



## Algo sobre los campos de exterminio

Oscar del Barco

Lo que llamamos *campo* es un estado de intensidad dolorosa. Cuando se lo quiere pensar retrocede, pues el pensamiento cosifica lo que es un puro suceso, un suceso impensable, o que deja de ser cuando se lo piensa.

Aislada, encapuchada, torturada, la víctima carece de ser y de tiempo. Vive sin vida y piensa sin pensamiento, sin relación y sin comparación con nada y con nadie.

¿Es posible hablar de *eso* (y por *eso* entiendo una total situación de nada) sin convertirlo en algo? ¿Se puede no hablar de *eso* si se habla? ¿Cómo hablar de lo que precede o excede el habla? ¿Mediante el silencio? ¿Hay un habla del silencio que protege el habla? ¿El terror es el silencioso más allá del habla?

El *campo* no es un lugar a donde se lleve la víctima sino que *es* la víctima.

En cuanto revelación negativa ¿es posible llamarlo de alguna manera o siempre está más allá de todo nombre? En este caso, como dolor inenarrable, ¿será lo que vuelve posible toda posibilidad, incluso la posibilidad del nombre? ¿El hecho de que pueda salvarnos será el misterio del dolor?

Pura inexistencia o inexistencia inexistente, ¿puede *eso* ser sin presencia, sin acto? ¿Puede allí generarse un “yo” y un “otro”? ¿Yo de qué y otro de quién?

Incluso sin conciencia ¿no estará todo hombre *ya* allí? ¿No será *ya eso*, pero irrealizado? ¿No será *eso* nuestra última condición? ¿La víctima no actualizará trágicamente la posibilidad esencial de cualquiera? ¿No será

*eso* lo que vuelve posible el acto humano y, ante todo, la potencia, el poder-ser del acto? *¿Algo* abismal y no obstante previo a todo abismo? *¿Algo* sin ser, o en des-ser, o ser sido, ya no ser, más que ser, la previedad, la posibilidad del ser, la palabra como nombre de la posibilidad y como posibilidad del nombre?

¿Toda experiencia extrema lleva al estado de des-ser? ¿En el des-ser es posible pensar? ¿Y si fuera precisamente en el no-pensamiento por des-ser donde se puede pensar, pero no pensar algo sino el solo pensamiento sin pensamiento, sin cosa?

Después, pero en un después no temporal, sin asidero, pura potencialidad, a partir de nadie aparecerá el *otro*, no el *otro* abstracto sino el hombre de carne y hueso: será creado (¿por el dolor?) el otro hombre.

En el dolor extremo no es posible ser (porque el *ser* implica que alguien sea y que el “sea” sea un atributo: por eso el Ser no puede ser) ni no ser (¿cómo no ser?).

El *mal* entendido como dolor intencional realiza, por el lado de lo siniestro, una idea, vale decir que entra en el terreno del espíritu. En él no hay nada material o animal, es espíritu puro, pura intencionalidad, pura conciencia.

El extremo dolor abandona y es abandonado por las palabras, no expresa nada, no quiere expresar nada. Carece de sujeto que pueda sostener un decir, una memoria o un deseo.

El grito de ese dolor no es una manifestación sino el todo de *eso*, es la negación real de lo real: aniquila lo real des-haciéndolo, subsumiéndolo en la nada, en una nada sin pasado, sin presente y sin futuro, pero que *es* nada.

Sobre su desierto es posible que luego vuelva el mundo en el aliento del todo. El sobreviviente de nuevo es y tiene un mundo. Pero ahora, en su renacer, ¿qué mundo? ¿Un “mundo” rehecho sobre la experiencia de la irrealidad del mundo en la extrema realidad del dolor? La inexistencia vivida ¿qué mundo posibilita? ¿Será este mismo mundo pero ya sin sostén,

sin estructura, sin ser, sin *mundo*? ¿Un mundo caído, como si pudiéramos llamar mundo a una disolución total? Sobre ese no-mundo ¿cómo y qué reconstruir? y ¿quién reconstruye?

Así el mismo suceso-de-mundo es una vuelta, un “saber” trágico, porque en todo subyace la destrucción: es sobre los escombros de la tierra arrasada que el hombre hace advenir el mundo de ese dolor que no puede superarse.

La locura y la muerte se vuelven *verdad*, el punto de referencia de todo acontecer. El sobreviviente, si se suicida, si se siente perseguido, si es preso de alucinaciones, está más cerca de la verdad que quienes dicen que ya todo pasó.

¿El martirio es algo sagrado? ¿Lo que llamamos sagrado es esa experiencia sin nadie que la experimente? ¿El suceso puro?

¿Qué significa un Dios torturado y muerto en una cruz? ¿Acaso Dios como dolor?

¿Lo máximo vivido es aquello que con diversas palabras *llamamos* Dios: no un Dios personal sino lo anterior a Dios, al Dios caído? ¿Es posible un Dios como suplicio?

En *ese* dolor no hay ser. Es previo a toda palabra, e incluso es previo a lo previo. El Eso-Eso, el círculo abierto del absoluto indecible. *En* el dolor no hay palabras. Las palabras vuelven después, pero sabiendo ya que son palabras del dolor, palabras que el dolor dice al mismo tiempo que ellas dicen el dolor. En realidad han dejado de ser palabras para convertirse en balbuceos, gemidos y gritos que van en esas palabras dichas por nadie y dirigidas a nadie.

De *eso* no puede salirse como si se tratara de algo extraño, así como no podemos salir del hombre, del mundo, del “todo” o del “absoluto”. Tampoco se trata de un hecho que pasó alguna vez y que se puede olvidar o recordar, sino de un hecho que siempre está aquí y ahora, en nosotros y en este instante. El dolor es una a-temporalidad que siempre es presente y presencia, como uno de los modos más íntimos del ser del todo.

¿La experiencia del dolor, como momento supremo de una ascésis, es la experiencia de *eso* a lo que llamamos Dios? ¿Podríamos decir que a través del dolor *eso* que llamamos Dios se busca a sí mismo y que de esta manera el dolor es una necesidad de Dios? ¿Dios necesitará del mal para ser Dios? ¿Quién se atrevería a decirlo? ¿Pero cómo desvincularlo del mal? ¿El mal puede hacerlo a Dios negativamente?

¿El torturador, sin dejar de cargar con la responsabilidad del mal es al mismo tiempo una víctima del mal? ¿En la tragedia hay una “maldad inocente”?

En *eso* el otro es sólo llamado: llamado del otro y al otro. Un llamado sin nadie que llame y sin nadie a quien se llame. El llamado llama al otro, y el llamado del otro nos llama, es cierto, pero llamamos y nos llaman en un llamado que ante todo es otro llamado, un llamado originario, sin sujetos: ¿llamado del Ser? ¿de Dios? ¿del otro como Dios, de uno al otro-Dios, del hombre-Dios, del Dios-hombre?

El *otro* en su anunciación es un acto, ya sea una voz o un gesto, una voz que dice cualquier palabra o que como voz no dice nada, o el gesto de una mano que acaricia furtivamente, en sombras... *Eso* se anuncia, anuncia, es un descubrimiento, el milagro, la llegada en abismo, el otro en su posibilidad de volver a ser, uno y otro, salvación, no tanto lo que salva sino la salvación en una completud que no deja lugar a nada distinto a sí.

Resurrección de la posibilidad de ser uno-y-otro; posibilidad previa abierta en *lo* nada, en *lo* ya suprimido, en *lo* ya muerto. Resurrección suscitada por la anunciación, mejor dicho, por la posible anunciación. En ella se renace, sin voluntad y sin intención. Se vuelve a nacer sin deseo. Y lo que renace no es algo, es *lo* neutro, ese despojo, ese aniquilamiento total. La voz y el gesto suceden allí incausados, injustificados, y *eso* que sucede porque sucede (la implicación, la anunciación, la resurrección) implica todo, pero lo implica ontológica, absolutamente.

El *allí* donde suceden la voz y el gesto es el propio allí, no otra cosa. El *allí* no es un receptáculo sino lo mismo: la plenitud del suceso.

¿Se puede pensar *eso*? Quien lo vivió ¿puede relatarlo o siempre relatará lo simplemente sucedido? ¿Se puede reconocer? ¿Puede él reconocerlo? Entre el vivirlo y el decirlo ¿qué abismo se abre? ¿El abismo es el sujeto? ¿Relatarlo implica un desplazamiento inicial de lo irredento o, por el contrario, es lo previo, la pura profecía? Aquí no hay alejamiento o extrañamiento del relato sino una radical inmanencia, como si dijéramos que el relato es la presencia pura de *eso* absolutamente anterior a lo que llamamos *mas* (más del Ser, más de Dios), y *eso* exigiera y al mismo tiempo ofrendara el estado contemplativo.

*Eso* es invivible aunque se lo viva: no tiene carácter de ser para luego ser-vivido. No existe nada previo al *eso*, que es lo previo, incluso de sí: como un *hay* anterior al hay; después, en ese *hay* sucede el hay, el ser, reconociendo el antes del ser del ser-manifiesto.

Se padece, y nadie, ni la víctima, puede apropiarse de la pasión del padecer de la víctima.

*Eso* es lo que llamamos sagrado. El *eso* se manifiesta y a su manifestación la llamamos *sagrado*: lo sagrado es la manifestación de la intimidad del *eso*. La sacralidad no es una determinación cualitativa del *eso*, ni hay una sacralidad exterior que aparezca contenida en el *eso*: el *eso*, a la inversa, es en ese extremo el *lo* y lo sagrado de lo *sagrado*. El *eso* sin ser y sin conciencia de *eso*, todo perdido, se manifiesta sagrado, el *lo* sagrado, el *lo* que no se puede delegar, que es-sin-ser, que excede todo ser. El *lo* (el *eso*) que nadie capta, comprende, piensa o transmite. Llamamos sagrado a *eso* precisamente por su silenciosa inaccesibilidad e indecibilidad. Sagrado implica un rendimiento, un aniquilamiento que permite la revelación abrupta del *eso* que entre tantos otros nombres también puede llevar el de Dios.

Lo que el *campo* pone en juego mediante el extremo dolor es el Dios vivo, el Dios sin ser que es absolutamente otro: el *eso* sin nombre.

*Eso* es encarnación, padecimiento en la carne, más que nada y que ser.

Somos *eso* en la medida en que podemos decir *que* somos. *Eso* nos crea sin delegarnos, mediante una suerte de irradiación.

¿Querer pensarlo, sabiendo que es lo impensable, no lo convierte en una *cosa* pensada, como si el pensamiento estuviese condenado a pensar cosas, a volver cosa lo que piensa?

Pero si *eso* es retiro efectivo de todo algo, incluso del ser, el hecho de querer comprenderlo ¿no implica una transgresión del dolor, una blasfemia a la víctima y al nosotros mismos de la víctima?

Si el dolor siempre es *más*, incluso *más* que el *más*, más dolor que el propio dolor, lo indecible, lo invivible, una locura de la cual la locura no rinde cuenta, ¿cómo decirlo? ¿cómo interrogarlo? ¿en nombre de quién hablar, de qué hablar, por qué hablar? ¿Hablar no es, en este caso, lo último de la blasfemia? Ponerse en el lugar de *eso*, aceptando incluso la locura, y tratar aunque más no sea de balbucear algo, ¿no hiere a la víctima, no restaura una cadena de dolor común?

¿Y si contradictoriamente la posibilidad de hablar, en un sentido fuerte, dependiera de *eso*, como si el habla viniera de ese más allá, incluso de ese más allá del habla?

¿Y si hablar estuviese vinculado al mal, a la separación, al sufrimiento, a la divinidad, al misterio, al mal como acto fundante, inmanente-trascendente, irremisible y sin redención posible, al mal ante el que sólo podemos pedir perdón?

¿Pedir perdón a quién? ¿Pero es que acaso debe existir alguien al que se pide perdón? Se pide perdón, y el misterio es que no existe nadie a quien pedirle perdón.

Se pide perdón por el intento sacrílego de querer decir lo indecible, el ya-no-más transcendido, profanado por querer decir la infinitud de su excedencia.

¿Qué significa, para el pensamiento que se dice filosófico, un vivir que está por debajo de la muerte? ¿Qué puede significar para el pensamiento

ese “lugar”, en cuanto tal y no expresivamente, tan doloroso, maligno, maldito (¿cómo calificarlo?), al que todo el ser niega y que, no obstante, sucede en el ser, en lo que llamamos Dios, como Ser y como Dios?

El dolor muestra, al destruirlos, la precariedad del ser y del tiempo (de Dios): instala una vaciedad que de todo saca todo, no sólo el ser y el tiempo sino incluso el antes del ser y del tiempo.

Debajo del dolor está la eternidad quieta del dolor de la criatura sin tiempo y sin ser, de la criatura presa del mal. ¿Pero cómo usar palabras si se trata del aniquilamiento absoluto, de una supresión anterior a la supresión? Si desaparece hasta el más ínfimo atisbo de significación, ¿cómo hablar de “eternidad”, “ser”, “dolor”, “mal”, “Dios”?

Para hablar hay que aceptar el sinsentido, hay que reconocer la fuerza y la miseria del sinsentido.

Los crímenes y las torturas no pasan, están siempre presentes, produciendo un fin que no tiene origen y que no cesa, un fin que nos engendra muriendo y resucitando a cada instante, más muertos que la muerte, porque volvemos a morir y a resucitar para morir de nuevo, sin término.

El dolor sucede como universo, sucede como todo, participa en todo, es todo.

Si llamamos *mal* a esta manifestación de la ultimidad de lo libre, y si el *mal* en cuanto Ser no tiene referentes, ¿ante quién podría asumirse, como culpa, el mal? ¿Ante quién se es responsable? Si se responde: ante Dios, entonces ¿cómo rescatar a Dios de su propio mal, a *ese* Dios que ha muerto a causa de la libertad para el bien y para el mal *en* Dios, vale decir el mal como efectualidad de Dios y no como pura posibilidad eternamente irrealizada? Pero entonces sólo habría horror, reconocimiento de que Dios no puede ser redimido de su libertad para el mal. No obstante ¿de qué trascendentalidad vendría la libertad para el bien (en la medida en que existiera lo que llamamos bien y mal)? ¿O sólo hay el *hay* anterior a lo que llamamos bien y mal? ¿Aceptar el *hay* implicaría aceptar el mal -y el bien?

¿Es posible superar la dicotomía entre aceptarlo y no aceptarlo, viéndolo, reconociéndolo, sintiéndolo en su misterio sin nombre?

La redención inmanente, la redención que incluso puede redimir a Dios de su mal, ¿pertenece esencialmente al hombre? El torturado que clama a un Dios que está implícito en la tortura ¿puede redimir a Dios precisamente en ese acercamiento clamoroso? Y si Dios no es una persona o algo trascendente ¿esto significará que en nosotros está la responsabilidad divina del bien y del mal, pero irredentos, y por eso *responsables*, responsables sin telos, fácticamente, sin premio ni castigo?

¿Podría hablarse de una especie de arcano por sobre el “yo”, en cuanto el “yo” sería la sede del mal o su lugar -en sentido estricto- de transustanciación? El desprendimiento del “yo”, del “sujeto”, ¿es el único desprendimiento posible del mal? ¿O hay también un desprendimiento maligno del “yo” como última reificación y triunfo del mal?

En el torturado que de pronto siente una mano acariciándolo, o que oye una voz incitándolo a pensar en Dios, ¿se produce un desfallecimiento incomprensible en el propio mal? ¿En el torturador que se enamora de la víctima el mal se espanta de sí? ¿La torturada que se enamora del torturador realiza la posibilidad absoluta del perdón? ¿Qué puede significar esta mutación desde el punto de vista de *Dios* o del *Ser*?

Si la fe puede creer “a pesar de” la presencia aniquilante del mal, a pesar de que el mal constituye el argumento más fuerte en contra de Dios, porque lo implica, ¿qué inconmensurabilidad nos plantea entonces la fe más allá de cualquier explicación psicológica?

Es imposible *pensar* en un Dios que sea espectador del acto del mal, como si el mal fuera lo no-Dios de Dios. A su vez la idea de un Dios absolutamente libre, que no está sometido ni a sí mismo, introduce en el mundo una idea que, no por inevitable, deja de ser monstruosa: la de un Dios que *puede* ser infinitamente malo. Pues, en tal caso, ¿cómo oponerse a esa maldad? ¿El propio Dios podría oponerse a sí mismo como libertad



para el bien y dejar inmemorialmente al mal como potencia que no pasa al acto?

¿El hombre en su extremo dolor es quien redime a Dios de su propio pecado? ¿En esta redención se fundaría la necesidad divina de lo humano? ¿Cristo sería todo hombre en su divinidad redimiendo a la creación por cuanto ésta comporta el mal, arrastra el mal, de la divinidad de Dios? ¿El *hijo* (del hombre y de Dios) sería la propia humanidad tratando de redimir a Dios?

El mal es un misterio porque penetra en Dios como su propia negación, porque hace de Dios una libertad que en cuanto absoluta es falible y debe ser redimida en lo que se decide aquí y ahora, en esto que podemos llamar Ser o Dios.

La solución de Job, consistente en ver y tocar a Dios como contraprueba, ¿es válida? Puede serlo, pero no es universalizable; y al mismo tiempo deja subsistir el misterio del mal *en* Dios. Incluso después de haberlo “visto” Job podría haberle preguntado a Dios: ¿por qué apostaste *mi* vida eterna con Satanás?

El *campo* de exterminio exhibe la realidad del mal como expresión de algo sin sentido, sin fundamento: la libertad en cuanto existencia, no como atributo sino como ser: la libertad que implica el mal y el bien, y que además los realiza; la libertad como acto ontológico y no subjetivo, como acto del universo, del hombre y de Dios; la libertad sin más, realizada, coagulada, en lo siniestro.

Si solamente hubiese el bien o el mal, no habría libertad, no seríamos seres vivos-libres sino puras abstracciones, puros automatismos y reflejos sin-hombre, y este hecho excluye la posibilidad de otra elección “condenándonos” a soportar y a cargar con el mal.

El intento último del mal no consiste en hacer que alguien no exista sino en hacer que ese alguien no haya existido nunca. En esencia la finalidad de la “desaparición” es negar el ser. Al arrancarle la memoria se

trata de privar a la víctima de *todo* su ser, nulificándola hasta lograr que el ser sido no haya sido.

Sin *saber* no hay ni bien ni mal. El mal es el saber de una libertad. Si la libertad se vela en las determinaciones del sujeto, no hay mal. Éste necesita, para ser, una intencionalidad libre, la conciencia del acto. Pero la conciencia exige el *saber* de la libertad. La libertad es potencia del ser, y su actualización necesita el saber. Se es libre cuando se sabe. Sin saber puede haber dolor, destrucción, sevicia, pero sólo hay maldad en un sentido pleno cuando quien produce el dolor es el espíritu.

Sólo cuando accede al *saber* (luego de *ver* a Dios) Job se arrepiente. Antes vivía pecando contra Dios porque no lo había experimentado. No era responsable. Estaba caído en la ceguera de la pura materialidad. La responsabilidad le llega como fruto de su *saber* de Dios.

Dios deja de ser omnipotente cuando el hombre actualiza su libertad realizándola mediante un acto bueno o malo. Dios no tiene poder para determinar la libertad del hombre, pues en tal caso la libertad, condicionada por el arbitrio divino, dejaría de ser libertad. En la medida en que hay mundo existe un límite de Dios, en Dios mismo, y allí su libertad no puede superar el hecho de que haya algo, ni, menos aún, la libertad del hombre. La “creación” es la “creación” y no lo distinto a la creación; la libertad de Dios se vuelve sobre sí como ultra-libertad, como libertad de libertad: llega a querer libremente la libertad del hombre, que se sobrepone a su propia libertad, desde lo eterno.

¿Y si en el fondo de la intencionalidad maligna existiera una no-intencionalidad o una “inocencia” fundamental? ¿Si sólo hubiera *esto que hay* y llamáramos bien o mal a *esto que hay*? ¿En qué medida es posible querer lo que no se quiere y no hacer lo que se hace? Si sólo hubiera el *hay* (y en un sentido estricto es así, pues hasta el espíritu es *hay*) ¿cómo habría libertad, cómo el hombre se distanciaría del *hay* para elegir, sin la alternativa mística del *saber* del bien y del mal?

Para que haya libertad tiene que haber algo, sea lo que sea, que pueda tomar decisiones no pre-determinadas, ni por el bien ni por el mal, previas al bien y al mal, pero a las que después llamamos bien o mal, decisiones libres de *eso* que es libre.

¿Qué significa decir, como se dice en el Evangelio, que nadie está libre de culpa? Si de alguna manera *todos* podemos realizar el mal y de hecho lo realizamos, ¿el mal es omnímodo? ¿La única manera de no realizar el mal es aceptando la muerte, aceptando el propio sacrificio como muerte del “yo” en cuanto sede actual y posible del mal?

Cristo, al pedir el perdón de los pecadores porque “no saben lo que hacen”, ¿está planteando proféticamente la relación entre el mal y el saber?

¿La responsabilidad comporta necesariamente el saber o hay algún tipo de responsabilidad sin saber, trascendental, de la que el mal humano sería algo así como un reflejo?

¿Habría posibilidad de arrepentimiento si lo que sucede es inseparable del mal? ¿Se puede negar lo que se es como si al mismo tiempo uno fuera y no fuera?

Todo arrepentimiento es a-posteriori, cuando ya no se es el acto; por lo tanto el acto no lleva en sí su negación como arrepentimiento: en el mismo momento no puedo actuar y arrepentirme de lo que estoy actuando.

¿Qué queremos decir al afirmar que la experiencia de los *campos* es sagrada? ¿Sagrada en cuanto no-humana? La maldad no es lo sagrado, pero está comprometida con lo sagrado en cuanto su posibilidad, y, en este sentido, está comprometida con el bien, no como igualdad sino como posibilidad. La maldad puede abrir a lo sagrado, pero sin identificarse: lo abre, lo posibilita, incluso sangrientamente, pero sin querer lo sagrado, digamos más bien que es superada por lo sagrado, que lo sagrado se impone de una manera imposible de comprender, de una manera absoluta. Lo sagrado es *lo-eso* (Dios-Hombre) *libre*. La maldad se autodestruye en su propio acto y su destrucción abre a la posibilidad de lo sagrado.

En lo que llamamos Dios la libertad no es sólo para lo que llamamos bien y mal, es libre para todo, es previa a lo que llamamos bien y mal: *es lo que es*, pero eternamente. Y en esa eternidad la libertad es previa al bien y al mal y simultáneamente libre para el bien y el mal. En lo que llamamos Dios la excedencia es Dios mismo: Dios puede excederse a sí hasta no-ser ser, no ser ente-hombre-Dios. Y esto es impensable.

La libertad no es un atributo del Dios-vivo sino Él mismo.

La libertad-hombre toca la libertad-Dios.

La vacilación entre Dios y no-Dios es una actitud frágil, inerme, por cuanto no llega a ser fe ni ateísmo. Es una inestabilidad: *no sé*, pero a su vez *hay* algo indubitable, una manifestación, una revelación, un acontecer. Y este *hay* es: no puedo salir del *hay* para desde afuera comprenderlo, pensarlo, porque esencialmente no hay afuera del *hay*.

El misterio del *hay* no es en cuanto al *hay* sino en cuanto a la conciencia de la trascendencia del *hay* en el *hay*.

Lo último que nos queda, como posibilidad humana de sobrevivencia, es confiar en lo sin nombre, en lo previo, posterior y exceso de todo nombre, en ese *hay* que es la suma interminable e indecible de todos los todos reales y posibles.

Más que oponerse al olvido (que no puede darse) habría que tratar de acceder a la verdad del *campo* en cuanto revelación.

La inmovilidad, la pérdida de sí y del otro, el dolor, el límite más allá del cual desaparecemos como criaturas nombradas y nombrables, ¿qué es? ¿qué es lo más de ese límite del sufrimiento donde se pierde todo recuerdo, todo pensamiento, todo deseo, todo amor, todo odio, todo Ser?

El dolor supera el alma llevándola más allá. Pero ¿qué lleva más allá? y ¿más allá de qué y de quién?

A la verdadera inocencia, que no es dada, se accede por el dolor.

El mártir tiene cualidades que son propias del dolor y que no derivan de una “causa” por la que es mártir (*en* el martirio en sí está el significado y no en el hecho de ser martirizado por algo: el verdugo puede martirizar a alguien porque cree en Dios, por ejemplo, y el mártir puede aceptar el martirio por su creencia en Dios, pero en el *acto* del martirio el martirio se vuelve absoluto, no depende de nada y no se refiere a nada).

El saber como no-saber, este es el punto en donde se decide el mal y el bien.

¿Lo anterior al mal y el bien es la pura posibilidad sin fundamento y sin sentido?

*No saber lo que se hace* se opone (¿puede oponerse realmente?) a *saber lo que se hace* (¿saber lo que se hace no es siempre un *creer* saber, ya que si uno *supiera* en verdad no podría hacer el mal?). La dicotomía sólo es posible si el hombre es libre, siempre, totalmente; pero si la libertad no es algo dado en acto sino un llegar a ser, uno no es libre si *no sabe*, llega a ser libre si llega a saber. ¿Saber qué? ¿Saber como auto-conciencia, como conocimiento de lo infinitamente implicado en el acto? ¿Saber que no se es un ente, una cosa?

¿Hay un mal de todos, y por eso inocente, al que sólo le falta actualizarse pues está implícito en nuestra interioridad? ¿El camino seguido por Job es un camino posible? ¿*Ver* a Dios redime de ese mal común, corta el mal absolutamente? ¿El dolor será una de las posibilidades de *ver* a “Dios”, no por el dolor mismo sino porque nos transporta al espacio sagrado donde lo que llamamos Dios es lo manifiesto?

Lo último de lo último del dolor es lo sagrado donde se *ve* esa inmensidad a la que llamamos sin nombre (porque “Dios” no tiene nombre).

Frente al dolor de la diferencia (de la conciencia separada en el exilio del mundo) está el dolor supremo de la unidad como reconciliación en la muerte del “yo”. En el martirio se dan ambos momentos: el que separa a la víctima de todo y el que une a la víctima con todo.

El *campo* es el lugar donde la víctima investida con el saber del dolor penetra en el misterio de la trascendencia.

¿Al llegar al afuera de sí del dolor la víctima toca la santidad? Dice Isaías: “El dolor os dará la inteligencia”. Y Robert Antelme: “Nuestro horror era nuestra lucidez”.