que el poema *nombra*, entonces, los motivos que sabemos de antemano deben estar en el centro de una reflexión sobre la responsabilidad, el testimonio o la poética. Lo que importa sobre todo es el extraño límite entre lo que se puede y lo que no se puede determinar o detener en el *testimonio de este poema sobre el testimonio*. Porque este poema dice algo sobre el testimonio. Él da testimonio. Ahora bien, en este testimonio sobre el testimonio, en este aparente metatestimonio, un cierto límite hace posible e imposible el metatestimonio, a saber, el testimonio absoluto.

Intentemos adentrarnos en los parajes de este límite, en el pasaje de esta línea. Una hipótesis nos guiará: esta línea es quizás también esa línea necesaria de "extravagancia" de la que habla Murray Krieger.

Acabamos de aludir a algunos motivos que, en cierto modo, señala este poema y que sabemos de antemano que se entrecruzan en el corazón de cuestiones de responsabilidad, secreto y testimonio.

Entonces, ¿cuáles son estos motivos? Bueno, por ejemplo, el *tres*, la figura de todo lo que va más allá del dos, el dúo, el duelo, la pareja. Ahora el *tres* es nombrado *dos* veces en la estrofa inicial y cerca de la estrofa final que precisamente nombra el *Aschen* (*Aschenglorie*, repitámoslo, en *una sola palabra* en la primera línea, pero *Aschen-glorie*, cortado o reunido en un solo trazo en dos líneas cerca del final) En ambas ocasiones, se trata de una triplicidad que afecta entre sí al camino (*Weg*) y las manos (*Händen*), las manos *anudadas* (retengamos también el nudo, el eslabón de anudar y las manos).

ASCHENGLORIE hinter

Deinen erschüttert-verknotten

Händen am Dreiweg

Citémos las traducciones al francés e inglés; no son absolutamente satisfactorias, pero nadie debería dar una lección a nadie aquí, por definición:

CENDRES LA GLOIRE revers

de tes mains heurtées-nouées pour jamais

sur la triple fourche des routes.

(A, du Bouchet)

GLOIRE DE CENDRES derrière

tes mains nouées-bouleversées

au Trois-chemins.

(J.-P. Lefebvre)

ASH-GLORY behind

your shaken-knotted

hands on the three-forked road

(J. Neugroschel)

Podríamos entonces traducir de la siguiente manera:

GLOIRE POUR LES CENDRES, derrière

Tes mains défaites effondrées-toutes nouées

à la fourche des trois voies.

No estoy satisfecho con este "por las cenizas" porque se trata tanto de la gloria de la ceniza como de la gloria prometida a la ceniza, así como de la gloria prometida a las cenizas; y si traducimos, como yo también lo he pensado, por "gloria *a las* cenizas", entenderíamos no sólo la glorificación de las cenizas sino, como se diría de una naturaleza muerta: la figura de una gloria rodeada de cenizas, un fondo o un ornamento de cenizas. Tantas las formas de

notar el toque poético de genialidad de este intraducible "*Aschenglorie*". Intraducible, la palabra queda, palabra por palabra, una palabra por la otra, donde el vocablo compuesto no se descompone. Porque en la versión original, no se divide, como lo hará más abajo, cerca del final, desarticulándose y uniéndose, esta vez, al final de la línea, por un extraño guión. Ese guión es también un acto de memoria poética. Él subraya, *vuelve* a marcar el incipit, nos recuerda la indivisión primera de *Aschenglorie*:

Aschen-

glorie hinter

euch Dreiweg-

Händen.

Cendres-

la gloire, revers

de vous-fourche triple,

mains.

(A du Bouchet)

Gloire de

cendres

derrière vous, mains

du Trois-chemins.

(J.-P. Lefebvre)

Ash-

glory behind

your three-forked

hands.

(J. Neugroschel)

También podríamos traducir de otra manera:

Gloire
de cendres derrière
vous les mains
du triple chemin.

Por lo tanto, "*euch*" (usted/ustedes) acaba de reemplazar el "*deinen*" del segundo verso ("... *deinen erschüttert-verknoteten / Händen am Dreiweg ...*" las tuyas, las manos tuyas, las manos que son las tuyas). El destinatario del apóstrofe está pluralizado. En todo caso, ya no es simplemente el mismo, ya no se reduce al ser singular, masculino o femenino, al que se dirige la primera estrofa. Las dos estrofas giran, *se giran*, como siempre lo hace una estrofa- y un apóstrofe. Aquí, en un verso, *se convierte*. Ambas estrofas apostrofan a más de un destinatario. Se vuelven de uno al otro, se vuelven de uno al otro, se vuelven atrás, se vuelven del uno, o se vuelven del uno al otro.

¿Por qué plantear, al menos, esta alusión al *tres*, ya se trate de un camino (*Dreiweg*) o de manos (*Dreiweg- / Händen*)? Porque no tardaremos en toparnos con este motivo del tercero en la escena del testimonio posible-imposible, del testimonio posible *como* imposible. En su etimología latina, el testigo (*testis*) es el que asiste como tercero (*terstis*). Tendríamos que mirarlo muy de cerca para comprender lo que esto podría implicar. *Testis* tiene un homónimo en latín. Se usa con mayor frecuencia en plural para decir "testículo". Incluso ocurre que Plauto, en *Curculio*, juega con la palabra y explota la homonimia. *Testitrahus* significa tanto entero como macho, masculino. Hombres o mujeres, las y los feministas podrían, jugando con él o sin jugar, no privarse de argumentar sobre la relación entre un determinado pensamiento del tercero y el testimonio, por un lado, y el líder, el jefe, el capital falocéntrico por el otro. Es cierto que en inglés *testis*, *testes* conservaba el significado de testículo, lo que podía fomentar la militancia.

En su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, en el capítulo sobre "Religión y superstición²", Benveniste analiza una palabra, *superstes*, que puede significar "testigo" como superviviente: aquel que, habiendo estado presente y luego habiendo sobrevivido, interpreta el papel de testigo. Al asociarlos, Benveniste distingue *superstes* y *testis*.

Podemos ver la diferencia entre *superstes* y *testis*. Etimológicamente *testis* es el que asiste como "tercero" (*terstis*) a un caso en el que se interesan dos personajes; y esta concepción se remonta al período indoeuropeo común ...

Como siempre, Benveniste analiza la etimología siguiendo la línea de una anamnesis genealógica que remonta a las instituciones, las costumbres, las *prácticas*, las *pragmáticas*.

En esta obra preciosa pero profundamente problemática que, por tanto, quiere ser un “vocabulario de las *instituciones* indoeuropeas”, las palabras se seleccionan y luego se ponen en red según las figuras *institucionales* de las que también se supone que son, precisamente, testigos. Las palabras *testimonian* de las instituciones; el vocabulario *atestigua* de un significado institucional. Pero aun suponiendo que exista antes y fuera de estas palabras (hipótesis inverosímil o de escaso significado), es cierto en todo caso que el significado no existe sin estas palabras, es decir sin que lo atestigüe, en un sentido del testimonio que permanece aquí todavía enigmático, pero inevitable. Si las palabras *testimonian* un uso y una pragmática institucional³, la paradoja se concentra aquí en el análisis de la palabra *testis*, *terstis*, que atestigua, en cuanto al saber, dando lugar a un supuesto saber, una institución o una práctica, una organización social, una "concepción", tal es la palabra de Benveniste, quien dice, "se remonta al período indoeuropeo común". Para ilustrar, de hecho, para *establecer* esta filiación, para probar este hecho, Benveniste añade

Un texto en sánscrito dice: "cuando hay dos personas presentes, Mitra está allí en tercer lugar"; así, el dios Mitra es por naturaleza el "testigo". Pero *superstes* describe al "testigo" como alguien que "subsiste más allá", "un testigo al mismo tiempo que un *sobreviviente*, o como" alguien que se sostiene en la cosa ", que está presente allí. Ahora vemos lo que teóricamente puede y debe significar la *superstitio*, la cualidad de *superstes*. Será la "propiedad de estar presente", en tanto que "testigo"⁴.

Estas declaraciones de Benveniste abren un contexto más amplio. Deberíamos reconstituirlo, en particular en torno a *superstes*, del superviviente determinado *como* testigo, y del *testis*, *terstis* determinado *como* tercero. El testigo es el que habrá estado presente. Habrá *asistido*, en presente, de la cosa de la cual testimonia. Cada vez el motivo de la presencia, del estar-presente o del estar-en-presencia está en el centro de estas determinaciones. En el libro *Le Différend*, en el que la cuestión del testigo juega un papel importante, Jean-François Lyotard aborda repetidamente esta cuestión del testigo como un tercero, sin hacer referencia a Benveniste o Celan. Pero al privilegiar el ejemplo de Auschwitz y el debate en torno al "revisionismo" (que es, naturalmente, un debate sobre el estado del testimonio y la supervivencia), problematiza la idea de Dios como testigo absoluto⁵.

Evidentemente, hay que tener en cuenta un hecho innegable: al igual que las instituciones a las que se supone que hace referencia, sobre las que debe reflexionar, representar o encarnar, la semántica latina (*testis*, *terstis*, *superstes*) solo denota una configuración etimológico-institucional entre otras - e incluso una entre otras entre "nosotros", asumiendo que podríamos decir que "nosotros" somos occidentales. No se encuentra, por ejemplo, en alemán.

La familia *Zeugen*, *bezeugen*, *Bezeugung*, *Zeugnis*, que se traduce por testigo, testimoniar, testimonio, certificado, pertenece a una red semántica completamente diferente. En particular, sería difícil encontrar una referencia explícita a la situación del tercero, o incluso a la presencia. En la familia de lo que no nos atrevemos a llamar simplemente homonimia, hay en todas estas palabras que acabamos de encontrar un hecho fundamental en el poema de Celan (*Zeug*, *Zeugen*, *Zeugung*). Aparte, también significan la herramienta, procreación, engendrar, y precisamente generación -tanto biológica como familiar. Después de lo que *testifica* la palabra "testigo" (*terstis*, *testis*) en "su supuesta genealogía, tenemos lo que

también de lo que *testimonia* la palabra *Zeugen* en su genealogía o su supuesta generación, y así sucesivamente". Si tenemos en cuenta al testigo como *terstis superstes*, como tercero superviviente, o incluso como heredero, tutor, fiador y legatario del testamento, en el fondo de lo que ha sido y ha desaparecido, entonces el cruce se vuelve más bien vertiginoso entre *por una parte* la semántica genealógica o generacional de *Zeugen* y, *por otra*, la semántica de *terstis superstes*.

Cruce de una filiación *vertiginosa*, sí, tal vez. Pero es el vértigo que nos da vuelta nuestras cabezas, el vértigo en el que vamos a volver y nos dejaremos retornar, incluso hundirnos, y no solo entre los tropos, las estrofas y apóstrofes de Celan.

En inglés, la raíz latina permanece, por supuesto, con *testimony* y *to testify*, *atestación*, *protesta*, *testamento*. Por tanto, articula para nosotros los dos temas de la supervivencia y del testimonio, etc. Pero la familia de "*witness*" y "*bearing witness*" es muy diferente. Sin duda se abre por el lado de la vista (privilegio del testimonio ocular) y por tanto hacia otro espacio semántico y poético en las últimas palabras del poema traducido de Celan: "*No one / bears witness for the / witness*". Finalmente, pero deberíamos haber comenzado por ahí, el griego no contiene ninguna referencia explícita al tercero, a la supervivencia, a la presencia o a la generación: *martus*, *marturos*, el testigo, que se convertirá en mártir, el testigo de la fe, literalmente no implica ninguno de estos valores (tercero, supervivencia, presencia, generación). *Marturion* significa, siguiendo el uso institucional, "testimonio" pero también "prueba".

Aquí tocamos una distinción sensible y muy problemática: entre testimonio, el acto o experiencia del testimonio, como "nosotros"⁶ lo entendemos, y, por otro lado, la prueba, es decir de otra forma, entre testimonio y, por otro lado, la certeza teórico-constatativa. Esta distinción conceptual es tan esencial como infranqueable en principio, *en derecho*. Pero, *de hecho*, la confusión siempre es posible, por lo que el límite a veces puede parecer frágil y fácil de traspasar, sea cual sea el idioma y la palabra. Porque esto no está reservado para el *marturion* griego: el *testimonium* latino - testimonio, deposición, atestación - puede llegar a ser escuchado como prueba. Por tanto, no es la lengua que por sí sola, como lo haría un léxico o un diccionario, puede ser guardiana y garante del uso. Siempre puede ocurrir un deslizamiento pragmático de un significado a otro, a veces en el pasaje de una frase a otra. Deberíamos preguntarnos por qué razones necesarias, no accidentales, el sentido de "prueba" regularmente contamina o deriva el significado de "testimonio". Porque el axioma que debemos respetar, me parece, aunque signifique problematizarlo después, es que *testificar* no es *probar*. Testificar es heterogéneo en la administración de pruebas o la exhibición de una prueba. Testificar apela a un acto de fe con respecto a un juramento, por lo tanto producido en el espacio del juramento ("Juro decir la verdad") o una promesa que implica una responsabilidad ante la ley, de una promesa siempre susceptible de traición, siempre suspendido de esta posibilidad de perjurio, infidelidad o abjuración.

¿Qué quiere decir "testifico"? ¿Qué quiero decir cuando digo "testifico" (porque solo testificamos en primera persona)? No quiero decir "lo pruebo", sino "juro que vi, escuché, toqué, sentí, estuve *presente*". Ésta es la dimensión irreductiblemente *sensible* de la

presencia y de la presencia pasada, de lo que pueden significar “estar presente” y sobre todo “haber estado presente” y de lo que eso significa en el testimonio. "Testifico" quiere decir: "afirmo (con razón o sin ella, pero de buena fe, con sinceridad) que eso ha o está presente para mí, en el espacio y en el tiempo (sensible, por tanto), y aunque no hayan tenido acceso a ello, ni el mismo acceso ustedes mismos, mis destinatarios, *deben creerme*, porque estoy comprometido a decirles la verdad, ya estoy comprometido, les digo que les estoy diciendo la verdad. Créame. Deben creerme ".

El destinatario del testimonio, él, el testigo del testigo no ve lo que el primer testigo dice que vio; no lo ha visto y nunca lo verá. Este no acceso directo o inmediato del destinatario al objeto del testimonio es lo que marca la ausencia de este "testigo del testigo" a la cosa misma. Esta ausencia también es esencial. Ella suspende así a la palabra o la marca del testimonio en la medida en que es dissociable de lo que testimonia: el testigo no está más *presente*, por supuesto, presentemente presente a lo que él recuerda, él no está presente ahí en el modo de la percepción, en tanto que testifica, en el momento donde testifica; ya no está presente, ahora, a lo que él dice haber estado presente, a lo que dice haber percibido; incluso si dice que está presente, presentemente presente, aquí y ahora, por lo que llamamos la memoria, memoria articulada a un lenguaje, a su haber-estado presente.

II

Debemos entender este "debes creerme". "Debes creerme" no tiene el significado de la necesidad teórico-epistémica del saber. No se presenta como una demostración *convinciente*, que hace que no podamos no suscribir la conclusión de un silogismo, al encadenamiento de un argumento o incluso la demostración de una cosa presente. Aquí, "debes creerme" significa "créame porque te digo, porque te pido" o también "prometo decir la verdad y ser fiel a mi promesa, y me estoy comprometiendo a ser fiel ". En este "debes creerme", el "debo" que no es de orden teórico sino performativo-pragmático, es tan decisivo como el "creer". En el fondo, es quizás la única introducción rigurosa al pensamiento de lo que "creer" podría significar. Cuando me suscribo a la conclusión de un silogismo o la administración de una prueba, ya no es un acto de creencia, incluso si el que conduce la demostración me pide que "crea" en la verdad de la demostración. Un matemático o un físico, un historiador como sabio en tanto que tal, no me pide seriamente que le *crea*. Finalmente, no apela a mi creencia cuando presenta sus conclusiones.

“¿Qué es creer? ", ¿qué hacemos cuando *creemos* (es decir, todo el tiempo, y en cuanto entramos en contacto con el otro), esta es una de las preguntas de las que no podemos apartarnos cuando intentamos pensar el testimonio.

A pesar de los ejemplos dados para empezar a aclarar un poco las cosas, el testimonio no es de principio a fin necesariamente discursivo. A veces es silencioso. Debe comprometer algo del cuerpo que no tiene derecho a la palabra. Por tanto, no debemos decir, o creer, que el testimonio es enteramente de orden discursivo, de parte a parte lenguaje. Pero no

llamaremos testimonio, en general, a lo que no está abierto al orden del "*como tal*", del presente o del haber-estado-presente "*como tal*", "*en tanto que tal*", del "*as such*", "o de este" *as* "que correctamente subraya Murray Krieger: como la verdad misma, la verdad de la mentira o el simulacro, la verdad de la máscara, en la frase citada en el exergo ("*the role of revealing the mask as mask*").

Este "como tal" lo asume el lenguaje, salvo que por su parte al menos suponga la posibilidad de una marca, de una experiencia prelingüística de la marca o de la huella "como tal". Incluso es allí donde comienza todo el formidable problema de lo apofántico, de lo *como tal*, de la presencia y el lenguaje. No lo abordaremos aquí directamente por sí mismo⁷.

Cualquiera que testifique (*bears witness*) no está proporcionando pruebas. Es alguien cuya experiencia, en principio singular e insustituible (aunque pueda ser cotejada con otras para convertirse en prueba, para volverse concluyente en un sistema de verificación) viene a atestiguar, justamente, que "algo" estaba presente para él. Esta "cosa" ya no le es más presente, por supuesto, en el modo de la percepción en el momento en que se produce la certificación; pero está presente para él, si alega esta presencia, en tanto que presentemente *representado* en la memoria. En todo caso, aunque algo raro e improbable, si todavía fuera contemporáneo en el momento de la certificación, sería inaccesible, como presencia *percibida*, a los destinatarios del testimonio que, ellos mismos, instalados en el orden del creer, o llamados a establecerse allí, reciben el testimonio. El testigo marca o declara que algo está o ha estado presente para él, que no lo está para los destinatarios a quienes el testigo está obligado por un contrato, un juramento, una promesa, por una fe jurada cuya performatividad es constitutiva del testimonio, y hace de él una promesa, un compromiso. Incluso el perjurio presupone esta fe jurada que traiciona. El perjurio amenaza todo testimonio, por supuesto, pero esta amenaza es irreductible en la escena de la fe jurada y la certificación. Esta amenaza estructural es a la vez distinta e inseparable de la finitud que supone también todo testimonio. Porque cualquier testigo puede equivocarse de buena fe, puede tener una percepción finita, errónea, de mil maneras engañosas de lo que habla; esta finitud, que también es irreductible y sin la cual tampoco habría lugar para el testimonio, es, sin embargo, en sus efectos, diferente a la que obliga a creer y siempre hace posible la mentira o el perjurio. Hay, pues, aquí dos efectos heterogéneos de la misma finitud, o dos enfoques esencialmente diferentes de la finitud: el que pasa por el error o la alucinación de buena fe y el que pasa por el engaño, el perjurio, la mala fe. Ambos deben ser siempre *posibles* en el momento del testimonio.

Pero la misma posibilidad de la mentira y el perjurio (la mentira es una especie de perjurio) atestigua que el testimonio, si lo hay, para nosotros, solo tiene sentido ante la ley, ante la promesa o el compromiso. Sólo tiene sentido con respecto a una causa: la justicia, la verdad como justicia. Nosotros nos contentaremos aquí con situar esta dificultad en el mismo momento en que encontramos, en la misma palabra, *marturion*, y de manera no fortuita, dos significados heterogéneos: 1. *de una parte*, el testimonio (que pertenece al espacio de la fe, del acto de fe, del compromiso y de la firma: y tendremos que preguntarnos constantemente, repreguntarnos, ¿qué quiere decir *creer*?) y 2. *por otra parte*, la prueba, la

determinación asegurada, el orden del saber. Es siempre la alternativa entre *Glauben und Wissen*, este título de una obra de Hegel pero también de un interminable debate entre Kant y Hegel.

Fenomenológica o semántica, esta distinción entre *testimonio* y *prueba*, no llegaremos a decir que *de hecho* ella *existe*, en el sentido fuerte y estricto de la palabra. No iremos tan lejos como para decir que ella *se sostiene realmente, sólidamente, actualmente o presentemente*. Estamos tratando aquí con una frontera rigurosa e inconsistente, inestable, hermética y permeable, intransitable de *derecho*, pero cruzada de *hecho*. Todo el problema es que cruzar ese límite conceptual está prohibido y se practica constantemente. Pero si hay testimonio y responde propiamente, *incontestablemente*, al nombre y al significado que este nombre pretende en nuestra "cultura", en el mundo del que pensamos que podemos, precisamente, heredar y dar testimonio, entonces este testimonio no debe consistir esencialmente en probar, en confirmar saber, en asegurar certeza teórica, un juicio determinante. Solo puede apelar a un acto de fe.

Para completar esta inspección del léxico griego, junto a *marturion*, está *marturia* que significa la acción de archivar el testimonio de uno: es la certificación, la declaración de un testigo. *Marturomai* es llamar en testimonio, invocar el testimonio, llamar como testigo. Bello ejemplo de este "dar testimonio", dice una frase de las *Guerres civiles* del historiador Apiano de Alejandría: *marturamenos emauton tes philotimias*, "me llamo testigo de mi celo, de mi ambición, de mi gusto por los honores". Otra traducción común: "Tomo mi conciencia para ser testigo de mi ambición. Alguien testifica frente a otros, ya que habla, ya que se dirige a los otros; pero llama a otros como testigos de lo que primero que toma de *sí mismo* como testigo, de lo que es suficientemente consciente, presente para sí mismo, para testificar ante otros de *lo que* testifica, del *hecho que* él testifica y *de lo que* testifica primero ante él mismo.

¿Por qué esta traducción? ¿Por qué este ejemplo? Porque allí encontramos uno de los pliegues irreductibles del testimonio y la presencia, de la asistencia, de la asistencia en la existencia como presencia: es el pliegue de la presencia *en tanto que* presencia de *uno mismo*. Un testigo solo puede afirmar haber estado presente en esto o aquello, haber sido testigo de esto o aquello, haber tenido la prueba o la experiencia de esto o aquello, solo con la condición de estar y de haber estado suficientemente presente en *sí mismo como tal*, a condición de afirmar en todo caso haber sido suficientemente consciente de sí mismo, suficientemente presente para sí mismo para saber de qué está hablando. No hay más máscara aquí. Si todavía hubiera alguna, las máscaras se exhibirían *como* máscaras, en su verdad de máscaras. Solo puedo afirmar que ofrezco un testimonio confiable si afirmo poder testificarme a mí mismo, sinceramente, sin máscara y sin velo, si afirmo saber lo que vi, escuché o toqué, si afirmo ser el mismo que ayer, si pretendo saber lo que sé y quiero decir lo que quiero decir. Y así revelar o desvelar - más allá de la máscara o el velo. En el testimonio, la presencia en sí mismo, condición clásica de la responsabilidad, debe ser coextensiva con la presencia en otra cosa, en haber estado presente en otra cosa y estar presente en el otro, por ejemplo, en el destinatario del testimonio. Es con esta condición que el testigo puede responder, y responder por sí mismo, ser *responsable* de su testimonio, así

como del juramento por el que se compromete y garantiza. El perjurio o la mentira *como tales* presuponen, en su mismo concepto, que el mentiroso o perjuro está suficientemente presente para sí mismo; debe conservar, presente a sí mismo, el sentido o el verdadero sentido, en su verdad, de lo que oculta, falsea o traiciona; y que, por tanto, puede mantenerlo en secreto. Guardarlo *como tal* - y la *guarda* de esta salvaguarda es el movimiento de la *verdad* (*veritas, verum, wahr, wahren*, que significa guardar; *Wahrheit*: la verdad).

Esta es una de las uniones entre las problemáticas del secreto, la responsabilidad y el testimonio. No hay mentira o perjurio sin responsabilidad, no hay responsabilidad sin presencia de uno mismo. Esta presencia de uno mismo, a menudo se interpreta, por supuesto, como conciencia de sí. Como tal, testificar con el otro implicaría testificar con su propia conciencia; esto puede dar lugar a una fenomenología trascendental de la conciencia. Pero esta presencia de sí no tiene necesariamente la forma última de la conciencia o de la conciencia de sí. Puede tomar otras formas de existencia, la de un cierto *Dasein* por ejemplo. Pensemos en el papel (fenomenológico en un otro sentido) que puede jugar el valor del testimonio o de la certificación en *Sein und Zeit*, de Heidegger, en particular en torno a los pasajes⁸ que se refieren precisamente a la certificación (*Bezeugung*), por el *Dasein*, de su posibilidad original y su autenticidad (*Eigentlichkeit*). El *Dasein* debe poder dar testimonio de sí mismo, es decir, en *Sein und Zeit*, el axioma o el testimonio de la analítica existencial del *Dasein*. Desde el principio, Heidegger anuncia la puesta en la luz, la mostración, la presentación fenomenológica (*Aufweis*) de un tal testimonio (*der phänomenologische Aufweis einer solcher Bezeugung*), es decir, la fenomenología de una experiencia que es en sí misma fenomenológica, es decir, consistiendo en una *presentación*. Es la presentación de una presentación, el testimonio sobre un testimonio: hay del testigo para el testigo, del testimonio para el testimonio.

Para volver aquí al poema de Celan, volvamos a subrayar esta doble referencia a la certificación (*Bezeugung*) de este "*Niemand / zeugt für den / Zeugen*", en cuanto a la enigmática y recurrente figura del *tres*. Si bien notamos este cruce de la semántica del testigo y la del "tres" o del tercero, tengamos cuidado de no precipitarnos. No pre-interpretemos esta co-ocurrencia de dos motivos en el poema de Celan. Si bien este cruce es irreductible *a priori* allí donde se puede tratar tanto del testigo como del tres, nada nos permite ir más allá de este *a priori* en la lectura de este poema. Lo mismo ocurre con la referencia al *juramento*. El poema nombra el juramento y el juramento *petrificado*, eso que suena profundamente en el fondo del juramento petrificado, el juramento convertido en piedra:

Pontisches Eintmals: hier

ein Tropfen

auf

dem ertrunkenen Ruderblatt

tief

im versteinerten Schwur

rausche es auf.

Traducciones publicadas:

Pontique une fois: ici

telle une goutte

sur

le plat de la rame submergée,

au profond

du serment mué en pierre,

sa rumeur.

(A. du Bouchet)

L'Autrefois pontique: ici

une goutte,

sur

la pale d'aviron noyée,

tout au fond

du serment pétrifié,

son bruit revient.

(J.-P. Lefebvre)

Pontic once-upon:here

a drop

on

the drowned ear-blade

deep

on the petrified vow

its roars up

(J. Neugroschel)

Otra traducción posible:

Autrefois Pontique: ici

une goutte

sur

la palme d'une rame noyée

au fond

du serment pétrifié
bruit.

Digamos que nos abstengamos, como me gustaría hacer aquí, de "comentar" este poema. Incluso antes de hacerlo, en cualquier caso, y sea lo que *quiera decir* el poema o su firmante, de lo que oiga testificar, no puede evitar relacionar esta figura del juramento *a priori* con la del testimonio que emerge al final. No hay testimonio sin alguna implicación de juramento (*Schwur*) y sin fe jurada. Lo que distingue un acto de testimonio de la simple transmisión de conocimientos, de la simple información, de la simple observación o la única manifestación de una verdad teórica probada, es que alguien se *compromete* con alguien, al menos mediante un juramento implícito. El testigo *promete* decir o manifestar a otros, su destinatario, algo, una verdad, un significado que le ha sido o está de alguna manera presente para él, para él mismo como testigo, solo e irremplazable. Esta singularidad insustituible vincula la cuestión del testimonio con la del secreto, pero también con aquella inseparable de la muerte, que nadie puede ni anticipar ni ver venir, ni dar ni recibir en lugar del otro. Con esta certificación, no tenemos más opción que *creer o no creer*. La verificación o transformación en prueba, la impugnación en nombre del "saber" pertenecen a un espacio extranjero. Son heterogéneos en el momento específico del testimonio. La experiencia del testimonio como tal presupone, por tanto, el juramento. Ella se sostiene en el espacio de este *sacramentum*. El mismo juramento liga al testigo y a sus destinatarios, por ejemplo, pero este es sólo un ejemplo, en el escenario judicial: "Juro decir la verdad, toda la verdad, nada más que la verdad".

Este juramento (*sacramentum*) es sagrado; marca la aceptación de lo sagrado, la aquiescencia al entrar en un espacio santo o sagrado de la relación con el otro. El perjurio mismo implica esta sacralización en el sacrilegio. El perjurio (*perjuror*) no comete perjurio (*perjury*) *como tal* a menos que recuerde el carácter sagrado del juramento. El perjurio (la mentira, la máscara) sólo aparece como tal ("*the role of reavealing the mask as mask*") donde se confirma su pertenencia a esta zona de la experiencia sacra. En esa medida, al menos, el perjurio (*perjuror*) permanece fiel a lo que traiciona; rinde homenaje al sacrilegio y al perjurio a la fe jurada; sacrifica, en traición, a lo que traiciona; lo hace sobre el altar de lo que profana. De ahí tanto la astucia como la desesperada inocencia de quien diría: "traicionando, traicionándote, renuevo el juramento, lo devuelvo a la vida y le soy más fiel que nunca, aún más fiel ahí si me comporté de manera objetivamente fiel e irreprochable mientras me olvidaba del *sacramentum* inaugural". Por el secreto inquebrantable del juramento o del perjurio, por este secreto que ni siquiera se puede compartir con el socio

del juramento, con el aliado de la alianza, solo hay testimonio y creencia. Acto de fe sin prueba posible.

La hipótesis de la prueba ya ni siquiera tiene sentido. Pero, por otro lado, permaneciendo solo y sin prueba, este testimonio no puede ser autorizado por un tercero ni por otro testimonio. Para este testigo no hay *otro* testigo: no hay testigo para el testigo. Nunca hay un testigo para el testigo. Esto es también, *puede ser*, lo que puede querer decir el poema de Celan. Esto es también lo que siempre pueden alegar todos los "reversionismos" del mundo, a la inversa, cuando rechazan todos los testimonios con el pretexto de que los testimonios nunca serán, por definición, pruebas. ¿Qué responder a una acusación que se traduciría de la siguiente manera: puedo testificar a mi conciencia, te traiciono, te miento, pero al hacerlo te sigo siendo fiel, soy aún más fiel que nunca a nuestro *sacramentum*? No podemos objetar, no podemos probar nada ni a favor ni en contra de tal testimonio. A este acto de lenguaje, a este "performativo" del testimonio y de la declaración no puede responder, en la noche de la fe, sino sólo otro "performativo" que consiste en decir o hacer la prueba, a veces sin ni siquiera decir un "te creo".

¿Cómo pensar esta creencia? ¿Dónde ubicar esta fe, que no necesariamente tiene que tomar las grandes figuras de la llamada fe religiosa? Este acto de fe está involucrado dondequiera que participamos en las llamadas escenas de testimonios. Y en verdad tan pronto como abres la boca. En cuanto abres la boca, en cuanto intercambias una mirada, incluso en silencio, ya está comprometido un "créeme", que resuena en el otro. Ninguna mentira ni ningún perjurio pueden vencer este llamado a la creencia; solo pueden confirmarlo; sólo pueden confirmar la invencibilidad profanándola. Solo puedo mentir, perjurar, traicionar y prometer, bajo juramento (implícito o explícito) decir lo que creo que es la verdad, solo pretendiendo permanecer fiel a mi promesa.

¿Es este "creer" pensable? ¿Es accesible al orden del pensamiento? Si nos hemos referido a *Sein und Zeit* y a lo que exige de *Bezeugung*, de la fenomenología de la certificación, y precisamente sobre el tema del poder-ser-sí mismo del *Dasein*, es porque, por otra parte, Heidegger nunca dejó de excluir o en todo caso disociar el orden de la fe o creencia del pensamiento o la filosofía. Lo ha hecho muy a menudo, pero especialmente en una expresión abrupta y más tardía de *Der Spruch des Anaximander*⁹. Esta afirmación excluye radicalmente el orden de las creencias del pensamiento en general. Heidegger luego toca un problema de traducción. (Lo recuerdo porque también estamos atrapados, aquí mismo, en la escena de la traducción y el testimonio, y la traducción del poema de Celan sobre el testimonio, de un poema casi intraducible y que da testimonio del testimonio.) Es precisamente, para Heidegger, la traducción de un *Spruch*. *Spruch*: palabra, oración, juicio, decisión, poema, en todo caso una palabra que no es un enunciado teórico y científico, y que está vinculada de una manera singular y "performativa" a la lengua. Ahora bien, ¿qué dice Heidegger en un pasaje que también se refiere precisamente a la presencia (*Anwesen, Präsenz*), esta presencia que funda el valor clásico del testimonio, y esta vez la presencia como representación, en la "representación del representar" ("*die Präsenz in der*

repräsentation des Vorstellens ”)? Después de haber propuesto una traducción para la frase de Anaximandro, Heidegger declara: "La creencia no tiene ningún lugar en el acto de pensar" (*Der Glaube hat im Denken keinen Platz*). Esta frase está tomada de un argumento que debe ser reconstruido, al menos en parte: "No podemos probar científicamente (*beweisen*) la traducción, ni debemos por ninguna autoridad darle fe [darle crédito, creerla, *glauben*].

El peso de la prueba [implícito "científico"] es demasiado corto (*Beweis trägt zu kurz*). La creencia no tiene cabida en el acto de pensar. La traducción sólo se puede repensar [reflejar, *nachdenken*] en el pensamiento (*im Denken*) de la sentencia [palabra, *Spruch*: debemos pensar en *Spruch*, esta palabra comprometida como un poema, oración, decisión, compromiso, pensar, repensar a partir de ahí la posibilidad de traducción y no al revés]. Pero el pensamiento (*Das Denken*) es el *Dichten* [el poema, el poetizador, el acto u operación poética, la poética de la que Krieger está quizás hablando en el pasaje citado en exergo - pero las palabras "actos" y "operación" no concuerdan, hay algo más que la actividad de un sujeto, tal vez debería decirse el "acontecimiento", la "venida" de lo poético] de la verdad del ser (*der Wahrheit des Seins*) en la entrevista histórica [el diálogo, el lenguaje dual] de los pensadores (*in der geschichtlichen Zwiesprache der Denkenden*)". Heidegger luego descarta una a una, las pruebas científicas y las creencias; lo que podría llevar a pensar que acredita testimonios no científicos en cierta medida. En este contexto, la creencia de la creencia es la credulidad que acredita la autoridad, la que cierra los ojos para consentir dogmáticamente la autoridad (*Autorität* es la palabra de Heidegger). Sin embargo, Heidegger extiende de manera vigorosa y radical la afirmación de que creer no tiene lugar en el pensamiento. ¿Es esta creencia ajena a lo que en el pensamiento mismo (en particular lo que piensa en el *Zwiesprache* y se relaciona con el *Spruch* de un pensador, en la experiencia de la traducción pensante) concierne al *Bezeugung*, de cuya certificación/atestación habla *Sein und Zeit*? ¿No hay una creencia en el recurso a la certificación (*Bezeugung*), en el discurso que la pone en obra? En la experiencia del pensamiento en general, tal como la llama Heidegger, ¿no hay una experiencia de *creer* que no se reduce a esta credulidad o a esta pasividad ante la autoridad que Heidegger excluye aquí con demasiada facilidad del pensamiento? ¿Y la autoridad de algunos "creer", "hacer creer", "pedir para creer" no siempre se insinúa necesariamente en la invocación de un pensamiento de la verdad del ser? ¿Qué, en lo que no es la prueba, ocupa el lugar de este *Glauben* en el pensamiento que Heidegger pretende pensar en el mismo momento en que excluye la creencia o la fe?

III

«Levante la mano derecha y diga lo "juro" ». A estas palabras debe responder un testigo, cuando comparece ante un tribunal francés. Cualquiera que sea el significado de la mano levantada, en cualquier caso, involucra al cuerpo visible en el acto del juramento. También es el caso de la alianza que se lleva en el dedo. Ahora "*Schwurfinger*" significa los tres dedos que se levantan cuando se hace un juramento. Quizás esto no sea ajeno al "*Händen am Dreiweg*" o al "*Dreiweg- / Händen*" que aparecen dos veces en el poema de Celan. Primero están vinculados al *enlace*, al nudo (*knoten, verknöteten*). Uno puede imaginar que estos "nudos" no son ajenos a los lazos del juramento, por ejemplo, del juramento de piedra

del que habla el poema: *im vesteinerten Schwur*. Luego se relacionan a los nudos de las manos (*erschütterte- verknoteten Händen*) y al dolor (*Schmerzknoten*).

Stricto sensu, culturalmente determinado, el concepto *heredado* del testimonio implica, dijimos, algún juramento, alguna ley o alguna fe jurada. Es la referencia al *sacramentum*, es decir, a la apuesta entre las partes involucradas en un juicio o en una disputa. Esta apuesta fue confiada, durante el alegato, durante el procedimiento conocido como *per sacramentum*, al Pontífice. "Pontífice" no está lejos de los *Pontisches, Pontisches Einstmals*, de los que tendremos que volver a hablar.

Pero eso no significa necesariamente que con cada testimonio debas levantar la mano y jurar decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad. Esto no significa necesariamente que, cada vez, uno haga ritualmente lo que se llama "testificar" o "testificar bajo la fe del juramento": *unter Eid bezeugen, unter Eid aussagen, o to testify o to bear witness* - lo que tiene casi siempre por sí mismo el valor de "dar fe del juramento", ante la ley. No, pero aun cuando la escena no esté así formalizada por un código institucional de derecho positivo que lo obligue a observar tal o cual rito, hay en todo testimonio una implicación de juramento y ley.

Esta extensión de dicha implicación del juramento puede parecer extraordinaria y abusiva, incluso extravagante, pero creo que es legítima, incluso diría indiscutible. Lógicamente nos obliga a que cada vez que nos dirigimos a los demás sea como testimonio. Siempre que hablo o manifiesto algo a los demás, doy testimonio que, aunque no diga ni demuestre la verdad, aunque detrás de la "máscara" miento, me escondo o traicione, cualquier afirmación implica "te digo la verdad, les digo lo que pienso, testifico ante ustedes de lo que testifico ante mí, y que se me presenta (singularmente, irremplazablemente). Y siempre puedo mentirte. Así que estoy ante ustedes como ante un juez, ante la ley o ante el representante de la ley. Tan pronto como testifico, estoy ante ustedes como ante la ley, pero de repente, ustedes que son mi testigo, ustedes que dan testimonio de mi testimonio, son también juez y árbitro, juez y parte, así como juez y árbitro". Volveremos a esta posibilidad esencial de devenir testigo del juez o de devenir juez y árbitro del testigo.

Ya lo he confesado: no intentaré interpretar este poema. Ni sus últimos versos:

*Niemand
zeugt für den
Zeugen*

Entonces, ¿qué hacemos con este poema? ¿Y por qué lo citamos? ¿Por qué invocamos su fuerza poética? ¿Por qué tomamos prestada su fuerza incluso entonces y sin duda porque, más allá de todo lo que pudimos descifrar de este poema, no sabemos *de qué* testifica en última instancia? Lo que aquí llamamos la fuerza, la energía, la virtud del poema, y ante todo en su lengua, es lo que hace que, por una compulsión irresistible, uno deba citarlo una y otra vez. Debido a que lo citamos y lo recitamos, tendemos a aprenderlo de memoria cuando sabemos que no sabemos lo que significa en última instancia, aunque no sepamos *de qué* o *por quién* y *por qué*, testifica. Porque no lo sabemos, aunque podamos saber mucho y aprender mucho de ello. Se puede "leer", se puede desear leer, citar y recitar este poema renunciando a interpretarlo o al menos traspasando el límite más allá del cual la interpretación encuentra tanto su posibilidad como su imposibilidad. Hay aquí una compulsión de citar y recitar, de repetir lo que se comprende sin comprenderlo del todo,

sintiendo allí la obra en la economía de la elipse, un poder más poderoso que el del sentido y quizás incluso el de la verdad, de la máscara que se manifestaría *en tanto que* máscara. La compulsión recitativa, el deseo de “de memoria” se debe a este límite de la inteligibilidad o de la transparencia del sentido.

¿No es este límite el de una cripta, por lo tanto, de cierto secreto? Al testificar para el testimonio y para el testigo, el poema dice que no hay testigo para el testigo: nadie testifica por el testigo. Es indudablemente un indicativo, una descripción constativa, pero también, quizás implícitamente, una prescripción interdictiva: nadie testifica de hecho por el testigo, nadie puede, por supuesto, pero antes que nada porque nadie tiene que hacerlo. Nadie puede, porque no es necesario. La posibilidad del secreto debe permanecer sellada en el momento en que el testimonio lo revela, o afirma revelar lo que eso sea.

El poema testifica. No sabemos de qué y para qué, de quién y para quién, testificando *para* el testimonio, testifica. Pero testifica. Por tanto, lo que dice sobre el testigo, también lo dice sobre *él mismo* como testigo o como testimonio. Como testimonio poético. ¿No podemos, por tanto, trasladar aquí al testimonio, a *este* testimonio poético, en cuanto a lo que en *todo* testimonio debe aparecer siempre como “poético” (acto singular, relativo a un hecho singular y que implica una relación, un lenguaje único, por lo tanto, inventivo?), ¿la “*extravagant proposal*” de Murray Krieger: “*the poem, in the very act of becoming successfully poetic- that is, in constituting itself poetry- implicitly constitutes its own poetic*”? Además, *tomada sola*, la última estrofa

*Niemand
zeugt für den
Zeugen*

puede vacilar o girar. Parece girar alrededor del eje de su propia sintaxis. Hasta el vértigo. ¿Qué quiere decir el “para” (*für, for*)? Podemos hacer al menos *tres* hipótesis sobre este tema. 1. ¿Está testificando *en favor* de alguien (testifico por ti, testifico a tu favor, soy testigo de la defensa, etc.)? *Zeugen für jenen* comúnmente significa, de hecho, testificar *a favor* de alguien en contraposición a *zeugen gegen jenen*, testificar *contra* alguien. 2. ¿Se trata más bien de “testificar por” el otro en el sentido de “en lugar de” el otro? ¿Y aquí para invalidar esta posibilidad, este poder, este derecho, recordando que nadie puede testificar *en lugar* de otro, como tampoco nadie puede morir *en lugar* de otro? En esta imposibilidad de sustitución, se nos pone frente a la prueba de una alianza entre la muerte y el secreto. El secreto sigue siendo siempre la experiencia misma del testimonio, el privilegio de un testigo al que nadie puede sustituir, porque es, en esencia, el único que sabe lo que ha visto, experimentado, sentido; por lo tanto, debemos *creer* en su palabra en el momento mismo en que publica un secreto que sigue siendo secreto de todos modos. Un secreto *como* un secreto. Pero incluso si no podemos decir nada con certeza, *Aschenglorie* obviamente sigue siendo un poema de la muerte y el secreto. El poema sobrevive testificando, según esta alianza, de la supervivencia de *testis* como *superstes*. ¿Si nadie puede reemplazar a nadie como testigo, si nadie puede testificar *por* el otro como testigo, si no se puede testificar para un testimonio sin privar a este último de su valor como testimonio (lo que siempre debe hacerse en primera persona), no es difícil identificar al testigo ante un tercero? Podemos imaginar fácilmente al tercero como cualquier otra persona, como una primera persona reemplazable: el tercero es un “yo” singular en general.

Ahora nada es más sustituible, pero nada lo es menos que un "yo". La pregunta que se vislumbra en el horizonte es la de lo que se llama un discurso en primera persona, un discurso en primera persona (singular o plural, *yo* o *nosotros*). ¿Quién es el "yo" del poema? Esta pregunta está cambiando; se divide o multiplica, como el de la firma, entre el "yo" del que habla el poema o al que se refiere, por reflexión (que también puede ser, a veces, un "yo" *mencionado*, incluso *citado*, si se quiere), el "yo" que lo escribe o "lo firma" en todos los sentidos, y el "yo" que lo lee. ¿Cómo se determina entonces la auto-referencialidad, el auto-deíctico que siempre plantea o alega quien dice "yo", manifestando luego, aunque esté enmascarado, que el enunciador se muestra él mismo y se refiere a él mismo? La forma de esta autopresentación auto-referencial no es sólo gramatical; sólo puede estar *implicado* en los discursos que no se conjugan en la primera persona del tiempo presente. Tan pronto como digo "tú" o "uds.", "tu", "tus", "vuestro", "vuestros", etc., digo o insinúo "yo".

3. Pero todavía hay una tercera posibilidad: testificar "por" alguien no en el sentido de "a favor" o "en lugar de" sino "por" alguien en el sentido de "delante de" alguien. Entonces daríamos testimonio de alguien que llega a ser el *destinatario* del testimonio, alguien a cuyos ojos u oídos damos testimonio. Entonces, la oración "nadie testifica por un testigo" significaría: nadie, ningún testigo testifica ante alguien que también es (otro) testigo. Un testigo, como tal, nunca está en condiciones de recibir el testimonio de otro, ni tiene derecho a recibirlo. El juez o el tribunal, los representantes de la ley, supuestamente neutrales y objetivos, bien pueden recibir testimonio, pero otro testigo no puede, ya que es tan singular e implicado como el primer testigo.

El juez o el tribunal, los árbitros, los que juzgan y deciden, los que concluyen, no son meros testigos; no deben, no deberían ser solo testigos, es decir sujetos que se encuentran en una posición singular para asistir o participar de eso que hay testimonio. Se sospecharía de ellos, como se sospecha de cualquier testigo de tomar partido, subjetividades parciales, interesadas, ubicadas en el espacio descrito por el testimonio. El juez, el árbitro o el destinatario del testimonio no es un testigo: no puede ni debe serlo. Y sin embargo es necesario que al final el juez, el árbitro o el destinatario *también* sean testigos; deben poder dar testimonio, a su vez, frente a su conciencia o frente a los demás, de lo que presenciaron, de lo que estuvieron presentes, de lo que se encontraron: el testimonio del testigo que subió al estrado. Solo sobre la base de este testimonio podrán justificar su juicio. El juez, el árbitro, el historiador también sigue siendo testigo, testigo de testigo cuando recibe, evalúa, critica, interpreta el testimonio de un superviviente, por ejemplo, un superviviente de Auschwitz. Ya sea que acepte o rechace este testimonio, sigue siendo testigo del testigo. Sigue siendo testigo, incluso si cuestiona el primer testimonio alegando que, desde que sobrevivió, el superviviente no puede ser un testigo seguro y confiable de lo sucedido, en particular de la existencia a ese fin, un fin de la puesta a muerte, de las cámaras de gas o los hornos crematorios, y que, por lo tanto, no puede testificar *por* los únicos y verdaderos testigos, los que murieron y que, por definición, ya no pueden testificar, confirmar o negar el testimonio de otro. En ese contexto, *Aschenglorie* también puede dar a entender, entre las palabras, surgir de la luz de las cenizas, como un suspiro desesperado: ningún testigo para el testigo en esta perversa situación que permitirá a todos los jueces, árbitros, historiadores sostener la tesis revisionista como fundamentalmente indestructible o irrefutable.

Aunque no puede ser un testigo "en el tribunal", el juez-árbitro-historiador también debe testificar una y otra vez, aunque sólo sea de lo que ha oído testificar. Debe dar testimonio de

la experiencia durante la cual, habiendo estado presente, puesto en presencia del testimonio, pudo escucharlo, comprenderlo y aún puede reproducir sus elementos esenciales, etc. Habría tercero y testimonio del testimonio, testigo para el testigo¹⁰.

Niemand / zeugt für den / Zeugen: “für” es, por tanto, la palabra más decisiva y la más indecible del poema¹¹. Estas tres lecturas, nada las prohíbe. Diferentes, no son necesariamente incompatibles. Por el contrario, pueden acumular su energía potencial en el fondo de la cripta del poema, dándole así su fuerza atrayente e induciendo nuestra compulsión a citarlo-recitarlo sin saberlo, más allá del saber. En estas *tres* lecturas del “für” que redoblan el *tres* con el que no hemos terminado, el verbo mismo de la estrofa también vacila. Su tiempo vacila, hace vacilar con él su modo y la negación que le afecta (*Niemand zeugt ...*). El presente indicativo puede significar un hecho a señalar: nadie testifica. Pero como suele ser el caso (también en francés, especialmente cuando se trata de la ley), “nadie testifica” implica: “nadie *puede* testificar”, “nadie pudo, no puede y no podrá nunca testificar en nombre del testigo”. (con los tres posibles significados de “por” que acabamos de mencionar). Y de repente, ese *poder*, ese “no poder”, se desplaza y traduce fácilmente en “no deber” o un “no tener que”: nadie *puede*, es decir, nadie *debe*, nadie *debería* declarar por el testigo, sustituir al testigo, defender al testigo, declarar ante el testigo, etc. Uno no *puede* y (de más, o además y sobretodo) uno no *debe* testificar *por* el testigo, en todos los sentidos del “por”. Uno no puede y no debe (pretender) reemplazar al testigo de su propia muerte, por ejemplo, el que pereció en el infierno de Auschwitz (pero eso no significa que este poema sea un poema *sobre* Auschwitz, y por la misma razón que estoy recordando, saber que nadie testifica por el testigo). Uno no puede y no debe reemplazar (por tanto, testificar *por*) al testigo de su propia muerte, ni al testigo de la muerte de otro, el que asistió y sobrevivió, por ejemplo, el infierno de Auschwitz.

Y sin embargo, a su manera, el poema da testimonio de esta imposibilidad. Él da fe de esta prohibición que golpea el testimonio, en el mismo lugar donde debemos seguir apelando a él. Esta imposibilidad, esta prohibición se manifiestan *como tal*. La no manifestación se manifiesta (*puede ser*) *en tanto que* no manifestación. ¿Es eso posible? ¿cómo es eso? ¿Cómo escuchar ese “*puede ser*”? ¿Su posibilidad o su necesidad?

Se trata allí de la muerte, si la muerte es lo que uno no puede testimoniar *por* el otro, el otro, y en primer lugar porque uno no puede testificar *por sí*. La supervivencia del sobreviviente, como lugar de testimonio y como testamento, encontraría aquí tanto su posibilidad como su imposibilidad, su oportunidad y su amenaza. Los encontraría en esta estructura y en este acontecimiento. Que este poema es un poema sobre *el tema de la muerte*, un poema *de* la muerte, un poema que dice de la muerte *como tal*, lo podemos decir sin gran riesgo. Podemos afirmarlo donde no podemos separar las cuestiones del secreto, la cripta y el testimonio de aquellas de la supervivencia y la muerte. También se puede decir que toma como evidencia la nominación de las cenizas, por supuesto. Hay cenizas allí, *pero* son de gloria. O nuevamente, está la gloria, la luz, el fuego, *pero* ya en cenizas. Doble posibilidad de “pero”- la ceniza, ciertamente, y la muerte, *pero* de gloria; gloria, ciertamente, *pero* de ceniza y de muerte sin memoria. La doble posibilidad de este “pero” sobreentendido se sobreentiende, precisamente, en el guion *que a veces* se marca al final de una línea para articular y desarticular la relación entre cenizas y gloria.

*Aschen –
glorie...*

(palabra doble de la que no sabemos cuál es el sujeto, cuál es el atributo) y *a veces se borra*, en una sola y simple palabra como en el incipit. Una vez más, no se sabe si la gloria es de cenizas o si las cenizas son gloriosas, cenizas de gloria. Esto explica la traducción francesa de Du Bouchet, que a “gloire de cendres” prefiere “Cendres-la glorie”. *Cenizas* está siempre en plural, claro: las cenizas nunca recogen su diseminación y es en esto mismo que ellas consisten. Consisten en no consistir, en perder toda consistencia. Ya no tienen existencia, están privados de toda sustancia recogida e idéntica a sí misma, de toda relación a sí, de todo poder, de toda ipseidad.

Esto se confirma (quizás) a través de la asociación del *Dreiweg* con el *Pontisches*, con la petrificación del juramento en su cripta, especialmente con la luna tártara (*Tatarenmond*). Allí hay al menos dos nombres propios (*Pontisches* y *Tatarenmond*) cuyo referente parece inevitable. A saber, quizás, la diosa Hécate. Aquí está la estrofa que aún no hemos leído:

*(Auf den senkrechten
Atemseil, damals
Höher, also ben
Zwischen zwei Schmerzknotten, während
der blanke
Tatarenmond zu uns heraufklomm,
grub ich mich in dich und in dich.)*

Las traducciones publicadas dicen:

(Perpendiculaire, alors,
sur cette corde le soufflé,
plus haut que la faîte,
entre deux nœuds de douleur, cependant
que la blanche
lune tatare jusqu'à nous se hisse,
je m'enfouis en toi et toi)
(tr. A. du Bouchet)

(Sur la corde de soufflé
verticale, autrefois,
plus haute qu'en haut,
entre deux nœuds de souffrance, tandis que,
blanche,
la Lune des Tatares grimpa vers nous,
je me suis creusé en toi et en toi.)
(tr. J.-P. Lefebvre)

*(On the perpendicular
breath-rope, at the time,
higher than above,
between two pain-knots, while
the shiny*

*Tartar moon climbed up to us,
I burrowed into you and into you.)*
(tr. J. Neugroschel)

Podríamos traducir así:

(Sur la corde verticale
du souffle [corde vocale], autrefois [*damals*, que responde al Einstmals de más arriba; había una vez] plus haut qu'en haut,
entre deux nœuds de douleur, pendant que
La nue [luisante, lisse, blanche] lune tatare se haussait [se elevaba] vers nous
Je m'enfouissais [me enterraba, me encryptaba, me inhumaba] en toi et en toi.)

El nombre de la diosa Hécate no se pronuncia. Permanece, tal vez permanecerá imborrable, bajo la superficie de este poema, debido a la asociación de la luna, del Póntico y del tres de *Dreiweg*. Por poco que sepamos sobre la diosa Hécate, primero recordamos que el *tres* es la característica más llamativa- y la triplicidad del camino o la senda. Ella es *trimorphos*, tiene tres formas y tres rostros (*triprosopos*). Ella es también la diosa de la encrucijada, es decir, como su nombre indica y no indica (*quadrifurcum*) de una vía a cuatro y no de tres bifurcaciones. Ciertamente, pero además de todas las asociaciones edípicas que se multiplican en cada encrucijada, sabemos que se puede hacer una encrucijada a partir del cruce de dos, tres o cuatro caminos, de tres sendas. Ahora a Hécate, diosa de la encrucijada, se le llama *triaditis* (palabra que viene de *triados*, tres sendas: es el adjetivo para *triados*; se la honra en la encrucijada). Protege las carreteras y es polynyme (sic), tiene muchos nombres. Aquí solo seleccionamos los rasgos que nos importan. Un discurso sobre Hécate podría continuar interminablemente. Porque esta diosa del *Dreiweg* también tiene una relación privilegiada con el fuego, con la claridad, con el incendio, y por lo tanto con la consumición o las cenizas en tanto que gloria. Su boca exhala fuego, es *pyripnoa*, aliento de fuego (*Atem*, esta palabra amada por el autor de *Atemwende*, el título de la colección que incluye *Aschenglorie*, *Atem* que también encontramos aquí en *Atemseil*). Sus manos blanden antorchas. Los Oráculos caldaicos la asocian con rayos implacables y la llaman "flor de fuego". Llevando fuego desde arriba (piense en la verticalidad y el *höher als Oben* de Celan), ella es vigorizante y fecunda. Pero otra cadena de asociaciones invierte estos significados y vuelve a Hécate hacia el lado de la luna y la muerte. Sus signos y su carácter triádico la combinan con Mené o Selene, la luna, la diosa de la luna, que vemos aparecer en el poema de Celan. Ciertas plegarias a la luna invocan a Hécate y Selene como una y misma diosa (tres cabezas, encrucijadas, etc.): "Por eso te llamamos Hécate con múltiples nombres, *Mené*, tú que partes el aire como Artemisa lanzadora de proyectiles ... de ti viene todo y en ti, eterno, todo acaba". En otro lugar se convierte en Afrodita, procreadora universal y madre de Eros, tanto abajo como arriba "en el infierno, el abismo y el *aion* (el siempre, el ser en todos los tiempos, lo eterno)". Diosa de la luz, pero también de la noche, ella festeja en criptas y tumbas. Por lo tanto, también es una diosa de la muerte y de los infiernos subterráneos, una diosa del Hades. Es bajo estas características que Hécate aparece en cualquier caso en *Macbeth*. Además del conocimiento común que podamos tener, sabemos que Celan también tradujo a Shakespeare. Lo que podemos subrayar de manera muy particular en la aparición de Hécate (escena V del acto 3) es que el tres reaparecen allí en forma de las tres brujas, las "*three witches*" que se encuentran con ella y

le hablan ("Why, how now, Hecate! you look angrily!"). En la respuesta de Hécate, es solo una cuestión de muerte ("How did you dare/To trade and traffic with Macbeth/ In riddles and affairs of death..."), de gloria ("or show the glory of our art?") del "pit of Acheron", de la luna ("Upon the corner of the moon ..."), etc.

Con el Acheron, o el Styx, podríamos volver al poema de Celan, a los *Pontisches Einstmals*, la única vez que cruzamos las olas del Ponto. Debido a que las cruzamos solo una vez, el "una vez pónico" posiblemente designa el paso de la muerte. También es allí donde a Ulises solo se le permite pasar *una sola vez* para ir a ver a los muertos, yendo a consultar a Tiresias. En el momento de la muerte, y para asegurarse de su destino después de la muerte, incluso si fueron incinerados, los griegos necesitaban un testigo. Tenían que pasar por un *trivium* que decidiría el camino y el lugar de su destino.

Habría mucho que decir aquí, en particular sobre Ulises, de Elpenor, su embriaguez y su remo, a los que *puede ser* se refieran, nunca se sabrá, las palabras "*ertrunkenen Ruderblatt*", la paleta de un remo ahogado o borracho. También habría mucho que decir sobre la cuerda vertical, la cuerda del aliento (*Atemseil*) que quizás, *quizás*, alude a la muerte de Tsvetaieva. Sabemos lo que significó para Celan. Tsvetaieva se ahorcó en 1941 *sin testigos*. Vivía en la República Tártara. Si bien la luna tártara (*Tatarenmond*) puede condensar al menos dos alusiones encriptadas, frustrando así, como suele ser el caso, la unicidad de la referencia, y por tanto de la lectura, y por tanto del testimonio, sin por tanto borrar la singularidad de cada acontecimiento, de cada fecha así relatada, re-marcada. Cualquiera sea la probabilidad o la improbabilidad, el "puede ser" de estas referencias singulares que requieren testimonios fechados (por ejemplo, es necesario saber quién era Tsvetaieva y quién era para Celan, y cómo, dónde y cuándo se mató, también, como él, etc.), podemos decir *a priori* que este poema habla de la muerte (por la cual no hay testimonio), quizás de suicidio, y que el "*grub ich mich in dich und in dich*" puede significar no sólo "me hundo, me entierro", sino también "me entierro, me encripto en ti y dentro de ti": *graben, grub*; y *Grab* es la tumba: tú eres mi tumba, mi propia tumba, tú a quien hablo, y a quien llamo como testigo, aunque sea para decir (te) "nadie testifica por el testigo".

Más allá o debajo de todo lo que se pueda pensar, leer o decir sobre este poema, según el "puede ser", la probabilidad y el acto de fe que es una experiencia poética, más allá o debajo de todas las traducciones posibles, queda una marca y re -marca aquí: es un cierto límite de la interpretación. Finalmente, es con toda certeza imposible detener el significado o la referencia de este poema, el significado o la referencia a la que da testimonio o responde. Cualquier cosa que uno pueda decir sobre él, y se pueda desplegar hasta el infinito, *hay una línea*. Ella no solo está marcada por el poema. Ella es el poema, la poética y la poética del poema, que se oculta exhibiendo su disimulación *como tal*. Pero es este "como tal" el que está condenado al "puede ser". Probable e improbable (posible pero excluido de la prueba) este "como tal" tiene lugar como un poema, como *este poema*, irremplazable, en él, y *ahí* donde nada ni nadie puede contestar en su lugar, *ahí* donde calla, *ahí* donde él guarda su secreto, mientras nos dice que hay un secreto, revelando el secreto que guarda *como* secreto, sin revelarlo, mientras sigue testificando que no se puede testificar por el testigo, quien finalmente permanece solo y sin testigo. En *Le Pas au-delà*, Blanchot habla de una "palabra aún por decir más allá de los vivos y los muertos, testimoniando por la ausencia de certificación"¹².

Es de esta soledad esencial del testigo de la que me hubiera gustado hablar. No es una soledad como cualquier otra, ni un secreto como cualquier otro. Es la soledad y el secreto en sí mismos. Hablan. Como dice Celan en otra parte¹³, el poema, eso habla, secretamente, del secreto, a través del secreto, y por tanto, de cierta manera, en él más allá de él mismo: “*Aber das Gedicht spricht ja! Es bleibt seiner daten eingedenken, aber - es spricht*”: “¡Pero el poema, habla! Él guarda sus fechas en la memoria, pero bueno, habla”. Habla al otro, callándose, silenciándole algo. Silenciando, permaneciendo en silencio, habla de nuevo. Este límite interno a todo testimonio, también lo dice el poema. Él testifica de esto mientras dice “nadie testifica por el testigo”. Revelando su máscara *como* máscara, pero sin mostrarse, sin presentarse, presentando quizá su no-presentación como tal, representándola, habla así del testimonio en general, pero ante todo del poema que es, de él mismo en su singularidad, y del testimonio del que da testimonio cada poema. Dejado aquí a él mismo, en su soledad esencial, en su performance o en su acontecimiento, el acto poético de la obra tal vez ya no muestre más, puede ser, que la presentación de sí *como tal*.

NOTAS

* Versión original, inédita en francés, de un texto publicado por primera vez en traducción al inglés (por Rachel Bowlby) en una colección de tributo titulada *Revenge of the Aesthetic* (Michael Clark ed., Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2000) en homenaje a Murray Krieger, gran profesor de literatura inglesa y de teoría literaria, colega y amigo de Jacques Derrida en la Universidad de California, Irvine, EE. UU.

1. Paul Celan, “*Ashenglorie*”, en *Atemwende*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1967, p. 68; tr. Engl. de Joachim Neugroschel, en Celan, *Speech-Grille and Selected Poems*, Nueva York, Dutton, 1971, p. 240; tr. fr. de André du Bouchet, en Celan, *Strette*, París, Mercure de France, 1971, pág. 50; tr. P. de Jean-Pierre Lefebvre, en Paul Celan, *Renverse du souffle*, París, Seuil, Librairie du XXI^e siècle 2003, p. 78.
2. Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, livre 3, chap. 7, Paris, Minuit, 1969.
3. El propio Benveniste utiliza a veces la palabra “testigo” para caracterizar una palabra o un texto, en la medida en que da fe de un uso o de una institución. Véase, por ejemplo, t. 1, p. 92, en un capítulo dedicado a la hospitalidad: “Testigo este texto ...”, dice Benveniste.
4. *Ibid*, p. 277.
5. Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, pp. 103 et 158.
6. “Nosotros”, es decir una comunidad tradicional, no me atrevo a decir institucional en el sentido de Benveniste, precisamente. Esta comunidad, sin duda, se constituyó a partir de una herencia en la que la lengua, el sentimiento lingüístico no es dominante ni un elemento simple entre otros y en la que la historia de la semántica griega, romana, germánica, sajona no puede separarse ni de la filosofía ni del derecho romano, ni de los dos Testamentos (y de todos los testamentos, precisamente, de los que se hace esta tradición del testimonio).

7. Traté de hacerlo en otros lugares, en particular en torno a cuestiones de lo animal, la vida de los vivientes, la supervivencia y la muerte, en particular en *De l'esprit* (París, Galilée, 1987) y *Apories* (París, Galileo, 1996).
8. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 54, y todo el capítulo 2, Tübingen, Niemayer.
9. Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt-am-Main, V. Klostermann, 1950, p. 343 ; tr. fr. W. Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 303.
10. Sobre este ser-testigo o más bien sobre este devenir-testigo del juez o del árbitro y, a la inversa, sobre este ser o este devenir-árbitro del testigo que suscitará tantos problemas, oscuridades y confusiones trágicas, debemos también apelar a Benveniste (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*), op. cit., t. 2, cap. 3 "*ius et le serment à Rome*" pp 111 sq.
11. Unos años antes de la publicación de este texto, en 1990-1991, en "Circonfession", la sintaxis y los sentidos del término *para* estaban en juego o trabajando a lo largo de los 59 períodos. Por ejemplo: "[... y quien agujereando la noche responde a mi pedido:" Me duele mi madre ", como si hablara *por* mí, tanto en mi dirección como en mi lugar ..." (p. 24) o de nuevo ... en la confesión en todo caso que le debo al lector, en verdad a mi madre misma porque el lector habrá entendido que escribo *para* mi madre, quizás incluso para un muerto [... l porque si yo escribí aquí para mi madre, sería para una madre viva que no reconoce a su hijo y yo perifrasede aquí para los que ya no me reconocen, a menos que sea para que nadie pueda reconocerme más, de otra manera, otra versión, para que la gente crea reconocerme al fin, pero qué credulidad ... "(pp. 26-27) o incluso, muy cerca de la cuestión del testimonio con la que, además, termina el texto (cf. p. 291): "El testigo que busco, sí, por, sin saber todavía lo que significa este sublime término, *por*, en tantas lenguas, por haberlo encontrado ya, y tú, no, según tú, por haber buscado encontrarlo alrededor de un tropo o una elipse que pretendemos organizar, y desde hace años voy dando vueltas, buscando ser testigo no para verme ser visto sino para reagruparme en torno a un solo acontecimiento ..." (en *Jacques Derrida*, por Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, París, Seuil, Les Contemporains 1991, pág. 58).
12. Maurice Blanchot, *Le Pas au-deh* Paris, Gallimard, 1973, p. 107
13. Cf. *Le Méridien*. Intento una interpretación de este pasaje en *Shibboleth*, Paris, Galilée, 1985, pp. 20 sq.

